

Amor y responsabilidad 35



S e r i e P e n s a m i e n t o

KAROL WOJTYŁA

*Biblioteca
Palabra*
∞

3ª edición

KAROL WOJTYLA

*Amor
y responsabilidad*

Edición de

JUAN MANUEL BURGOS

Traducción:

JONIO GONZÁLEZ Y DOROTA SZMIDT

*Biblioteca
Palabra*


Título original: *Mitósc i odpowiedzialność* (KUL, Lublin 1979)

Colección: Biblioteca Palabra

Director de la colección: Juan Manuel Burgos

©Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano

© Ediciones Palabra, S.A., 2013

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)

Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39

www.palabra.es

epalsa@palabra.es

© Traducción del polaco: Jonio González y Dorota Szmidt

Diseño de cubierta: Raúl Ostos

Edición en ePub: Erick Castillo

ISBN: 978-84-9840-921-5

Todos los derechos reservados.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

INTRODUCCIÓN

*El amor es un continuo desafío
que nos lanza Dios,
y lo hace, tal vez, para que nosotros
desafiemos también el destino*

K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*

Karol Wojtyla fue siempre un enamorado del amor humano, del amor intenso profundo e inabarcable entre el hombre y la mujer. Y a ese amor dedicó buena parte de sus inmensas posibilidades como persona. Se dedicó, ante todo, como hombre, multiplicando sus amistades y relaciones con jóvenes parejas; se dedicó como sacerdote, orientando, guiando, aconsejando, consolando, apoyando; se dedicó como artista, como poeta, dando frutos en obras tan logradas como *El taller del orfebre*; se dedicó como teólogo, en ese impresionante ejercicio de *intellectus fidei* que publicó, ya como Papa, con el título de *Varón y mujer lo creó*; y se dedicó como filósofo, como investigador del misterio humano, como hombre entre los hombres que intenta comprender. El fruto de esa reflexión es *Amor y responsabilidad*.

Amor y responsabilidad surge, en un momento muy preciso de la historia personal e intelectual de Karol Wojtyla e intenta responder a unos problemas también muy determinados: los de los jóvenes polacos que rodeaban a este joven sacerdote allá por los años 1950-1960. Él mismo nos lo cuenta: «en aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*»[\[1\]](#).

Este origen tan experiencial es una de las razones de la fuerza y frescura de esta obra. Se intuye la vida detrás de los razonamientos; la alegría, el sufrimiento y la tensión del amor real, no de un amor pensado o imaginado por un investigador encerrado entre las paredes de una biblioteca. No estamos en absoluto ante un mero ejercicio académico de investigación. Cabría pensar, de todos modos, que este origen tan específico –la cultura católica polaca de la época pre-conciliar– habría hecho perder vigencia a esta obra. ¿Qué interés podrían tener esas reflexiones en el mundo de hoy, tan diverso y cambiado, y en una evolución vertiginosa y constante? La objeción, sin duda, sería válida en muchos

casos, pero no rige para *Amor y responsabilidad*, que se alza con la potencia de los clásicos y se muestra capaz de trascender al tiempo. Conviene advertir que, en realidad, los clásicos no son tales por un planteamiento abstractamente generalizador que les confiere un carácter universal, sino, al contrario, por un enraizamiento especialmente profundo en la cultura de su tiempo que les permite tocar la veta que unifica a los hombres a lo largo de la historia. Así logran la intemporalidad. Una intemporalidad, desde luego, siempre limitada a la fugacidad de la vida humana. Pensemos, por ejemplo, en nuestro Quijote: tan tremendamente limitado y definido histórica y culturalmente –la Mancha seca y yerma y árida– y, al mismo tiempo, tan universal.

Algo de esto hay en *Amor y responsabilidad*. Wojtyła profundiza tanto y de tal manera en las preguntas de aquellos jóvenes que acaba tocando la esencia radical del amor humano que, en buena medida, es atemporal. Hombre, mujer, amor: son constantes de todas las culturas que han existido y existirán porque lo son de la misma existencia humana. Ahora bien, solo podemos llegar a ellas a través del amor concreto que –hoy, aquí, ahora– vivimos o percibimos, y eso es lo que Wojtyła consigue gracias a su intensa convivencia con ese grupo de jóvenes polacos. Después, respondiendo a sus preguntas responde a las preguntas eternas, recurrentes, inevitables que toda persona se hace en torno a la sexualidad, el amor y el matrimonio. ¿Qué es el amor? ¿Qué relación hay entre afectividad y sexualidad? ¿Cuál es el papel de la sexualidad en la vida personal? ¿La castidad es una virtud positiva o un comportamiento represivo? ¿Qué es el pudor? ¿Qué estructura deben tener y ante quién responden las relaciones sexuales? ¿Tienen sentido antes del matrimonio? ¿Qué es el matrimonio y cuál sería la justificación de su indisolubilidad? La lista de preguntas podría alargarse notablemente, pues los análisis fenomenológicos que realiza son riquísimos y detallados, pero las apuntadas nos parecen más que suficientes para confirmar la plena actualidad del libro y de sus contenidos, a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación en 1960.

Busquemos ahora las raíces del clasicismo o, en otras palabras, de la genialidad de *Amor y responsabilidad*, busquemos aquellos rasgos por los que esta obra se fortalece con el tiempo mientras las de otros coetáneos amarillean en las bibliotecas. Ante todo, hay que señalar que *Amor y responsabilidad* es un libro maduramente audaz, un rasgo muy característico de Karol Wojtyła. Hombre creativo donde los haya, actor y poeta de nacimiento, poseía un fuerte impulso interior para abrir caminos que respondiesen al paso de los tiempos, pero al mismo tiempo era consciente del peso de las cosas, de la fuerza y riqueza de la tradición y de la historia. Por eso, siempre maduraba su creatividad, la ponía a prueba, la acrisolaba, la fundía con la tradición, y solo entonces, cuando estaba plenamente convencido de su solidez, la echaba a navegar por el río de la historia. Este es uno de los motivos por los que la obra de Wojtyła está destinada a perdurar. Es ajena a la moda en el sentido negativo del término, y también a la frivolidad

y al deseo de deslumbrar, muy poderoso entre los intelectuales que quizá no disponen de otros placeres; pero es moderna, atenta a los problemas –antiguos o nuevos– y valiente: no los esconde ni se esconde ante ellos y, si resulta necesario, tampoco teme innovar. Esa madurez personal e intelectual es una de las raíces de su clasicismo.

En *Amor y responsabilidad*, esa peculiar posición está toda ella dirigida a intentar resolver el gran bloqueo, el gran atasco al que se había visto abocada la reflexión católica sobre la sexualidad en la primera mitad del siglo XX. Si bien no todos los éticos y moralistas eran conscientes de ello, el callejón sin salida al que se había llegado era manifiesto: la existencia de una visión negativa y casuística de todo lo relacionado con la sexualidad. Se hablaba, sobre todo, de *lo que no había que hacer* y, además, no se daban las razones, o al menos no se daban razones antropológicamente convincentes, y, para cerrar el círculo, tampoco se hablaba de lo que había que hacer, es decir, no se proponían metas estimulantes y atractivas relacionadas con el impulso sexual y la relación entre el hombre y la mujer. Simultáneamente, el católico, sobre todo el católico intelectual, se encontraba con un ambiente en el que convivían otras interpretaciones de la sexualidad (la freudiana, la marxista) que, por un lado, disponían de un desarrollo teórico poderoso que con facilidad superaba los razonamientos –en gran medida catequéticos– de los católicos y, en segundo lugar, proponían tipos de comportamientos más fáciles de seguir y, en principio, más positivos: no reprimir el impulso sexual, sino utilizarlo y emplearlo a fondo como corresponde a una de las cualidades más potentes, vitales y productoras de placer del hombre.

Es fácil comprender que el católico, atrapado entre estos dos frentes, se sintiera sitiado y débil, sobre todo por la falta de argumentación. Le afectaba no tanto el *qué*, ya que –en aquella época– probablemente intuía lo que debía hacer, sino el no tener un *porqué* convincente, no solo para contra argumentar frente a otras posiciones, sino, sobre todo, para justificarse a sí mismo. ¿Por qué debía actuar –o no actuar– de un modo determinado? Esta era la pregunta clave que se hacía el joven polaco católico de aquella época –una pregunta que mantiene todavía hoy su validez– y a la que Karol Wojtyła procuró dar cumplida respuesta antropológica en *Amor y responsabilidad*, que es, por eso y fundamentalmente, una reflexión filosófica y ética. No es ni un tratado casuístico, aunque hay reglas de comportamiento pero que se deducen de los presupuestos antropológicos, ni una reflexión confesional. Es una reflexión racional sobre una cuestión esencial, el significado profundo de las relaciones entre el hombre y la mujer.

Para resolver un bloqueo intelectual serio es necesario replantearse los fundamentos. Solo así es posible salir del callejón sin salida. Hay que volver hacia atrás, detectar el momento en el que se eligió la ruta equivocada y acertar con el nuevo camino. Si se mantienen los mismos presupuestos, si se mantiene la misma perspectiva, se llegará, sin lugar a dudas, a un lugar idéntico o similar, con variaciones imperceptibles que no

aportarán nada significativo. Wojtyła fue perfectamente consciente tanto del problema: ¿por qué se llegaba a esa visión negativa de la sexualidad?, como de la necesidad de revisar los presupuestos: ¿qué había que cambiar para que eso no sucediera?

Su primera observación –decisiva– fue la constatación de *la desconexión dominante en la reflexión católica entre sexualidad y amor*. No se hablaba del amor ni siquiera para explicar el matrimonio. Este era un contrato, producto de un acto de voluntad, con el objetivo primario de tener hijos. Esto, por supuesto, era cierto, al menos en parte, pero ¿tenía pleno sentido humano desconectado del amor? ¿Cabía hablar cristiana y humanamente del matrimonio sin fundarlo en el amor entre el hombre y la mujer? Y lo mismo ocurría con la sexualidad. ¿Tenía sentido reprimir la sexualidad o controlarla, si no era en función de algo tan atractivo y hermoso como el amor interpersonal? En realidad, no. Si no se incluía en ese marco, frente a las potentes teorías pansexualistas emergentes en los siglos XIX y XX, la ética cristiana no podía verse más que como un moralismo timorato que no se atrevía –por su subordinación a determinados preceptos religiosos impuestos heterónomamente– a vivir a fondo una de las potencias humanas más poderosas y ricas: la sexualidad. Aquí se encontraba, sin duda, una de las raíces del problema. Wojtyła la detectó, la afrontó sin miedos y sacó las consecuencias. Para que la ética sexual católica adquiriera sentido y significación antropológica debía convertirse en una reflexión sobre el amor. Solo entonces, sus reglas éticas aparecerían humanamente justificadas. Por eso, *Amor y responsabilidad*, frente a las éticas sexuales negativas y casuísticas imperantes, se plantea desde el principio y de manera global como una reflexión sobre el *amor* humano que apela a la *responsabilidad* ante ese amor.

Una vez identificado el problema y establecido el nuevo punto de partida, quedaba otra cuestión fundamental por resolver: el *instrumento intelectual* adecuado para iniciar ese nuevo camino. La antropología imperante en aquella época era la neoescolástica más o menos fiel a la inspiración tomista originaria. ¿Era este el instrumento idóneo para afrontar esta nueva perspectiva? Wojtyła entendía que no. Siendo no solo un conocedor profundo, sino un admirador del tomismo y de S. Tomás, entendía que a esta doctrina le faltaba la conexión con la dimensión subjetiva de la persona, con la vida interior, con los sentimientos y con la interpersonalidad, todos ellos factores esenciales en el tratamiento del amor. En el fondo, pensaba Wojtyła, no era ninguna casualidad que la neoescolástica hubiera conducido a una visión abstracta y empobrecida de la sexualidad; en realidad, era la consecuencia lógica de sus límites antropológicos. Por eso, optará decididamente por la antropología personalista, considerando que el único modo aceptable de tratar la ética sexual es incluirla en el marco del amor interpersonal entre un hombre y una mujer. «La ética sexual, afirma en el prólogo de la 1ª edición de *Amor y responsabilidad*, pertenece a la persona. No puede entenderse nada en esta ética sin entender a la persona, su existencia, su actividad y sus posibilidades. El orden personal es la única plataforma

correcta para las reflexiones en materia de ética sexual. La fisiología o la medicina solo pueden completarlas. Por ellas mismas no crean bases suficientes para la comprensión del amor y la responsabilidad, base de las relaciones mutuas de las personas de sexo diferente. Por esta razón, la totalidad de las reflexiones contenidas en el presente libro tienen carácter personalista».

Queda así delineado el marco en el que se encuadra *Amor y responsabilidad*. El instrumento concreto que utilizará Karol Wojtyla para sacar fruto a este planteamiento y descender de la antropología general a la sexualidad y los comportamientos éticos es un concepto original que crea inspirándose en el imperativo categórico de Kant, pero ampliándolo y positivizándolo: la *norma personalista*. El imperativo categórico, como es conocido, establece que la persona nunca debe ser tratada como medio, siempre tiene que ser tratada como un fin. Pero a Wojtyla, influido por sus raíces cristianas, esto le parece pobre. Si se es consecuente con el valor insustituible e inconmensurable de la persona y con su dignidad, hay que ir más allá y afirmar que la única actitud adecuada ante ella es el amor. Este es el contenido de la norma personalista, que se opone, por ejemplo, al utilitarismo en las relaciones sexuales; al uso de la mujer por el hombre o del hombre por la mujer (aunque el uso sea mutuamente consentido) como mero medio de lograr el placer, e impulsa, por el contrario, a una relación basada en el amor y en el respeto a la integridad completa de la persona, de modo que la donación espiritual y corporal plena solo tiene sentido cuando se ha establecido una unión mutua radical entre el hombre y la mujer, es decir, en el matrimonio.

Wojtyla saca abundante partido a la norma personalista gracias, entre otras cosas, a un inteligente uso del método fenomenológico, pero no debemos alargar la introducción. Resta únicamente añadir que existe todavía otra clave de lectura de *Amor y responsabilidad* que es interesante conocer: su encuadre en *el proyecto filosófico global* de su autor. Karol Wojtyla fue formado en el tomismo, que nunca abandonó de manera completa, pero su tesis sobre Scheler le permitió descubrir el pensamiento fenomenológico y, por extensión, toda la filosofía moderna. Su conclusión personal fue que resultaba necesario conjugar ambos mundos como único medio de lograr una filosofía a la altura de los tiempos. La filosofía realista-objetivista de Tomás de Aquino y el idealismo-subjetivista de la modernidad no debían limitarse a un enfrentamiento cerril, al contrario, tenían que unificarse completando cada uno con sus bondades las carencias del otro sistema. El tomismo debía acoger de la modernidad la vida interior del sujeto, ese mundo específico que le hace existir como un yo irrepetible y le convierte en persona; y la modernidad debía acoger de S. Tomás el cimiento ontológico que la libraba del subjetivismo y del relativismo.

El proyecto filosófico integral de Karol Wojtyla consiste en lograr esa unión entre ambos mundos. *Amor y responsabilidad* es el primer intento en esa titánica empresa.

Consiste en un análisis del amor humano realizado desde una perspectiva fenomenológica al que se le da un arraigo ontológico. Gracias a la perspectiva fenomenológica aparece un mundo de temáticas nuevas que la red abstracta de la neoescolástica no había sido capaz de capturar: los sentimientos, la afectividad, la interpersonalidad, la ternura, el pudor, la donación, el amor, etc. Y, gracias a su personalismo ontológico, esos rasgos se estructuran, ordenan y arraigan en una estructura personal densa y estable que les da sentido y los jerarquiza en el conjunto del ser. Este es el nivel más profundo de comprensión de esta obra, el de un primer paso en ese magno proyecto de unificación de las dos grandes corrientes de la filosofía occidental. El siguiente, y decisivo, sería *Persona y acto*, pero eso ya es otra historia.

Esta edición de *Amor y responsabilidad* se basa en la traducción elaborada por Dorota Szmidska y Jonio González de la edición polaca definitiva (TN KUL, Lublin 1979), que fue publicada por Plaza y Janés en 1996. Esta versión española ha sido revisada en profundidad por Juan Manuel Burgos –con la colaboración de Rafael Mora– tanto desde un punto de vista estilístico como de contenidos, pues, aunque se trataba de una buena traducción, en ocasiones el estilo era algo defectuoso y había puntos oscuros que no había que achacar al original, sino a la traducción.

La edición polaca de referencia cuenta con un útil y preciso aparato crítico de notas elaboradas por un equipo de especialistas polacos coordinados por Tadeus Styczen. Tales notas están colocadas a pie de página en el original pero, a nuestro juicio, esta disposición se presta a confusión, ya que da a entender que se trata de notas elaboradas por el mismo autor, lo cual no es cierto; y, en cualquier caso, cabe el riesgo de concederles un valor excesivo, como si formaran parte de la obra. Para evitar estos problemas hemos preferido colocarlas de forma continuada al final del libro, de modo que quede claro que, si bien se trata de un instrumento útil y cualificado para la comprensión del texto, no forman parte de él, al no haber estado elaboradas por Karol Wojtyła.

JUAN MANUEL BURGOS
Presidente de la
Asociación Española de Personalismo

PRÓLOGO

A LA 2.^a EDICIÓN POLACA

Este libro que fue publicado por primera vez en 1960 por el Círculo de Investigación UCL, aparece ahora por segunda vez gracias a la editorial Znak. El tema de la obra es la problemática de la ética sexual, y por esta razón está dedicada a todos aquellos a quienes esta problemática interesa, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Al principio de la segunda edición, como hemos hecho también para la primera, debemos introducir algunas aclaraciones respecto de los orígenes del libro, su concepción y su realización. Debemos añadir también que el libro ha sido posible gracias a varios coautores. Algunos apoyaron conscientemente al autor en el proceso de su elaboración, ayudándolo de diversas maneras, y quisiera agradecerse de todo corazón. Otros participaron en su creación de forma inconsciente, aportando estímulos para su realización. Pero esto ya pertenece al problema de los orígenes del libro.

Amor y responsabilidad fue creándose gracias a dos fuentes que le aportaban elementos de forma paralela. Para comprender estas fuentes y el mecanismo de su funcionamiento conjunto, hay que tomar en cuenta el hecho de que el autor es un sacerdote. Y a los sacerdotes a menudo se les niega la competencia cuando se trata de tomar la palabra sobre temas sexuales, precisamente debido a que no tienen ocasión de vivirlos personalmente como los laicos unidos en matrimonio y no disponen de experiencia personal en la materia. Por esta razón es necesario subrayar que una de las fuentes del presente libro fue precisamente la experiencia. Una experiencia indirecta, adquirida en el trabajo pastoral. Este trabajo enfrenta tan a menudo y en tantas situaciones al sacerdote con la problemática sexual, que este llega a adquirir una experiencia absolutamente específica. Evidentemente, no se trata de una experiencia personal, sino «ajena», pero al mismo tiempo es más amplia que una experiencia personal. Debemos añadir también que es distinta de la experiencia de otros especialistas que, como los médicos, por ejemplo, también se encuentran con la problemática sexual en un espectro amplio de hechos diversos. Sin embargo, el punto de vista que determina esta experiencia específica es diferente.

La función de la experiencia, en lo que a los orígenes de este libro se refiere, no es única y exclusiva. Debido precisamente a su condición de sacerdote, aparte de esa experiencia pastoral o, de alguna manera, a través de ella, actuó también otra fuente: la fuente superior del Evangelio y su prolongación, la enseñanza de la Iglesia. Esta fuente contribuyó a la reflexión, mientras que la experiencia aportó hechos para la

confrontación con la Doctrina. El Evangelio contiene relativamente pocos textos que hablen directamente de la ética sexual y conyugal –*Mt* 5, 27-28; *Mt* 19, 1-12; *Mc* 10, 1-12; *Lc* 20, 27-35 y *Jn* 8, 1-11; *I Co* 7 (en su totalidad); *Ef* 5, 22-23–, sin mencionar textos muy importantes del Antiguo Testamento, sobre todo el del *Génesis*. Todos los fragmentos citados se sitúan orgánicamente en la totalidad del Evangelio y deben ser interpretados en esta totalidad como en su contexto esencial. Interpretados de esta manera dan materia para una reflexión de carácter filosófico. Sabemos que a partir de la Revelación no solo nació la teología, que se servía de la filosofía como de una herramienta para la especulación del pensamiento, sino que la Revelación dio también un impulso poderoso a la filosofía (baste mencionar la concepción de la existencia elaborada por santo Tomás). Y parece ser que, de manera similar, el Evangelio da un impulso para la reflexión filosófica acerca de la problemática sexual.

Esta problemática pertenece al dominio de la moralidad porque es así como la enfocan el Evangelio y la enseñanza de la Iglesia. Por ello, dicha reflexión debe tener el carácter de un estudio de ética (o un «Estudio de ética sexual», como reza el subtítulo). El aspecto de la moralidad es fundamental en toda la problemática sexual, como incluso la sexología lo prueba indirectamente. La moralidad es un área aparte de la existencia humana, y en particular de la actividad humana, ligada a la conciencia y al libre albedrío. Mediante la participación de la conciencia y del libre albedrío, los actos humanos adquieren un valor moral, son moralmente buenos o malos. La ética, como una esfera aparte del pensamiento filosófico, se basa en el hecho moral para buscar justificaciones para el bien y el mal morales. No se conforma con la sola presentación de las normas que rigen la moralidad humana sino que penetra en las profundidades del problema e intenta explicar por qué cuando los actos humanos observan estas normas son moralmente buenos y, en el supuesto contrario, moralmente malos. En nuestro caso, una de las fuentes citadas, la de la experiencia, nos acerca a los hechos del dominio de la moralidad sexual o conyugal. La otra fuente, es decir, el Evangelio, no solo aporta normas elaboradas, reglas de comportamiento en materia de moralidad sexual y conyugal, sino que nos ayuda también en la búsqueda de fundamentaciones adecuadas para tales normas. Gracias a ella podemos hacer una reflexión filosófica, que en nuestro caso se trata precisamente de una reflexión ética, sobre la totalidad de la problemática sexual. De esta manera se justifica el subtítulo del libro, «Estudio de ética sexual».

La reflexión basada en las citadas fuentes nos conduce a un enfoque personalista de la problemática sexual-conyugal, lo cual nos indica la concepción principal del libro. Lo observamos ya en su esquema, donde el capítulo 1 se titula: «La persona y el impulso sexual»; el capítulo 2: «La persona y el amor»; el capítulo 3: «La persona y la castidad». El capítulo 4, «Justicia para con el Creador», es el que trata con mayor exhaustividad las tesis religiosas y las consecuencias del personalismo en materia de ética sexual. El anexo

de esta obra solo constituye una prueba (y muy incompleta) de confrontación de esta postura en la ética con las tesis y recomendaciones de la sexología biológica y médica. Debemos reconocer que la biología y la medicina ocupan en la totalidad del libro un espacio mucho más pequeño que la psicología. Esto es también una de las consecuencias de la concepción personalista adoptada en el libro. La persona se caracteriza sobre todo por su psique, incluso en el ámbito sexual. En el libro, esta psicología tiene un carácter filosófico, pero a menudo intentamos seguir el camino fenomenológico.

Es difícil responder en el prólogo a la pregunta de si el libro es práctico y «realista». La respuesta es sin duda importante para los destinatarios de la obra. Como hice en la primera edición, y la segunda está un poco transformada respecto de la primera, me gustaría subrayar que el libro no pretende dar recetas preparadas ni reglas de comportamiento minuciosas. No es casuístico, sino que intenta crear una visión global de la problemática más que dar soluciones detalladas, ya que estas siempre están de alguna manera comprendidas en la visión global. Lo indica incluso el título mismo: *Amor y responsabilidad*. Al mismo tiempo, y gracias a este carácter, el libro quiere contar con la coautoría permanente de quienes seguirán creándolo y, en la teoría o en la práctica, acabarán la reflexión o formularán hasta el final sus principales ideas.

EL AUTOR

LA PERSONA
Y EL IMPULSO 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, hablando con propiedad, «objeto» designa lo que está en relación con un sujeto. Pero el sujeto es igualmente un ser, que existe y actúa de una manera u otra. Puede, por lo 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, en consecuencia, realista de este libro. Porque, si comenzásemos por el sujeto, y en particular por ese sujeto que es el ser humano, 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 la medida en que ese mundo penetra en la conciencia del sujeto y se fija en ella. Desde el principio, pues, es preciso comprender que *todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, que es objetivamente algo o alguien*^[1].

El hombre es objetivamente «alguien», y en ello reside lo que lo distingue de los otros seres del mundo visible, los cuales, objetivamente, no son 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 que vivimos está compuesto de personas y de cosas. Consideramos como cosa un ser que no solo carece de razón sino también de vida; una cosa es un objeto inanimado. Nos resultaría 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», entendiéndolo con ello, sencillamente, «individuo de una especie animal determinada». Y esta definición nos basta. Pero no basta definir al hombre como individuo de la especie *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 solo pueden expresarse mediante el empleo de la palabra «persona».

La justificación más sencilla y evidente de este hecho reside en que el hombre es un ser racional, es decir, que posee razón, facultad cuya presencia no puede constatarse 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 a la «persona» y constituye su particularidad.

El que la persona sea un individuo de naturaleza racional, es decir, un individuo de cuya naturaleza la razón forma parte, hace que se distinga en el mundo de los seres por tratarse de un sujeto único en su género, completamente distinto de lo que son, por ejemplo, los animales, seres que poseen la constitución física más similar a la del ser humano, 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 biofisiológicos parecidos, y estén dotados de una constitución aproximada a la de los hombres. Esta constitución permite una vida sensorial más o menos rica, cuyas funciones sobrepasan en mucho la elemental vida vegetativa de las plantas y se asemejan, en ocasiones, hasta el punto de inducir a error, a las funciones particulares del hombre, a saber, el conocimiento y el deseo o, en términos generales, el impulso.

En el hombre, el conocimiento y el deseo adquieren un carácter espiritual y, de este modo, contribuyen 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 lo bueno. Muchos problemas forman parte de esa vida, de los cuales 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 de estos problemas centrales de la vida interior del ser humano pertenece, en particular, al conocimiento; el segundo, al deseo o, más exactamente, al impulso. Por lo demás, estas dos funciones parecen ser más bien orientaciones naturales de todo ser humano. Es significativo que sea precisamente gracias a su interioridad y a su vida espiritual que el hombre no solo constituya una persona sino que, al mismo tiempo, pertenezca al mundo «exterior» y forme parte de él de una manera que le es propia. La persona es precisamente un ser-objeto tal que, en cuanto sujeto definido, comunica estrechamente con el mundo (exterior) y se introduce radicalmente en él gracias a su interioridad y su vida espiritual. Es necesario añadir que de ese modo comunica tanto con el mundo visible como 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 se da en todo ser natural, ni tampoco únicamente sensitiva, como en los animales. En cuanto sujeto netamente definido, la persona humana comunica con los otros seres por intermedio de su interioridad, mientras que el contacto físico que le es igualmente propio (puesto que posee un cuerpo y, en una cierta medida, «es cuerpo»), y el sensitivo, a la manera de los animales, no son sus medios propios de comunicación

con el mundo. Aunque la conexión de la persona humana con el mundo se inicia en el plano físico y sensorial, no toma la forma particular del hombre más que en la esfera de la vida interior. Es aquí donde se delinea un rasgo específico de la persona: el hombre no solo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellos de manera espontánea o, si se quiere, incluso mecánica, sino que en toda su actitud en relación con el mundo, con 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 posee una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales. Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere hacer[2]. Esta facultad se llama «libre albedrío».

Del hecho de que el hombre, en cuanto persona, esté dotado de libre albedrío se sigue que es también dueño de sí mismo, de ahí la expresión latina que caracteriza al hombre como *sui juris*. La otra particularidad significativa de la persona está relacionada con este rasgo característico. Los filósofos latinos la definían diciendo que la persona es *alteri incommunicabilis*, intransmisible, intransferible. No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único y sin equivalente, porque tal cosa también puede afirmarse de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El que la persona sea intransmisible o intransferible se halla estrechamente relacionado con su interioridad, su autodeterminación, su libre albedrío. No existe nadie que pueda querer en lugar de mí. No existe nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que alguien 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 albedrío. Yo puedo no querer lo que otro desea que yo quiera, y es en esto en lo que soy *incommunicabilis*. Yo soy y 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 solo el sujeto de acción; en ocasiones también es el objeto. A cada momento nos encontramos en presencia de actos que tienen a otro como 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 por parte 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 ambos, tanto el sujeto como 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[3].

2. Primer significado de la palabra «gozar»

Por esto resulta necesario analizar a fondo la palabra «gozar». 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 para alcanzar el fin por parte del 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 con el propósito de llegar al fin que nos proponemos alcanzar). El medio está, por lo 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 misma expresión «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 y seres que no son más que individuos de una especie. El hombre se sirve en sus actividades del mundo creado, explota sus riquezas para llegar a fines que él mismo se asigna, porque solo él los comprende. Esta actitud del hombre frente al mundo exterior inanimado, cuyas riquezas tienen tanta importancia para la economía, o frente a la naturaleza viviente, de cuyos valores y energías se apropia, se considera justa. Solo 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, seres dotados de sensibilidad y capaces de sufrir, se exige al hombre que no les haga daño y no los torture físicamente al utilizarlos^[4].

Todos esos principios son sencillos y fáciles de comprender para cualquier hombre normal. El problema surge cuando se trata de aplicarlos a las relaciones interhumanas. ¿Tenemos derecho a tratar a la persona como un medio y utilizarla como tal? Semejante problema es muy vasto y se extiende a muchos terrenos de la vida y las relaciones humanas. Tomemos, por ejemplo, la organización del trabajo en fábricas, o bien la relación del jefe con los soldados en el ejército, o, en fin, 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, sus subordinados, para realizar objetivos militares que él se ha prefijado y muchas veces solo él conoce? Los padres, que son los únicos que saben a qué fines tiende la educación de sus hijos, ¿no tratan a estos, 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 puede negarse que el niño, aun antes de nacer, posee una personalidad en el sentido ontológico más objetivo, aunque solo gradualmente adquirirá muchos de los rasgos determinantes de su

personalidad tanto en el sentido psicológico como moral.

Este mismo problema se nos presentará cuando tratemos de analizar las relaciones entre el hombre y la mujer, que constituyen toda la trama de las consideraciones de ética sexual[5]; en el desarrollo de las diversas etapas de nuestro análisis iremos dándonos cuenta de ello progresivamente. En las relaciones sexuales, ¿no es la mujer un medio de que se sirve el hombre para conseguir sus fines, fines que, por otra parte, se buscan en la vida sexual? Igualmente, por lo que a la mujer se refiere, ¿no es el hombre un medio que le permite alcanzar los suyos?

Limitémonos, por el momento, a estas dos cuestiones que suscitan un importante problema ético. No un problema psicológico, sino, precisamente, ético[6], porque la persona no puede ser para otra solo un medio[7]. La naturaleza misma de la persona, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrimos su doble carácter de sujeto que, al mismo tiempo que piensa, puede determinarse por sí mismo. En consecuencia, toda persona es, 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. Evidentemente, 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[8]. Este es el sentido de la educación de los niños y, de un modo general, de la educación recíproca de los hombres. Se trata aquí precisamente de buscar fines verdaderos, es decir, bienes verdaderos 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 cuando se trata de hijos jóvenes, jamás está permitido tratar a la persona como un medio. Este principio posee 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[9]. 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 un instrumento ciego que sirve a 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 hacerlos 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 conocer el fin sobrenatural, pero deja a su voluntad la decisión de tender hacia él, de escogerlo. Por eso, Dios no salva al hombre contra su voluntad.

Esta verdad elemental, a saber, que, contrariamente a lo que sucede con los otros objetos de acción que no son personas, la persona no puede ser un medio de acción, es, pues, una expresión del orden moral natural. Gracias a ella, este orden adquiere

características personalistas exigidas por el orden de la naturaleza, que comporta igualmente seres-personas. Es conveniente añadir aquí que, hacia el final del siglo XVIII, Kant formuló este principio elemental del orden moral en el imperativo: «Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción». A la luz de tales consideraciones, este principio no tendría que ser formulado a la manera de Kant, sino más bien como sigue: «Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin». Así formulado, este principio se encuentra en la base de toda libertad bien entendida, en particular, de la libertad de conciencia[10].

3. «Amar», opuesto a «usar»

Todas nuestras anteriores consideraciones respecto al primer significado de la palabra «gozar» no nos han dado más que una solución negativa al problema de la actitud con relación 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 solo bosquejarse— el amor como la única antítesis de la utilización de la persona en cuanto medio o instrumento de nuestra propia acción, porque sabemos que podemos tender a que otra persona aspire al mismo bien que nosotros. Evidentemente, es indispensable que ella conozca nuestro fin, que lo reconozca como un bien y lo adopte. Cuando todo esto ocurre, entre esa persona y yo se crea un vínculo particular que nos une: el vínculo del bien y, por lo tanto, del fin común. Esta vinculación no se limita al hecho de que dos seres tienden conjuntamente 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. En todo caso no puede imaginarse un amor entre dos personas sin ese bien común que las liga y que será, al mismo tiempo, el fin que ambas habrán escogido a la par[11]. Esta elección consciente hecha conjuntamente por dos personas distintas, las coloca en pie de igualdad y, por lo mismo, excluye que una de ellas trate de someterse a la otra. Por el contrario, ambas (cabe que haya más de dos personas ligadas por un fin común) estarán igualmente y en la misma medida subordinadas a ese bien. Al considerar al ser humano, 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 no prueba por sí solo que tengan la facultad de amar. En el ser humano, en cambio, esta facultad existe ligada al libre albedrío. Lo que la determina es el hecho de que el ser humano está

dispuesto a buscar el bien conscientemente, junto con sus semejantes, así como a subordinarse a este bien teniendo consideración a los demás. Solo las personas participan en el amor.

Sin embargo, no lo encuentran ya listo y preparado en sí mismas. En un principio es una regla o una idea a la que los seres humanos han de conformarse para liberar su conducta, si es que lo desean, y deberían desearlo, de todo carácter utilitario, liberarla del carácter consumista en relación con las demás personas. Volvamos otra vez a los ejemplos antes mencionados. 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 el bien común al que ambos sirven quede patente, entonces el peligro de tratar a la persona de una manera incompatible con su naturaleza disminuirá y tenderá a desaparecer. Porque poco a poco el amor eliminará en ellos la actitud puramente utilitarista, consumista respecto a las personas. Hemos simplificado en extremo este ejemplo, considerando únicamente lo esencial del problema. Lo mismo sucederá en el ejemplo de la relación entre el oficial y los soldados bajo su mando. Si en la base de sus relaciones existe una actitud de amor (claro que no se trata aquí del sentimiento) fundada en la búsqueda por parte de ambos del bien común –tal es el caso de la defensa o la seguridad de la patria–, entonces, porque los dos desean la misma cosa no podrá decirse que el soldado no es para su jefe más que un medio o un instrumento ciego.

Llevemos lo que estábamos diciendo[12] al terreno de la relación hombre-mujer, que constituye la trama de la ética sexual. También en ella, y de manera especial, solo 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 se someten. El matrimonio es el terreno más importante para la realización de ese principio, porque en él 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 se convierta para la otra –la mujer para el hombre, el hombre para la mujer– en un objeto para la consecución de sus propios fines? Para conseguirlo, es preciso que entre ambas exista 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 un objeto. Pero para que el amor pueda ser realizado en el ámbito de sus fines, es preciso meditar detalladamente el principio mismo que elimina la posibilidad de considerar a una persona como objeto en el contexto sexual. La mera indicación de la finalidad

objetiva del matrimonio no aporta una solución adecuada del problema.

En efecto, parece cierto que el terreno sexual ofrece, más que otros, ocasiones de servirse de las personas como de un objeto, aunque sea inconscientemente[13]. No olvidemos que los problemas de la ética sexual rebasan a los de la ética conyugal y se extienden a muchas cuestiones de la vida común, incluida la coexistencia de los hombres y las mujeres. Ahora bien, en esta vida o en esta coexistencia, todos deben perseguir sin cesar, y de manera consciente y responsable, este bien fundamental de cada uno y de todos que es la realización de la «humanidad», 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, institución cuyos fines objetivos no pueden alcanzarse más que sobre la base de este principio dictado por el reconocimiento del valor de la persona en el marco de su contexto sexual. Esto crea problemas específicos tanto en el aspecto moral como en el científico (la ética), tanto por lo que se refiere al matrimonio como por lo que atañe a muchas otras formas de relación o coexistencia entre personas de sexo contrario.

4. Segundo significado de la palabra «gozar»

Para abarcar en conjunto semejantes problemas es preciso todavía analizar el segundo significado que a menudo tiene 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. Estos preceden a la acción, la acompañan o bien se manifiestan a la conciencia del hombre cuando la acción ya ha terminado[14]. Siendo fenómenos particulares, penetran, con todo, la estructura objetiva de los actos humanos, en ocasiones con mucha fuerza e insistencia. El acto objetivo en sí 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 de ordinario un influjo sobre aquello que determina la estructura objetiva de los actos humanos.

Por el momento no analizaremos este problema con detalle porque tendremos ocasión de volver sobre él frecuentemente. Nos limitaremos, pues, a llamar la atención sobre la cuestión siguiente: los elementos y estados emocionales afectivos, que revisten tanta importancia en la vida interior del hombre, siempre tienen una coloración o, dicho de otra manera, una carga interior positiva o negativa. La carga positiva es el placer, la negativa, la pena. Según el carácter de la experiencia emocional afectiva a que va unido, el placer toma diversas formas o matices y viene a ser o bien saciedad sensual, o bien

satisfacción afectiva, o bien 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 la contrariedad sensual, la insatisfacción afectiva o, en fin, una profunda tristeza.

Conviene recalcar que estas emociones afectivas adquieren una riqueza, una diversidad y una intensidad particulares desde el momento en que nuestro comportamiento tiene por objeto una persona del sexo opuesto. Tales emociones le confieren entonces una especie de carácter específico y una nitidez extraordinaria. Tal es el caso, en particular, de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer. He aquí el motivo por el cual es en ese terreno donde el significado de la palabra «gozar» se 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, incluidas las sexuales, el objeto es siempre una persona. Es también la persona la que se convierte en la fuente esencial del placer multiforme y la voluptuosidad.

Se comprende fácilmente que una persona sea para otra precisamente fuente de sensaciones con carga emocional afectiva particular, ya que debe ser un objeto igual de acción, un «copartícipe». Esta igualdad del sujeto y el objeto funda las emociones afectivas así como sus «cargas» positivas de placer o negativas de pena. Sin embargo, no ha de creerse que solo el placer sensual 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 la misma razón, propiamente hablando, no puede compararse la vida sexual de los animales a la de los hombres, por mucho que sea evidente que existe en aquellos y es la fuente de la procreación, la conservación y, por lo tanto, la prolongación de la especie. Con todo, en los animales la vida sexual se sitúa al nivel de la naturaleza y el instinto que le está afincado, en tanto que en los hombres se coloca al nivel de la persona y la moral. La moral sexual resulta del hecho de que las personas no solo tienen conciencia de la finalidad de la vida sexual, sino también de su propia personalidad. A esta conciencia permanece ligado igualmente el problema moral del uso en cuanto antítesis del amor.

Hemos ya bosquejado este problema al hablar del primer significado de la palabra «gozar». Su segundo significado tiene, por lo que a la moral se refiere, igual importancia. En efecto, gracias a la razón que posee, el hombre no solo puede distinguir entre el placer y el dolor, sino también separarlos en cierta manera y tratarlos como fines distintos de su acción. Sus actos se enfocan solo a partir del placer que quiere experimentar o de 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 enfoque,

entonces para el sujeto agente la persona viene a ser meramente un medio. Como se ve, el segundo significado de la palabra «gozar» constituye un caso particular del primero. Tales actos son frecuentes en el comportamiento del ser humano-persona. En cambio, no se producen en la vida sexual natural e instintiva de los animales, que miran únicamente aquello que es el fin de su impulso sexual: la procreación, la preservación de la especie. A este nivel, el placer sexual –evidentemente, solo el animal– no puede ser un fin aparte. Muy distinto es en el ser humano. Aquí vemos claramente cómo la personalidad y la inteligencia engendran la ética. 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 sexual.

Una persona no puede ser para otra de sexo contrario solo un medio del que servirse para alcanzar el fin del placer o la voluptuosidad sexual. La convicción de que el ser humano es una persona nos fuerza a aceptar la subordinación del gozo al amor. Entendemos el gozo no solamente en la primera acepción de la palabra (uso), objetiva y más amplia, sino también en el segundo significado, más restringido y más bien subjetivo. En efecto, el placer es, por su naturaleza, subjetivo: solo gracias al amor puede ser ordenado interiormente y elevado al nivel de la persona. El amor excluye asimismo al gozo en el segundo sentido de la palabra. Por ello la ética, si ha de desempeñar su tarea en el terreno de la moralidad sexual, ha de distinguir con precisión entre los muchos y diversos comportamientos, así como entre los estados vividos correspondientes, el amor del placer, sean cuales fueren las apariencias de amor que el placer presente. Para ahondar más y mejor en esta cuestión desde el punto de vista de la ética –sistema científico que, además, encuentra su confirmación en la moral que le corresponde–, es necesario proceder mientras tanto a una crítica del utilitarismo.

5. Crítica del utilitarismo[\[15\]](#)

De este modo podremos, en base a las consideraciones precedentes, esbozar una crítica del utilitarismo en cuanto concepción teórica de la ética y 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 puede atribuirse este espíritu y esta actitud únicamente al hombre moderno: en todos los tiempos el utilitarismo ha constituido una corriente que tanto los individuos como las sociedades tienen tendencia a seguir. Sin embargo, el utilitarismo moderno es consciente, sus principios filosóficos son formulados y definidos científicamente.

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 posee diversos matices y puede adoptar diferentes formas. Con todo, esto importa poco, aun cuando algunos placeres puedan considerarse espirituales, y, por lo mismo, más elevados, y otros, por ejemplo, los placeres sensuales, carnales, materiales, como inferiores. Para un utilitarista, todo lo que cuenta es 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 ser humano es un sujeto dotado de pensamiento y 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 máximo posible de placer y el mínimo de pena. El utilitarista considera este principio la primera norma de la moral humana, añadiendo que no solo debería aplicarse individualmente, egoístamente, sino también en el grupo y la sociedad humana en general. En su formulación final, el «principio de la utilidad» (*principium utilitatis*) exige, por consiguiente, el máximo de placer y el mínimo de pena para el mayor número de hombres.

A primera vista, este principio parece tan justo como atractivo. Hasta resulta difícil imaginar que en su vida individual o social la gente pueda buscar la pena antes 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 bien único y mayor, al cual debe subordinarse el comportamiento individual y social del hombre. Y con todo —como podremos constatar más adelante—, el placer no es el único bien, ni mucho 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 de la acción y con ocasión de esta. Por consiguiente, organizar la acción solo con miras al placer es contrario a la estructura de los actos humanos. Yo puedo querer o hacer algo con lo que esté ligado el placer, y no querer hacer nada que esté ligado a la pena. Yo incluso puedo querer o no querer, hacer o no hacer, con miras a este placer o a esta pena. Pero, aunque esto es así, 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 los de otra persona. No ignoramos que lo que es verdaderamente bueno, lo que me ordenan la ética y mi conciencia, muchas veces se halla ligado precisamente con alguna pena y exige que renunciemos a un placer. Pero ni la pena ni el placer a que se renuncia constituyen un fin último del comportamiento racional. Además, ese fin no es determinable *a priori*. El placer y la pena siempre están vinculados a un acto concreto, no pueden ser evaluados previamente y aún menos planificarlos o —como querrían los utilitaristas— calcularlos. El

placer es, en cierta medida, inaferrable.

El utilitarismo tiene muchos puntos oscuros y es causa de gran cantidad de malentendidos, tanto en su formulación teórica como en su aplicación práctica. Pero dejémoslos de lado y concentrémonos en una sola cuestión, aquella que ha levantado el adversario convencido del utilitarismo, Emmanuel Kant, a quien ya hemos mencionado al hablar del imperativo moral. Kant formula el principio de que la persona nunca ha de ser el medio, sino siempre, y únicamente, el fin de nuestra acción. Esta exigencia pone en evidencia uno de los puntos más débiles 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, también la persona humana, tanto la mía como la de otro. Si admito los principios del utilitarismo, me considero a un tiempo como un sujeto que quiere experimentar en el plano emotivo y afectivo la mayor cantidad posible de sensaciones y experiencias positivas, y como un objeto del que puede servirse para provocarlas. Y es inevitable que considere de la misma manera a toda otra persona, que se convierte para mí en un medio de obtener el máximo de placer.

Concebidos así, el espíritu y la actitud utilitaristas habrán de pesar, también inevitablemente, sobre los diversos dominios de la vida y las relaciones humanas, de los cuales el ámbito sexual es el más amenazado. De hecho, los principios utilitaristas son peligrosos porque no se ve el modo de establecer 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 gozar (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 puede pasarse a un altruismo auténtico. En efecto, el principio «máximo de placer (de «felicidad») para el mayor número de personas» implica una profunda contradicción interna. El placer, por su esencia misma, no es un bien transubjetivo, sino un mero bien actual y no concierne más que a un sujeto dado. Mientras este bien esté considerado como la única base de la norma moral, no cabe tratar de ir 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 preocupó asimismo del máximo de placer para otra persona –y no solo para mí, lo que no dejaría de ser un egoísmo indiscutible–, entonces no aprecio el placer del otro más que a través de mi propio placer, porque me es grato ver que el otro lo experimenta. Pero, si eso ya no me da placer o bien no resulta ya de mi «cálculo de la felicidad» (expresión adoptada con mucha frecuencia por los utilitaristas), dejaré de sentirme ligado por el placer del otro,

que dejará de ser un bien para convertirse, incluso, en un mal. Siguiendo los principios del utilitarismo, yo tendría entonces que eliminar el placer del otro, porque no estaré vinculado a él por ningún placer, o, cuando mucho, me resultará indiferente, y ya no me preocuparé más de él. Vemos así cómo, partiendo de los principios utilitaristas, la actitud subjetiva al entender el bien (bien = placer) conduce directamente –y tal vez 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*, que también puede unir a las personas, tomando entonces el carácter de bien común. Este es el verdadero fundamento del amor, y las personas que lo escogen mancomunadamente, desde el momento que lo hacen se someten a él. Gracias a esto, se vinculan con un lazo de amor verdadero y objetivo que les permite liberarse del subjetivismo y el inevitable egoísmo que lo subsigue[16]. El amor es comunión de personas.

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

Así es como en lugar del amor, realidad presente en el hombre y en la mujer y que les permite abandonar la actitud de placer recíproco que consiste en utilizar a la otra persona como un medio para obtener su fin, el utilitarismo introduce esta relación paradójica: cada una de las dos personas busca el modo de preservar su propio egoísmo y, al mismo tiempo, acepta servir al egoísmo de la otra puesto que se le ofrece de este modo un medio de satisfacer el suyo propio; es más, no lo acepta más que bajo esta

condición. La estructura paradójica de tales relaciones, que no solo es plausible, sino que ha de verificarse cuando se acepta el espíritu y la actitud utilitaristas, demuestra que la persona (no solo la del otro, sino también la mía) se reduce en verdad al papel de medio, de instrumento. Es esta 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 exige al ser humano 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 hemos demostrado en el precedente análisis, este no puede 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, ya que el precepto del amor no enuncia expresamente el principio que permite que el amor se realice 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 solo de la acción, sino también de la reglamentación de las actividades humanas. Analizando el utilitarismo, hemos constatado que, partiendo de la norma por él admitida, jamás llegaríamos al amor. El principio del placer siempre se cruzaría en nuestro camino hacia el amor, y ello sería así porque trataríamos a la persona como un medio que sirve para alcanzar el fin, en este caso, el máximo de placer.

El principio del utilitarismo y el mandamiento del amor se oponen, porque a la luz de este principio el mandamiento del amor pierde su sentido sin más. Evidentemente, una cierta axiología queda ligada aún al principio del utilitarismo; según ella, el placer no es solo el único valor, sino también el más alto. Por el momento renunciaremos a analizarlo. Con todo, es evidente que, si el mandato del amor y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerlos descansar sobre un principio distinto de aquel en que se basa el 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 concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente, se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal que solo el amor

puede dictar la actitud apropiada y válida 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, este precepto se apoya solo en una norma semejante, considerada como principio de doble contenido, positivo y negativo. No se trata, pues, de una norma personalista en sentido estricto, pero concuerda. La norma personalista es un principio (norma fundamental) que, frente al principio utilitarista, constituye la base del mandamiento del amor. Es necesario buscar la base de este en una axiología diferente de la utilitarista, en otro orden de valores, y esta no puede ser más que la axiología personalista, aquella en que el valor de la persona siempre es considerado superior al del placer (razón por la cual la persona no puede estar subordinada al placer ni servir de medio para alcanzarlo). Si bien el mandamiento del amor no se identifica con la norma personalista sino que solo la pone como principio, del mismo modo que implica también la axiología personalista, sí puede afirmarse que en un sentido amplio el mandamiento del amor es una norma personalista.

La fórmula exacta del mandamiento es: «Ama a las personas», en tanto que la de la norma personalista dice: «La persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida». La norma personalista justifica, por consiguiente, el mandamiento evangélico. Tomándola con su justificación, por lo 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 ha de adoptarse respecto a ellos. Esta forma de relación y esta actitud están de acuerdo con la persona, con el valor que ella representa, luego son honestas. La honestidad, en cuanto base de la norma personalista, rebasa la utilidad (que el utilitarismo admite como único principio), pero no la rechaza, sino que 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 a 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 solo 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, no como objeto de placer. Se puede decir que la justicia exige que la persona sea amada, y que servirse de ella como de un medio sería contrario a la justicia. En efecto, el orden de la justicia es más amplio y fundamental que el del amor, y este está comprendido en aquel en la medida en que el amor constituye una exigencia de la justicia. Ciertamente, es justo amar al ser humano 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 y se refiere a estas de un modo más bien indirecto, mientras que el amor les 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 con ella, sería falso pretender que el amor de esta persona se reduce a este hecho. En el transcurso de este libro procuraremos ver con detalle en qué consiste el amor de la persona. Hasta ahora hemos constatado que el amor de la persona ha de fundarse en la afirmación del valor suprarreal y suprautilitario de esta. El que ama procurará demostrarlo con su comportamiento. Y es incontestable que vendrá a ser justo con la persona en cuanto tal[17].

Este aspecto del problema, este acercamiento al amor y a la justicia sobre la base de la norma personalista, es muy importante para el conjunto de nuestras consideraciones sobre la ética sexual. Es ahora cuando hay que definir el concepto del amor justo de la persona, es decir, de un amor siempre dispuesto a conceder a cada ser humano lo que le pertenece a título de persona. En efecto, lo que en el contexto sexual se define como «amor» puede incluso volverse injusto para con la persona. Y esto no se debe a que la sensualidad y el afecto desempeñen un papel especial en la formación del amor entre las personas de sexo diferente (más adelante volveremos sobre este problema), sino más bien al hecho de que, en parte inconscientemente y muchas veces a conciencia, en el terreno sexual se admite una interpretación del amor basada en el principio utilitario.

Semejante interpretación se impone en cierto modo tanto más fácilmente cuanto que los elementos sexuales y afectivos del amor hacen que este se incline naturalmente hacia el placer. Resulta fácil pasar de la sensación de placer a la búsqueda del placer por sí mismo, es decir, a reconocer el placer como valor superior y base de la norma moral. En esto reside la esencia de las deformaciones del amor entre el hombre y la mujer.

A causa de la gran facilidad con que se asimila el dominio de lo sexual al concepto de «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 necesario que, para deslindar mejor el problema, subrayemos que el amor, que es la sustancia del mandamiento evangélico, nunca debe depender de la norma utilitarista, sino únicamente de la personalista. De modo, pues, que, si deseamos encontrar soluciones cristianas en el dominio de la moral sexual, debemos buscarlas en la norma personalista. Es necesario que se basen en el mandamiento del amor. Aunque la aplicación total del mandamiento del amor en su sentido evangélico se realiza mediante el amor sobrenatural de Dios y del prójimo, dicho amor no se da ni en contradicción con la norma personalista ni mucho menos prescindiendo de ella.

Al final de estas consideraciones, tal vez resulte útil recordar la distinción que san

Agustín estableció entre *uti* y *frui* (usar y disfrutar). Distingue dos actitudes: una consiste en tender únicamente al deleite, sin tener en cuenta el objeto, y es *uti*; la otra, que encuentra el placer en la manera indefectible de tratar el objeto según las exigencias de su naturaleza, es *frui*. El mandamiento del amor muestra el camino para ese *frui* en las relaciones entre personas de sexo contrario, tanto dentro del matrimonio como fuera de él.

II. INTERPRETACIÓN DEL IMPULSO SEXUAL

1. ¿Instinto o impulso?

Hemos intentado hasta aquí definir el lugar que corresponde a la persona, sujeto y objeto de la acción, en un contexto particular, el sexual. Que la mujer y el hombre sean personas no cambia en absoluto sus respectivas naturalezas. Pero el contexto sexual no se limita a la diferencia «estática» de los sexos, sino que implica también la participación real en las actividades humanas de un elemento dinámico, estrechamente ligado a la diferencia de los sexos. A este elemento dinámico ¿hemos de llamarlo instinto o impulso?

La distinción se expresa por dos palabras que, etimológicamente, tienen el mismo sentido. «Instinto» viene del latín *instinguere*, sinónimo de *impellere*, y ambos términos significan «instigar». Por consiguiente, el instinto es el impulso. Por lo que hace a las asociaciones afectivas que acompañan siempre a las palabras, las que van ligadas a la palabra «impulso» referida al ser humano son más bien negativas. El ser humano tiene el sentido de su libertad, de su poder de autodeterminación, por ello rechaza espontáneamente todo lo que, de la manera que sea, atenta contra esa libertad. Existe, por lo tanto, un conflicto entre el impulso y la libertad.

Por «instinto», etimológicamente sinónimo de «impulso», entendemos una manera de actuar, espontánea y no sometida a la reflexión, que nos remite a su origen. Es característico que en la acción instintiva muchas veces los medios se escojan sin que exista reflexión alguna sobre su relación con el fin que uno se propone obtener. Esta manera de proceder no es típica del ser humano, quien, precisamente, posee la facultad de reflexionar acerca de la relación de los medios con el fin. Escoge los medios según el fin que quiere alcanzar. De ello resulta que, cuando actúa de la manera que le es propia, el ser humano 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 esta fuente reside en el ser humano mismo y que lo capacita para comportarse reflexivamente, es decir, de modo consecuente con su poder de autodeterminación. Por su misma naturaleza, el ser humano es capaz de actuar de manera suprainstintiva. También lo es en el dominio sexual. Si no fuese así, la moral no tendría ningún sentido, sencillamente no existiría; y, con todo, sabemos que se trata de un hecho universal, reconocido por toda la humanidad. Por lo tanto, no puede

hablarse del instinto sexual en el ser humano en el mismo sentido que en los animales ni puede considerarse ese instinto como la fuente esencial y definitiva de la acción del ser humano en el terreno sexual.

Etimológicamente, la palabra «impulso» tiene casi el mismo significado que «instinto», pero las asociaciones afectivas que provoca son más negativas. Sin embargo, podemos darle un significado diferente, que se adapte mejor a la esencia del ser humano.

Al hablar del impulso en el ser humano no pensamos en una fuente interna de comportamiento determinista, «impuesto», sino en una orientación, en una inclinación del ser humano ligada a su misma naturaleza. Así concebido, el impulso sexual es una orientación natural y congénita de las tendencias humanas, según la cual el ser humano va desarrollándose y perfeccionándose interiormente.

Si bien en el ser humano el impulso sexual no es una fuente de comportamientos definidos e interiormente acabados, no por ello deja de ser una propiedad de su ser que se refleja en su acción y encuentra su expresión en ella. Le es natural, y, por consiguiente, formada. Su consecuencia no es tanto que el ser humano actúe de una manera definida, sino más bien el que le suceda algo sin iniciativa alguna de su parte; el que interiormente «suceda» algo crea una base para actos definidos, reflexivos por lo demás, en los que el hombre se determina, se decide y toma la responsabilidad sobre él mismo. Es ahí donde la libertad humana se encuentra con el impulso^[1].

El ser humano no es responsable de lo que en el dominio sexual le *sucede* —en la medida en que no lo ha provocado él mismo—, pero es plenamente responsable de lo que él *hace* en este terreno. El impulso sexual es la fuente de lo que sucede en el ser humano, de los diversos acontecimientos que tienen lugar en su vida sensorial o afectiva sin la participación de la voluntad. Ello prueba que ese impulso afecta a toda la existencia humana y no solo a una de sus esferas o facultades. Como penetra al ser humano en su totalidad, tiene el carácter de una fuerza que no solo se manifiesta por lo que «sucede» en su cuerpo, sus sentidos o sus sentimientos, sin la participación de la voluntad, sino también por lo que se forma con su concurso.

2. El impulso sexual, propiedad del individuo

Todo hombre es por naturaleza un ser sexuado, es decir, que desde el nacimiento pertenece a uno de los dos sexos. Tal hecho no se contradice con el fenómeno del hermafroditismo, que como cualquier otro estado enfermizo o anomalía no contradice el hecho de que la naturaleza humana existe y de que cada ser humano, aun enfermo o anormal, está dotado de ella y precisamente gracias a ella es humano. 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. Ese desarrollo, que se observa con mayor facilidad en el organismo que en

lo psíquico, será tratado más detalladamente en el último capítulo, que contiene cierta cantidad de datos de índole sexológica.

La orientación del ser humano dictada por la pertenencia a uno de los dos sexos no solo se manifiesta 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 desviaciones) la forma de una cierta tendencia natural, de una inclinación dirigida hacia el sexo contrario. ¿Hacia qué se dirige en concreto? Responderemos a esta cuestión progresivamente. En una primera aproximación, podemos decir que esta inclinación sexual se dirige tanto hacia el «otro sexo» como hacia un conjunto de determinadas características de la estructura psicofisiológica del ser humano.

Considerando el sexo desde un punto de vista puramente exterior, casi fenoménico, podemos definirlo como una síntesis de características netamente manifiestas en la estructura psicofisiológica del hombre. La inclinación sexual pone en evidencia el hecho de que se corresponden entre ellas y, por consiguiente, dan al hombre y a la mujer la posibilidad de completarse mutuamente. El hombre carece de las propiedades de la mujer, y viceversa. Por consiguiente, cada uno de ellos no solo puede completar las suyas con las de la persona de sexo opuesto, sino que incluso puede sentir intensamente la necesidad de semejante complemento. Si el hombre se examinase profundamente a través de esa necesidad, comprendería con mayor facilidad sus propios límites y su insuficiencia, e incluso, indirectamente, lo que la filosofía llama la contingencia del ser (*contingentia*). Pero los seres humanos, en general, no llevan tan adelante su reflexión sobre el hecho del sexo. En sí misma, la diferencia de los sexos nos indica sencillamente que en la especie humana los rasgos psicofisiológicos están repartidos, del mismo modo, por lo demás, que en las especies animales. La tendencia a completarse mutuamente que de ello resulta indica que para las personas de sexo diferente estas particularidades tienen un valor específico. En consecuencia, podría hablarse de valores sexuales vinculados a la estructura psicofisiológica del hombre y de la mujer. ¿El impulso sexual se origina porque las características de uno tienen un valor para el otro o, inversamente, estas tienen un valor porque el impulso sexual existe? Conviene pronunciarse más bien por el segundo término de la alternativa. El impulso es más fundamental que las propiedades psicofisiológicas del hombre y la mujer, si bien no se manifiesta ni actúa en ellas.

Por otra parte, en el hombre y en la mujer, el impulso sexual no se limita a la sola inclinación hacia las particularidades psicofisiológicas del sexo contrario. En efecto, estas no existen ni pueden existir en abstracto, sino en un ser concreto, en una mujer o en un hombre. Por lo tanto, en el ser humano el impulso sexual siempre está naturalmente dirigido hacia un ser humano. Esta es su forma normal. Cuando no se dirige más que hacia las características sexuales, ha de considerárselo rebajado o incluso desviado. Cuando se orienta hacia las características sexuales de una persona del mismo sexo,

hablamos de desviación homosexual. Es más anormal aún cuando no se orienta hacia los signos sexuales del hombre, sino de un animal. La tendencia sexual normal se encauza hacia una persona del sexo contrario, y no solo hacia el «sexo contrario». Y justamente porque se dirige hacia una persona, constituye en cierta manera el terreno y el fundamento del amor.

El impulso sexual en el ser humano posee una tendencia natural a transformarse en amor, y esto se debe al hecho de que los dos objetos en cuestión que se distinguen por sus características sexuales psicofisiológicas son seres humanos. El fenómeno del amor es propio del mundo de los humanos; en el mundo animal solo actúa el instinto sexual.

El amor, sin embargo, no es solamente una cristalización biológica, ni siquiera psicofisiológica, del impulso sexual; es esencialmente diferente. Aun cuando nace y se desarrolla a partir de esta tendencia, y en las condiciones creadas por ella en la vida psicofisiológica de un ser humano concreto, no por ello deja de formarse gracias a los actos voluntarios puestos a nivel de la persona.

El impulso sexual no es en el ser humano 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. Con todo, ello no priva al ser humano de la facultad de autodeterminación. El impulso sigue, por lo tanto, bajo la dependencia natural de la persona. Está subordinado a ella, que puede utilizarlo y disponer de él como desee. Conviene añadir que este hecho no disminuye en nada la fuerza del impulso sexual; al contrario. Es verdad que no tiene el poder de determinar los actos volitivos del hombre, pero puede, en cambio, utilizar su voluntad. El impulso sexual humano difiere del animal, que se halla en el origen de los comportamientos instintivos, dictados por la sola naturaleza. En el hombre, por su misma naturaleza está subordinado a la voluntad y, por ello, sometido al dinamismo específico de su libertad. Por el acto de amor, el impulso sexual trasciende el determinismo del orden biológico. Es por este motivo que sus manifestaciones en el ser humano 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 el impulso sexual no nos determina por completo, sino que deja un campo de acción a la libertad del hombre.

Ahora queda por constatar que el impulso sexual es una característica y una fuerza propia de toda la especie humana. Esta fuerza actúa en cada ser humano, si bien en cada individuo se manifiesta de manera diferente, e incluso con una intensidad psicofisiológica diversa. De todos modos, el impulso no puede asimilarse a sus manifestaciones. Como constituye una propiedad universal, común a todos los seres humanos, es necesario en todo momento considerar su papel en las relaciones y la coexistencia de las personas de sexo diferente. Esta coexistencia forma parte de la vida

social. Porque el ser humano 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 parte también de aquellos que regulan las relaciones sociales de los seres humanos en general. El aspecto social de la ética 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 ética consiste en elevar todas esas manifestaciones no solo 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, coeducativa.

3. El impulso 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. En lo relativo a la especie humana, puede hablarse de necesidad y, por lo tanto, de una cierta determinación, del impulso sexual. De hecho, la existencia de la especie *Homo sapiens* depende estrechamente de este impulso. La especie humana no podría existir si no existiese el impulso 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 que las parejas humanas sigan el impulso sexual. Este, como ya lo hemos visto, suministra materia para el amor de las personas. Pero su efecto (si consideramos la finalidad del impulso) es solo marginal, *per accidens*, porque el amor de las personas es esencialmente, *per se*, obra del libre albedrío. Las personas pueden nutrir un afecto recíproco sin que el impulso actúe entre ellas. De ahí la evidencia de que el amor del hombre y de la mujer no es determinante para la finalidad intrínseca del impulso. Su fin verdadero, su fin *per se*, es algo supraindividual; es la existencia de la especie *Homo sapiens*, 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 sapiens* forma parte de la naturaleza, y el impulso sexual, al actuar sobre ella, asegura su existencia. Ahora bien, la existencia es el bien primero y fundamental de todo ser. La existencia de la especie *Homo sapiens* es el bien primero y fundamental de la especie. De ella se derivan todos los demás bienes. Yo no puedo actuar sino en cuanto existo. Las diversas operaciones del ser humano, los productos de su genio, los frutos de su santidad no son posibles si el ser humano, 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 el impulso sexual.

Podemos juzgar y afirmar que el impulso sexual es una fuerza específica de la naturaleza, pero no podemos pensar ni afirmar que no tiene ninguna significación fuera de la biológica. Porque esto no es verdad. El impulso sexual tiene un significado

existencial, porque está estrechamente ligado a la existencia del hombre, a la de toda la especie *Homo sapiens*, y no únicamente a la fisiología o a la psicofisiología 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 examina. La existencia misma es el objeto de la filosofía, que es la única ciencia que se ocupa del problema de la existencia en cuanto tal. Esta es la razón por la cual la filosofía es la ciencia que nos pone ante los ojos la visión completa del impulso sexual, estrechamente vinculado a la existencia de la especie *Homo sapiens* y que posee un carácter no solo biológico, sino también existencial. Esto es capital para la apreciación de la importancia de este impulso, apreciación que tiene consecuencias en el terreno de la ética sexual. Si el impulso sexual solo tuviese un significado «biológico», podría ser considerado un terreno de uso, y admitirse que constituye para la persona un objeto de uso en la misma proporción que los diversos seres naturales vivientes o inanimados. Pero, puesto que posee el carácter existencial, puesto que está ligado a la existencia misma de la persona humana, bien primero y fundamental de esta, es preciso que esté sometido a los principios que obligan a toda persona. De modo que, por más que el impulso esté a disposición del hombre, este nunca debe hacer uso de él si no es en el amor a una persona ni menos todavía en contra de dicho amor.

Por consiguiente, no puede afirmarse de ninguna manera que el impulso sexual, que tiene en el ser humano su propia finalidad definida de antemano e independiente de la voluntad y la autodeterminación, sea inferior a la persona y el amor[2]. El fin intrínseco del impulso es la existencia de la especie *Homo sapiens*, su conservación, *procreatio*, y el amor de las personas, del hombre y de la mujer, se desarrolla dentro de los confines de esa finalidad, de su marco, por así decirlo; nace de los elementos que el impulso le suministra[3]. Por consiguiente, este amor no puede estar constituido normalmente sino en la medida en que toma forma en estrecha armonía con la finalidad esencial del impulso. Un conflicto con esta finalidad equivaldría fatalmente a una perturbación y un desquiciamiento del amor de las personas. Muchas veces, la finalidad del impulso pone obstáculos al ser humano que intenta evitar el conflicto de una manera artificial. Pero esto debe tener repercusiones necesariamente negativas sobre el amor entre personas, el cual está estrechamente ligado a la utilización del impulso[4].

Son varias las causas por las que la finalidad del impulso pone obstáculos al ser humano; más adelante hablaremos de ellas. Una de estas razones es, sin duda, que la persona, en su conciencia y su entendimiento, muchas veces atribuye al impulso sexual un significado puramente «biológico» y no comprende con suficiente profundidad su verdadero significado, que es existencial y consiste en la relación del impulso con la existencia. Es precisamente esta relación con la existencia del ser humano y la especie

Homo sapiens la que da al impulso sexual su importancia y su significación objetivas. Pero estas 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 del impulso. Sin embargo, la determinación, dentro de cuyo marco la existencia del hombre y la especie dependen necesariamente de la utilización del impulso sexual, ¿no le impedirá realizar esa integración? La necesidad y la determinación ligadas al orden existencial del ser humano y la especie pueden ser conocidas por toda persona y aceptadas a sabiendas. Pero, al no tratarse de una necesidad en el sentido psicológico, no excluye el amor, sino que, sencillamente, le otorga un carácter específico. Ese es el carácter del amor conyugal en su plenitud, el amor del hombre y la mujer que, conscientemente, han decidido participar en el orden de la existencia y servir a la existencia de la especie humana. Para decirlo de manera más directa y concreta, estas dos personas, el hombre y la mujer, sirven entonces a 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 humana no está en conflicto con el amor de las personas; al contrario, los dos están en estrecha armonía.

4. Interpretación religiosa

El problema del impulso sexual es uno de los problemas clave de la ética. En la ética católica posee un significado profundamente religioso. El orden de la existencia humana, así como de toda existencia, es la obra del Creador. No se trata de una obra que se cumplió en el universo hace muchísimo tiempo, sino de una obra permanente, que continúa cumpliéndose. 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 el origen y la causa primera de esta se halla fuera de ellos. 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 solo porque existen, sino porque ayudan, al menos algunas de 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 del impulso sexual, se incorporan en cierto modo a la corriente cósmica de transmisión de existencia. Su situación particular resulta de la facultad que tienen de dirigir conscientemente sus actos y prever las posibles consecuencias de estos, sus frutos.

Pero esta conciencia va más lejos, y la verdad religiosa contenida en el *Génesis* y el Evangelio contribuye 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 al mismo tiempo, y a su manera, en la obra de la creación. Es posible, en consecuencia, considerarlos creadores conscientes de un nuevo ser humano. Este nuevo ser humano es una persona.

Los padres toman parte en la génesis de una persona. Sabemos que la persona no es únicamente y ante todo un organismo. El cuerpo humano es cuerpo de la persona, porque forma una unidad sustancial con el espíritu humano. Este no se origina solo en la unión física del hombre y la mujer. El espíritu jamás puede surgir del cuerpo ni nacer y formarse según los mismos principios que dirigen el nacimiento de este. Las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer son relaciones carnales, si bien ha de haber en su origen un amor espiritual. En el orden de la naturaleza, no se sabe de espíritus que den origen a un nuevo espíritu. El amor del hombre y la mujer, por fuerte y hondo que sea, tampoco lo hace. Con todo, en el momento en que un nuevo ser humano es concebido, también lo es un nuevo espíritu, sustancialmente unido al cuerpo cuyo embrión comienza a existir en el seno de la mujer-madre. De otra manera sería imposible entender cómo ese embrión podría luego desarrollarse para llegar a ser precisamente un ser humano, una persona.

Tal como enseña la Iglesia, el inicio del ser humano es obra de Dios, de Dios mismo: es Él quien crea el alma espiritual e inmortal del ser cuyo organismo comienza a existir a consecuencia de las relaciones físicas del hombre y la mujer[5]. Estas relaciones han de ser el resultado del amor de las personas y han de encontrar en él su plena justificación. Aun cuando el amor por sí solo no sea el origen del nuevo espíritu –del alma del hijo–, con todo ha de estar dispuesto a acogerlo y asegurar el pleno desarrollo, tanto físico como 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 del impulso sexual, el cual, como ya hemos dicho, suministra también materia al amor del hombre y de la mujer. En el sentido biológico, el amor debe su fecundidad al impulso, pero también es necesario que sea fecundo en el sentido espiritual, moral, personal. Es en la obra de la educación de nuevas personas donde se manifiesta en su totalidad la fecundidad del amor de sus padres. En ello reside su fin esencial y su dirección natural.

La educación es una creación cuyo material son las personas; en efecto, no puede educarse más que personas: al animal se lo 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. Asimismo, el material de la educación comporta también lo que Dios le añade de sobrenatural, de gracia. En efecto, Dios no confía la educación, que es, hasta cierto punto, una creación continuada de la personalidad, entera y exclusivamente a los padres, sino que también toma parte en ella, Él 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 participa de modo supremo en la creación de la personalidad humana, tanto en el dominio espiritual como en el moral y estrictamente sobrenatural. Si los padres no quieren faltar a su verdadero papel, el de cocreadores, también han de contribuir a ella.

Podemos, pues, constatar que la realidad llamada impulso sexual no es radicalmente oscura ni incomprensible, sino que, al contrario, 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. El impulso sexual continúa vinculado al orden de la existencia, que es un orden divino en la medida en que se realiza bajo la influencia continua de Dios Creador. Por su vida conyugal y sus relaciones sexuales, el hombre y la mujer se insertan en ese orden y aceptan participar de alguna manera en la obra de la creación. Aunque la existencia en sí no sea sobrenatural, su orden es de carácter divino. Con todo, el orden sobrenatural no es el único divino; también lo es el de la naturaleza, que está, asimismo, relacionado con Dios Creador. No ha de confundirse «orden de la naturaleza» con «orden biológico» ni identificar lo que esas expresiones designan. El orden biológico es orden de la naturaleza en la medida en que este es accesible a los métodos empíricos y descriptivos de las ciencias naturales; pero, en cuanto orden específico de la existencia, por estar relacionado manifiestamente con la Causa primera, con Dios Creador, el de la naturaleza no es ya un orden biológico.

El que se confunda el orden de la existencia con el biológico, o, más bien, el hecho de que este oculte al otro por parecer más importante, sumado al empirismo que va relacionado a él, parece pesar gravemente sobre el espíritu del hombre contemporáneo, sobre todo del hombre instruido, y se encuentra en el origen de las dificultades que tiene este para comprender los principios de la ética sexual católica. Según estos principios, tanto el sexo (*sexus*) como el impulso sexual no pertenecen únicamente al terreno de la psicofisiología del ser humano. El impulso sexual adquiere su importancia objetiva gracias, precisamente, al hecho de que está ligado a la obra divina de la creación. En un espíritu hipnotizado por el orden biológico, esta importancia se esfuma casi por completo. Considerado así, el impulso 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 la manera que le convenga y encuentre adecuada? El «orden biológico», en cuanto obra del espíritu humano que separa sus elementos, por abstracción, de lo que realmente existe, tiene por autor directamente al hombre. De ahí a la autonomía de las opiniones éticas no hay más que un paso. Algo muy distinto sucede para el «orden de la naturaleza», es decir, para el conjunto de las relaciones cósmicas que intervienen entre los seres que existen realmente. En todo esto hay, por consiguiente, un

orden de la existencia, y todas las leyes que la rigen encuentran su fundamento en Aquel que es su fuente continua, Dios Creador[6].

5. Interpretación rigorista

En el dominio de la ética sexual, el hecho de entender bien e interpretar correctamente el impulso sexual tiene una importancia no menor que la correcta comprensión de los principios que rigen las relaciones entre las personas. Hemos consagrado al segundo problema la primera parte del presente capítulo (análisis de la palabra «usar»), porque parece ser un elemento intelectualmente anterior a la interpretación del impulso sexual, que en el mundo de las personas es una cosa distinta. Tiene aquí un significado diferente del que le corresponde en el conjunto del mundo de la naturaleza. Su interpretación, por lo tanto, deberá estar correlacionada con la comprensión de la persona y los derechos elementales de esta 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, del impulso sexual. Una de ellas es la interpretación a través de «la libido» (al emplear este término nos referimos a Freud), de la cual se tratará más adelante. Otra interpretación es la rigorista, puritana, y es la que intentaremos ahora presentar y juzgar. Y nos conviene hacerlo tanto más cuanto que esta interpretación puede pasar por una visión cristiana de los problemas sexuales, aportada por el Evangelio, cuando, por el contrario, esconde en sí los principios naturalistas, o incluso empírico-sensualistas. Fue creada antiguamente, sin duda, para que en la práctica se opusiera 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 ambos se desarrollaron en Inglaterra en el siglo XVII). Pero ha sido precisamente esta contradicción fundamental entre los principios teóricos y los fines propuestos en la práctica lo que ha contribuido a que la concepción rigorista y puritana, al recurrir a otro camino, caiga en el utilitarismo, el cual, en verdad, es fundamentalmente opuesto a las apreciaciones y 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 sapiens*. Por eso utiliza a las personas como medios que le sirven para su propio fin. Por consiguiente, el matrimonio y las relaciones sexuales no son buenos 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 utilizar a la persona como un medio que sirve para obtener ese fin objetivo, la procreación, es

inherente a la esencia del matrimonio. Semejante «utilización» es buena por sí misma. Es el «gozo», es decir, la búsqueda del deleite 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 mal necesario *sui generis*. Pero no hay más remedio que tolerarlo, puesto que no se lo puede eliminar.

Esta concepción se enlaza con las tradiciones maniqueas, condenadas por la Iglesia ya en 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 del impulso 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 interpretación errónea de la actitud de Dios, Causa primera, respecto de estas causas segundas que son las personas. Al unirse el hombre y la mujer en las relaciones sexuales, lo hacen en cuanto personas libres y racionales, y su unión tiene el valor moral propio del 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 humana, sin embargo no puede afirmarse que utiliza a las personas únicamente como medios que le sirven para un fin por Él fijado[7].

Al dar al hombre y a la mujer una naturaleza racional y el poder de determinar sus actos, el Creador les ha otorgado, por ello mismo, la posibilidad de elegir libremente ese fin que es el término natural de las relaciones sexuales. Y desde el momento en que dos personas pueden elegir en común un bien para que sea su fin, existe también la posibilidad del amor. El Creador no se sirve, por lo tanto, de las personas únicamente como si de medios o instrumentos de su potencia creadora se tratase, sino que les brinda 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 solo 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 la voluntad de Dios más que de esta manera.

Contrariamente a lo que sugiere el espiritualismo unilateral de los puritanos rigoristas, el que el amor conyugal de las personas traiga consigo un «gozo» sexual no es incompatible con la dignidad objetiva de aquellas. Aquí se trata de todo lo que contiene la segunda acepción de la palabra «gozar». Al pretender excluirlo o limitarlo de 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 del impulso sexual y, por otro, del amor de las

personas. Como hemos visto más arriba, en ello precisamente reside la tesis fundamental del utilitarismo: de este modo, el rigorismo se esfuerza en combatir en el plano práctico lo que aprueba enteramente en teoría. 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 comenzaríamos, incluso quizá inconscientemente, a tratar a la persona como un medio que sirve para alcanzar ese fin y, 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 de manera tan estrecha se propone vencer el *uti* sexual, conduce a él, al contrario de lo que se cree, aunque no sea más que en la esfera de las intenciones. El único modo de obtener la victoria sobre el *uti* es admitir, con san Agustín, el *frui*, radicalmente diferente. Hay un gozar conforme a la naturaleza del impulso sexual y, al mismo tiempo, a la dignidad de las personas; en el extenso dominio del amor entre el hombre y la mujer, el gozo tiene su origen en la acción común, en la mutua comprensión y en la realización armoniosa de los fines conjuntamente elegidos. 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 la mujer, a condición de que su amor se desenvuelva, normalmente, a partir del impulso sexual, es decir, de una manera digna de las personas.

6. Interpretación de la teoría de la libido

La desviación en el sentido del rigorismo exagerado, en el que, como hemos visto, se manifiesta en cierta medida el pensamiento utilitarista (*extrema se tangunt!*), no es, sin embargo, tan frecuente ni general como la desviación contraria, la libido. Su nombre, que en latín significa «voluptuosidad que resulta del placer», ha sido empleado por Sigmund Freud en su interpretación del impulso sexual. No profundizaremos ahora en el psicoanálisis freudiano ni en su teoría del 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 del impulso sexual. Es verdad que si bien solo algunas de estas manifestaciones se dirigen directa y expresamente a los valores y objetos sexuales, todas, sin embargo, apuntan, aunque sea de manera indirecta y confusa, a la voluptuosidad, a la libido, que siempre tiene un significado sexual. Por ello, Freud no habla del impulso sexual, sino, sobre todo, del impulso a la voluptuosidad (*Libido-trieb*). Lo que aquí nos importa es que, según esa concepción, el impulso sexual es, en esencia, un impulso a la voluptuosidad.

Este modo de ver las cosas resulta de una concepción fragmentaria y puramente

subjetiva del hombre. Según ella, el impulso sexual está determinado en cuanto a su esencia, por lo que constituye el contenido más visible y llamativo de la experiencia humana en el terreno sexual. Este contenido, según Freud, es exactamente la 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 lo determina interiormente. Anda perpetuamente, y en casi todo lo que hace, en persecución de la voluptuosidad. Este es el fin primordial del impulso sexual y aun de toda la vida instintiva del hombre, un fin *per se*. Según esta concepción, la transmisión de la vida, la procreación, no es más que un fin secundario, *per accidens*. De modo que el fin objetivo del impulso sexual viene a ser secundario y, en el fondo, carente de importancia, porque el 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 una vida interior que le son propias, es al mismo tiempo un objeto, como 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 del impulso sexual, porque es en el orden de la existencia donde se encuentra a sí mismo y percibe el papel del impulso sexual. Es incluso capaz de comprenderlo en relación a su Creador, es decir, de considerarlo como su participación en la obra de la creación.

Si, por el contrario, se considera el impulso sexual como si fuese en esencia una tendencia a la voluptuosidad, se niega la existencia de la interioridad de la persona. Así considerada, la persona no es más que un sujeto «exteriormente» sensibilizado para los estímulos sensitivos sexuales que provocan la voluptuosidad. Semejante concepción coloca –aun involuntariamente– el psiquismo del ser humano al nivel del animal, que 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 ser humano, cuyo comportamiento correcto respecto de los mismos fines está determinado por la razón que dirige a la voluntad. Por ello, esta actitud adquiere un valor moral, a partir del cual es moralmente buena o mala. Valiéndose del impulso sexual, el ser humano toma posición –correcta o incorrectamente– frente a los fines objetivos de su ser, particularmente frente a aquellos que están ligados a este impulso. Este no posee un carácter puramente libidinoso, sino existencial. La persona no puede buscar en él solo su libido sin negarse a sí misma. El sujeto, dotado de una «interioridad» como la del ser humano, sujeto que es una persona, no puede dejar al instinto toda la responsabilidad del impulso, no puede tender únicamente a la voluptuosidad. Necesita asumir 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 hecha a partir de la teoría de la libido se halla, en el aspecto ético, en estrecha correlación con la actitud utilitarista. En este caso se trata del segundo significado de la palabra «gozar», es decir, de aquel que, como hemos dicho, tiene un carácter subjetivo y, por ello precisamente, traduce de modo más evidente el tratar a la persona como mero medio, como objeto de placer. La desviación que se basa en la libido es, por consiguiente, una forma manifiesta de utilitarismo, mientras que el rigorista exagerado no presenta más que algunos caracteres. Además, en el rigorismo, estos aparecen de manera indirecta, por así decirlo, en tanto que la teoría de la libido es una expresión directa.

Pero este problema tiene, además, un 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 presenta en distintos niveles. En efecto, no basta con traer hijos al mundo, sino que es necesario educarlos y proveer a su existencia. En la actualidad, la humanidad vive bajo la tremenda aprensión de que desde el punto de vista económico no podrá hacer frente al aumento natural de la población. El impulso sexual aparece como una fuerza más poderosa que la energía económica de la humanidad. Desde hace unos doscientos años, las sociedades blancas civilizadas, en particular, experimentan la necesidad de oponerse al impulso sexual o, más precisamente, a sus consecuencias demográficas. Esta necesidad se expresó en la doctrina de T. Malthus, conocida como malthusianismo o, con el tiempo, como neomalthusianismo. Volveremos sobre esta doctrina en los capítulos 3 y 4. El malthusianismo constituye un problema aparte, que no examinaremos en detalle porque pertenece al dominio de la demografía, preocupada por el número actual y futuro de seres humanos en el planeta. Conviene, por el contrario, llamar la atención sobre el hecho de que el malthusianismo se ha asociado a la interpretación que del impulso sexual ha hecho la teoría de la libido. Ya que la tierra está amenazada por una superpoblación a la que la producción de los medios de subsistencia no puede hacer frente, es necesario, pensando en la finalidad objetiva del impulso sexual, limitar su utilización. Ahora bien, los que con Freud vinculan la libido a la finalidad subjetiva de la tendencia y le atribuyen la mayor importancia, tenderán a guardar intacta esta finalidad, que en las relaciones sexuales se identifica con el gozo; asimismo, tenderán a limitar, o incluso a eliminar, sus consecuencias objetivas, es decir, la procreación. Surge así un problema que los partidarios del utilitarismo consideran una cuestión puramente *técnica*, en tanto 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 máximo de placer que la vida sexual prodiga largamente bajo la forma de libido. La moral católica, por el contrario, protesta en nombre de sus principios personalistas: nadie puede dejarse guiar por el mero

«cálculo del placer» en aquello en que entra en juego la actitud con la persona; la persona no puede ser, en ningún caso, objeto de placer egoísta. En ello reside el núcleo del conflicto.

La moral católica está muy lejos de juzgar *a priori* los problemas demográficos que el malthusianismo ha revelado y cuya gravedad confirman los economistas contemporáneos. El aumento natural de la población impone una llamada a la circunspección: el hombre, en cuanto ser racional, ha de ser su propia providencia, por así decirlo, tanto en su vida individual como colectiva. Pero por justos que sean los argumentos de los economistas en cuanto a lo que a dificultades demográficas se refiere, la solución del problema sexual no puede ir en contra de la norma personalista. Porque en este caso se trata del valor de la persona, que para la humanidad en su conjunto es un bien esencial, más importante que los bienes económicos. Por consiguiente, no puede subordinarse la persona a la economía, ya que 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 el impulso sexual y la economía también ha de examinarse, necesariamente y de manera fundamental, bajo este aspecto.

Al terminar este capítulo conviene que propongamos otra idea relativa al impulso sexual. En la estructura elemental del ser humano, así como en todo el mundo animal, observamos dos tendencias esenciales: la tendencia a la conservación y la tendencia sexual. La tendencia a la conservación 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 analizaremos aquí en detalle. Para caracterizarla, podríamos decir que es egocéntrica, en la medida en que por su misma naturaleza se concentra en 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 del impulso sexual; en su naturaleza –al contrario de lo que ocurre en la tendencia a la conservación– hay algo que podríamos llamar «alterocentrismo». Esto es, precisamente, lo que constituye el fundamento del amor.

Ahora bien, la interpretación del impulso sexual a partir de la teoría de la libido introduce una confusión fundamental en estos conceptos. En efecto, otorga al impulso sexual un significado puramente egocéntrico, el cual es propio, precisamente, de la tendencia a la conservación. Por ello, el utilitarismo, ligado a esta concepción, introduce en la ética sexual un peligro mayor tal vez de lo que generalmente se cree, el de confundir las líneas esenciales de las tendencias del hombre y los medios de su

existencia. Semejante confusión ha de tener, evidentemente, repercusiones en la situación espiritual del ser humano. En efecto, al constituir el espíritu humano y el cuerpo una unidad sustancial, la vida espiritual no puede desarrollarse normalmente si, en el plano corporal, las líneas elementales de la existencia humana están trastornadas por completo. La ética sexual, sobre todo si acepta como criterio el mandamiento del amor, exige profundidad en estas reflexiones y conclusiones.

7. Observaciones finales

Al final de estas consideraciones, en las que hemos intentado dar una interpretación correcta del impulso sexual (eliminando, entre otras cosas, sus interpretaciones incorrectas), se nos ocurren algunas conclusiones ligadas a la enseñanza tradicional acerca de los fines del matrimonio. La Iglesia, como hemos visto más arriba, enseña que el fin del matrimonio es, en primer lugar, la procreación; su fin secundario es la mutua ayuda, lo que en latín se definía como *mutuum adiutorium*. Suele citarse incluso un tercer fin: el remedio a la concupiscencia, el *remedium concupiscentiae*. 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 la mujer, y, en fin, a la buena orientación de la concupiscencia. Enumerados en este orden, los fines del matrimonio se oponen a toda interpretación subjetivista del impulso sexual y exigen, por lo mismo, que el cónyuge, 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 personas, el hombre y la mujer han de cumplirlos conscientemente según el orden definido más arriba, porque se trata de un orden objetivo, al alcance de la razón y, por lo tanto, obligatorio para las personas. La norma personalista contenida en el mandamiento evangélico del amor indica la manera esencial de alcanzar estos fines, que se deducen igualmente de la naturaleza y hacia los cuales –como ha demostrado nuestro análisis– el hombre es conducido por su impulso sexual. La moralidad sexual, o más exactamente la moralidad conyugal, es una síntesis continua y profunda de la finalidad natural del impulso sexual y la norma personalista[8]. 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 ambos sentidos de la palabra «gozar»). La procreación, considerada así, 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.

Evidentemente, la norma personalista no se identifica con ninguno de los fines del matrimonio. Por lo demás, una norma jamás es un fin, del mismo modo que un fin jamás

es una norma. Pero se trata de 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 sean conseguidos en el orden indicado, so pena de ofender a la dignidad objetiva de la persona. Por lo tanto, la realización de todos los fines del matrimonio ha de ser, al mismo tiempo, un cumplimiento completo del amor elevado al nivel de la virtud, porque solo 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, por contraria al principio moral esencial del Evangelio. Por ello 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», ya que podría dar lugar a malas interpretaciones. En efecto, alguien podría creer que la procreación, fin principal, es 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. Respecto a la mutua ayuda, también ella es una consecuencia del amor-virtud. La traducción de *mutuum adjutorium* por «amor» es, por consiguiente, infundada. Cuando la Iglesia define el orden de los fines del matrimonio, solo subraya que, tanto desde un punto de vista objetivo como ontológico, la procreación es un fin más importante que la mutua ayuda de los esposos, seres complementarios (*mutuum adjutorium*), del mismo modo que este fin secundario es más importante que la satisfacción del deseo sexual natural. Pero de ninguna manera ha de oponerse el amor a la procreación ni dar prioridad a esta.

El cumplimiento de los fines del matrimonio es, por otra parte, complejo. La eliminación de toda posibilidad de procreación disminuye sin duda las probabilidades de formación y 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 cierto sentido, igualmente incompleta e incompatible con el amor entre personas. Porque no se trata sencillamente de un crecimiento numérico de la especie humana, sino también de la educación cuya base natural es la familia, fundada sobre el matrimonio y cimentada por la mutua ayuda. Si en el matrimonio existe una cooperación íntima entre la mujer y el hombre, y si ambos saben completarse y educarse mutuamente, su amor madurará para llegar a ser un día el fundamento de una familia, pero sin identificarse con ella, puesto que antes que todo siempre queda la unión íntima de dos personas.

Finalmente, la realización del remedio a la concupiscencia depende de la de los dos fines precedentes. De nuevo es necesario constatar que un rechazo incondicional a las consecuencias naturales del matrimonio enturbia la espontaneidad y la intensidad de las

sensaciones, sobre todo si se emplean medios artificiales. Y contribuiría aún más a esta perturbación la falta de comprensión mutua entre los esposos y la falta de solicitud razonable con miras al bien del otro.

LA PERSONA Y EL AMOR

I. ANÁLISIS METAFÍSICO DEL AMOR

1. La palabra «amor»

La palabra «amor» es equívoca. Nos limitamos aquí adrede a no hablar más que de algunos significados, porque solo nos interesamos en el amor entre dos personas de sexo opuesto. 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 individual y común de ambas respecto del bien. Ello servirá de punto de partida para la primera parte de nuestro análisis, esto es, del análisis metafísico del amor entre el hombre y la mujer. Conviene que distingamos de inmediato los principales elementos del amor, los de su esencia ligada a la actitud frente al bien y los estructurales ligados a la relación mutua de personas. Todo amor comprende esos elementos. Así, por ejemplo, el amor siempre es agrado y afecto. El amor entre la mujer y el hombre no es más que un caso particular del amor y posee todos sus rasgos. Por ello hemos calificado este análisis general de «metafísico» ya que el amor tiene un sentido manifiestamente analógico.

El análisis metafísico abrirá el camino para el análisis psicológico. El amor de la mujer y el hombre se forma en el psiquismo profundo de las personas y queda vinculado con la vitalidad sexual del ser humano. Por consiguiente, lo que en el fondo sería necesario es un análisis psicofisiológico o biopsicológico. Estos aspectos serán analizados en el último capítulo del presente libro. Pero el amor humano, el amor entre personas, no se reduce a tales aspectos ni se identifica con ellos. Si no fuese así, la palabra «amor» solo aparecería aquí en su sentido más amplio de amor natural o «cósmico», presente en todas las tendencias naturales que tienen finalidad.

El amor del hombre y la mujer es una relación entre personas, de modo, pues, que posee un carácter personal. A esto se refiere su profundo significado ético, y en este sentido es objeto del más importante mandamiento del Evangelio. Nuestro análisis se dirigirá justamente a este significado. Examinaremos el amor concebido como una virtud, de hecho, como la mayor de las virtudes, aquella que contiene 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 separar de esa serie de significados asociados a la palabra «amor»

aquel que nos importa.

2. Amor como atracción

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

Esta atracción está estrechamente ligada al conocimiento intelectual, aunque su objeto –el hombre y la mujer– es concreto y como tal se percibe por los sentidos. La atracción surge de la impresión, si bien esta, por sí sola, no lo determina. En efecto, vemos en la atracción 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 la atracción, porque esta no exige un conocimiento profundo del otro ni largas reflexiones acerca de él. La atracción no tiene una estructura puramente cognoscitiva. En cambio, debemos constatar que, en esa vinculación cognoscitiva que tiene el carácter de la atracción, toman parte no solo elementos extraintelectuales, sino también extracognoscitivos, a saber, los sentimientos y la voluntad.

La atracción no consiste solo en pensar en la persona dada como en un bien, sino también en una vinculación del pensamiento respecto de aquella persona en cuanto bien. Tal vinculación, sin embargo, solo puede ser provocada por la voluntad. Así, en el hecho de «agradar» está comprendido ya un elemento del «querer», aunque de manera aún muy indirecta, lo cual hace que el carácter cognoscitivo se lleve la mayor parte. Podría decirse que se trata de un conocimiento que compromete la voluntad, por haber sido antes comprometido por ella. Resulta difícil explicar la atracción sin admitir una interpenetración del entendimiento y la voluntad. La esfera de los sentimientos, que desempeña en aquella un papel de la mayor importancia, será objeto de un análisis más detallado en la parte siguiente de este capítulo. Pero conviene constatar desde ahora que los sentimientos participan en el nacimiento del amor, toda vez que contribuyen a la formación de la atracción recíproca entre el hombre y la mujer. En su vida afectiva, el ser humano experimenta más bien que conoce, porque esa vida se manifiesta por reacciones emotivo-afectivas hacia el bien, importantes para la atracción. En efecto, en ellas una persona aparece ante otra como un bien.

La afectividad es la facultad de reaccionar ante el bien de una cualidad definida, de conmovearse ante su contacto (en el análisis psicológico aceptaremos significados más

precisos de la afectividad, oponiéndola a la sensualidad). Esta cualidad del bien a la cual un hombre o una mujer son particularmente sensibles depende en cierta medida de diferentes factores innatos, heredados o adquiridos como consecuencia de diversas influencias, así como del esfuerzo consciente de la persona que tiende a su perfeccionamiento interior. De ahí las diversas clases de «coloración» de la vida afectiva, que se transmite a las reacciones emotivo-afectivas, fundamentales para la atracción. Es esa coloración lo que determina, en primer lugar, el que una persona elija a otra por la que se siente atraída y sobre cuyas cualidades se concentra.

Porque toda persona es un bien extremadamente complejo y casi heterogéneo. El hombre y la mujer son, por su naturaleza, seres y, por lo tanto, bienes a la vez materiales y espirituales. Así es como aparecen el uno ante el otro cuando se convierten en objeto de su atracción mutua. Analizando la atracción a través de la conciencia del sujeto, sin negar su unidad fundamental, descubrimos en ella una pluralidad de experiencias de valores diversos. El origen de todos estos valores es la persona sobre la cual se ejerce la atracción.

Pero esta no es solo una suma de experiencias vividas a causa del contacto de una persona con otra. Se trata de algo más que el estado de la conciencia que experimenta tales o cuales valores; su objeto es la persona, y de ella proviene. Esta actitud respecto de la persona no es sino el amor naciente. La atracción forma parte de la esencia del amor y es amor en cierta medida, aunque este no se limite a aquella. Tal como expresaban los pensadores de la Edad Media cuando hablaban del *amor complacentiae*: la atracción no es solamente uno de los elementos del amor, sino también uno de los aspectos esenciales del amor en su conjunto. En consecuencia, podríamos, por analogía, emplear la palabra «amor» al hablar de la atracción. De ahí el *amor complacentiae*. La experiencia de diversos valores que pueden leerse en la conciencia es sintomática para la atracción en la medida en que pone uno o más acentos sobre ella. Así, en la atracción que *y* siente por *x*, aquel valor particular que él descubre y ante el que reacciona de manera particularmente intensa queda, por este hecho, puesto de relieve.

Por lo tanto, la reacción ante tal o cual valor no depende solo de que exista realmente en la persona dada, de que esta lo posea, sino también de que quien lo perciba sea particularmente sensible a dicho valor. En el amor entre el hombre y la mujer, esto es de la máxima importancia. En efecto, aunque aquí el objeto de la atracción sea siempre una persona, es cierto que uno puede ser atraído hacia ella de diversas maneras. Por ejemplo, si uno solo es capaz de reaccionar ante los valores sensuales y sexuales, entonces lo que le atrae, y de modo indirecto su amor por tal o cual persona, han de tomar necesariamente una forma diferente de la que tendrían en el caso de que fuese susceptible de reaccionar de manera vehemente ante sus valores espirituales o morales, como su inteligencia, las virtudes de su carácter, etc.

La reacción emotivo-afectiva se basa en gran medida en la atracción, que ella marca con una huella específica. Los sentimientos no tienen, por sí mismos, poder cognoscitivo, pero sí el de orientar y dirigir los actos cognosensitivos, lo cual aparece con la mayor nitidez precisamente en la atracción. Este hecho crea, con todo, cierta dificultad interior en la vida sexual de las personas.

Esta dificultad reside en la relación entre lo vivido y la verdad. Los sentimientos nacen de manera espontánea (por ello, la atracción hacia una persona surge muchas veces de manera inesperada), pero tal reacción es, en el fondo, «ciega». La acción natural de los sentimientos no tiende a percibir la verdad de su objeto. En el ser humano, la verdad es una función y una tarea propia de la razón. Y, si bien existen pensadores (Pascal, Scheler) que al respecto recalcan la lógica especial de los sentimientos (*logique du coeur*), conviene, sin embargo, constatar que las reacciones emotivo-afectivas pueden tanto ayudar como impedir la atracción hacia un bien verdadero. Esto es de la mayor importancia para el valor de toda atracción, ya que ese valor depende de que el bien que atrae sea el que se buscaba. Así pues, en la atracción entre el hombre y la mujer, la verdad acerca del valor de la persona objeto de aquella es fundamental y decisivo. Por ello, muchas veces las reacciones emotivo-afectivas contribuyen a deformar o falsear la atracción, cuando gracias a ellas se cree percibir en la persona valores que en realidad no posee. Y esto puede ser muy peligroso para el amor. En efecto, una vez pasada la reacción emotiva (fluctuante por su propia naturaleza), el sujeto que había fundado en ella, no en la verdad, toda su actitud respecto de determinada persona, se encuentra en el vacío, privado del bien que creía haber encontrado. De este vacío, y de esta decepción que lo acompaña, nace una reacción emotiva de signo contrario; el amor puramente afectivo se transforma en odio, afectivo igualmente y dirigido contra aquella misma persona.

Por ello, ya en la atracción –e incluso sobre todo en ella– es de tanta importancia la verdad sobre la persona hacia la cual se orienta. Sin embargo, la tendencia, nacida del dinamismo de la vida afectiva, propende a desatender esta verdad, es decir, a la persona tal como 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 la atracción que suscita, pero se pregunta si el sentimiento que dicha atracción ha despertado es verdadero. He aquí dónde se encuentra por lo menos una de las fuentes de la subjetividad tan frecuente en el amor (volveremos sobre este tema).

Según la opinión generalizada, el amor se reduce, sobre todo, a la verdad de los sentimientos. Aun cuando esto no pueda negarse por completo –el análisis de la atracción viene a corroborar esta opinión–, conviene proclamar, en nombre del valor de la atracción y del valor del amor, que la verdad sobre la persona, objeto de la atracción,

desempeña un papel no menos importante que la verdad de los sentimientos. Una síntesis ajustada de estas dos verdades confiere al atractivo esa perfección que lo convierte en uno de los elementos del amor verdaderamente «cultivado».

La atracción está estrechamente ligada a la experiencia de los valores. La persona de sexo contrario puede ser el origen de experiencias de valores diversos, pero todas ellas desempeñan un papel en la atracción, la cual, como hemos dicho, está determinada por aquella que el sujeto siente con mayor intensidad. Al hablar de la verdad en la atracción (e, indirectamente, de la verdad en el amor) subrayamos que es necesario que la verdad jamás se limite a los valores parciales, a aquello que se encuentra en la persona pero no es la persona misma. Se trata de sentir atracción hacia la persona, es decir, de englobar en este acto no solo los diversos valores ligados a ella, sino los valores de la persona misma, porque esta es un valor por sí misma, y en consecuencia merece ser el objeto de la atracción, y no solo por tales o cuales valores que se le injertan. No explicaremos aquí por qué este aspecto del problema es tan importante, lo haremos en el capítulo dedicado al análisis ético del amor. Con todo, la atracción suscitada por el valor mismo de la persona viene a tener el carácter de verdad integral: el bien hacia el cual tiende no es una cosa, sino la persona.

«Agradar» significa «aparecer como un bien» o mejor «como el bien que se es», hay que añadir en nombre de la verdad, tan importante en la estructura de la atracción. El objeto de la atracción que aparece ante el sujeto como un bien se presenta al mismo tiempo como bello. Este hecho es de la mayor importancia para la atracción que está en la base del amor entre el hombre y la mujer. Topamos entonces con el vasto problema de la belleza femenina y masculina. La experiencia de la belleza va unida a la de los valores, como si en cada uno de estos existiese un valor estético a modo de «suplemento». Palabras como «encanto», «gracia», «atractivo» sirven para definir ese elemento del amor entre personas. El ser humano es bello y puede, gracias a la belleza que le es propia, atraer la mirada de otro congénere. 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 ello, además de su belleza exterior es preciso saber descubrir su belleza interior e, incluso, complacerse en ella preferentemente. Esta verdad posee una importancia particular para el amor entre el hombre y la mujer, que es –o por lo menos debería ser– un amor de personas. La atracción en que se funda este amor no puede nacer de la mera belleza física y visible, sino que es necesario que abarque en profundidad la belleza integral de la persona.

3. Amor como concupiscencia

Tal como hemos hecho con la atracción, podemos definir también la concupiscencia como uno de los aspectos del amor. La expresión latina *amor concupiscentiae* no indica 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 la atracción y que en ocasiones predomina sobre él. Por lo tanto, los pensadores de la Edad Media tenían razón cuando hablaban del amor como deseo y del amor como atracción (*amor complacentiae*). El deseo pertenece asimismo a la esencia de ese amor que nace entre el hombre y la mujer. El motivo de ello es que la persona es un ser limitado, que no puede bastarse a sí misma y, en consecuencia, tiene necesidad, en el sentido más objetivo, de otros seres. A partir de la limitación e insuficiencia del ser humano se eleva uno hacia la comprensión de su relación con Dios. Como toda otra criatura, el ser humano tiene necesidad de Dios para vivir.

Pero, por el momento, debemos tratar otra cosa. Para la persona humana, el sexo supone una cierta limitación de su ser. El hombre tiene necesidad de la mujer para completarse ópticamente, y viceversa. Esta necesidad objetiva se manifiesta a través del impulso sexual, a partir del 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 existe una profunda diferencia entre el amor de concupiscencia y la concupiscencia misma. Esta supone la desagradable sensación de carencia, que puede eliminarse con un bien definido. El hombre, por ejemplo, puede desear a la mujer de este modo. La persona aparece entonces como un medio que sirve para apagar el deseo, del mismo modo que el alimento sacia 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 deseándola, ya adulteró con ella, en su corazón» (*Mt 5, 28*). Esta sentencia proyecta una luz vivísima sobre la esencia del amor y la ética sexual. El problema se presentará de modo más claro cuando hagamos el análisis de la sensualidad.

El amor de concupiscencia no se reduce, por lo tanto, solo a los deseos, sino que es una cristalización de la necesidad objetiva de un ser dirigida hacia otro, por ser visto este como un bien y un objeto de deseo. Sin embargo, en la conciencia del sujeto, este amor no se limita únicamente a la 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 ello, el amor se experimenta como un deseo de la persona y no solo como el deseo sensual, como la *concupiscentia*, que lo acompaña pero 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 disposición de él, pero trata de perfeccionar su amor y 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 que más fácilmente pueden apoyarse actitudes más bien utilitaristas. Tal como hemos hecho notar, el amor de concupiscencia supone una necesidad real, gracias a la 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 ello puede decirse, teniendo en cuenta el modo en que se manifiesta 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 jamás se transforma en una actitud utilitarista, porque siempre, aun en el deseo sensual, hunde sus raíces 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 sí. Por lo que se refiere al amor entre personas, conviene describirlo con precisión a fin de evitar el error de ver en lo que son meros deseos sensuales el equivalente del amor de concupiscencia, y, a continuación, el de considerar que el amor de concupiscencia agota la esencia del amor de un ser humano por otro ser humano (y tanto más por Dios), esto es, el amor entre dos personas.

4. Amor como benevolencia

Conviene subrayar aquí que el amor es la realización más completa de las posibilidades del ser humano. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona, que encuentra en el amor la mayor plenitud de su ser, de su existencia objetiva. El amor es el acto que de manera más completa explaya la existencia de la persona. Para que esto ocurra es indispensable, evidentemente, que sea verdadero. ¿Qué significa exactamente esta expresión? El amor es verdadero cuando realiza su esencia, es decir, cuando se dirige hacia un bien auténtico y de manera conforme a la naturaleza de ese bien. Esta definición ha de aplicarse igualmente al amor entre el hombre y la mujer. También en este terreno el amor verdadero perfecciona el 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 –lo que es más frecuente– hacia un bien verdadero pero de manera no conforme a la naturaleza de ese bien. Así, muchas veces el amor entre el hombre y la mujer es 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 también sería malo o por lo menos incompleto, porque el amor de concupiscencia no agota lo esencial del amor entre personas. No es suficiente desear a la persona como un bien para sí, sino, además y sobre todo, querer el bien para ella. Santo Tomás llama a esta orientación, altruista por excelencia, de la voluntad y los sentimientos «*amor benevolentiae*» o «*benevolentia*», sencillamente. Para que el amor de una persona por otra sea verdadero, ha de ser benévolo, de otra manera no será amor, sino únicamente egoísmo. En su naturaleza, no solo no existe incompatibilidad alguna 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 querer: el hombre quiere que la mujer sea un bien lo más completo posible, a fin de que 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 «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 misma. Por eso el amor de benevolencia es amor en un sentido mucho más absoluto que el amor de concupiscencia. Es el amor más puro. Con nada nos acercamos más a lo que constituye la «esencia pura» del amor que con la benevolencia.

El amor del hombre y 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 en común. Y ha de realizarse, sobre todo, en la vida conyugal, que es donde más claramente se manifiestan tanto el amor de concupiscencia como la concupiscencia misma. Porque es precisamente ahí donde reside la riqueza particular del amor conyugal, y, al mismo tiempo, su dificultad específica. No conviene disimularlo ni silenciarlo. El verdadero amor de benevolencia puede ir unido al amor de concupiscencia, incluso a la concupiscencia misma, con tal de que esta no llegue a dominar todo lo que el amor del hombre y la mujer contiene y no se convierta en su única sustancia.

5. El problema de la reciprocidad

La reciprocidad nos obliga a considerar el amor del hombre y la mujer no tanto como el amor del uno *para con* el otro sino como algo que existe *entre* ellos. Esto se halla estrechamente vinculado al amor *entre* el hombre y la mujer. Detengámonos en esta proposición. Sugiere que el amor no está *en* la mujer ni *en* el hombre –porque de ser así

en el fondo habría dos amores—, sino que es único, *algo que los ata*. Numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos distintos se unen para crear un todo objetivo, en cierto modo un solo ser en el que dos personas están internadas o, mejor dicho, integradas.

Llegamos así al problema de la relación entre el «yo» y el «nosotros». Toda persona es un «yo» absolutamente único que posee su interioridad propia gracias a la cual constituye un pequeño universo cuya existencia depende de Dios, sin que por ello no sea independiente dentro de los límites que le son propios. El camino de un «yo» a otro pasa por el libre albedrío, por el compromiso del libre albedrío. Por ese camino no puede ir más que en una dirección. El amor de la persona es entonces unilateral. Claro que posee un aspecto psicológico distinto y auténtico, pero carece de aquella plenitud objetiva que le confiere la reciprocidad. Se lo llama entonces «amor no compartido», y es sabido que tal amor no puede existir sin pena ni sufrimiento. Sucede a 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 el amor y lo despoja de su carácter normal. Desde luego, el amor no correspondido está condenado a vegetar y, más tarde, a morir. Y ocurre muchas veces que al desaparecer hace que se extinga la facultad misma de amar, si bien este es un caso extremo.

Sin embargo, está claro que por su naturaleza misma el amor no es unilateral sino, por el contrario, bilateral, existente *entre* personas, social. Su ser, en su plenitud, no es individual, sino interpersonal. Se trata de una fuerza que liga y une, cuya naturaleza es contraria a la división y el 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 esta a aquel. Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único «nosotros» nace de dos «yoes». En esto consiste su dinamismo natural. Para que el «nosotros» nazca no es suficiente un solo amor bilateral, porque en él, a pesar de todo, hay dos «yoes», aunque plenamente dispuestos ya a llegar a ser un solo «nosotros». Lo que en el amor decide el nacimiento de ese «nosotros» es la reciprocidad. Ella demuestra que el amor ha madurado, que ha llegado a ser algo *entre* las personas, que ha creado una comunidad, realizando de ese modo su naturaleza, de la cual la misma 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 del mismo modo que la atracción 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 y, al mismo tiempo, desearle el bien independientemente de que lo sea para ella. La verdad acerca de la reciprocidad da una nueva explicación de ello: cuando se desea a otra persona en cuanto bien para sí, se desea sobre todo su amor,

y, desde luego, a ella misma, no como objeto de concupiscencia, sino en cuanto cocreadora de amor. El «interés» en el amor se reduciría, por lo tanto, a buscar un eco en el amor recíproco. Pero, puesto que la reciprocidad pertenece por 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. Por el contrario, aunque el amor de concupiscencia encuentra plena satisfacción en el recíproco, este puede ser enteramente desinteresado. La reciprocidad conlleva una síntesis, por así decirlo, 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.

Lo anterior constituye un problema aparte y de la mayor importancia para el matrimonio y el amor entre el hombre y la mujer. Al respecto es útil recordar lo que decía Aristóteles a propósito de la reciprocidad en su tratado sobre la amistad (*Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX). Según él, existen 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 solo el provecho, la utilidad (el bien útil) o el placer lo que la origina, será superficial e inestable. En efecto, aunque la reciprocidad siempre sea algo *entre* las personas, depende esencialmente de lo que estas incluyan en ella. Por este motivo, dichas personas no la consideran suprapersonal, sino, por el contrario, esencialmente individual.

Pero volvamos al pensamiento de Aristóteles; si lo que cada persona aporta al amor recíproco es su amor personal, dotado de un valor ético 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 esencia misma.

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 es uno mismo quien procede así. Tal es el «desquite» de esta propiedad del amor gracias al cual este crea una comunidad interpersonal. Basta con que una de las personas adopte una actitud utilitaria para que de inmediato surja en el amor el problema de la reciprocidad, nazcan sospechas y celos. Es verdad que muchas veces estos son producto de la flaqueza humana. Pero las personas que, a pesar de su flaqueza, aportan al amor una buena fe verdadera tratarán de fundamentar la reciprocidad

en el bien honesto, en la virtud, tal vez imperfecta, pero no obstante real. La vida común les dará continuamente ocasión de verificar su buena fe y de completarla con la virtud, y se convertirá en una especie de escuela de perfección.

Las cosas se presentan de modo diferente si las dos personas –o incluso solo una de ellas– no adoptan en 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, como bien ha dicho Aristóteles, ni el placer solo ni la mera voluptuosidad sexual constituyen un bien que a la larga une y liga a las personas. Si en el origen del «amor recíproco» no hay más que placer o provecho, la mujer y el hombre no estarán unidos por más tiempo que el que sean fuente de mutuo placer o provecho. Apenas dejen de serlo, la razón de su «amor» desaparecerá, y con ella la ilusión de reciprocidad. Porque no puede haber verdadera reciprocidad allí donde no existe sino concupiscencia o actitud utilitaria. En efecto, semejante actitud no busca la expresión del amor en el amor recíproco, sino solo 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*, pues en ese caso no resulta más que una ilusión de reciprocidad, ilusión momentánea, o todo lo más de corta duración.

De lo que precede se extraen dos conclusiones, una de carácter más bien teórico, la otra de índole práctica. Así, la conclusión teórica es que, a la luz de las consideraciones sobre la reciprocidad, aparece claramente la necesidad de un análisis del amor no solo psicológico, sino sobre todo ético. La conclusión práctica, por su parte, consiste en que es preciso «verificar» el amor antes de declararlo a la persona amada, en particular antes de reconocer ese amor como su propia vocación y de comenzar a construir su vida sobre él. Es preciso, también, verificar lo que hay *en* cada una de las personas cocreadoras del amor, y, por consiguiente, lo que hay *entre* ellas. Es preciso saber sobre qué descansa la reciprocidad y si no es mera apariencia. El amor solo puede durar como unidad en la que el «nosotros» se manifiesta, pero no como una combinación de dos egoísmos en los cuales se manifiestan dos «yoes». La estructura del amor es la de una comunidad interpersonal^[1].

6. De la simpatía a la amistad

Examinemos ahora el problema del amor bajo otro aspecto. Aun cuando esta manera de considerarlo se acerque mucho al análisis psicológico, la situamos todavía 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 «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 las unen. Conviene subrayar que lo que aquí «pasa», lo que les «sucede», no es su obra, el fruto de sus actos volitivos. La simpatía muestra más bien experiencia que acción: muchas veces las personas la experimentan de manera incomprensible incluso para ellas mismas, y su voluntad se siente arrastrada hacia la órbita de emociones y sentimientos que acercan a dos personas independientemente de que una haya elegido a conciencia a la otra como objeto de su amor. La simpatía es un amor puramente afectivo en el cual la decisión voluntaria y la elección no desempeñan todavía su papel. Como mucho, la voluntad consiente en el hecho de la simpatía y 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, 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 esa persona, 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 sujeto siente los valores del objeto por intermedio de la simpatía, porque gracias a ella el objeto adquiere un valor para el sujeto. Existe en esto un rasgo de subjetividad, que, de acuerdo con la pasividad que hemos señalado más arriba, determina cierta debilidad de la simpatía. Esta debilidad proviene de que la simpatía toma posesión de la afectividad y 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 la atracción, como hemos dicho al principio de este capítulo). Solo la simpatía tiene el poder de acercar a las personas de manera sensible. El amor no es solo una deducción, sino también una experiencia. La simpatía introduce a una persona en la órbita de otra en cuanto cercana a ella misma, hace que «sienta» su personalidad entera, que viva en su esfera, encontrándola a un 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 ello les parece, en general, que el amor se acaba tan pronto como desaparece la simpatía.

No obstante, el amor, en conjunto, no se limita a la simpatía, del mismo modo que 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 más esencial, es la voluntad, llamada a modelar el amor en el ser humano y entre las personas. Es importante constatarlo, porque el amor entre la mujer y el hombre no puede detenerse al nivel de la simpatía, sino que 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 con esta fórmula: «Quiero el bien para ti, como lo quiero para mí». En ella aparece, 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 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. Esta solo se apoya en la emoción y el sentimiento: la voluntad no hace más que consentir. En la amistad, en cambio, la voluntad misma se compromete. He ahí el motivo por el cual la amistad toma realmente posesión del hombre en su totalidad; esa es su obra, implica la elección de la persona, del otro «yo» hacia el cual se orienta. En la simpatía, todo esto aún no está completo. De ahí la fuerza objetiva de la amistad. Con todo, esta tiene 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 esta podría nacer y alcanzar su expresión objetiva, su clima y su calor afectivo. Desprovisto del calor que le da la simpatía, el «quiero el bien para ti» recíproco queda en el vacío, si bien constituye la raíz misma de la amistad. 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* esta con aquella. Como se ve, esta exigencia tiene un doble aspecto. Por una parte, a la simpatía le falta la benevolencia, sin la cual no puede haber amor verdadero. Aunque pueda parecer que la simpatía ya es benevolencia (e incluso algo más que benevolencia), en ella se esconde una dosis de ilusión. Al analizar la atracción hemos subrayado esta subjetividad del sentimiento, a saber, la tendencia que tiene a «separar la verdad» del objeto y orientarlo lo más posible hacia el sujeto. En consecuencia, se toma por amistad, o incluso por algo más, lo que solo es simpatía y amor afectivo. Esta es la causa de que se fundamenten en

la simpatía relaciones que, como la del matrimonio, no pueden, objetivamente, apoyarse más que en la amistad. Y la amistad, como acabamos de constatar, consiste en un compromiso de la voluntad respecto de una persona, con miras a su bien. Por consiguiente, para llegar a ser amistad, la simpatía ha de madurar, y este proceso de maduración exige normalmente reflexión y tiempo. Se trata de completar el sentimiento de simpatía que determina la actitud hacia una persona dada y sus valores mediante 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 de forma pasiva, y más bien superficialmente, con una cierta dosis de subjetividad, mientras que la amistad exige un compromiso serio de la voluntad, objetivamente fundado.

Pero, por otra parte, es necesario completar la amistad con la simpatía; privada de esta, aquella sería fría y poco comunicativa. Este proceso es posible toda vez que, aun a pesar de nacer en el ser humano de manera espontánea y a pesar de mantenerse en él irracionalmente, la simpatía tiende a la amistad. Esto es, sencillamente, consecuencia de la estructura de la interioridad humana de la persona, en la cual no se ha adquirido el pleno valor más que para aquello que se funda en la convicción y el libre albedrío. Ninguna de las dos puede ser reemplazada por la impresión o el sentimiento que suscita. Por ello, en el momento mismo 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 muchas veces la simpatía es bastante fuerte desde un principio, mientras que la amistad es, al comienzo, débil y frágil. Se trata ahora de formar la amistad recíproca aprovechando la situación afectiva creada por la simpatía y darle un significado profundo y objetivo. En el amor humano se comete a menudo el error de mantenerlo al nivel de la simpatía en lugar de transformarlo conscientemente en amistad. Otra consecuencia de este error es creer que, cuando la simpatía termina, el amor también se acaba. Semejante opinión es bastante perjudicial para el amor humano, y como tal denota una laguna en la educación del amor.

El amor no puede, de ninguna manera, consistir en una «explotación» de la simpatía ni en un simple juego de sentimientos y goce (cosa que, en las relaciones entre la mujer y el hombre, va muchas veces unida a la satisfacción 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, jamás una relación perfecta entre personas. Es necesario que encuentre su fundamento en el ser humano, tomando como base la amistad, que expandirá su clima y su calor. La amistad y la simpatía deberían interpenetrarse sin estorbarse. En ello reside el «arte» de la educación del amor, el verdadero *ars amandi*. Es contrario a sus reglas 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 prácticamente imposible. Al parecer, en ello radica a menudo la causa de las diversas catástrofes y fracasos a que el amor humano se expone.

Detrás de ellos se esconde una disparidad entre *dos aspectos del amor*, objetivo uno, subjetivo el otro, que no se solapan. 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, y es en ellas donde se forma y manifiesta. Pero este amor subjetivo no ha de confundirse con la subjetividad. Aunque subjetivo, ya que está enraizado en los sujetos, el amor ha de estar libre de subjetividad. Ha de residir en el sujeto, en la persona, pero ha de poseer un aspecto objetivo. Precisamente por ello, no puede limitarse a ser simpatía, sino que ha de ser amistad. Es posible darse cuenta de la madurez de la amistad verificando si va acompañada de simpatía o, más aún, si no está enteramente subordinada a esta ni depende más que de emociones y afectos, ni subsiste cuando no se la siente, objetivamente, en las personas ni entre ellas. Solo entonces pueden fundarse en ella el matrimonio y la vida común de los esposos.

Por consiguiente, se tiene la impresión de que la *camaradería* podría 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. De la primera, porque no se limita a la esfera emotivo-afectiva de la persona, sino que, por el contrario, se apoya sobre bases objetivas tales como el trabajo, las tareas, los intereses comunes, etc. Y de la segunda, porque el «quiero el bien para ti como si se tratase de mi propio yo» todavía no tiene lugar en ella. De modo que lo que caracteriza a la camaradería es un elemento de comunidad fundado en 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 (por ejemplo, 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 de ese modo la simpatía puede transformarse en verdadera amistad. La camaradería crea entre el hombre y la mujer una comunidad objetiva, mientras que la simpatía no los une más que de un modo subjetivo. Por lo tanto, el aspecto objetivo del amor, sin el cual este siempre queda incompleto, puede conseguirse gracias a la camaradería. Tal como la experiencia demuestra, los sentimientos son más bien inconstantes, y por consiguiente no pueden determinar de manera durable las relaciones entre dos personas. Es indispensable encontrar medios que permitan a los sentimientos no solo tomar el camino de la voluntad, sino hacer nacer esta unidad de querer (*unum velle*) que hace que dos «yoes» lleguen a ser un «nosotros». Es justamente en la amistad donde se encuentra esa unidad.

La amistad recíproca posee un carácter interpersonal que se expresa a través de ese «nosotros». Ya este aparece en la camaradería, aunque le falta aún esa coherencia y esa

profundidad propias de la amistad. La camaradería puede ligar entre sí a muchas personas; la amistad, en cambio, suele limitarse a un número pequeño. Los que están ligados por el compañerismo constituyen, generalmente, un ambiente, lo cual los caracteriza como fenómeno social. De ahí su papel importante en la formación del amor recíproco, si este, una vez madurado, ha de conducir al matrimonio y convertirse en el fundamento de una nueva familia; quienes son capaces de crear un grupo, de vivir en él, sin duda están bien preparados para dar a su familia el carácter de grupo sólidamente unido en que reina una excelente atmósfera de vida en común.

7. El amor matrimonial

El análisis general del amor tiene un carácter especialmente metafísico, aunque en todo momento nos referíamos a los aspectos psicológicos o éticos. Estos diversos aspectos del amor se interpenetran de manera tal que resulta 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 la atracción, la concupiscencia y la benevolencia. Con todo, no encuentra su plenitud en un solo sujeto, sino en una relación entre sujetos, entre las personas. De ahí el problema de la amistad, que acabamos de analizar al hablar de la simpatía y la reciprocidad que se refiere a la amistad. El paso del «yo» al «nosotros» es para el amor tan esencial como 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 aquí nos interesa– no es solo una tendencia, sino también, y en mayor medida, un encuentro, una unión de personas. Es evidente que este encuentro y esta unión se realizan a partir de la atracción, del amor de concupiscencia y del de benevolencia, que se desarrollan en los sujetos individuales. El aspecto individual no desaparece en el aspecto interpersonal, sino que, por el contrario, lo condiciona. De donde resulta que el amor es siempre una cierta síntesis interpersonal y una sincronización de gustos, deseos y 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, del propio «yo». Hay algo diferente en ello y, al mismo tiempo, algo mayor que la atracción, que la concupiscencia e incluso que la benevolencia. Ninguno de los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo la mira en el bien de ella, va 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 interpersonal creada por el amor, el amor matrimonial 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 aún más en él. La primera pregunta que surge es si una persona puede darse a otra, ya que hemos constatado que toda persona es, por su misma esencia, intransferible, *alteri incommunicabilis*. Por lo tanto, no solo es dueña de sí misma (*sui juris*), sino que ni siquiera puede transferirse ni darse. La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza no puede hablarse del don de una persona a otra, sobre todo en el sentido físico de la palabra. Lo que en nosotros existe de persona 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 ser propiedad de otra, como si fuese una cosa. Por consiguiente, queda también excluido el poder tratar a la persona como un objeto de placer, tal como ya hemos visto. Pero lo que en el orden de la naturaleza y en sentido físico no es posible ni conforme a la regla, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Aquí sí que una persona puede darse a otra –al ser humano o a Dios– y crear, merced a ese don, una forma de amor particular al que llamaremos amor matrimonial[2]. Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y su desarrollo. Cristo lo ha expresado en esta sentencia, que puede parecer paradójica: «El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de Mí, la hallará» (*Mt 10, 39*).

Hay, en efecto, una profunda paradoja en el amor matrimonial, y esta paradoja no es solo verbal, sino intrínsecamente real; las palabras del Evangelio expresan una realidad particular y contienen una verdad que se manifiesta en la vida de la persona. He aquí que, por razón de su naturaleza, toda persona es intransmisible e intransferible. 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. Ya hemos 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» intransferible e intransmisible. La paradoja aquí resulta doble y procede en dos sentidos: en primer lugar, que pueda salirse del propio «yo» y, en segundo lugar, que con ese «salirse» no se lo destruya ni desvalore, sino que, por el contrario, se lo enriquezca, evidentemente en el sentido metafísico, moral. El Evangelio lo expresa claramente: «El que la perdiere... hallará», «el que halla su vida... perderá». Así pues, encontramos aquí no solo la norma personalista, sino también directrices muy precisas y arriesgadas que amplían dicha norma en varios sentidos. El mundo de las personas tiene sus propias leyes de existencia y desarrollo.

El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, surge de lo profundo de la persona con una clara visión de los valores y una 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» en su totalidad, el cual, gracias a este amor, está decidido a disponer de sí mismo. Por lo tanto, en el don de sí mismo encontramos una prueba sorprendente de la posesión de sí mismo. Las manifestaciones de este amor parecen muy diversas. Sin hablar de la abnegada dedicación de la madre a su hijo, ¿no encontramos acaso este don de sí mismo, del «yo», en la actitud del médico respecto del enfermo, por ejemplo, o en la del maestro 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 personas a las que ni siquiera conocen personalmente y a las cuales sirven sirviendo a la sociedad. No es fácil discernir en qué medida el amor de dedicación interviene en estos casos, porque en todos ellos pueden, sencillamente, actuar tanto una honesta benevolencia como una sincera amistad con el otro. Por ejemplo, para seguir abnegadamente la vocación de médico, maestro o sacerdote, basta con querer el bien de aquellos que son destinatarios de nuestros esfuerzos. Pero aun en el caso en que nuestra actitud toma el carácter de don de sí mismo y se confirma, por lo tanto, en cuanto amor, no cabe ningún fundamento para definirlo como amor matrimonial.

El concepto de amor esponsal implica el don de una persona a otra. Por eso mismo empleamos este término en algunos casos, incluso cuando se trata de definir la relación del hombre con Dios (volveremos sobre esto en el capítulo 4). Con mayor razón se justifica hablar de dicho amor matrimonial a propósito del matrimonio. El amor del hombre y la mujer lleva en el matrimonio al don recíproco de sí mismo. Desde el punto de vista personal, se trata de un don de sí hecho a otra persona; desde el punto de vista interpersonal, es un don recíproco. No ha de asimilarse (y, por consiguiente, de confundirse) 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, solo es la mujer, o en todo caso ella sobre todo, quien experimenta su participación en el matrimonio como un «abandono»; el hombre lo ve de manera diferente, de modo que, psicológicamente, existe cierta correlación entre el «abandono» y la «posesión». Pero el punto de vista psicológico no es aquí suficiente. En efecto, prolongando hasta el final este análisis objetivo y, por lo tanto, ontológico del acto conyugal, llegamos a constatar que en esta relación ha de intervenir necesariamente el don de sí por parte del hombre, que, aunque sentido de manera diferente que la mujer, no es por ello 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 el matrimonio ha de responder a las exigencias de la norma personalista, es necesario 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 y, aunque psicológicamente

tienen una forma diferente, 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 evidente, pues, que en el matrimonio este don de sí no puede tener un significado meramente sexual. Si no estuviese justificado por el don de la persona, conduciría fatalmente a esas formas de utilitarismo cuyo análisis hemos intentado en el primer capítulo. Es necesario hacer destacar 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, en este punto es indispensable una interpretación personalista. Por ello la moral, en la que el mandamiento del amor desempeña el papel principal, 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 el matrimonio resulte de esta forma de amor. De ahí se siguen también otras consecuencias que examinaremos en el capítulo 4 (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 cualquiera de los dos pueda darse al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual desempeña un papel particular en la formación del amor esponsal. Las relaciones sexuales hacen que este amor –aun limitándose a una sola pareja– adquiera una intensidad específica. Y solo así limitado es como puede extenderse hacia nuevas personas que son el fruto natural del amor conyugal del hombre y la mujer.

La noción del amor matrimonial es importante para determinar las normas de toda ética sexual. En el orden objetivo entre el sexo y la persona existe una vinculación enteramente particular, a la cual responde, en el orden de la conciencia, el sentimiento del derecho a la propiedad del «yo» (analizaremos este problema en el capítulo 3, «Metafísica del pudor»). Por consiguiente, no cabe tratar de un abandono sexual que no tuviese la significación de un don de la persona ni entrase, de una manera u otra, en la órbita de las exigencias que tenemos derecho a imponer al amor esponsal. 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 indispensable que esté estrechamente ligado a la benevolencia y la amistad. Privado de semejante vinculación, el amor puede caer en un vacío sumamente peligroso, con lo cual las personas comprometidas quedarían desamparadas ante los hechos internos y externos que, imprudentemente, habrían dejado surgir en ellas y entre ellas.

II. ANÁLISIS PSICOLÓGICO DEL AMOR

1. La percepción y la emoción [1]

Comenzaremos este análisis por la percepción, que constituye la «partícula elemental» de la vida psíquica del hombre, y la emoción que de ella se deriva. Llamamos «percepción» a la reacción de los sentidos ante los estímulos producidos por los objetos. Los sentidos están estrechamente ligados a la constitución del organismo humano, aunque no se identifican con él. De manera que no se puede, por ejemplo, reducir el sentido de la vista a ese mecanismo de la anatomía del ser humano: el receptor externo – los nervios ópticos– y los centros cerebrales correspondientes. En el sentido de la vista existe 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, más específicamente, obtenemos conocimientos de objetos de una manera definida. Se trata aquí de objetos materiales, porque son los únicos que pueden ser conocidos por los sentidos. A menudo se dice que el objeto adecuado de los sentidos está formado por cualidades sensoriales.

Las percepciones quedan ligadas al conocimiento de la manera más estrecha. Los sentidos reaccionan ante los objetos adecuados mediante la percepción. Captan la imagen reflejada de un objeto y la retienen. La sensación supone un contacto directo del sentido con el objeto dado; mientras dura el contacto, dura la experiencia directa en el sentido propio de este término. Pero en cuanto 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 este se encuentra a su alcance. Los sentidos internos mantienen ese contacto cuando el objeto ya no se encuentra al alcance de los sentidos externos.

Por lo tanto, la percepción contiene siempre una imagen concreta y detallada en la que se reflejan todas las características de un objeto, en la medida, claro está, en que la percepción sea fiel. Porque también puede no serlo; en tal caso, solo abarcamos con ella algunas características: aquellas que permiten a la razón calificar al objeto de una manera general, pero muchas características individuales se nos escapan. Sabemos, con todo, que un objeto material puede ser sometido a una observación más penetrante, en cuyo caso las características individuales que antes desconocíamos aparecerán y se fijarán

también en el conocimiento sensible.

El ser humano 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 regeneración tanto como otras partes del organismo humano. A causa del gran número de percepciones, no todas ellas se fijan en la conciencia humana con la misma intensidad. Unas son vívidas y duraderas, otras débiles y pasajeras. A menudo, la percepción sensorial se asocia a cierta emoción. Cuando decimos que una cosa o una persona ha causado en nosotros «una gran impresión», queremos expresar con ello que al percibirla hemos experimentado, al mismo tiempo, una emoción sensible gracias a la 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. Se trata también de una reacción sensorial provocada por un objeto, pero su contenido difiere del de la percepción. El contenido de esta es la imagen del objeto, mientras que en la emoción experimentamos algunos de los valores del objeto. No olvidemos que los diferentes objetos que encontramos en nuestra experiencia sensorial inmediata se nos imponen no solo 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, e incluso posee su correspondencia en el cuerpo, pero aun así los valores que la provocan pueden no ser materiales. Es sabido que muchas veces las emociones son provocadas por valores inmateriales, espirituales. Ciertamente para provocar la emoción es necesario que tales valores sean «materializados» de una manera u otra. Es necesario percibirlos, escucharlos, representarlos o recordarlos; es entonces cuando nace la emoción, una profunda emoción. Cuando la emoción tiene por objeto valores materiales, es superficial. Cuando, por el contrario, su objeto está constituido por valores supramateriales, espirituales, llega a lo más profundo de la psique del ser humano. Es comprensible: en el nacimiento de esta emoción la participación –mediata o inmediata– del espíritu humano y sus facultades es mucho más vasta. La intensidad de la emoción es una cosa distinta. Una emoción puede ser superficial pero intensa, y puede ser profunda en cuanto a su contenido pero débil en cuanto a su intensidad. La facultad de experimentar emociones a la vez profundas e intensas parece ser un elemento particularmente importante de la vida interior.

Cuando la percepción se une a la emoción, su objeto penetra la conciencia del ser humano y se graba en ella de manera mucho más nítida. En efecto, en ese caso no solo aparece en nosotros la imagen, sino también el valor del objeto, y con ello la conciencia cognoscitiva adquiere una coloración afectiva. De este modo nace una experiencia más intensa, gracias a la cual el objeto mismo 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, cuán importante es en este terreno lo que se llama «la primera impresión». Conocemos también la riqueza de significado de una frase tan simple como: «Ella ha causado 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 de una manera u otra todo en él ha de apoyarse necesariamente en ella (incluso su contenido espiritual), es precisamente gracias al hecho de que junto a la impresión está también la emoción que permite experimentar a la otra persona en cuanto valor, o mejor dicho, que permite a dos personas, al hombre y a la mujer, experimentarse recíprocamente como valores. Es por ello que nuestro análisis psicológico del amor se verá obligado, más adelante, a referirse constantemente a los valores.

2. Análisis de la sensualidad

En el contacto directo entre la mujer y el hombre siempre tiene lugar una experiencia sensorial entre 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 que los valores se asocian a la impresión y, por consiguiente, surgen emociones al contacto con personas de sexo opuesto, está ligada al impulso sexual propio del ser humano en la medida en que es una energía natural.

Una emoción de este género se asocia a una percepción (impresión) sensorial y, por lo tanto, hasta cierto punto, también ella es sensorial, pero esto no significa que los valores mismos ante los que se reacciona sean puramente sensibles, que no pertenezcan sino al cuerpo o se identifiquen con él. Hemos dicho más arriba que las emociones penetran la vida del espíritu, porque muchas veces la emoción también es provocada por valores espirituales. Pero en el caso que nos interesa, el que trata del contacto directo entre la mujer y el hombre, hay que contar con el hecho de que es el contenido que es percibido de manera inmediata por los sentidos, el que va a grabarse, sobre todo, en la impresión. De ese modo nace una imagen «exterior» de la otra persona. ¿Esta imagen es únicamente un reflejo del cuerpo? De ningún modo, se trata de un reflejo 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 la que decide la importancia de la impresión que un hombre ha causado en una mujer, y viceversa. El uno causa «una gran impresión» en el otro cuando al conocerlo ha visto sus valores. Los valores son el objeto de la emoción y, al asociarse a la impresión, contribuyen a su intensidad.

Analizando a la luz de lo que precede lo que llamamos sensualidad, es preciso constatar que se trata de algo más que una simple reacción de los sentidos ante el objeto, ante la persona de sexo diferente. La sensualidad no consiste en la percepción sensorial de uno por el otro, sino en la experiencia vivida de determinados valores perceptibles por los sentidos, esto es, los valores sexuales del cuerpo de la persona de sexo opuesto. (No hablaremos aquí de desviaciones en las que 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 anuncia entonces, sencillamente: «Él (o ella) dice algo a mis sentidos». Esta excitación de los sentidos no posee más que una relación marginal con la impresión estética que supone experimentar la belleza del cuerpo. Por el contrario, existe otro elemento esencial para la sensualidad, el cuerpo, que en la reacción sensual muchas veces es sentido como objeto de placer. La sensualidad tiene por sí misma una orientación utilitaria, motivo por el cual se orienta, de manera directa y preferente, hacia el cuerpo; no concierne a la persona más que indirectamente, pues directamente más bien tiende a evitarla. Incluso su vinculación con la belleza del cuerpo es secundaria, como acabamos de decir. La belleza, en efecto, es esencialmente objeto de contemplación; la experiencia de los valores estéticos no tiene el carácter de placer, sino que provoca aquel gozo que san Agustín designaba con la palabra *frui*. La sensualidad, por lo tanto, interfiere en 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 la relación que existe en el cuerpo humano entre las reacciones de los sentidos y la vida sexual. Pero este es un terreno que pertenece a la biología, la fisiología o la medicina.

Sabemos que el ser humano nace con un sexo definido. Sin embargo, adquiere su madurez sexual paulatinamente, en general, a partir del segundo decenio de vida. Con la madurez sexual se desarrolla también la vitalidad sexual del organismo. Esta vitalidad está formada por procesos vegetativos tales como la actividad de las hormonas correspondientes, la ovulación en las mujeres o la espermatogénesis en los hombres. Estos procesos se desarrollan en el organismo fuera de la conciencia actual, lo cual no significa que la persona no pueda conocer su naturaleza y su mecanismo con mayor o menor precisión.

La sensualidad no se identifica con la vitalidad sexual del cuerpo, la cual, en sí misma, solo tiene un carácter vegetativo y todavía no sensorial; por ello, en los niños, que aún no han alcanzado la madurez sexual, encontramos manifestaciones de sensualidad que poseen un matiz sexual. Aunque la sensualidad difiere de la vitalidad

sexual, no han de disociarse, así como tampoco han de hacerlo de las funciones vegetativas sexuales. El impulso sexual se expresa en la vitalidad sexual porque 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 actividad natural en la que se manifiesta la necesidad objetiva del ser.

La sensualidad, incluida en las funciones vegetativas, se comunica a los sentidos. Por eso, está orientada en particular hacia la concupiscencia: la persona de sexo contrario es apprehendida en cuanto objeto de concupiscencia, gracias precisamente a sus valores sexuales perceptibles en el cuerpo, porque es en él, sobre todo, donde los sentidos descubren la diferencia de sexos. Estos valores penetran en la conciencia cuando la percepción va acompañada de una emoción que no solo se siente en la psique, sino también en el cuerpo. La sensualidad se religa con las reacciones del cuerpo, sobre todo en las zonas erógenas, prueba de que está estrechamente vinculada a 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 ser humano estuviesen infaliblemente guiadas por el instinto y si la persona del otro sexo, objeto de estas reacciones, no exigiese otra relación que la que es esencial para la sensualidad.

Pero, como sabemos, la persona humana no puede ser objeto de placer. Por ser el cuerpo parte integrante de la persona, no puede disociárselo del conjunto de esta: 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 con desvalorizar a la persona. Considerar de este modo el cuerpo de una persona equivale a admitir el hecho de usarla. He ahí el motivo por el cual la reacción de la conciencia ante los movimientos de la sensualidad es fácilmente comprensible. Porque o bien se procura disociar artificialmente a la persona de su cuerpo y de su sexo a fin de considerarlos como objetos posibles de placer, o bien se aprecia a la persona únicamente desde el ángulo del cuerpo y el sexo, es decir, también en cuanto objeto de placer. Las dos actitudes son incompatibles con el valor de la persona. Añadamos que no puede hablarse en el ser humano de una sensualidad «pura», tal como existe en los animales, ni de una orientación instintiva infalible. Por eso, lo que en los animales es enteramente natural, en el hombre es 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 ser humano la sensualidad no es «pura», sino que está en cierta manera transmutada desde el ángulo del valor. La sensualidad natural pura, cuyas reacciones se hallan guiadas por el instinto, nunca está orientada hacia el placer separado de la finalidad de la

vida sexual como, sin embargo, puede suceder en el hombre.

Por lo tanto, la mera sensualidad no es amor, e incluso puede convertirse fácilmente en su contrario. A pesar de ello debemos reconocer que en la relación hombre-mujer la sensualidad, en cuanto reacción natural ante una persona de sexo opuesto, es un componente 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 o, de lo contrario, nunca será amor. Ciertamente, la sensualidad está atravesada 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.

La sensualidad por sí misma no tiene en cuenta a la persona, sino que se dirige únicamente hacia los valores sexuales del cuerpo. Esta es la razón de su inestabilidad característica: se vuelve hacia donde encuentra estos valores, hacia dondequiera que aparece un objeto posible de goce. Los sentidos señalan, cada uno de manera diferente, la presencia de ese objeto; 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 a la sensualidad; también los sentidos internos, como la imaginación o la memoria, sirven para tal fin. Por intermedio de cualquiera de ellos se puede entrar en contacto con un cuerpo, aun con el de una persona físicamente ausente, y experimentar los valores de ese cuerpo como un objeto posible de placer. Esto es sumamente sintomático para la sensualidad. Este fenómeno se produce incluso en casos en que el cuerpo de la otra persona no es considerado como objeto de goce sino, por ejemplo, de examen, estudio o arte. En tal caso, la sensualidad hace una aparición en cierto modo lateral: en ocasiones intenta influir en la actitud respecto del cuerpo y la persona; en otras, 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 un elemento, rico pero difícil de manejar, de la vida de las personas que ha de abrirse de manera más amplia a todo aquello que determina su amor. Sublimada, puede convertirse (a condición de no ser enfermiza) en 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 impulso 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. En dicha expresión, la función del sexo se limita a la esfera de los sentidos y 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 autosuficientes 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.

3. La afectividad y el amor afectivo

Es necesario establecer una distinción clara entre la afectividad y la sensualidad. Hemos dicho más arriba que generalmente la impresión está acompañada de emoción. Aunque la impresión producida por el objeto sea sensorial, la emoción puede dirigirse hacia valores inmateriales. Un contacto directo entre el hombre y la mujer provoca siempre una impresión que puede ir acompañada de emoción. Cuando esta solo tiene por objeto los valores sexuales del cuerpo, considerado como objeto posible de placer, se trata de una manifestación de sensualidad. Con todo, esto no es necesario, porque tales valores pueden estar ligados a la totalidad de 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 «feminidad». La primera puede asociarse, por ejemplo, a la impresión de fuerza, la segunda a la de encanto, ambas vinculadas a la totalidad de la persona del otro sexo y no únicamente a su cuerpo. Ahora bien, habría que llamar afectividad a esta sensibilidad (que no es excitabilidad) ante los valores sexuales de la persona de sexo diferente tomada en su conjunto, ante la feminidad o la masculinidad.

Esta sensibilidad es la fuente del amor afectivo. Es muy diferente de la sensualidad, pero menos en lo que se refiere a su base que a su contenido. Porque ambas tienen por base la misma intuición sensorial. La percepción conduce hacia la persona –hombre o mujer– en su totalidad. La sensualidad no fija su atención más que en el cuerpo, dissociado de todo lo demás. Por el contrario, la afectividad (como la percepción) reacciona ante la persona en su conjunto. Los valores sexuales percibidos no se limitan al cuerpo de la persona, sino que se refieren a esta en su totalidad. Por ello, la orientación hacia el goce, tan característica para la sensualidad, no destaca en la afectividad. Como esta no es «consumista», 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 deseo alguno de placer.

La afectividad parece estar libre de concupiscencia, en tanto que la sensualidad está llena de ella. En la emoción afectiva se experimenta un deseo y una necesidad diferentes, los de acercamiento y exclusividad o intimidad, el deseo de estar a solas y *siempre juntos*. El amor afectivo acerca a las dos personas, hace que se muevan siempre en la órbita de la otra, aun cuando estén físicamente alejadas. Absorbe la memoria y la

imaginación y, al mismo tiempo, se comunica con la voluntad. No la estimula, sino que más bien la atrae ejerciendo sobre ella un encanto particular. La persona sumida en esta atmósfera siempre se mantiene interiormente próxima a aquella a 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 los une. Tales medios serán manifestaciones de ternura como miradas, palabras, gestos, aproximación –evito conscientemente añadir «de los cuerpos», porque a ambos, sobre todo a la mujer, la afectividad les parece algo incorpóreo—. De hecho, no está orientada hacia el cuerpo como la sensualidad. Por ello precisamente, el amor afectivo se compara tan a menudo con el amor espiritual.

Es evidente que este mutuo acercamiento, que, aunque proviene directamente del sentimiento, es una expresión de ternura recíproca, puede deslizarse fácilmente hacia la sensualidad. Esta no aparecerá de buenas a primeras, pero, dirigida como está hacia el goce, permanecerá latente, escondida en la afectividad. Al respecto parece existir una diferencia significativa entre la experiencia del hombre y la de la mujer. Se admite generalmente que la mujer es más emotiva y el hombre, más sensual. Ya hemos destacado 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 con mayor rapidez en su conciencia y en su actitud. La estructura misma de la psique y la personalidad del hombre hace que este se sienta empujado, con mayor urgencia que la mujer, a manifestar y objetivar lo que está escondido en él. Ello se relaciona con el papel más activo del hombre en el amor, así como con sus responsabilidades. En la mujer, por el contrario, la sensualidad parece estar disimulada en la afectividad. Por ello, la mujer se siente impulsada a considerar como una prueba de amor afectivo lo que para el hombre es la acción de la sensualidad y el deseo de goce. Por consiguiente, existe cierta divergencia psicológica entre el amor del hombre y el de la mujer. Desde este punto de vista, la mujer parece tender a la pasividad, aun cuando es activa desde otro. En todo caso, su papel y su responsabilidad difieren de los del hombre.

Pero volvamos 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 en su totalidad y no está en sí misma orientada hacia el uso. Por lo tanto, el valor central, objeto de la emoción afectiva, puede provocar procesos significativos. Así, bajo la influencia de la afectividad, el valor de su objeto muchas veces se agranda desmesuradamente. Porque el amor afectivo sufre el influjo de la imaginación y de la memoria, aunque también influye sobre ellas. Así se explica, sin duda, el que se atribuya al objeto del amor diversos valores de los que tal vez carezca. Estos valores no son reales, sino ideales. Existen en la conciencia de aquel que ama con amor afectivo, y se

los aplica después de haberlos extraído del subconsciente. Dentro del sujeto, la afectividad es fecunda: al querer y desear que la persona que es el objeto de su amor posea determinados valores, el sentimiento los crea y se los atribuye a fin de que su contenido afectivo sea más completo.

Idealizar a la persona que es objeto del amor es un fenómeno bien conocido. Es característico, sobre todo, del amor juvenil. El ideal de la persona es mayor que ella misma, quien solo le da ocasión de aparecer en la conciencia emotiva de los valores hacia los cuales el sujeto se siente arrastrado y que, de hecho, atribuye a la persona amada. Poco importa que correspondan realmente a ella. Esta persona, como acabamos de decir, no es tanto 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 quien ama trae consigo y que le atraen, consciente e inconscientemente. He aquí otra diferencia entre la afectividad y la sensualidad: esta es objetiva a su manera, se nutre de valores sexuales del cuerpo de la persona objeto de concupiscencia. Entiéndase bien: no se trata de una objetividad del amor, sino del deseo.

Sin embargo, en este rasgo particular de la afectividad humana que acabamos de mencionar parece encontrarse la fuente principal de la debilidad del amor afectivo. Este se caracteriza por una ambivalencia significativa; por un lado, busca la presencia de la persona amada, el acercamiento y las manifestaciones de ternura, y, por otro, se encuentra alejado, porque no se nutre de valores reales de su objeto, sino que vive, por así decirlo, a expensas de este, alimentado por los valores ideales hacia los cuales se siente atraído. Por ello, a menudo el amor afectivo es motivo de decepción. Para la mujer puede serlo cuando con el tiempo el afecto del hombre se revela sencillamente como un velo que cubría la concupiscencia, incluso la voluntad de gozar. También tanto la mujer como el hombre pueden sentirse decepcionados cuando los valores atribuidos a la persona amada se revelan ficticios. En ocasiones la disonancia entre el ideal y la realidad extingue el amor afectivo e incluso lo transforma en odio afectivo. A su vez, este, por principio (o por naturaleza), no percibe las cualidades de que en realidad está provista la otra persona. Así pues, es difícil decir si esa fecundidad interior del afecto y esa disposición a idealizar el objeto del amor son una fuerza o, por el contrario, una debilidad del amor afectivo. Pero sí que sabemos con certeza que este no constituye base suficiente para la relación hombre-mujer. La afectividad necesita la integración lo mismo que el deseo sensual. Si el amor se limita a la mera sensualidad, al *sex appeal*, no será amor, sino solo utilización de una persona por otra o, a veces, utilización mutua. Si se limita a la mera afectividad, tampoco será amor en el sentido vigoroso de la palabra, y las dos personas quedarán en cierta manera separadas la una de la otra, a pesar de las apariencias en contrario. El afecto padece de subjetividad, no es más que uno de los elementos que forman la base del amor objetivo y maduro que se modela y perfecciona

valiéndose también de otras fuentes. El mero afecto no puede crearlo; abandonado a sí mismo, también él puede revelarse como mero uso. Volveremos sobre ello en el capítulo 3.

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

4. El problema de la integración del amor

Desde el punto de vista psicológico, el amor puede considerarse 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 contemplarla, tanto desde su aspecto exterior como desde el interior, la situación se revela como una situación concreta y, por lo tanto, única e irreproducible. Su lado exterior se halla muy estrechamente ligado a su lado interior, a aquello que se encuentra en las personas, actores del drama de su amor. Porque el amor es, en efecto, un drama, en el sentido de que es esencialmente devenir y acción, que es lo que significa el término griego *drao*. Ahora bien, las *dramatis personae*, hombre y mujer, extraen su trama de sí mismas, encuentran invariablemente el amor como una situación psicológica única en su género, como un problema tan importante como 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, sino que es inseparable de la experiencia vivida de lo verdadero y lo falso. Esta experiencia, precisamente, constituye el «nervio» más interior y, al mismo tiempo, esencial del conocimiento humano. Si la experiencia consistiese únicamente en «reflejar» los objetos, podría creerse que es de naturaleza material^[2]. Pero la experiencia de lo verdadero y de lo falso se encuentra completamente fuera de las posibilidades de la materia. La verdad condiciona la libertad. De hecho, el hombre solo puede conservar su libertad respecto de diferentes objetos que se imponen a su acción como buenos y deseables en la medida en que es capaz de aprehenderlos a la luz de la verdad, asumiendo 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 sobre sus actos y su orientación. La facultad de conocer la verdad hace posible al hombre la autodeterminación, es decir, decidir de manera independiente acerca del carácter y la orientación de sus propios actos. En esto consiste la libertad.

Nuestro análisis ha demostrado que el amor entre dos personas de sexo contrario nace sobre la base del impulso sexual. A partir 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 tiende a la afectividad, y la concupiscencia no ocupa en ella el primer plano. Las numerosas formas del amor lo son en función de la actitud respecto de los valores sexuales. Cada una de estas formas es estrictamente individual, porque es propiedad de una persona concreta, cristalizada tanto en una interioridad como en un contexto exterior concretos. Según las energías psíquicas dominantes, se obtiene un violento apego afectivo o una concupiscencia apasionada.

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 sujeto 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 se ve constantemente confirmada. Si es posible 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 ignoraba hasta ahora su presencia. Por ello experimenta placer al sentir esa experiencia, una alegría de vivir, de existir y de actuar, aunque, por otra parte, se sumen a ellas la tristeza o el abatimiento.

Así se nos presenta el perfil subjetivo del amor, y bajo este aspecto constituye siempre 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 lo tanto, totalización, tendencia a la unidad y la plenitud. El proceso del amor se apoya en el lado espiritual del hombre, en su verdad y su libertad.

La libertad y la verdad determinan la impronta espiritual que marca las diferentes manifestaciones de la vida y la acción humanas. Ellas penetran hasta lo más profundo de los actos y los estados del alma humanos y les confieren ese contenido particular del que no encontramos traza alguna en la vida animal. A esto debe el amor entre personas su consistencia particular. Por más que se apoye de manera tan fuerte y clara 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. En la persona, la voluntad es esa instancia última sin cuya participación nada tiene valor ni peso. El valor de la esencia de la persona está estrechamente ligado a la libertad, propiedad de la voluntad. Nada tiene más

necesidad de libertad que el amor; el compromiso de la libertad constituye en cierta medida su esencia psicológica. Aquello que no se fundamenta en la libertad, aquello que no es compromiso libre, no puede reconocerse como amor por estar determinado o ser efecto de la violencia; no contiene nada de su esencia. Por ello, en el proceso de integración psíquica que se desarrolla en la interioridad de la persona paralelamente al amor sexual, lo que importa es un compromiso no solo de la voluntad, sino, además, de la libertad; es necesario que la voluntad se comprometa del modo más completo y conforme a su naturaleza.

Un compromiso verdaderamente libre de la voluntad no es posible más que basándose en la verdad. La experiencia de la libertad es inseparable de la de la verdad[3]. Toda situación interior, tanto el deseo sensual como el compromiso afectivo, es psicológicamente verdadera. Se trata de una verdad subjetiva: una persona desea verdaderamente a otra porque encuentra en su vida interior un sentimiento claro, impregnado 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 y una predisposición a estas, así como un deseo de acercamiento y 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 su integración. Mientras no la examinemos más que a la luz de su verdad subjetiva, no aprehenderemos la imagen completa del amor ni podremos juzgar su valor objetivo, el cual, a pesar de todo, es el más importante, el que procuraremos destacar mediante el análisis ético del amor.

III. ANÁLISIS ÉTICO DEL AMOR

1. La experiencia vivida y la virtud

Existe en la ética contemporánea una moral llamada de situación, relacionada con el existencialismo filosófico[1]. 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 aquello que se encuentra fuera de ellas. Por este motivo, lo que rebasa «la situación» no puede formar parte de ella, ni adaptarse. La vida humana no soporta normas generales y abstractas fuera de «la situación», pues son 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 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 habría de investigarse ni ahondarse. 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 solo era posible 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 bien verdadero. Es en la obligación donde la libertad de la voluntad se manifiesta plenamente. La voluntad «debe» seguir el bien verdadero, pero ello implica que «puede no seguirlo»; debe hacerlo precisamente porque puede no hacerlo. La ética de situación y el existencialismo, que rechazan la pretendida obligación en nombre de una supuesta libertad, abandonan por el mismo hecho 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 el motivo por el cual no es solo en el terreno de la psicología donde debemos buscar la plena integración del amor humano, sino en el de la ética.

Por lo que hace al amor entre el hombre y la mujer, puede considerarse de dos maneras: como un fenómeno psicológico o como un acto moral y, como tal, sometido a una norma. En este caso, se trata de la norma personalista, contenida en el mandamiento del amor. La ética de situación que no admite ninguna norma cae, en lo que a su

concepción del amor se refiere, en el psicologismo. Con todo, en el ser humano el amor en el sentido psicológico ha de estar 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. La situación (o las situaciones) a la que puede reducirse solo es psicológicamente «madura» o «completa», si el amor alcanza su valor moral. En otras palabras, en el amor lo vivido ha de estar subordinado a la virtud, so pena de no ser plenamente vivido.

Convendrá examinar a continuación el amor entre el hombre y la mujer en cuanto virtud. Por el momento, subrayemos solamente que, según la moral cristiana fundada en el Evangelio, el amor es una virtud sobrenatural, divina. Partiendo de esta concepción, trataremos de examinar la manera en que esta virtud se manifiesta y desarrolla en las relaciones entre el hombre y la mujer. En efecto, cada virtud sobrenatural está enraizada en la naturaleza y solo reviste una forma humana gracias a la acción del hombre. Al mismo tiempo, encuentra su expresión y su confirmación en esta acción, en los actos interiores así como en los exteriores. Por lo tanto, a fin de poner de manifiesto su valor moral, podemos examinarla y analizarla como un fenómeno humano. 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: metafísico y psicológico. Nos referiremos otra vez a sus diversos elementos. Importa sobre todo no olvidar que el amor entre el hombre y la mujer puede adoptar la forma «matrimonial», porque conduce al matrimonio. Teniendo todo ello en cuenta, trataremos de examinar de qué manera ha de realizarse ese amor en cuanto virtud. Es difícil mostrarlo en su conjunto, ya que la virtud del amor, realidad espiritual, no es visible. Por lo tanto procuraremos hacer resaltar los elementos esenciales y aquellos que la experiencia evidencia de manera más clara. La afirmación del valor de la persona parece ser el primero y el más importante.

2. 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 llegamos 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 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. Por ser la persona no solo cuerpo sino también espíritu encarnado, y residir en ello su perfección, no puede considerársela igual a una cosa. Por otra parte, un abismo infranqueable separa la psique animal de la espiritualidad del hombre.

Asimismo, conviene distinguir claramente el valor de la persona y los diversos

valores que en ella se encuentran[2], valores innatos o adquiridos inherentes a la compleja estructura del ser humano. Tal como hemos visto en el curso del análisis psicológico, esos valores desempeñan 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 caso concreto se trata de valores sexuales, porque en el origen del amor entre el hombre y la mujer se encuentra el impulso sexual. Para el sujeto, los valores sexuales se fijan tanto en la persona de sexo contrario como en su cuerpo en cuanto objeto posible de goce. Existe una diferencia entre el valor de la persona y los valores sexuales, porque estos se dirigen a la sensualidad o la afectividad del ser humano. El valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que este no es más que una particularidad de su ser.

Por este hecho, a los valores de la persona se añaden, solo 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, aun cuando su cuerpo no llegue a ser considerado en cuanto objeto de placer. Sabemos, con todo, que este ser humano de sexo diferente es una persona. Se trata de un saber intelectual, conceptual, porque ni la persona ni el ser en cuanto tales son el objeto de la percepción. Por lo tanto, la reacción ante el valor de la persona no puede ser tan directa como la reacción ante los valores sexuales ligados al cuerpo de una persona concreta o –para hablar de modo más general– al ser humano de sexo diferente. Los elementos percibidos actúan sobre la afectividad del ser humano de manera distinta de los elementos descubiertos por el entendimiento. Todo ser humano es consciente de que su congénere de sexo diferente es una persona, que no es una cosa sino alguien. 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*.

De modo, pues, que, en toda situación en que sentimos los valores sexuales de una persona, el amor exige su integración en el valor de esta, y aun su subordinación a este valor. Es en ello precisamente donde se manifiesta el principal rasgo ético del amor: o este es afirmación de la persona o no es amor. Cuando se caracteriza por una actitud justa respecto del 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.

Lo anterior se refiere especialmente al amor entre el hombre y la mujer. En la plena acepción del término, el amor no es solo un sentimiento y mucho menos una excitación de los sentidos, sino también una virtud. Esta virtud se forma en la voluntad y utiliza sus

recursos de potencialidad espiritual, es decir, constituye un compromiso real de la libertad de la persona-sujeto, fundado en la verdad que corresponde a la persona-objeto. El amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona. Por lo tanto, la voluntad es 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 ético no se trata en absoluto de borrar o dejar de lado los valores sexuales ante los cuales reaccionan los sentidos y la afectividad. Se trata, sencillamente, de ligarlos estrechamente con el valor de la persona, puesto que el amor no se dirige solo al cuerpo ni solamente al ser humano de sexo opuesto, sino precisamente a la persona. Es más, el amor solo es amor cuando se orienta hacia la persona. 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 emoción –tan fuertemente anclada en la percepción de la feminidad y la masculinidad– puede borrarse con el tiempo, si no está estrechamente ligada a la afirmación del valor de la persona dada[3].

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 goce posible. Por ello, el amor no puede fundarse en la mera sensualidad ni por mucho tiempo en la mera afectividad. Una y otra, en efecto, pasan al lado de la persona y, por así decirlo, estorban su afirmación o, por lo menos, no llegan hasta ella. Así es, aun cuando el amor afectivo parezca acercarse tanto a los seres humanos. Y, con todo, este amor, aun acercando «al ser humano», puede fácilmente pasar de largo por delante de «la persona». Volveremos otra vez sobre este punto en el capítulo 3. La experiencia de la vida enseña que el amor afectivo nace, sobre todo en los seres dotados de cierta estructura psíquica, al solo contacto con el fenómeno «ser humano», a condición de que dicho ser esté suficientemente cargado de feminidad o masculinidad. Pero vemos también que por sí mismo no posee 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 esta verdad se refleja, encuentre su lugar entre los hechos psíquicos eróticos cuya causa inmediata sea, o bien la sensualidad, o bien la afectividad del ser humano. Con ello, la afirmación surge en dos direcciones, indicando así de manera general los terrenos principales de la ética sexual. Por un lado, tiende a reprimir las reacciones fundamentadas en la sensualidad y la afectividad del hombre. Este problema será examinado en el capítulo 3. Por otro lado, indica la elección de la vocación vital principal. En efecto, esta va ligada generalmente

con la entrada en la vida de una persona. Es evidente que, cuando un hombre escoge a una mujer por compañera de toda la vida, designa con ello a la persona que de modo más importante participará en su vida e imprimirá una orientación a su vocación. Esta orientación es la más estrechamente ligada a la persona, y por lo tanto no puede diseñarse sin la afirmación de su valor. Hablaremos de esto en el capítulo 4, sobre todo, en su segunda parte.

3. La pertenencia recíproca de las personas

Hemos constatado en el análisis metafísico que la esencia del amor se realiza del modo más profundo en el don de sí que la persona amante hace a la persona amada. Gracias a su carácter particular, el amor matrimonial difiere radicalmente de todas las otras formas y manifestaciones del amor. De eso, uno se da cuenta cuando comprende en qué consiste el valor de la persona. Es lo más estrechamente ligado al ser de la persona. Por su naturaleza o, dicho de otro modo, por razón de su esencia óptica, la persona es dueña de sí misma (*sui iuris*), intransferible e irremplazable, cuando se trata del concurso de su voluntad y del compromiso de su libertad (*alteri incommunicabilis*). Ahora bien, el amor arranca a la persona de esa intangibilidad natural y de esa cualidad de intransferible, porque hace que la persona quiera darse a otra, a la que ama. Desea dejar de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer también a otro. Renuncia a ser independiente e intransferible. El amor pasa por ese renunciamiento, guiado por la convicción profunda de que no supone para él minoración o empobrecimiento, sino, por el contrario, un enriquecimiento y una expansión de la existencia de la persona. Es como una experiencia extática: salir de sí mismo para encontrar en otro un acrecimiento del ser. En ninguna otra forma del amor se aplica esta ley de forma más evidente que en el amor matrimonial, fin al que debería propender el amor entre el hombre y la mujer.

Muchas veces hemos recalcado su particular intensidad psicológica. Esta encuentra una explicación no solo en la fuerza biológica de la tendencia sexual, sino también en la naturaleza de esta forma de amor. Los fenómenos sensuales y afectivos que de manera tan nítida destacan 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 su interioridad. El don de sí mismo solo puede tener pleno valor si es la parte y la obra de la voluntad. Porque precisamente gracias al libre albedrío la persona es dueña de sí misma, intransferible e intransmisible. El amor esponsal, amor en el cual uno se da, compromete la voluntad de manera particularmente profunda. Sabemos que se trata aquí de disponer del «yo» de un modo integral, que es preciso –según el Evangelio– «dar el alma».

Contrariamente a las opiniones que consideran el problema sexual de manera superficial y no ven el *summum* del amor más que en el abandono carnal de la mujer al hombre, debe verse 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 máximo de voluptuosidad sensual, sino precisamente un don y una pertenencia recíprocos de las *personas*. He ahí la concepción exhaustiva de la naturaleza del amor esponsal al llegar al pleno desarrollo en el matrimonio. En la concepción contraria, el amor está anulado de antemano en provecho del gozo (en los dos sentidos de la palabra). Ahora bien, el amor no puede quedar reducido al mero placer, 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 veremos más adelante– no caben más que en el matrimonio.

Desde el punto de vista ético, se trata aquí sobre todo de no trastornar el orden natural de los hechos ni omitir ninguno. Por de pronto, es preciso que gracias al amor se haya conseguido 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 de los aspectos objetivo y subjetivo del amor. Subjetivamente, el amor es siempre una situación psicológica, un estado psíquico provocado por los valores sexuales, y centrado en ellos, en el o los sujetos que lo experimentan. Objetivamente, el amor es un hecho interpersonal, es reciprocidad y amistad basadas en una comunión en el bien. Por consiguiente, se trata siempre de una unión de personas y puede llegar a ser pertenencia recíproca. El aspecto objetivo del amor no puede ser reemplazado por los dos aspectos subjetivos (ni siquiera por uno solo), porque constituyen caras diferentes del amor.

Su cara objetiva es determinante. Si bien se forma en dos sujetos mediante todos los fenómenos sensuales y afectivos característicos del aspecto subjetivo del amor, no se identifica con ellos. La sensualidad posee su propio dinamismo de concupiscencia, ligado a las sensaciones y la vitalidad sexual del cuerpo. La afectividad también tiene su propio ritmo con miras a crear esa atmósfera positiva que favorece no solo el acercamiento a la persona amada, sino un acuerdo espontáneo con ella. El amor, por su parte, tiende a la unión de las personas por la vía de su don recíproco. He ahí un hecho que tiene un profundo significado objetivo, incluso ontológico, y que constituye por ello el aspecto objetivo del amor. Los fenómenos sensuales y afectivos no se asimilan a él, a pesar de que crean un conjunto de condiciones en el que este hecho se hace realidad. Pero al mismo tiempo surge aquí otra cuestión, casi inversa: ¿cómo sostener y consolidar esta reciprocidad de las personas en medio de todos estos fenómenos que, en sí mismos, 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 del valor de la persona. Solo entonces puede hablarse de unión de las personas y de su pertenencia recíproca. Sin esta actitud, el amor no tiene más que un significado erótico y no esencial, conduce a una «unión» sexual, pero carente de fundamento en una verdadera unión de personas. Semejante situación tiene un carácter utilitario: la recíproca relación de personas está determinada por el «gozo» (sobre todo, en la segunda acepción de la palabra). El uno pertenece entonces al otro en cuanto objeto de placer, y, aun dándole una ocasión de gozar, trata de encontrar él mismo un placer en esas relaciones. Semejante actitud se halla en el polo opuesto del amor. En tal caso no puede hablarse de unión de personas, ya que, por el contrario, la situación está abocada a un conflicto de intereses que más tarde o más temprano explotará. El egoísmo –tanto de los sentidos como de los sentimientos– no puede ocultarse más que durante un cierto tiempo, disimulado en los repliegues de una ficción llamada –con una buena fe aparente– «amor». Pero la fragilidad de esta construcción ha de aparecer indefectiblemente. Y pocos sufrimientos hay más grandes que ver que el amor se manifiesta claramente como lo contrario de lo que se creía.

Se trata, pues, de evitar semejantes desilusiones. El amor matrimonial, que trae consigo una necesidad interior de dar su propia persona a otro –necesidad que entre la mujer y el hombre también cristaliza en el abandono carnal y las relaciones sexuales–, posee una grandeza natural. No se mide solo por la voluptuosidad sensual que acompaña al abandono, sino por el valor de la persona que se da. Pero es fácil confundir en esto la esencia del problema con lo que no es sino su reflejo marginal. Si al amor se le quita la hondura del don y el compromiso personal, lo que queda está en oposición con el amor, es su negación, y acaba convirtiéndose en 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 existe también una facultad de dar y aceptar que es propia del egoísmo. Ahora bien, el hombre posee esa facultad de dar y aceptar propia del amor cuando su actitud respecto de la mujer se inspira en la afirmación del valor personal de esta, e inversamente. Esa facultad crea un clima de abandono eminentemente interior, el clima específico del amor matrimonial. El hombre y la mujer tienen necesidad de ese clima tanto para que su don de sí adquiera su pleno valor como para que la aceptación sea plenamente válida. Solo la mujer que tiene conciencia tanto de su valor personal como del valor 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 no menos que lo que se ha recibido. También por esto se advierte 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 matrimonial, del don y de la pertenencia recíproca de las personas. Mientras nuestras reflexiones sobre este particular solo tengan como base 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, es imposible asimilar bien los principios de la ética sexual que permanecen estrechísimamente vinculados al mandamiento del amor, norma personalista, como sabemos. Tanto dicho mandamiento como todas sus consecuencias solo se hacen claros desde el momento en que discurrimos a partir de la persona y su valor esencial.

4. La elección y la responsabilidad

En ninguna otra parte de esta obra se hace más evidentemente apropiado el título *Amor y responsabilidad* que en esta. Existe en el amor una responsabilidad, la que toma la persona a quien se atrae hacia la más estrecha comunión de existencia y acción, y que, gracias al don de sí, viene a ser, en una cierta medida, propiedad nuestra. Por ello se asume una responsabilidad para con el propio 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, por el contrario, encuentra una mayor plenitud de ser? La responsabilidad para con el amor se reduce, como vemos, a la responsabilidad para con la persona, aquella se deriva de esta y retorna a ella. Por esta razón precisamente, existe en esto una inmensa responsabilidad. Pero solo quien posee la plena conciencia del valor de la persona puede comprender su importancia. Quien solo es capaz de reaccionar ante los valores sexuales pero no ve los de la persona, siempre confundirá el amor con el erotismo y, a fin de cuentas, complicará su vida y la de los otros privándolos y privándose 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 mi existencia, a los que vienen a añadirse otro «yo» y otra existencia que me son tan íntimos como los míos. Muchas veces, el sentimiento de responsabilidad que uno asume para con otra persona no está desprovisto de preocupación, pero nunca es 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, significa su enriquecimiento y su expansión. Por ello, un amor que rehúsa esa responsabilidad es inevitablemente egoísmo, la negación misma del amor. Cuanto más responsable de la persona se siente el sujeto, tanto más hay en él de amor verdadero.

Lo que acabamos de constatar arroja una intensa luz sobre el problema de la elección. Tal como hemos dicho, la vía natural del amor conduce a un don y a una pertenencia recíproca de las personas. Esa vía ha de pasar, necesariamente, por la elección de la persona hacia la cual se dirigirá el amor matrimonial 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 sponsal del amor, don recíproco de sí. Quien la escoge lo hace a fin de encontrar en ella su otro «yo», por así decirlo; es como si se escogiese a sí mismo en la otra persona y al otro en sí mismo. Importa, pues, que la elección posea un carácter verdaderamente personal y lleve, al mismo tiempo, la impronta de auténtica relación de personas. Dos personas no pueden pertenecer la una a la otra más que si, objetivamente, se encuentran bien estando juntas. En efecto, el ser humano es siempre y sobre todo una persona, y para que no solo pueda vivir con otro ser humano, sino vivir por él y para él, es necesario que constantemente se encuentre en ese otro y, constantemente también, lo encuentre en sí mismo. El amor es inaccesible a los seres mutuamente impenetrables; solo la espiritualidad y la interioridad de las personas crean las condiciones de recíproca penetración, en la cual estos seres pueden vivir el uno en y por el otro.

Al margen de estas consideraciones, surge un problema tan interesante como vasto que podría llamarse problema de la «psicología de la elección». ¿Qué elementos psicofisiológicos determinan el hecho de que dos personas se sientan atraídas la una por la otra y que quieran estar juntas y pertenecerse? ¿Hay en todo esto reglas y principios generales que se derivan de la estructura psicofisiológica del ser humano? ¿Qué parte debe atribuirse a los elementos somáticos y constitutivos y hasta qué punto actúan el temperamento y el carácter? Sin duda son estos problemas apasionantes, pero parece que, a pesar de todos los intentos por encontrar una respuesta general, la elección continúa siendo, en este punto, un misterio de las individualidades humanas. No existen reglas en este terreno; la filosofía y la ética 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 pueden serlo. Las ciencias particulares como la fisiología, la sexología o la medicina deberían adoptar el mismo principio, ayudando al mismo tiempo a la filosofía y a la ética a llevar a cabo su tarea práctica.

Partiendo de las premisas de un empirismo razonable, debe constatar, por lo tanto, que la elección de la persona del otro sexo, objeto del amor matrimonial –y que, gracias a la reciprocidad, será también cocreadora 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 imaginarlo sin que en ambas partes entren en juego los valores sexuales. Estos, tal como sabemos, están relacionados no solo 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 en primer lugar: a través de los valores sexuales, la juventud sana y no depravada descubre de buenas a primeras una persona de sexo diferente en lugar de un cuerpo en cuanto objeto posible de placer. Cuando ocurre lo contrario, 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 ser el motivo único, ni siquiera –si se analiza en profundidad este acto voluntario– el principal. Esto sería contrario al concepto mismo de la elección de la persona. Si los valores sexuales fuesen el motivo único o principal, no podría hablarse de elección de la persona, sino únicamente de elección del sexo contrario, representado por una persona o, sencillamente, por un cuerpo objeto posible de goce. Aparece, por lo tanto, absolutamente claro que el valor de la persona ha de ser el motivo principal de la elección. Motivo principal no quiere decir motivo único. Considerarlo como el único aceptable equivaldría a prescindir de los datos de un empirismo razonable, y semejante opinión estaría marcada con la impronta del apriorismo del personalismo formalista, característico de la ética de Kant. El hecho de que la elección de la persona amada no solo esté dictada por los valores sexuales sino también, y sobre todo, por los valores de la persona, es lo que otorga 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 debería pasar a través de los valores sexuales sentidos y experimentados de cierta manera, pero en definitiva cada uno ha de elegir a la persona no tanto por sus valores sexuales cuanto los valores sexuales por la persona.

Solo una elección así es un acto interiormente maduro y completo, porque solo así se cumple en él la verdadera integración del objeto, por haberse aprehendido la persona en toda su verdad. Se está en presencia de la verdad cuando para el sujeto todos los valores del objeto de elección se hallan subordinados al valor de la persona amada: de este modo, los valores sexuales que actúan sobre los sentidos y los sentimientos son correctamente tratados. Si, por el contrario, constituyen el principal o el único motivo de la elección, esta 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 y, por lo tanto, falso 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 la entrega y la

pertenencia de las personas ha sido verdadera, no solo se mantendrá, sino que se hará incluso más fuerte y arraigado. Si, por el contrario, no ha sido más que una sincronización de sensualidades y emotividades, perderá su razón de ser y las personas que se habían embarcado en él se encontrarán bruscamente en el vacío. Nunca ha de olvidarse que todo amor humano pasará por una prueba de fuerza, gracias a la cual se revelará toda su grandeza.

Cuando la elección es un acto que ha sido madurado interiormente y el amor se integra en la vida interior de la persona –lo cual es indispensable–, esta se transforma psicológica y, sobre todo, afectivamente. En efecto, mientras que la sensualidad y la afectividad demuestran una inestabilidad y una movilidad particulares –lo que siempre provoca una cierta inquietud, quizá inconsciente–, el amor interiormente maduro se libra de ello por la elección de la persona. La afectividad 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 afectividad 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 como es verdaderamente: no la idea que nosotros nos hacemos, sino el ser real. La amamos con sus virtudes y sus defectos, y hasta 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 ser humano que ama verdaderamente no solo no le niega su amor, sino que, por el contrario, la ama todavía más, sin por ello dejar de tener conciencia de sus defectos y sus faltas ni aprobarlas. Porque la persona misma nunca pierde su valor esencial de persona. Una afectividad que sigue al valor de la persona permanece fiel al ser humano.

5. El compromiso de la libertad

Solo 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, y «darse» significa precisamente «limitar la propia libertad en provecho de otro». La limitación de la libertad podría ser en sí misma algo negativo y 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 y hace que el ser humano experimente una 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 aquella; por eso

decimos que la libertad está hecha para el amor: gracias a ella, sobre todo, el ser humano participa del bien. Por la misma razón, la libertad ocupa una de las primeras posiciones en el orden moral, en la jerarquía de las virtudes, así como los buenos deseos y aspiraciones del ser humano. La persona desea el amor más que la libertad: la libertad es un medio, el amor es un fin. Pero desea el amor verdadero, porque solo 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 lo es de la necesidad de buscar y elegir.

Con todo, no admite que un objeto se le imponga como un bien. Quiere escogerlo y afirmarlo, porque la elección siempre es afirmación del objeto elegido. Así, el hombre que escoge a la mujer afirma con ello el valor de esta, pero importa que sea el valor de la persona, y no únicamente su valor sexual. Por lo demás, este se impone por sí mismo, mientras que el valor de la persona espera la afirmación y la elección. Este es el motivo por el cual en la voluntad de un hombre que aún no ha sucumbido a las pasiones, que interiormente se conserva lozano y fresco, se libra generalmente un combate entre el impulso sexual y la libertad. El impulso intenta imponerle su objeto y su finalidad, se esfuerza en crear un hecho consumado interior. No empleamos aquí el término «impulso sexual» en su acepción plena, tal como la hemos definido en el capítulo precedente: aquí la palabra no designa sino ciertas manifestaciones de ese impulso gracias a las cuales los valores sexuales subyugan la sensualidad y la afectividad del hombre, dominando de ese modo la voluntad. Cuando la voluntad cede a la atracción sensual, nace la concupiscencia. La afectividad la libra de su carácter carnal y «consumista» al otorgarle el deseo de la persona de sexo diferente. Sin embargo, el aporte creador que la voluntad hace al amor no podrá aparecer mientras solo sea atraída por los sentidos y los sentimientos.

El amor de voluntad solo aparece cuando el ser humano compromete a conciencia su libertad respecto de otro ser humano en cuanto persona, cuyo valor reconoce y afirma plenamente. Semejante compromiso no consiste únicamente en desear con ansia. La voluntad es una potencia creadora, capaz de sacar de sí misma el bien para darlo y no solo de asimilar 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 la palabra. La voluntad, en sí misma, quiere 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 felicidad. El hombre y la mujer se desean con ansia mutua, y en esto consiste el amor de concupiscencia. Los sentidos y sentimientos contribuyen a ello. Pero el amor al que ayudan de ese modo da una ocasión inmediata a la voluntad, orientada naturalmente hacia el bien infinito, es decir, la felicidad, de querer ese bien no solo para

sí, sino también para otra persona, particularmente aquella que, gracias a los sentidos y sentimientos, es el objeto de la concupiscencia. Destaca aquí una tensión entre el dinamismo del impulso sexual y el dinamismo propio de la voluntad. El impulso hace que la voluntad mire con codicia a una persona y la desee a causa de sus valores sexuales, pero la voluntad no se contenta con ello. Es libre y, por lo tanto, capaz de deseárselo todo en relación con el bien absoluto, infinito, con la felicidad. Esta facultad, esta potencialidad natural y noble es precisamente la que compromete respecto de la otra persona. Desea para ella el bien absoluto, infinito, la felicidad, y así «compensa» interiormente el hecho de desear para sí a una persona del otro sexo; en otras palabras, «paga su rescate»[4].

Evidentemente, entendemos la palabra «impulso» siempre en su acepción parcial. La voluntad hace algo más que luchar contra el impulso, ya que al mismo tiempo se encarga, en el amor matrimonial, de lo que constituye el fin natural. Sabemos que su objetivo es la existencia de la humanidad, lo cual, concretamente, se traduce en la existencia de una nueva persona, del niño, fruto del amor del hombre y la mujer unidos en el matrimonio. La voluntad se dirige hacia ese objetivo y, al tratar de alcanzarlo, procura ensanchar aún más 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 gozo (en las dos acepciones de la palabra). En esto consiste también lo que hemos llamado «lucha entre el amor y el impulso». El impulso quiere sobre todo tomar a otra persona, servirse de ella; el amor, por el contrario, quiere dar, crear el bien, hacer feliz a la otra persona. Advertimos nuevamente aquí 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» reside el germen de todo el ímpetu creador, del verdadero amor, ímpetu hacia el don del bien a las personas amadas para hacerlas felices[5].

Tal es el rasgo «divino» del amor. En efecto, cuando un ser humano quiere para otro el bien infinito, quiere a Dios para esa persona, porque solo Dios es la plenitud objetiva del bien y solo Él puede colmar de bien a la persona. Por su relación con la felicidad, es decir, con la plenitud del bien, el amor humano roza de algún modo a Dios. Es verdad que «plenitud del bien» y «felicidad» no suelen entenderse explícitamente así. «Quiero tu felicidad» significa: «Quiero aquello que te hará feliz, pero por el momento no me preocupa qué es tu felicidad». Solo las personas profundamente creyentes se dicen mutuamente y de manera expresa: «Es Dios». Los otros no terminan su pensamiento, como si dejasen que fuese la persona amada quien elija: «Lo que te hará feliz es lo que *tú* mismo deseas, eso en lo que *tú* ves la plenitud de tu bien». Con todo, la energía del amor se concentra al exclamar: «Soy *yo* el que lo quiere para ti»[6].

La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona. Es esa fuerza lo que hace que el ser humano renazca gracias al amor, que le proporciona un sentimiento de riqueza, fecundidad y productividad internas. Soy capaz de desear el bien de otra persona, luego 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 precisamente a través de los valores sexuales– nace en él una necesidad de desear el bien para otro «yo». Cuando el amor alcanza su verdadera grandeza, no solo confiere a las relaciones entre el hombre y la mujer un clima específico, sino también una conciencia de absoluto. El amor es realmente el más alto valor moral. Pero es importante que se sepa trasladar sus dimensiones a lo cotidiano. Y es ahí donde surge el problema de la educación del amor.

6. 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 ser humano, o más exactamente a dos personas, como una aventura del corazón, podría decirse? 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. Es necesario extraer de esta el valor de toda situación psicológica a fin de que obtenga su plenitud y resulte expresión del compromiso real de la persona. El amor nunca es una cosa preparada y sencillamente «ofrecida» a la mujer y al hombre, sino que ha de ir elaborándose. En cierta medida, el amor nunca «es», sino que «va siendo», a cada momento, lo que de hecho le aporta cada una de las personas y de acuerdo con la profundidad de su compromiso. Este se basa en aquello que se le ha «dado». Pero los estados psíquicos que se fundamentan en la sensualidad y en la afectividad natural del hombre y de la mujer no constituyen más que la «materia prima» del amor. Ahora bien, se tiene tendencia muchas veces a ver en ella su forma perfecta. Es esa una opinión falsa, que encubre la actitud utilitaria, contraria, como sabemos, a la naturaleza misma del amor.

El ser humano es, en cierta medida, un ser condenado a crear. La creación es para él una obligación, incluso en el terreno del amor. A menudo el verdadero amor no llega a formarse a pesar de partir de «materiales» prometedores de sentimientos y deseos. Hasta puede ocurrir que se origine lo contrario del amor, mientras que «materiales» modestos

producen, en ocasiones, un amor verdaderamente grande. Pero semejante amor no puede ser sino obra de las personas y –añadamos, para completar nuestro cuadro– de la Gracia. Para examinar esta doble obra, consideraremos el amor sobre todo como obra del ser humano e intentaremos analizar las direcciones principales de sus esfuerzos. Descubriremos entonces la acción de la Gracia, participación oculta del Creador invisible que, siendo Él como es amor, tiene el poder –a condición de que las personas colaboren– de formar todo amor, incluido aquel que se conecta a los valores del sexo y el cuerpo. De modo, pues, que el ser humano no ha de desalentarse si su amor sigue caminos tortuosos, porque la Gracia tiene el poder de enderezarlos.

Por consiguiente, para responder a la cuestión mencionada más arriba –«¿Es posible educar el amor?»–, hay que volver una vez más a las reflexiones del presente capítulo, para profundizar en ellas 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 constatar más de una vez la posibilidad de su desintegración. Es necesario, pues, 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.

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)*. El nombre parece 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 ha dejado de ser considerada una virtud por las personas? Sin embargo, no se trata aquí únicamente de la buena fama. La mera denominación «virtud» y un reconocimiento nominal de la misma 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 ese es 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 gran valor. Scheler consideraba que había que rehabilitar la virtud, porque había descubierto en el ser humano contemporáneo una actitud espiritual contraria a su verdadera estima. A esta actitud la llamó «resentimiento».

El resentimiento consiste en una falsa actitud respecto de los valores. Es una falta de objetividad de juicio y apreciación, cuya raíz se halla 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 tal valor, la persona disminuye su importancia, le niega el respeto a que la virtud en realidad tiene derecho, llega incluso a considerarla 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 acidia. Según santo Tomás, la acidia (*acedia*) es esa «tristeza que proviene de la dificultad del bien». Con todo, la tristeza en cuanto tal no falsea el bien; indirectamente incluso sostiene en el alma la estima para con su valor. El resentimiento va más lejos: no solo deforma la imagen del bien, sino que, para que la persona no se sienta obligada a elevarse penosamente hasta el verdadero bien y pueda «con toda seguridad» reconocer como bien lo que le conviene y aquello que es más adecuado para ella, desacredita los valores que merecen estima. El resentimiento forma parte de la mentalidad subjetivista en que el placer reemplaza al verdadero valor.

Si existe una virtud que a causa del resentimiento haya perdido su derecho de

ciudadanía en el alma y en el corazón del ser humano, es, a buen seguro, la castidad. Cierta gente se ha esforzado por forjar toda una argumentación a fin de demostrar que no solo no es útil al ser humano, sino que, por el contrario, es perjudicial para él. No hay más que recordar, aunque sea brevemente, estas diversas reservas pretendidamente higiénicas y médicas formuladas respecto de la castidad y la continencia sexual. Un argumento siempre en boga sostiene que: «Una castidad exagerada (resulta difícil establecer qué quiere decir esto) es dañina para la salud; un ser humano joven ha de satisfacer sus necesidades sexuales». Pero, sobre todo, la castidad y la continencia sexual son consideradas 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 entre el hombre y la mujer, pero no en él. A partir de tales argumentos, el resentimiento ha tomado vuelo y amplitud; por lo demás no constituye una particularidad de nuestra época, ya que en lo más profundo de cada persona dormita una inclinación al resentimiento. El cristianismo ve en él una consecuencia del pecado original. De modo que, si deseamos librarnos del resentimiento y, sobre todo, de las consecuencias que trae para nuestra manera de considerar el grave problema de la castidad, es necesario que de algún modo rehabilitemos la castidad. Por lo pronto, conviene eliminar todo ese peso de subjetividad que grava sobre nuestras opiniones acerca del amor y la felicidad que este puede aportar al hombre y a la mujer.

Sabido es que el amor ha de ser integral, tanto en cada una de las personas que se aman como entre ellas. El análisis que hemos hecho en el capítulo anterior lo ha demostrado. Examinando el amor bajo tres aspectos diferentes (metafísico, psicológico, ético), hemos logrado distinguir varios de estos elementos. Es necesario que se unan en las personas y entre ellas de modo que creen un todo personal e interpersonal. 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 la afectividad que el impulso sexual despierta, porque entonces no alcanza su nivel personal ni puede unir a 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, se puede 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 un afecto interno. Es este el que confiere al amor su «sabor», pero no siempre le da 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 puede asimilarse 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 la afectividad. Su floración demasiado rica 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, también hemos de examinar con mucha atención la posibilidad de no-integración del amor. Entendemos por esta un estado erótico que tiene una base sensual y sentimental insuficiente para alcanzar el nivel de las personas. La no integración denota un subdesarrollo ético del amor[1]. Las manifestaciones de sensualidad o afecto respecto de una persona de sexo opuesto, nacidas y desarrolladas con mayor rapidez que la virtud, no son el amor. Sin embargo, muchas veces se las toma por tal y se les da ese nombre. Ahora bien, es precisamente a un amor así concebido a lo que la castidad se opone e incluso obstaculiza.

Así pues, el argumento según el cual «la castidad daña el 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 a hablar de amor. En cambio, no puede llamarse «amor» a lo que no es más que uno de sus elementos o una de sus partes. Separados del resto, conducen a su negación. Más aún, desde el punto de vista ético 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 necesario 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, que quita al amor esa transparencia, a fin de preservar su verdadero carácter y su aspecto objetivo es indispensable una virtud especial: la castidad.

Intentaremos demostrarlo a través de un análisis profundo aprovechando los resultados del análisis del amor que hicimos en el capítulo anterior. Así veremos mejor que la oposición entre el amor y la castidad es fruto del resentimiento.

2. La concupiscencia carnal

Conviene recordar aquí que al comienzo de esta obra hemos dicho que los contactos,

y aún más la vida en común de dos personas de sexo diferente, implican una serie de actos de los cuales uno es el sujeto y el otro el objeto de la acción. 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 sujeto 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 sea esta unión, tanto más el hombre y la mujer sentirán que constituyen 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 solo los actos externos (*actus externi*) perceptibles y definibles por medio de la observación, sino también los internos (*actus interni*), que no son conocidos más que por la persona actuante, la única que está en condiciones de aprehenderlos y definirlos por medio de la introspección.

Los problemas que nos interesan en este libro, y sobre todo en el presente capítulo, nos incitan a analizar los actos externos tanto como los internos. Dos mandamientos del Decálogo, el sexto («No cometerás adulterio») y el noveno («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, no su sexo). La diferencia de sexos solo crea un problema ético particular. Mientras que la persona debería ser objeto de amor, el sexo, que se manifiesta sobre todo en el cuerpo y por ello excita los sentidos, abre el camino a la concupiscencia. La concupiscencia carnal está estrechamente ligada a la sensualidad. En el capítulo anterior hemos visto que la concupiscencia es la reacción ante el cuerpo en cuanto objeto posible de gozo. 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 la psique del sujeto hacia esos valores «interesándolo» por ellos, incluso «absorbiéndolo» en ellos. Resulta 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 de los valores sexuales del cuerpo y del momento en que los valores sexuales «producen efecto» sobre el sujeto. En el caso de la concupiscencia, el sujeto se dirige claramente hacia esos valores. Algo en él comienza a tender hacia ellos, a apegarse a ellos, y se pone en marcha un proceso impetuoso que lo lleva a «querer» finalmente esos valores. La concupiscencia carnal no es todavía ese querer, pero tiende a serlo. Esta facilidad bien perceptible con que se pasa de una etapa a la otra, del interés al deseo, del deseo al querer, está en el origen de grandes tensiones que se producen en la vida interior de la persona; he ahí el campo de acción de la virtud de la continencia. La estructura de esta

virtud, que examinaremos más adelante, está estrechamente relacionada con la estructura de la concupiscencia carnal, que acabamos de describir.

La expresión «concupiscencia carnal» es acertada tanto porque 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 existe 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 solo de 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 sus reacciones hacia la concupiscencia. Así es como veía el problema santo Tomás de Aquino, quien hacía 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 ello, algunos están más intensamente marcados por la concupiscencia, como el deseo, por ejemplo, mientras otros tienen un carácter más bien impulsivo, como 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 amor naciente, por ejemplo, hasta las pasiones, como el amor pasional o la explosión de furor.

Las reacciones de la sensualidad siempre están orientadas no solo hacia el cuerpo y el sexo, sino también hacia el placer. Esos son, de hecho, los objetivos de la concupiscencia y el 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 despierte 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 inconveniente alguno. En el mundo de las personas, por el contrario, supone un grave peligro de naturaleza moral.

Este peligro está estrechamente ligado al problema del amor y, por lo tanto, con la actitud para con la persona. El amor carnal nacido únicamente de 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. Como ya hemos dicho, la reacción de la sensualidad no se dirige hacia la persona, sino hacia el cuerpo y el sexo de una persona concreta como hacia un objeto posible de gozo. Los valores de la persona, tan esenciales en el amor, son reemplazados

por los valores sexuales que se han convertido en centrales. En ese caso, predomina el sentimiento sensual del amor, la concupiscencia. Recordemos que la expresión «sentimiento sensual del amor» no designa la mera afectividad, porque esta no reacciona ante el cuerpo ni ante el sexo, sino ante la persona de sexo opuesto, ante la feminidad o la masculinidad. El análisis precedente así lo ha demostrado. En efecto, «sentimiento» significa aquí «estado sensual» creado por la concupiscencia vuelta hacia el «cuerpo y el sexo» en cuanto elementos correspondientes a la sensualidad, y, luego, estado de apaciguamiento de la concupiscencia mediante «el amor carnal».

Por lo dicho queda claro en qué consiste el *peligro moral* de la concupiscencia del cuerpo: conduce hacia un «amor» que no es tal, sino un erotismo que no tiene como «fondo» más que el deseo sensual y su satisfacción, hacia un amor que se detiene en el cuerpo y en el sexo y no llega a la persona, un amor, por lo tanto, no-integrado. Dicho de otra manera, en este caso, el peligro moral no consiste 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 solo tienen por objeto los valores sexuales. Tienden al mismo objetivo que la reacción particular ante la sensualidad pura: el cuerpo en cuanto objeto posible de gozo. 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 medida 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 incluso la imaginación, los actos internos 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 gozo. Por lo tanto, las reacciones de la afectividad también están orientadas, pero su orientación es diferente de la de las reacciones sensuales. El afecto no tiende al placer que tiene por objeto el cuerpo y el sexo, y su objetivo no es otro que el amor carnal. Si en ocasiones se habla de la necesidad de gastarse en el plano afectivo, esto no significa lo mismo que cuando se afirma una necesidad análoga al nivel de la sexualidad sensual. Se trata entonces más bien de satisfacer la necesidad de afecto amoroso, la necesidad de «ser amoroso» o de ser amado. La afectividad constituye un mundo aparte compuesto de hechos internos e interpersonales que en sí mismos 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. Como mucho, 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 anterior. Pero descartar un problema no es resolverlo, ni siquiera enfrentarse a él. La experiencia nos enseña que una actitud «idealista» unilateral en el amor se convierte enseguida en fuente de amargas decepciones o engendra inconsecuencias, sobre todo, en la vida conyugal. Lo que la afectividad aporta al hombre y a la mujer es todavía solo un material del amor. No podremos encontrar una protección eficaz contra la concupiscencia del cuerpo más que en un profundo *realismo de la virtud*, la de la castidad, precisamente. La afectividad y esta idealización de la que ella es fuente pueden ayudar en gran medida a la formación de la virtud de la castidad. Con todo, las reacciones naturales dictadas por la afectividad, incluso las más delicadas, ante la femineidad o la masculinidad, no constituyen por sí mismas un fundamento lo bastante profundo para el amor de la persona.

Al contrario, existe el peligro de que la concupiscencia del cuerpo, que es, de hecho, su «acompañamiento» y oculta la actitud aceptable respecto de las personas de sexo opuesto, absorba la afectividad. Así concebido, el «amor» será sobre todo un negocio del cuerpo y un terreno de la concupiscencia, enriquecido, eventualmente, por 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, a menudo se deja dominar. Aporta entonces un elemento nuevo, transformando el amor en un «tabú» subjetivo, en el que el afecto lo es todo, lo decide todo.

3. Subjetivismo y egoísmo

Surge ahora el problema del subjetivismo, porque nada introduce tantos elementos de subjetivismo en el amor como el sentimiento. Conviene establecer 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 (femineidad-masculinidad, encanto-fuerza). El sentimiento es en sí mismo 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. De este modo, 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, 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 sensoriales y afectivas. Es preciso, pues, 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 estas.

Se trata de no confundir el subjetivismo con la subjetividad del amor. Esta pertenece a la naturaleza misma del amor. El subjetivismo, por el 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 de aquel. Su forma elemental puede definirse como *subjetivismo del sentimiento*. Los sentimientos desempeñan 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 fuese asentimental. Pero, por otra parte, no puede excluirse la subjetividad del sentimiento. Por consiguiente, cabe hablar de un cierto «peligro del sentimiento». En el curso del análisis de la atracción (capítulo 2, segunda parte) hemos subrayado que el sentimiento influía sobre la experiencia de la verdad. El ser humano, 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 la dirige hacia los elementos subjetivos, hacia aquello que hemos vivido. 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[2].

De esto se derivan dos consecuencias. Ante todo, una desintegración, porque el estado afectivo domina y destaca sobre todos los hechos objetivos y en especial los principios a que están sometidos. Por otra parte, el valor del sentimiento reemplaza los principios objetivos y se convierte en criterio del valor de los actos, que son buenos en la medida en que son «auténticos», es decir, en que están 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 permite la entrada en el amor entre el hombre y la mujer a los 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 llega a conseguirlo. Aun en el supuesto de que los sentimientos que acompañan a la concupiscencia del cuerpo y su satisfacción sean verdaderos, no todos los actos son buenos sin más.

Solo un paso separa el *subjetivismo del sentimiento* del de los *valores*. El camino es tan sencillo que uno se mete en él sin poder evitarlo. El amor en sí mismo está orientado hacia los valores objetivos, tal como el valor de la persona que se afirma en el amor recíproco, o el de la unión de las personas a que conduce 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 gozo y el valor del ser humano de sexo diferente, ligados a la feminidad o la masculinidad. El subjetivismo de los valores consiste en considerar todos los valores objetivos como elementos que sirven únicamente para dar placer o voluptuosidad en 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 lo actuado, con lo cual se pierden finalmente no solo la esencia del amor, sino también el carácter erótico de lo vivido[3]. Porque hasta la sensualidad y la afectividad suministran materia al amor, reaccionando de manera natural ante los valores correspondientes de la persona. El subjetivismo de los valores equivale, con todo, a una orientación hacia el mero gozo; este viene a ser el objetivo mientras que el resto –la persona, su cuerpo, su feminidad o su masculinidad– no es más que un medio.

Bajo esta forma el subjetivismo destruye la esencia misma del amor y no ve el valor integral de los estados eróticos (así como del «amor» mismo), sino en el placer. Estos estados dan al hombre y a la mujer un placer y una voluptuosidad intensos que constituyen su única razón de ser e, indirectamente, también la del amor mismo. De hecho, el hedonismo teórico y práctico es el resultado final del subjetivismo en el amor. Entonces no solo cualquiera de los estados posibles, sino también el placer que los acompaña, dominan el conjunto de los hechos y, sobre todo, de los principios, que deciden sobre el amor verdadero. El placer viene a ser el valor supremo y absoluto al que todo debe estar subordinado, porque constituye el criterio interno de los actos humanos. Esto recuerda las opiniones utilitaristas criticadas en el primer capítulo. El peligro del sentimiento aparece así con mayor evidencia todavía, porque los sentimientos tienden naturalmente hacia el placer, que para ellos es un bien del mismo modo que la pena es un mal del que huyen. En principio, por lo tanto, tienden a afirmarse en cuanto que son la única y esencial sustancia del amor (subjetivismo de los sentimientos), pero al no ser dirigidos orientan indirectamente el sujeto hacia la búsqueda del placer y la voluptuosidad. Es entonces cuando el amor se juzga y aprecia en función del placer que nos produce.

De estas formas de subjetivismo, en especial de la segunda, nace el egoísmo. El subjetivismo y el egoísmo se oponen al amor, en primer lugar, porque este tiene una orientación objetiva hacia la persona y su bien y, en segundo lugar, porque tiene una orientación altruista hacia otro ser humano, mientras que aquellos no ponen la mira más que en el sujeto y sus estados, y 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 el amor, porque excluye el bien común

y la reciprocidad, fundada en la tendencia hacia este. Anteponiendo su propio «yo» y concentrando la atención exclusivamente en su propio bien –lo cual es característico del egoísmo–, no puede evitarse 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 lo ligan a ellos. Pero lo que de hecho (*de facto*) se identifica con el egoísmo es sobre todo el subjetivismo de los valores. Siendo el placer el único valor que cuenta en la actitud mutua del hombre y la mujer, jamás podrá haber entre ellos reciprocidad ni 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». En consecuencia, no habrá reciprocidad, sino «bilateralismo»: las relaciones entre dos personas de sexo diferente dan una suma de gozos que es preciso intensificar de manera que cada una obtenga el máximo. El egoísmo excluye el amor, pero admite los cálculos y el compromiso; aun cuando no exista amor en absoluto, es posible un arreglo bilateral entre los egoísmos.

Sin embargo, no puede existir en esta situación un «yo común» que nace cuando una persona desea el bien de la otra como el suyo propio y encuentra este en el de la otra[4]. El placer no puede desearse de esta manera porque no es un bien transubjetivo ni siquiera intersubjetivo, sino puramente subjetivo. Así, todo lo que una persona puede desear es el placer del otro «aparte» o «a condición» del suyo propio. Por lo tanto, el subjetivismo de los valores, es decir, una orientación hacia el gozo considerado como el único objetivo de las relaciones y la vida en común del hombre y la mujer, es, por definición, egoísmo. Ello resulta de la naturaleza misma del placer. Con todo, no ha de considerarse el placer como un mal –en sí mismo es un bien–, sino que conviene recalcar el mal moral que late en la orientación de la voluntad hacia el mero placer. Semejante orientación no solo es subjetiva, sino egoísta[5].

En ocasiones se distingue el *egoísmo de los sentidos* del *egoísmo de los sentimientos*. Esta distinción está fundada en la diferencia que existe 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 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 de modo simultáneo.

El egoísmo de los sentidos se asocia estrechamente al subjetivismo de los valores. El sujeto tiende al placer inmediato que proporcionan los estados eróticos ligados al cuerpo y el sexo; la persona es entonces tratada como mero objeto. Esta forma de egoísmo es bastante clara. El egoísmo de los sentimientos, en cambio, suele prestarse 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, aun así, este constituye para él 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 nuevamente más que un objeto que da ocasión de satisfacer las necesidades afectivas del «yo». El egoísmo de los sentimientos, que a menudo se transforma 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 este tiene un aspecto de egoísmo más acentuado, mientras que aquel puede disimularse bajo apariencias de amor. Añadamos que el egoísmo de los sentimientos puede contribuir tanto como el egoísmo de los sentidos, aunque de manera diferente, a la impureza de las relaciones entre dos personas.

Al principio de nuestras consideraciones hemos hecho la distinción entre el subjetivismo y la subjetividad. El amor, siendo como es un hecho subjetivo e intersubjetivo, tiene siempre un aspecto subjetivo particular. Pero aun así conviene protegerlo contra una desviación subjetiva que conlleva su disgregación y desarrolla las diversas formas del egoísmo. Por esto, cada una de las dos personas comprometidas en el amor debería esforzarse, sin dejar de cultivar su aspecto subjetivo, en alcanzar la mayor objetividad. Si bien no es fácil este esfuerzo, es indispensable para asegurar la existencia del amor[6].

4. La estructura del pecado

El análisis de la concupiscencia del cuerpo, y más aún del subjetivismo y el egoísmo, nos permitirá comprender la expresión «amor culpable». Es una expresión corriente e incluso justa en su sentido más inmediato. Con todo, oculta una paradoja. En efecto, el amor es sinónimo del bien, mientras que el pecado significa un mal moral. ¿Puede, por consiguiente, existir un «amor» que no solo no sea moralmente bueno, sino incluso «culpable», es decir, que comprenda elementos del mal moral? Si así fuere, ¿cómo puede ser amor? Hemos constatado que la sensibilidad y la afectividad dan materia al amor, o, 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. Llegan a serlo 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 ello procederemos a continuación al examen de la

estructura del pecado.

Como 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. Se trata de una inclinación permanente a considerar a la persona de sexo opuesto, en razón de los valores del sexo, *únicamente* como un objeto de posible gozo. La concupiscencia del cuerpo significa, por lo tanto, una disposición latente para invertir el orden objetivo de los valores. En efecto, la manera justa de considerar y desear a la persona es hacerlo desde el ángulo de su valor. Esto no quiere decir asexualidad o insensibilidad ante los valores del cuerpo y el sexo, los cuales, por el contrario, deben ser integrados 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 gozo a causa de los valores de su cuerpo y su sexo (cuando el cuerpo, elemento de la persona, debería, también él, ser objeto del amor). De ahí la distinción entre el amor del cuerpo y el amor carnal.

De modo, pues, 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 gozo, mientras que en razón del valor de la persona debería hacer nacer el amor. La concupiscencia del cuerpo significa una disposición permanente y exclusiva para el gozo, mientras que el deber del ser humano 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 solo en la medida en que sus reacciones no son absorbidas por el deseo carnal, sino por el amor verdadero de la persona. Esto no es fácil, en especial cuando se trata de las reacciones de la sensualidad. Porque, como ya hemos constatado, tales reacciones son espontáneas y van en la misma dirección que la concupiscencia del cuerpo que a menudo manifiestan. La sensualidad es la facultad de reaccionar ante los valores sexuales del cuerpo, objeto posible de gozo; el deseo carnal es tendencia permanente de concupiscencia, provocada por la reacción de la sensualidad.

Prosiguiendo con nuestro análisis del «amor culpable», debemos recalcar que, desde el punto de vista de la estructura del pecado, la sensualidad y 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 gozo 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, como todo mal incomprensible, conduciría fatalmente al pesimismo. 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 gozo. Así, el ser humano no puede fiarse de las reacciones de la sensualidad (como tampoco de la afectividad que está ligada a la sensualidad en la vida psíquica, gracias a su fuente común), ni puede tenerlas por el amor que ha de dimanar de ellas. Una cierta pena resulta de ello, porque la persona desearía seguir sus reacciones espontáneas y encontrar en ellas un amor con todas sus «piezas».

Ni la sensualidad ni la concupiscencia del cuerpo son un pecado en sí mismas, porque solo puede ser pecado 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, ya que tanto para unas como para las otras la voluntad es punto de partida y 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 debemos tener en cuenta que en todo hombre normal la concupiscencia del cuerpo posee su propio dinamismo, que se manifiesta en las reacciones de la sensualidad. Ya hemos dicho que estas tienen una orientación definida. Los valores sexuales del cuerpo vienen a ser no solo objeto de interés, sino, con bastante facilidad, objeto de deseo sensual. La fuente de semejante deseo actual no es la voluntad, sino el apetito concupiscible (según la terminología de santo Tomás). En el deseo sensual, por el contrario, aparece una tendencia a convertirse en querer, acto de la voluntad^[7]. El límite entre el deseo sensual actual y el querer es, con todo, distinto. La concupiscencia del cuerpo no se encamina de inmediato hacia un papel activo de la voluntad (llamamos deseo sensual actual a esta orientación), 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 ese límite, ha sido justamente 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, la persona comienza a actuar ella misma, interiormente, desde luego –por ser la voluntad la fuente inmediata de los actos internos–, pero también exteriormente. Sus actos poseen un valor moral, son buenos o malos, y si ocurre esto último se los llama pecados.

En la práctica, surge aquí un problema bastante difícil para ciertas 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 que, con todo, lo distinguen difícilmente. La concupiscencia del cuerpo, que por su propio dinamismo tiende a convertirse en querer (acto de la voluntad), hace que, cuando falta el discernimiento necesario, se corra el peligro de considerar como un acto voluntario lo

que no es todavía más que un aviso de la sensualidad y de esa misma concupiscencia[8]. Gracias a ese dinamismo, la reacción de la sensualidad sigue su curso, no solo cuando la voluntad no consiente, sino incluso cuando se opone. Un acto volitivo dirigido contra el despertar de la sensualidad no tiene, en general, un efecto inmediato. Por lo general, la reacción de la sensualidad prosigue hasta el fin dentro de su propia esfera psíquica, es decir, dentro de la esfera sensual, aun cuando en la volitiva haya encontrado una oposición clara. Nadie puede autoexigirse que las reacciones de la sensualidad no se manifiesten en él ni que cedan desde que la voluntad rehúsa consentir, incluso opone su repulsa. Esto es importante para la práctica de la virtud de la continencia. «No querer» es diferente de «no sentir» o «no experimentar».

Por esto, al analizar 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 son 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 solo un «error de pensamiento», porque un error involuntario no entraña pecado. Si estoy convencido de que *a* es un bien, si realizo *a*, obro bien, aunque en realidad *a* sea un mal[9]. La tentación, en cambio, implica la conciencia de que *a* es un mal, conciencia enseguida falsificada por la sugestión de que, a pesar de todo, *a* es 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 aquello que está ligado a un sentimiento verdadero, auténtico. Surge entonces la tentación de reducir el amor a los estados emotivos subjetivos. El «amor» sigue al sentimiento como su sustancia y su criterio únicos. Ni la afirmación del valor de la persona ni la tendencia a realizar su verdadero bien cuentan para una voluntad orientada subjetivamente solo hacia el sentimiento. El pecado nace entonces del hecho de que el sujeto rehúsa subordinar el sentimiento a la persona y el amor, y de que, en cambio, lo subordina al sentimiento. Muchas veces, el «amor culpable» 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 a que la voluntad los pone por encima de la persona, a 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[10].

El subjetivismo de los valores nos propone otra sugestión, la de que es bueno aquello que es agradable. La tentación del placer y la voluptuosidad reemplaza entonces a la visión de una verdadera felicidad. Así sucede cuando la voluntad solo está orientada a la

búsqueda del placer. Aun en este caso, la tentación no es solo un «error de pensamiento» («yo creía que se trataba de un estado de felicidad duradero y no fue más que un placer pasajero»), sino que resulta de la actitud de la voluntad que quiere el deleite que desean los sentidos. Es entonces 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. Pero sí lo es el compromiso consciente de la voluntad impulsada por la concupiscencia del cuerpo en desacuerdo con la verdad objetiva. Por supuesto, la voluntad puede momentáneamente ceder a la concupiscencia: la persona 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 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 por falta de voluntad. En este caso, el amor en cuanto virtud ha sido 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 de la negación del amor y no opone resistencia alguna a la concupiscencia del cuerpo.

Cuando la voluntad se orienta de este modo, 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 esta. El placer hace retroceder entonces al amor, puesto que el mal moral consiste en considerar a la persona como un objeto de placer.

Con todo, los meros estados eróticos no muestran –por lo menos inmediatamente– esta orientación hacia el placer, sino que intentan con todas sus fuerzas 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. Es ahí, también, donde aparece el mal del subjetivismo en la actitud de la voluntad; no solo constituye un error de pensamiento, sino que falsea la orientación de la acción. Concentradas únicamente en la objetividad, dos personas deben definir con exactitud lo que existe entre ellas. Una orientación subjetiva de la voluntad, por lo mismo que está centrada exageradamente en el sujeto, no solo 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 todo en el amor. Tal orientación hacia el sujeto está, por lo general, acompañada de una orientación hacia el «yo». El subjetivismo es con frecuencia una fuente de egoísmo, pero este, en tanto egoísmo de los sentidos, es vivido generalmente como amor y se lo llama así, como si una forma de uso pudiese ser el amor.

El peligro del «amor culpable» reside en una *ficción*, a saber, que en el momento en que es experimentado y antes de toda reflexión, no es vivido 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 del afecto no cambia en nada la verdad de que la norma personalista existe y que es de rigor en las relaciones entre las personas. Solo partiendo de su principio podemos hablar de la unión de las personas en el amor, en general, y en el amor conyugal, en particular, que es donde la unión del hombre y la mujer encuentra su complemento en las relaciones sexuales.

El pecado infringe siempre este principio, aun en el caso en que la fuente actual se encuentre en un sentimiento amoroso nacido en la órbita de la sensualidad o de la afectividad (y esta sigue a aquella y continúa subordinada a ella). El pecado es una violación del bien verdadero. En el amor entre el hombre y la mujer, este bien es, sobre todo, la persona, no los sentimientos en sí mismos ni, menos todavía, el placer por sí mismo. Tanto este como aquellos no son más que bienes secundarios, los cuales no bastarían por sí solos para construir el amor, en cuanto unión durable de personas, a pesar de que marcan profundamente su aspecto subjetivo y psicológico. La persona nunca se debe sacrificar a ellos, porque así se introduce en el amor el elemento de pecado. El «amor culpable» no es sino una forma de relación entre las personas en la que el sentimiento y, sobre todo, el placer han crecido hasta el punto de tomar las proporciones de un bien autónomo, decidiendo sobre todo sin tener en cuenta el valor objetivo de la persona, 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. (A menudo, el mal resulta de una visión falsa y puramente subjetiva de la felicidad, en la cual la «plenitud del bien» ha sido reemplazada por una «suma de gozos».) Sabemos que existen en el ser humano fuerzas irracionales que le permiten «subjetivar» no solo sus visiones teóricas sobre la felicidad, sino en particular sobre la manera práctica de tender a 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 desintegradoras, de proteger la persona contra el «amor malo» (y no solo su propia persona, sino también la del otro; porque el amor siempre une a dos personas, 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

Examinaremos ahora 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, es decir, del «amor culpable», nos han 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.

Siempre que rechaza la verdad integral y objetiva del amor de las personas y la reemplaza por una ficción subjetiva, el ser humano se niega a reconocer el valor que para el amor tiene la castidad. 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[11].

No puede comprenderse integralmente el significado 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 acerca de la psicología de las relativas a la virtud del amor. Por esto hemos subrayado el principio de integración: en el mundo de las personas, las manifestaciones psicológicas del amor no pueden bastar, sino que este ha de poseer su plenitud y su integridad ética. Está claro que el amor no se halla psicológicamente maduro más que cuando adquiere un valor moral, convirtiéndose en una virtud. Solo el amor hecho virtud puede responder a las exigencias objetivas de la norma personalista que exige que la persona sea «amada» y no admite, de ninguna manera, que sea «objeto de placer». En la esfera de los fenómenos que solo la psicología define como manifestaciones del amor entre el hombre y la mujer, este principio no siempre se aplica. Un examen profundo demuestra la falta de esencia moral del amor en lo que muchas veces se llama «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 en lo que al amor y a la persona se refiere.

¿Qué se ha de entender por castidad? Según Aristóteles, en la vida moral de los hombres es posible distinguir 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^a-II^{ae}), trabajo vasto, detallado y perspicaz de las virtudes. En ese sistema, existen virtudes principales, disposiciones de las facultades esenciales del alma, tanto intelectuales (inteligencia y voluntad) como sensuales (impulso sexual y concupiscencia). Las principales virtudes morales, llamadas también cardinales (del latín

cardo, «gozne») constituyen la base de las otras virtudes morales que, o bien están emparentadas con tal o cual virtud cardinal, o bien condicionan su perfección.

En el sistema de santo Tomás, la castidad está referida y subordinada a la virtud cardinal de la templanza. Esta, cuyo objeto inmediato, según santo Tomás, es el apetito concupiscible, predispone a la persona 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 tienden a los bienes sensibles han de estar subordinados al entendimiento; tal es el papel de la templanza. Si el hombre carece de esta virtud, la voluntad puede ceder fácilmente a los sentidos y pretender como fin solamente lo que ellos tienen por bien y como tal desean. La virtud de la templanza ha de defender al ser racional contra semejante adulteración. En efecto, es conforme a la naturaleza del ser racional que es la persona desear aquello que el entendimiento ha reconocido como bien y tender a él. Solo 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 la 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 ética de Aristóteles y santo Tomás es esencialmente perfeccionista, lo cual concuerda, por otra parte, con la línea fundamental del Evangelio: «Sed, pues, perfectos...» (Mt 5, 48)[12].

Con todo, en lo que a nosotros respecta, se trata de un problema más particular, a saber, el de la subordinación de la virtud de la castidad a la virtud cardinal de la 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 ser humano 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»; pasajera, no sería virtud. Si no fuese permanente, podría decirse que el ser humano *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 del verdadero bien definido por la razón[13]. Esta es la razón por la que se entiende por «templanza» una aptitud para moderar una y otra vez (en el límite, todas las veces) los movimientos de concupiscencia (se la llama también «continencia»). Pero, además, el término «templanza» designa –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 se presenta ahora la cuestión de si, procediendo de este modo, se muestra la importancia del valor esencial de la castidad y su magnitud en la vida humana. Ahora bien, todas las consideraciones y análisis precedentes nos hacen pensar que es necesario poner mayor relieve en 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. Ella tiene la misión de liberar el amor de la actitud de gozo egoísta. Los análisis hechos en este capítulo nos han demostrado que esa actitud resulta no tanto de la sensualidad o 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 condiciones propicias al desarrollo de diferentes egoísmos (de los sentimientos, de los sentidos). Tales son las disposiciones para el «amor culpable», que entraña bajo las apariencias del amor la actitud de gozo. La virtud de castidad, cuyo papel consiste en libertar el amor, ha de controlar no solo la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo, sino también, y aún más, la de los centros internos del ser humano, en los cuales nace y se desarrolla la actitud de gozo. 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 gozo, tanto más peligrosa es; al «amor culpable» raramente se lo llama «culpable», sino «amor», sencillamente, a fin de imponer (a sí mismo y a otros) la convicción de que es así y no de otra manera. Ser casto, 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 esté subordinado a la disposición para amar en todas las 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 el sexo en general, o en hacer creer que no existen o son inoperantes. A menudo se entiende la castidad como un freno ciego de la sensualidad y los impulsos carnales, que rechaza los valores del cuerpo y el sexo confinándolos en el subconsciente, donde aguardan la ocasión de explotar. Es esa una falsa concepción de la virtud de la castidad. Si no se la practica más que de esta manera, la castidad genera, en efecto, el peligro de semejantes «explosiones». A causa de esta opinión (que es falsa), muchas veces se piensa que la virtud de la castidad tiene un carácter puramente negativo, que no es más que una serie de negativas. Por el contrario, se trata de un «sí» del que enseguida resultan los «noes». El desarrollo insuficiente de la virtud de la castidad se traduce en el hecho de que se tarda en afirmar el valor de la persona y se deja la supremacía a los valores del sexo, los cuales, 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» del valor de la

persona y en realzar a su nivel toda reacción ante los valores del cuerpo y el 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 el sexo en la conciencia rechazando su experiencia y confinándola en el subconsciente, sino de realizar una integración duradera y permanente: los valores del cuerpo y el sexo han de ser inseparables del valor de la persona.

Por consiguiente, es falsa la opinión de que la virtud de la castidad tiene un carácter negativo. El estar ligada a la virtud de la templanza, ciertamente, no le confiere ese carácter. Por el contrario, la moderación de los estados y los actos inspirados por los valores sexuales sirve positivamente a los de la persona y el amor. La castidad verdadera no puede conducir al menosprecio del cuerpo ni al desprecio del matrimonio y la vida sexual. Semejante descrédito es el resultado de una castidad falseada, hasta cierto punto hipócrita, y más aún de la impureza. Esto puede parecer sorprendente y extraño, y sin embargo no puede ser de otra manera. No se puede reconocer ni experimentar plenamente el valor del cuerpo y el sexo más que a condición de haber realzado estos valores al nivel del valor de la persona. Y esto, precisamente, es esencial y característico de la castidad. De modo que únicamente un hombre y una mujer castos serán capaces de experimentar un verdadero amor[14]. La castidad suprime en sus relaciones y en su vida conyugal la actitud de gozo utilitarista, el cual, en su esencia objetiva, es contrario 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 hemos dicho en el primer capítulo, contiene dos mandamientos relativos a la persona: uno positivo («tú la amarás») y otro negativo («tú no buscarás solo el placer»). Pero los seres humanos –los hombres de manera un poco diferente que las mujeres– han de progresar interiormente para llegar a ese amor puro, han de madurar para poder apreciar su «sabor». Porque toda persona marcada con la concupiscencia del cuerpo tiende 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 necesario aguardar sus frutos y la alegría de amar que ella debe aportar. Pero es la vía verdadera e infalible que conduce a ese gozo.

La castidad no conduce en modo alguno al desprecio del cuerpo, pero sí que implica cierta humildad[15]. Ahora bien, la humildad es la debida actitud respecto de toda verdadera grandeza, sea mía o no. El cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza de la persona, porque esta es la que da la medida del ser humano. Y el cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza del amor, ha de subordinarse a ella, y la castidad es lo que conduce 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 adjudica 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 humano ha de ser humilde en presencia de la felicidad humana. ¡Cuántas veces pretende ser el único poseedor de la llave de su misterio! Si así fuere, la felicidad se identificaría con la voluptuosidad, con la suma de gozos que el cuerpo y el sexo proporcionan en las relaciones entre el hombre y la mujer. ¡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 mayor 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 ha de entenderse la frase del Sermón de la Montaña: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (*Mt 5, 8*). 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 la castidad: el pudor y la continencia.

II. METAFÍSICA DEL PUDOR

1. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación

En los últimos tiempos, algunos fenomenólogos (M. Scheler, F. Sawicki) se han interesado por el problema del pudor, especialmente del sexual. Es un tema muy vasto y como tal requiere un análisis detallado. Sin profundizar, podría decirse que en el fenómeno del pudor existe siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores. Con todo, no puede simplificarse excesivamente el problema afirmando que no se oculta sino lo que se conceptúa como un mal; muchas veces tenemos «vergüenza» del bien, por ejemplo, de una buena acción. En este caso, tal vez el pudor no se refiere tanto 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 cuando lo que por su naturaleza o destino debería quedar en lo interior, deja la interioridad de la persona para exteriorizarse de una manera o de otra.

Se constata así que el pudor está expresamente ligado a la persona. No discutiremos ahora si este fenómeno aparece también en el mundo animal. Parece más bien que lo que percibimos no son más que diversas formas de miedo. Se trata de 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 parecerse exteriormente. Cuando un ser humano tiene vergüenza, este sentimiento va acompañado del temor a que el mundo se entere de lo que debería permanecer oculto. De modo, pues, que el temor está ligado al pudor, pero no es, con relación a este, sino marginal e indirecto. La esencia del pudor es más que temor y solo puede aprehenderse dándose perfecta cuenta de esta verdad enunciada más arriba, según la cual la persona posee una interioridad que es propia únicamente de ella. De ahí nace la necesidad de ocultar o disimular en 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 que siente el pudor de ocultar ciertos hechos o ciertos valores nace en el ser humano porque encuentra en sí un terreno propicio: su vida interior. Es muy diferente de disimular una reacción de temor que puede esconderse en la psique, lo cual también parece posible en los animales. El pudor,

por el contrario, está ligado a la persona y al desarrollo de su personalidad.

Lo que aquí nos interesa es el pudor sexual. Sus manifestaciones se refieren al cuerpo; en cierta medida se trata sencillamente de *pudor del cuerpo* respecto de las partes y los órganos que determinan el sexo. Los seres humano 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 gran medida la necesidad de cubrir la desnudez. Evidentemente, en esto también intervienen otros elementos, además de la necesidad de protegerse del frío: los pueblos primitivos de las regiones tropicales viven más o menos desnudos. No pocos hechos referidos a sus costumbres demuestran que no identifican la desnudez con la falta de pudor. Incluso consideran señal de impudor cubrir ciertas partes del cuerpo. 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 al medio y las condiciones de este, 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 lo tanto, que el vestido puede servir tanto para ocultarlos como para ponerlos en evidencia. Según vemos, el pudor no se identifica de manera simplista 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. Todo lo que puede constatarse es que la tendencia a disimular el cuerpo y sus partes sexuales va asociada con el pudor pero no constituye su esencia.

Con todo, sí es esencial la tendencia a ocultar los valores sexuales mismos, sobre todo en la medida en que en la conciencia de una persona constituyen 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 estos todavía no son accesibles para ellos. A medida que adquieren conciencia de estos valores van experimentando pudor sexual; en esos momentos, para ellos el pudor no es algo que se les imponga desde fuera, sino más bien una necesidad interior de su personalidad naciente. El desarrollo de la pudicia – llamaremos así a la aptitud y la disposición a tener vergüenza– sigue en las jóvenes y en las mujeres un camino diferente del que toma en los jóvenes y en los hombres. Este hecho está en conexión con las diferencias estructurales 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 la sensualidad, que hace considerar el cuerpo como un objeto de placer, generalmente más fuerte y acentuada en los hombres, parece que habría de esperarse que el pudor, en cuanto tendencia a disimular los valores sexuales del cuerpo, fuera más pronunciado en las jóvenes y las mujeres. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que, por lo que a ellas se refiere, la afectividad supera a la sensualidad, ya que esta está en cierto modo escondida en aquella, las mujeres son menos conscientes

que los hombres de la sensualidad y de su orientación natural. Por ello 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). En efecto, es más casta porque es más sensible a los valores de la persona, a una cierta masculinidad *psíquica* (aunque no sin influencia de la masculinidad física). Además, la mujer suele experimentar ambos aspectos de la masculinidad en el plano psíquico. Pero es precisamente esto lo que puede hacer que para la mujer el pudor sea algo más difícil. 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. Por consiguiente, para la formación del pudor en la mujer es necesario un conocimiento de la psique masculina.

El desarrollo de la pudicia 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 teme la suya. En cambio, siente interiormente su propia sensualidad, lo que constituye para él una fuente de vergüenza. Para el hombre, los valores sexuales están ligados más estrechamente al cuerpo y al sexo en cuanto objetos posibles de placer, y de ese modo vienen a ser fuente de vergüenza. Por lo tanto, tiene vergüenza de sentir de esa manera los valores sexuales de la mujer, tanto como de su propio cuerpo. Esto es tal vez una consecuencia de aquello: tiene vergüenza de su propio cuerpo porque se avergüenza del modo como reacciona ante el cuerpo de la mujer. Evidentemente, tiene vergüenza de su cuerpo de una manera que podríamos llamar inmanente si designamos a la otra como relativa. El pudor es no solo una respuesta a una reacción sensual y sexual ante el cuerpo en cuanto objeto posible de placer, una contrarreacción, sino también, y sobre todo, una necesidad interior de impedir que la mujer reaccione ante el cuerpo del hombre de modo incompatible con el valor del hombre en cuanto persona. De ahí nace la pudicia o, dicho de otra manera, una disposición constante para evitar lo que es impúdico.

Aparece aquí la vinculación profunda 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 que consienta ella misma dándose por amor. Esta cualidad de intransferible 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, el pudor necesita de la vida interior de esta, único terreno en que puede aparecer; y, por otro, al profundizar en nuestro análisis del ser mismo de la persona, advertimos que constituye su base natural. Solo la persona puede tener vergüenza, porque solo ella puede ser por naturaleza objeto de gozo (en las dos acepciones de este término). El pudor sexual es, en cierta medida, una revelación del

carácter suprautilitario de la persona, tanto del hombre como de la mujer.

Queda claro así que toda la ética 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, sino que es indispensable una interpretación metafísica. De ahí que la ética 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, tratamos de definir el ser. No hay otro modo de explicar definitivamente el pudor sexual. 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. Se trata de excluir una actitud –más bien pasiva en la mujer, más bien activa en el hombre– respecto de la persona, actitud incompatible con el carácter suprautilitario y con 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 esta una tendencia natural y espontánea: gracias a este ejemplo advertimos que el orden moral se halla estrechamente ligado al orden óntico. La ética sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza[1].

Pero esta tendencia espontánea, que observamos en el hombre y en la mujer, a encubrir la vida y los valores sexuales, 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, unido a esta huida ante una reacción limitada a los valores sexuales se encuentra el deseo de provocar el amor, reacción frente al valor de la persona en el otro y de vivirlo en sí mismo. El primero es tal vez más aparente en la mujer, el segundo, en el hombre, aunque esto no debe tomarse de modo demasiado estricto. 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, sino un medio de llegar a 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 esta se halla 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 y, en consecuencia, el valor de la persona. Pero no se trata solamente de protegerlo, sino también de revelar este valor, y precisamente en relación con los valores sexuales que están ligados en la persona. El pudor no revela el valor de la persona de manera abstracta, como un valor teórico que no puede ser aprehendido más que por la razón, sino que, por el contrario, lo muestra de una manera viva y concreta, ligada a los valores del sexo, aunque al mismo tiempo superior a estos. 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, ni siquiera 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 persona misma, y ya sabemos que es el elemento constitutivo del amor en sentido propio, es decir, ético, de la palabra.

Existe también una vergüenza natural del amor físico, y no sin razón en este caso se habla de *intimidad*. En el momento del coito, el hombre y la mujer evitan la mirada de los demás, y toda persona moralmente sana juzgaría sumamente indecente no hacerlo. Podría decirse que existe una especie de divergencia entre la importancia objetiva del acto y esta vergüenza que lo rodea en la conciencia de los seres humanos (y que no tiene nada que ver con la gazmoñería o la afectación, tal como hemos dicho ya en el primer capítulo). Esta vergüenza es justa, porque hay razones profundas para ocultar a la mirada de terceros las manifestaciones del amor entre el hombre y la mujer, y en particular las de su comercio carnal. El amor es una unión de personas que conlleva 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, y es entonces cuando encuentra su razón y su justificación objetiva, motivo por el cual aquellos que lo realizan vencen la vergüenza. Volveremos a ello más adelante.

Pero estas dos personas son las únicas que tienen conciencia de esta razón y de esta justificación, y solo para ellas su amor no es solo un asunto de cuerpos, sino de «interioridad». Para todo aquel que es extraño al acto, no hay sino manifestaciones externas de él, mientras que no llega a percibir la unión de las personas, esencia objetiva del amor. 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 a fin de proteger el valor del amor. Por lo tanto, se trata de un pudor tanto relativo como inmanente.

La vida sexual está constituida por hechos que exigen siempre cierta discreción. El ser humano, en general, tiene vergüenza de aquello que sucede en él, y de lo que no es un acto consciente de su voluntad; por ejemplo, se avergüenza de sus maneras pasionales de comportarse, de sus explosiones de cólera o de sus 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 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» desempeña un importante papel en la vida sexual, se ve claramente la necesidad de encubrir el amor, en la medida en que afecta al

cuerpo y al sexo.

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

Objetivamente, 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 importancia enorme desde el punto de vista de la ética sexual, aporta una indicación que puede utilizarse en la ética en general. No puede comprendérsela sin haber entendido bien la relación exacta que tanto en el ser humano como en el amor existe 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 ello el pudor no tiene razón de ser más que en el mundo de las personas. Este hecho posee, 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 experimentarlo. De este modo el pudor prepara, en cierta manera, el camino al amor.

Que el amor absorba la vergüenza sexual no significa que la destruya, sino todo lo contrario: fortifica el sentimiento de pudor, porque no se realiza plenamente más que respetándolo del modo más profundo. 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 tal proporción puede desaparecer en perjuicio de las personas y su amor.

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

Lo esencial en el amor es la afirmación del valor de la persona; basándose en esta afirmación, la voluntad del sujeto que ama tiende al bien verdadero 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 egoísta. Amar y considerar a la persona amada como objeto de placer se excluyen mutuamente. Por consiguiente, la vergüenza,

forma de defensa contra semejante actitud, desaparece en el amor, porque en él pierde su razón de ser objetiva. Pero no cede más que en la medida en que la persona amada también ama y, más importante aún, está dispuesta a darse por amor. Debemos 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 el problema de la castidad o, más exactamente, de la pudicia conyugal. Es un hecho que las relaciones sexuales de los esposos no son sencillamente una forma de impudor que se hace legal gracias al acto del matrimonio, sino que, por el contrario, son conformes a las exigencias interiores del pudor (a menos que los mismos esposos no lo hagan impúdico por su manera de realizarlas).

Considerando el problema en su conjunto (a lo cual nos ha preparado el análisis integral del amor hecho en el capítulo anterior), nos vemos obligados a constatar que solo el amor verdadero, es decir, el que posee plenamente su esencia ética, es capaz de absorber la vergüenza. Y ello es comprensible, ya que la vergüenza es una manifestación de la tendencia a encubrir los valores sexuales para que estos no oculten el valor de la persona. Esta ha de prevalecer, y la afirmación de su valor ha de impregnar toda la vida sexual.

Si esa es la actitud de aquellos que se aman, ya no hay razón para que se avergüencen de su vida sexual, puesto que ya no tienen por qué temer que esa vida oculte los valores de sus personas, ni atente contra su intransmisibilidad (*alteri incommunicabilis*). Aun en los casos en que la sensualidad reacciona de la manera que le es propia al cuerpo ante un objeto de gozo, 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 ni el placer sexual común. La necesidad del pudor ha sido interiormente absorbida por el amor profundo de la persona, y desde el momento en que la actitud de gozo respecto de la persona amada se encuentra comprendida en el amor de voluntad, ya no es necesario disimularla interior ni exteriormente. La afirmación del valor de la persona impregna todas las reacciones sensuales y afectivas que tienen relación con los valores sexuales hasta el punto de que la voluntad ya no está amenazada por una orientación hacia el placer, incompatible con la actitud que debe guardarse respecto de la persona. Por el contrario, esta orientación influye en la voluntad, de modo que el valor de la persona es aprehendido no solo de una manera abstracta, sino también experimentado en profundidad. En ese momento, el amor alcanza su plenitud psicológica y la absorción de la vergüenza se realiza de manera totalmente 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 modo alguno una forma de impudor, sino antes bien la realización más completa de la unión de las personas que se deriva de un amor matrimonial recíproco. El problema de la

procreación está estrechamente ligado a ella, pero trataremos este aspecto en el capítulo 4.

Sin embargo, conviene subrayar 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 el motivo por el que ha sido preciso recurrir a la metafísica de la persona para explicar su esencia. Pero existe el peligro de tratar de modo demasiado superficial 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 es acompañada por 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 se halla 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 del amor, aunque sea recíproco, está lejos de equivaler al verdadero amor de voluntad. 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 del problema de la procreación. El amor de las personas posee, y es necesario que así sea, un aspecto claramente objetivo. En cuanto emoción afectiva, muchas veces no tiene más que un carácter subjetivo y es inmaduro desde el punto de vista ético. Hemos dicho y repetido varias veces que en este terreno no ha de confundirse utilización de materiales con creación ni identificar el amor con aventuras eróticas.

De ahí se sigue que la absorción de la vergüenza por el amor tiene un significado que va mucho más allá de lo emotivo-afectivo. 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 por el contrario, en las uniones eróticas siempre hay 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 el pudor. La verdadera vergüenza difícilmente cede, gracias a lo cual, nunca nos deja en una situación impúdica. No puede ser absorbida más que por un amor verdadero, por aquel que afirma el valor de la persona al tiempo que 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 tanto por razones interiores (hay personas menos púdicas por naturaleza que otras) como externas (diferencias de opinión, de estilo de vida y de comportamiento recíproco de las mujeres y de los hombres de diferentes medios y en diferentes épocas), es indispensable la educación del pudor sexual, estrechamente ligada a la educación del amor, precisamente porque un auténtico pudor exige, según la ley de su absorción, un amor verdadero y aceptable.

3. El problema del impudor

A la luz de cuanto acabamos de decir a propósito del pudor sexual y la absorción de la vergüenza por el amor, trataremos ahora de examinar el problema del impudor. La palabra misma indica negación o falta de pudor, lo que en la práctica viene a ser lo mismo. A veces tenemos ocasiones de observar en las personas de uno u otro sexo diversas maneras de ser y 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 en 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 sensibilidad sensual o el nivel de cultura moral del individuo, incluida *su Weltanschauung*. Se explica también, como ya hemos 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 en modo alguno que el impudor mismo sea relativo, que no haya en nuestro comportamiento elementos que lo definan de manera permanente, aunque diversos condicionamientos internos y externos impongan a diversos hombres o medios sociales nociones diversas acerca de lo púdico y lo impúdico. Por nuestra parte, no tenemos la intención de registrar esas divergencias sino, por el contrario, poner en evidencia los elementos comunes.

El pudor es la tendencia particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona. Se trata de un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser un objeto de gozo en el acto ni en la intención, sino que, por el contrario, quiere ser objeto del amor. Ante la posibilidad de ser objeto de placer precisamente a causa de sus valores sexuales, la persona trata de disimularlos. Con todo, solo los disimula en parte, ya que, al querer ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida en que el amor los necesita para nacer y existir. Con esta forma de pudor, que podría llamarse «pudor del cuerpo», ya que es sobre todo a este al que están exteriormente ligados los valores sexuales, va unida 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 gozo respecto del cuerpo y el sexo. Esta tendencia se origina en el hecho de que el cuerpo y el sexo pertenecen a la persona, la

cual no puede ser objeto de placer. Solo el amor es capaz de absorber verdaderamente ambas formas de pudor.

El impudor destruye todo este orden. De modo análogo a la distinción del pudor del cuerpo y del de los actos de amor, pueden distinguirse dos formas equivalentes de impudor. Definiremos como impudor del cuerpo la manera de ser o comportarse de una persona concreta cuando pone en primer plano los valores del sexo de modo que oculten el valor esencial de la persona. Consiguientemente, la persona misma se encuentra en la situación de un objeto de gozo (sobre todo, en la segunda acepción del término), la de un ser del que uno puede servirse sin amarlo. El impudor de los actos de amor es la negativa que opone una persona a la tendencia natural de su interioridad a avergonzarse de esas reacciones y actos en que la otra persona aparece únicamente en cuanto objeto de gozo.

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 que al mismo tiempo se deja llevar por el deseo de gozo se esfuerza en crear las apariencias de desinterés por lo sexual, llega incluso a condenar todas las manifestaciones sexuales, aun las más naturales, y todo aquello que tiene relación con el sexo. Por otra parte, a menudo semejante actitud no es pudibundez, es decir, una forma de hipocresía, sino sencillamente cierta prevención o convicción de que todo lo que se refiere al sexo no puede ser más que objeto de gozo, que el sexo no puede por menos que ofrecer ocasiones de placer, pero jamás abre camino al amor. Esta opinión, teñida de maniqueísmo, está en desacuerdo con la manera de considerar los problemas del cuerpo y el sexo que encontramos en el *Génesis* y, sobre todo, en el Evangelio. El verdadero pudor de los actos de amor jamás se identifica con la pudibundez, sino que es una reacción sana contra toda actitud que rebaje a la persona al rango de 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: «Todo el que mira a una mujer deseándola...» (*Mt 5, 28*). Como se ve, se trata aquí 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 acerca de lo impúdico, sobre todo cuando se trata de un hecho exterior, que pertenece a la manera de ser o conducirse. Un problema diferente se plantea al tratar de considerar como impúdico un acto interior, por ejemplo, la manera de pensar o 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 difieren especialmente de las de los hombres, y viceversa. De hecho, una mujer no considera impúdica una determinada manera de vestir («impudor del cuerpo»), mientras que determinado hombre, incluso muchos hombres, la encontrarán indecente. De modo inverso, un

hombre puede ser, en su fuero interno, impúdico respecto de una o muchas mujeres («impudor de los actos de amor»), aun cuando ninguna de ellas lo haya provocado con su conducta o una manera de ser impúdica, por ejemplo, con su manera de vestirse, de bailar, etc.

Sin embargo, cierta 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 resulta difícil establecer esta correlación en todos los casos particulares. Es preciso, pues, admitir que tanto en un caso como en otro la posibilidad del impudor es, en realidad, más grande. La formación de costumbres sexuales ha de tener en cuenta este aspecto, sin por ello caer en el puritanismo, ya que una severidad exagerada puede conducir fácilmente a la pudibundez.

Hemos mencionado la cuestión del vestido. Esta es una de las cuestiones particulares en que el problema del pudor y el impudor aparece con mayor frecuencia. Nos es difícil analizar someramente los pormenores o examinar los matices de la moda masculina o femenina. El problema del pudor y el impudor está ligado, sin duda, a esta cuestión, aunque puede ser que de modo muy diferente 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). Por otra parte, hasta cierto punto es inevitable, pero no hay razón 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 valor más esencial de la persona. Al impedir la reacción hacia la persona en cuanto objeto posible de amor (en virtud de su valor de persona) provoca inevitablemente una reacción hacia esa misma persona en cuanto objeto posible de gozo a causa de su sexo.

El principio es sencillo y evidente, pero su aplicación concreta depende de los individuos, de los medios y de las sociedades. El vestido es siempre un problema social y, 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, no son ni pueden ser las únicas; además de ellas existen las consideraciones de naturaleza ética. Pero ¡ay!, el ser humano no es tan perfecto como para que la visión del cuerpo de su congénere, sobre todo si es del sexo opuesto, no despierte en él más que una inocente complacencia y un amor inocente. Lo que en realidad provoca es concupiscencia.

Pero esto no significa en modo alguno que el impudor del cuerpo se identifique sencillamente con la desnudez parcial o integral. Existen circunstancias en que la desnudez no es impúdica. Si alguien se vale de ella para tratar a la persona como un objeto de gozo (aunque no sea más que por medio de actos interiores), solo él 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 puede evitarse. Incluso cuando la desnudez está ligada al acto carnal, la dignidad de la persona puede quedar plenamente preservada. Así es como deberían pasar las cosas en el matrimonio, donde existen las condiciones objetivas necesarias para la absorción de la vergüenza por el amor. Volveremos a tocar este punto en el capítulo siguiente. En todo caso, solo considerando así el papel del cuerpo en el amor de las personas puede conseguirse que las relaciones conyugales sean puras y pudorosas; este es un principio siempre presente en la doctrina católica.

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

Y puesto que hablamos del vestido en relación con el problema del pudor y el impudor, vale la pena llamar la atención sobre el papel funcional del vestido, cuando hace mucho calor, tomamos un baño, visitamos al médico o durante un trabajo físico. Para calificar desde el punto de vista ético una manera de vestirse, hay que tomar en consideración la función que cumple un vestido determinado. No cabe tener por impúdica la desnudez parcial del cuerpo si esta cumple una función objetiva. Por el contrario, el empleo de un vestido que descubre el cuerpo sin razón objetiva es impúdico, y así debe estimárselo. No es contrario al pudor nadar en bañador, pero lo es 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. En nuestro caso se trata 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 y el amor del hombre y la mujer tales como son en realidad, así como de decir acerca de ello toda la verdad. El cuerpo es una parte auténtica de la verdad sobre el ser humano,

del mismo modo que los elementos sensuales y sexuales son una parte auténtica del amor humano. Pero no es justo que esta parte oculte el conjunto, y esto es precisamente lo que a menudo sucede en el arte.

Hay que investigar más profundamente para encontrar la esencia de eso que llamamos pornografía en el arte. Se trata de una tendencia a poner en la representación del cuerpo humano y el amor el acento en 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 por ser los únicos valores de la persona. Esta tendencia es nociva porque destruye la imagen integral del amor que hemos mencionado. Ahora bien, el arte debe ser verdadero, y la verdad sobre el ser humano es que se trata de una persona.

La obra de arte debe expresar esta verdad, independientemente del grado en que le corresponda tratar de temas relacionados con el sexo; cuando, en vez de eso, contiene una tendencia a deformar la sexualidad, entonces deforma la imagen de la realidad. Porque la pornografía no es solo un error o una falta, es una tendencia. Cuando se le atribuyen las prerrogativas de la belleza artística a una imagen deformada, hay una gran probabilidad de que llame la atención del que la contempla y, por tanto, se fije en su conciencia y en su voluntad. Está comprobado que, en este campo, la voluntad humana manifiesta muy frecuentemente una gran predisposición para aceptar una imagen deformada de la realidad.

III. PROBLEMAS DE LA CONTINENCIA

1. El autodomínio 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 la castidad permanece estrechamente ligada a esa virtud cardinal que santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, ha llamado templanza. Su función es moderar los movimientos de la concupiscencia del cuerpo. En el terreno sexual es importante examinar el autodomínio, condición necesaria para la adquisición de la templanza. Una persona casta es precisamente aquella que se domina. Aristóteles y santo Tomás hablan al respecto de continencia. Cuando el ser humano va a la búsqueda del bien, de lo justo, ha de dominar la concupiscencia del cuerpo si es contraria a la razón. (La razón natural conoce el orden objetivo de la naturaleza o, por lo menos, puede y debe conocerlo.) De modo 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 y recto aquello que está de acuerdo con la razón, que es digno del ser racional, de la persona^[1]. El principio de la rectitud de la acción es sustancialmente opuesto al principio de la utilidad que propugnan los utilitaristas. Por lo tanto, el dominio de la concupiscencia del cuerpo es digno de la persona. Quien no lo posee, pone en peligro su perfección natural, deja obrar en sí mismo aquello que, por ser inferior, debe estarle subordinado; y, lo que es más, él se le subordina según su propio gusto y capricho.

Esta manera de considerar el problema del autodomínio resulta sobre todo de las tendencias perfeccionistas en la ética. Estas no se oponen al conjunto de nuestras consideraciones, aun cuando ponemos el acento en el amor de la persona, base de nuestro análisis de la castidad, y en la rehabilitación de esta. El dominio de la concupiscencia del cuerpo no solo tiene por objeto la perfección de la persona que lo practica, sino también la realización del amor en el mundo de las personas. Al reprimir la concupiscencia del cuerpo, el ser humano ha de contener los movimientos de su apetito concupiscible y, de este modo, moderar los diversos sentimientos o sensaciones ligados a estos movimientos, puesto que acompañan las reacciones de la sensualidad. Sabemos que es así como nacen los actos internos y externos que pueden entrar fácilmente en colisión con el principio del amor de la persona.

En lo que se refiere a la sensualidad y al dinamismo naturales de las sensaciones y los sentimientos sensuales (*passiones animae*) de santo Tomás, Aristóteles ha constatado con precisión que en este terreno existen entre las personas diferencias que nos autorizan

a hablar, por un lado, de hipersensibilidad o sensibilidad excesiva y, por otro, de hiposensibilidad, sensibilidad insuficiente o anormalmente débil. Y ya que hemos establecido la distinción entre la sensualidad y la afectividad en cuanto 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 plantear 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.

Queda todavía por tratar el problema de la moderación. Aceptando una concepción realista del ser humano, admitimos asimismo que tanto su sensibilidad como su emotividad son en él naturales, es decir, conformes a la naturaleza, y que, por lo mismo, no se oponen a la realización del amor 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 la emotividad la medida que, en cada caso concreto y en cada coyuntura o situación entre las personas, ayuda a realizar el amor evitando el peligro del gozo, el cual, como se sabe, va acompañado no solo de las reacciones de la sensualidad, sino también de las de la emotividad.

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

Resulta difícil hablar de las diversas formas del autodomínio 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. Al respecto, se habla muchas veces de «continencia». Este término sugiere que el método

principal tiene algo en común con la acción de contener. Esta palabra, a su vez, ilustra perfectamente esas situaciones interiores bien conocidas en que la persona es presa de una suerte 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 de la invasión de la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo, que atentan contra su poder natural de autodeterminación. En efecto, la persona ha de querer ella misma, no puede permitir que le pase algo sin la intervención de su voluntad. La razón indirecta de este movimiento de defensa pertenece al orden de los valores, en el cual reside la continencia, estrechamente ligada a la necesidad natural que tiene la persona de dominarse.

En la primera parte de este capítulo hemos dicho que frenar los movimientos de la concupiscencia del cuerpo o de las reacciones sensuales confinando su contenido en el subconsciente no constituye todavía la virtud. La castidad no es una depreciación metódica del cuerpo y el sexo, así como tampoco se identifica con el temor malsano e instintivo que estos pueden despertar. En tales supuestos no se trata de manifestaciones de la fuerza interior, sino, por el contrario, de debilidad. Y la virtud ha de ser una fuerza espiritual[2]. Esta fuerza no existe sin la razón que discierne la verdad esencial acerca de los valores y pone el de la persona y el amor por encima de los del sexo y el placer que de él dependen. 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, es una condición indispensable del autodomínio tendente a moderar las reacciones sensuales y la afectividad. Pero no basta para que la virtud se realice, 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 ser humano para con ellos.

Llamamos «valor» a todo aquello a lo que se abre la vida interior del ser humano y a lo que tiende su acción[3]. 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, cuando menos, a este reconocimiento. En esto consiste el método de objetivación de los valores. La continencia ciega no basta. No puede admitirse aquí una continencia aceptable sin antes reconocer 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 autodomínio 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 necesaria 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 enseguida la dirección de lo que se vive en el ser humano. 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 abrirse a un valor que es a la vez verdadero y superior. Por ello la objetivación de los valores está estrechamente ligada a la sublimación.

¿Cuál es la relación entre el método de objetivación de los valores y 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 tiempo los movimientos de la concupiscencia, no podría ser considerado continente ni casto. Sería una teoría sin práctica. La objetivación sin continencia no es todavía virtud; sin embargo, la continencia puede serlo gracias a ella. El ser humano está constituido de manera tal que, si sus movimientos de concupiscencia son cohibidos solo por un esfuerzo de la voluntad, solo desaparecen en apariencia; para que realmente desaparezcan, es preciso que el sujeto sepa por qué los cohibe. Cabría decir que, en este caso, ese «por qué» significa una interdicción, un «porque está prohibido», pero ello no sería una respuesta satisfactoria ni determinaría un verdadero objetivismo de los valores[4].

No puede hablarse 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 sensualidad y la concupiscencia del cuerpo[5]. Solo a medida que este valor se apodera de la conciencia y la voluntad, esta se calma al tiempo que se libera del sentimiento característico de frustración. Es notorio 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. Se trata de un fenómeno natural que demuestra hasta qué punto el reflejo de la concupiscencia está sólidamente anclado en la conciencia y en la voluntad del ser humano. A medida que el verdadero amor de la persona se desarrolla, este reflejo se hace más débil, porque los valores recuperan el lugar que se les debe. De modo, pues, que la virtud de la castidad y la del amor se condicionan mutuamente.

La sublimación de los sentimientos desempeña un papel importante en este proceso; acabamos de decir que el objetivismo de los valores está estrechamente ligado a ella. Existe en esto una cierta disposición por el hecho de que la reacción ante la persona de sexo diferente surge no solo de la sensualidad, sino también 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 gozo. Con todo, ¿la afectividad sola es capaz de rechazar la sensualidad y 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 y que la concupiscencia afectiva no va dirigida hacia el mero gozo sensual carnal, sino que es más bien un deseo de la presencia de un ser humano de sexo diferente. Sin embargo, al dar libre curso a las reacciones espontáneas deberemos tener en cuenta el peligro de una recaída (quizá indirecta) desde el plano afectivo al sensual. Es difícil imaginar una sublimación de los sentimientos sin la participación de la reflexión y la virtud.

No obstante, en este proceso la afectividad puede desempeñar un papel auxiliar importante. Es necesario, en efecto, no solo 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 esta, parece sobrepasar el límite superior de nuestra vida emotiva: este fenómeno se desarrolla paralelamente a la espiritualización de la vida interior. Para llegar a ello, precisamente, pueden explotarse 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 asociarse fácilmente 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 el espíritu gracias a la reflexión. De este modo, la virtud de castidad también encuentra un apoyo en la afectividad.

Por otra parte, en ello consiste la práctica bien entendida de esta virtud, como ya lo dijeron Aristóteles y santo Tomás de Aquino. Uno y otro apuntaron en su momento que en el terreno sensual y afectivo de la vida interior hay que aplicar una táctica apropiada, incluso una cierta diplomacia (*principatus politicus*); el empleo del imperativo es aquí poco eficaz, e incluso puede provocar efectos contrarios a los pretendidos. Esta manera de ver las cosas denota la experiencia de la vida. En efecto, cada ser humano ha de saber utilizar las energías latentes de su sensualidad y de su afectividad a fin de que lo ayuden a tender hacia el verdadero amor en lugar 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). Continuaremos hablando de ello en el capítulo siguiente, que trata del amor conyugal. Entretanto, pasemos a la segunda parte, que comprende los problemas de la relación entre la ternura y la sensualidad; esta corre paralelamente a la primera, se acerca a ella en ocasiones, pero nunca se solapa.

2. Ternura y sensualidad

La ternura nace también de la afectividad y se desarrolla sobre la base de las

sensaciones que poseen un carácter concupiscible y de las que ya hemos hablado repetidamente. Pero su significado y su papel en la vida de las personas son muy particulares, especialmente en el terreno de las relaciones entre el hombre y la mujer: en una medida muy amplia, la sublimación de estas relaciones está fundada en la ternura. Por ello necesitamos ahora explicar su papel.

Experimentamos ternura para con una persona (o incluso para con un ser no racional, por ejemplo, un animal o una planta), cuando de algún modo tomamos conciencia de los lazos que la unen con nosotros. La conciencia de estos lazos, de una comunidad en la existencia, en la actividad o en el sufrimiento, hace que pensemos con ternura no solo en los seres humanos, sino también, a veces, en los animales que comparten nuestra suerte. Sentimos ternura hacia los diversos seres con los cuales nos sentimos tan unidos que somos poco menos que capaces de ponernos en su lugar y experimentar en nuestro propio «yo» su estado interior. La ternura, más que la «simpatía», está cercana al sentido etimológico de la compasión, la cual puede considerarse más bien una consecuencia de la ternura, aunque en ocasiones se manifiesta en el ser humano independientemente de esta. A menudo, esta comprensión del estado interior de un ser es, al menos en parte, ficticia, por ejemplo, cuando atribuimos al animal lo que no pertenece más que al ser humano o cuando pensamos en el «sufrimiento» de las plantas pisoteadas y destrozadas, etc. En determinadas circunstancias, el hombre se da cuenta de los lazos que lo unen a la naturaleza, pero, con todo, su unión con las personas es mucho más estrecha, y en ella se basa la ternura. En las relaciones entre personas aparecen a la vez una imposibilidad y una necesidad de comprensión de los estados interiores mutuos, del alma, con la posibilidad y la necesidad de manifestarlas. Esas son las funciones de la ternura.

La ternura no es solo una aptitud para la simpatía de la que acabamos de hablar, una sensibilidad para con los estados del alma del otro. La contiene sin que constituya su esencia, que consiste en una tendencia a hacer suyos los estados del alma de otro. Esta tendencia se manifiesta al exterior, porque se siente la necesidad de señalar al otro «yo» que uno se toma en serio lo que el otro está viviendo, sus estados interiores, a fin de que este otro sienta que uno los comparte y los vive también. La ternura nace, por lo tanto, de la comprensión del estado del alma de otro (e, indirectamente, de su situación exterior, porque lo condiciona), y tiende a comunicarle cuán íntimamente está unido a este. Ahora bien, el que lo esté es consecuencia de un compromiso afectivo; el análisis que hemos hecho en el capítulo anterior ha demostrado que la afectividad nos hace capaces de sentirnos junto al otro: el sentimiento, por su naturaleza, acerca a las personas. Así es como nace la necesidad de comunicar al otro nuestra proximidad interior, y por ello la ternura se exterioriza mediante diversos actos que la reflejan: el gesto de abrazar al otro o sencillamente cogerlo del brazo (lo cual puede ser también una forma de ayuda que se le presta, gesto que difiere del que se realiza cuando se anda con el otro «cogidos del

brazo»), ciertas formas de beso. Todas estas manifestaciones de ternura tienen el mismo fin y un significado interior común. Que uno las acepte no demuestra reciprocidad, sino que no se tiene ninguna repugnancia afectiva respecto de 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. Por el contrario, siempre es individual, interior e íntima, rehúye las miradas, por lo menos hasta cierto punto, es púdica. No puede manifestarse libremente más que respecto de aquellos que la comprenden y sienten.

Conviene distinguir, por una parte, entre la ternura y sus diversas manifestaciones exteriores y, por otra, las diferentes formas de la satisfacción de la sensualidad. Sus fuentes y sus fines son absolutamente diferentes. La sensualidad está por naturaleza orientada hacia el cuerpo en cuanto objeto posible de placer sexual, y tiende a saciar esa necesidad de gozo 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 concupiscencia, sino más bien benevolencia y afecto abnegado. Evidentemente, hay en ella una cierta necesidad de satisfacer la afectividad, pero posee un carácter radicalmente diferente de la necesidad de satisfacer la sensualidad. La afectividad no está orientada hacia el cuerpo y el sexo, sino hacia el ser humano; para ella no se trata 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 el goce sensual, de modo que no se los puede asimilar ni identificar. Tanto los actos internos como los externos, que son fuente de la ternura, no pueden ser calificados (moralmente) de la misma manera que los actos que se originan en la sensualidad y la voluntad de deleite sexual. Por el contrario, la ternura puede ser completamente desinteresada, sobre todo cuando marca la atención dirigida hacia la persona y su situación interior. Si las diversas manifestaciones de ternura sirven para satisfacer sobre todo nuestras propias necesidades de afectividad, este desinterés desaparece. Con todo, esta satisfacción puede no carecer de valor en la medida en que permite sentir la proximidad del otro, sobre todo, cuando las dos partes experimentan la necesidad. Un cierto utilitarismo entra en el amor humano sin por ello destruirlo, tal como ha demostrado en ciertos casos el análisis metafísico del amor. Siendo como es la persona un bien limitado, su desinterés lo es también[6].

Existe, pues, un problema de educación de la ternura implícito 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 cierta vigilancia: hay que vigilar para que estas diversas manifestaciones no tomen otro significado ni se transformen en medios de satisfacer la sensualidad y las necesidades sexuales. De modo

que no puede prescindirse de un verdadero dominio de sí, que aquí viene a ser el índice de la sutileza y la delicadeza interior de la actitud para con la persona de sexo diferente. Mientras la sensualidad incita al placer y la persona por ella dominada no ve ni siquiera que puede haber 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 enseguida para que no se pierdan.

¿Puede hablarse de un *derecho a la ternura*, por el que hay que entender, por un lado, el derecho a aceptar la ternura y, por 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 el otro. Así pues, todos aquellos que tienen una necesidad particular de ternura –los débiles, los enfermos, los que padecen física o moralmente– tienen derecho a ella. Los niños, para quienes la ternura es un medio natural de manifestar el amor (no solo para ellos, por otra parte) tienen un derecho particular al cariño. Por consiguiente, es necesario aplicar a estas manifestaciones, sobre todo exteriores, una medida única, la del amor de la persona. Existe 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 ello, 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 ha de olvidarse que el amor humano es también una lucha por el hombre y por su bien.

La ternura ganará en calidad si va acompañada de firmeza e intransigencia. La sensiblería y una ternura demasiado fácil no inspiran confianza, sino, por el contrario, despiertan la sospecha de que la persona busca en esas manifestaciones de ternura un medio de satisfacer su propia afectividad, incluso su sensualidad y su deseo de gozo. Por ello 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 seres humanos 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 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. En este aspecto más que en otros debemos exigir que las diversas formas de ternura correspondan realmente al verdadero amor de personas. Ha de tenerse en cuenta que el amor del hombre y la mujer se desarrolla en gran medida mediante la sensualidad y la afectividad, las cuales exigen satisfacerse. Por esta razón, ciertas formas de ternura pueden apartarse del amor de la persona y acercarse al egoísmo de los sentidos o los sentimientos. Además, las manifestaciones exteriores de cariño pueden crear apariencias de amor. El seductor busca el modo de ser cariñoso, así como la coqueta trata de excitar

los sentidos; 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 objetivo. Los diversos elementos de su estructura psicológica germinan antes que su esencia ética, la cual madura lentamente y por etapas. La edad y el temperamento constituyen al respecto un factor importante. En los jóvenes, la divergencia de estos dos procesos interiores es, en general, más acusada que en las personas de mayor edad. En los seres dotados de un temperamento vivaz y explosivo, los sanguíneos, por ejemplo, el sentimiento de amor estalla con fuerza, impetuosamente, mientras que la virtud, para estar formada y cultivada, necesita de un esfuerzo interior mucho mayor.

Por consiguiente, para acordar al hombre y a la mujer el derecho a la ternura (tanto de sentirla como de manifestarla), debemos apelar a un grado más elevado de responsabilidad. Sin duda, existe una tendencia, sobre todo en ciertas personas, a ensanchar estos derechos, a aprovecharse demasiado pronto, cuando la afectividad y la sensualidad despiertan sin que estén presentes todavía el aspecto objetivo del amor y la unión de las personas. A menudo, semejante ternura prematura en las relaciones entre el hombre y la mujer destruye el amor o por lo menos impide que se constituya en amor verdadero y objetivo. No hablaremos 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 excesiva es una forma de placer sexual; puede ser también una manifestación de grosería o, sencillamente, una falta de tacto. Por lo que a nosotros respecta, no se trata aquí sino de la ternura o el cariño. Es imposible formarla y desarrollarla, de manera que no impida el amor, sino que le sirva, sin la intervención de la templanza, de la castidad y de la continencia. En efecto, es peligroso experimentar el amor de manera superficial y, al mismo tiempo, usar esta «materia» de la que está formado en el hombre y en la mujer. En tal 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. En vez de comenzar siempre de nuevo y de crecer, semejante amor se interrumpe continuamente y acaba. Añadamos que son muchas las 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 puede negarse la verdad de que el amor se funda en gran medida sobre los sentimientos, esa 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. No se trata aquí tanto de esos primeros transportes de la afectividad, que vinculados a la femineidad 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 esos los que acercan a la mujer y al hombre y crean una atmósfera interior de armonía y comprensión mutua. Partiendo de esa base, la ternura es natural, verdadera, auténtica. Hace falta mucha ternura en el matrimonio, en esa vida en común en que no solo un cuerpo tiene necesidad de otro cuerpo, sino, sobre todo, un ser humano de otro ser humano. Es precisamente ahí donde tiene un importante papel que desempeñar. 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 gozo. La ternura es el arte de «sentir» a la persona, al ser humano en su totalidad, en cada uno de los movimientos de su alma, por escondidos que se supongan, pensando siempre en su verdadero bien.

Esta es la ternura que la mujer espera del hombre. La mujer tiene un derecho particular a esa ternura en el matrimonio, donde se da al hombre y vive esos momentos y períodos tan difíciles e importantes de su existencia que son el embarazo, el parto y todo lo que con ellos se relaciona. Su vida afectiva es en general más rica que la del hombre, y, por consiguiente, mayor su necesidad de ternura y cariño. El hombre también lo necesita, pero bajo otra forma y en distinta medida. En ambos, la ternura crea la convicción de que no están solos y de que su vida es compartida por el otro. Semejante convicción es para ellos una gran 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, este 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 triunfar de la actitud de placer que la sensualidad y la concupiscencia tratan de imponer. Hay que decir claramente que, sin la continencia, las energías naturales de la sensualidad y la afectividad atraídas a su órbita se convertirían en mera «materia» para el egoísmo de los sentidos y, llegado el caso, de los sentimientos. 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, el bien más importante del universo creado. En cierto sentido, el amor se ve amenazado por este peligro. Efectivamente, los mismos materiales pueden servir para edificar el amor verdadero, unión de dos personas, y el amor aparente, que no es más que un velo que disimula la actitud interior de gozo y el egoísmo contrario al verdadero amor. Es aquí donde la continencia, que libera de esta actitud y de este egoísmo y, por eso mismo, conforma indirectamente el amor, desempeña el papel más importante y, finalmente, positivo. El amor del hombre y la mujer no puede construirse más que por medio de algún sacrificio de sí mismo y del renunciamiento. Encontramos su formulación en el Evangelio, expresada en estas palabras de Cristo: «El que quiera venir en pos de Mí, niéguese a sí

mismo...» (*Mt* 16, 24). El Evangelio nos enseña la continencia en cuanto manifestación del amor.

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 el fundamento y el origen de este principio. Puesto que una persona nunca puede ser para otra objeto de gozo, sino solo objeto (o más exactamente co-sujeto) de amor, la unión del hombre y la mujer necesita un encuadramiento adecuado en el cual las relaciones sexuales estén plenamente realizadas, pero de manera que garanticen a un 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 gozo, peligro que amenaza sobre todo a la mujer. Así es como sucede en los dos casos de poligamia (del griego *poly*, «mucho», y *gamos*, «matrimonio»): la poliginia (la unión de un hombre con varias mujeres) y la poliandria (la unión de una mujer con varios hombres).

Consideramos aquí el problema del matrimonio sobre todo en relación al principio que recomienda amar a la persona (norma personalista), es decir, a aquel que prescribe tratar a la persona de una manera que corresponda a su ser únicamente la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio se atienen a este principio, al cual son contrarias las dos formas de poligamia y el matrimonio disoluble. En todos esos casos, en efecto, la persona es considerada como objeto de gozo al servicio de otra persona. El matrimonio disoluble no es más que una institución que permite la realización del gozo sexual del hombre y de la mujer, y en modo alguno la unión duradera de las personas basada en la afirmación recíproca de su valor. De hecho, la unión que tiene por base esta afirmación solo puede ser durable en la medida en que continúe la relación recíproca entre las personas. 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 duradera? Porque el matrimonio es no solamente una unión espiritual de las personas, sino también material y terrestre^[1]. Tal como dijo Cristo a los saduceos (*Mt 22, 23-30*) cuando estos le preguntaron qué sería del matrimonio al resucitar los cuerpos (lo cual es artículo de fe), aquellos que vivan de nuevo en sus cuerpos (espirituales) no tomarán mujer ni marido. El matrimonio está

estrechamente ligado a la existencia material y terrestre del ser humano. Así es como se explica su disolución natural por la muerte de uno de los cónyuges. El otro queda entonces libre y puede contraer un nuevo matrimonio. El derecho llama a esto «bigamia sucesiva» que ha de distinguirse de la bigamia simultánea denominada en el lenguaje corriente bigamia, esto es, un nuevo matrimonio mientras aún vive el cónyuge de la primera unión. Aunque, tras la muerte de uno de los cónyuges, las nuevas nupcias estén justificadas y admitidas, el hecho de guardar la viudez es digno de los mayores elogios, porque expresa mucho mejor la unión con la persona desaparecida. El valor de la persona no es algo efímero, y la unión espiritual puede y debería perdurar incluso cuando ha cesado la de los cuerpos. En el Evangelio, y sobre todo en las cartas 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 la indisolubilidad del matrimonio se resuelve de manera categórica y definitiva. Jesús pensaba en el matrimonio establecido por el Creador, estrictamente monogámico (*Gn* 1, 27 y 2, 24) e indisoluble («Lo que Dios unió no lo separe el hombre» [*Mt* 19, 6]), 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» [*Mt* 19, 8]). 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 justificarla dondequiera que se adoptase para obtener el mismo fin. Pero las Sagradas Escrituras suministran también 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 gozo, 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 la indisolubilidad del matrimonio están estrechamente ligados al mandamiento del amor, que a 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 necesario que estén de acuerdo con el principio de la

monogamia y de la indisolubilidad, que arroja luz sobre numerosos detalles de la coexistencia del hombre y de la mujer en general. (El mandamiento del amor, tal como está formulado en el Evangelio, va más allá de la norma personalista: comprende también el principio fundamental del orden sobrenatural, de la relación sobrenatural entre Dios y las personas. No obstante, la norma personalista entra a formar parte de él, constituye el contenido natural del mandamiento del amor, que estamos en condiciones de aprehender con nuestra razón, sin recurrir a la fe. Añadamos que esta norma es también condición indispensable para que el ser humano pueda comprender y poner en práctica el contenido integral, esencialmente sobrenatural, del mandamiento).

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

La persona humana es un ser que tiene capacidad de pensar intelectualmente y, como consecuencia de esto, tiene capacidad de conducirse por principios generales. A la luz de estos principios, esto es, actuando de manera consecuente con la norma personalista, hay que admitir que en las circunstancias en las que la vida en común de los cónyuges se hace imposible por alguna causa verdaderamente importante (especialmente, por la infidelidad matrimonial), existe tan solo la posibilidad de la separación, es decir, del alejamiento de los cónyuges sin la ruptura del matrimonio en sí mismo. Naturalmente, también la separación es un mal («necesario») desde el punto de vista de la esencia del matrimonio, que debería ser la unión para siempre de un hombre y una mujer. No obstante, este mal no conlleva una transgresión de la norma personalista: ninguna de las dos personas, y concretamente la mujer, resulta, en principio, usada como mero objeto por parte de la otra. Pero sí que lo estaría si la persona que ha pertenecido conyugalmente a otra pudiese ser abandonada por esta en caso de separarse para unirse maritalmente a una tercera. Con todo, si los esposos únicamente renuncian a las relaciones conyugales y a la comunidad conyugal y familiar, sin unirse en matrimonio a otras personas, el orden personalista no se ve vulnerado. La persona no queda relegada al rango de objeto de gozo y el matrimonio conserva su carácter de institución al servicio de una unión de personas, no solo 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 todo el tiempo

que sus almas permanezcan unidas a sus cuerpos (según los tomistas, el alma separada del cuerpo no constituye una persona). En cambio, no podemos aceptar que su unión no dure más tiempo que el que ellos quieran, ya que ello sería 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 solo la muerte de uno de ellos puede disolver. El hecho de que con el tiempo uno de los cónyuges o ambos cesen de querer esa unión no cambia en nada la cosa, y en modo alguno puede esto anular el 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, o incluso que un estado subjetivo aparezca en oposición a la unión desde el punto de vista psicológico o psicofisiológico. Semejante estado justifica la separación de cuerpos, pero no puede anular el hecho de que 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 situación de objeto de gozo, lo que equivale a la destrucción del orden objetivo del amor en el cual el valor supratiliterario 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. Se trata de 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, que en gran medida se apoya en esta coexistencia) alcance el nivel de la persona y el amor. Se trata, evidentemente, del amor-virtud, del amor en el sentido integralmente objetivo y no solo en el sentido psicológico y subjetivo del término. La dificultad que hallamos a la hora de explicar el principio de la monogamia y la indisolubilidad procede de que muchas veces el «amor» no se entiende según la segunda acepción. En ese caso, el amor no es el verdadero, sino el vivido. El principio de la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio implica la integración (véase el capítulo consagrado al análisis del amor, en particular su tercera parte), sin la cual el amor se convierte en una aventura peligrosamente arriesgada. El hombre y la mujer cuyo amor no ha madurado profundamente ni ha adquirido el carácter de una unión real de personas, no deberían casarse, porque no están preparados para afrontar la prueba del matrimonio. Por otra parte, lo que importa no es tanto que su amor esté plenamente maduro en el momento de casarse, cuanto que sea capaz de florecer y fructificar más allá del marco del matrimonio y gracias a él.

Es imposible renunciar al bien que representan la monogamia y la indisolubilidad, y ello no solo por razones de orden sobrenatural, 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 ser fácilmente reemplazado por el principio utilitarista que conlleva la afirmación de la actitud de gozo respecto de la persona. La estricta monogamia es una manifestación del orden personalista.

2. El valor de la institución

Las consideraciones anteriormente expuestas nos permiten comprender con mayor facilidad el valor de la institución del matrimonio. En efecto, este no puede reducirse a las meras relaciones sexuales de la pareja, sino que es necesario ver en él una institución. Es verdad que estas relaciones son las que la determinan realmente (de ahí el antiguo adagio latino *matrimonium facit copula*), pero aun así no constituyen el matrimonio hasta tanto 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). 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. Y la institución del matrimonio es precisamente el modo de hacerlo. No debe entenderse únicamente en el sentido legislativo, de conformidad con las leyes. «Justificar» significa «hacer justo» y no tiene nada que ver con la idea de «justificarse», invocar las circunstancias atenuantes que disculpan o consienten algo que, en el fondo, es un mal.

Si existe la necesidad de justificar ante la sociedad las relaciones sexuales del hombre y la mujer, no se debe solo a sus consecuencias naturales, sino a las personas que en ellas toman parte, 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 más elevado de la organización social, registrado. El nacimiento del niño hace que la unión del hombre y la mujer, fundada en las relaciones sexuales, se convierta en familia. Esta es en sí misma una pequeña sociedad de la que depende la existencia de toda sociedad mayor, llámese nación, estado o Iglesia. Se comprende, pues, que esta sociedad trate de vigilar su porvenir a través de la familia. Se trata de la institución elemental que está en la base de la existencia humana[2]. Forma parte de esa sociedad mayor, a la que crea 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. Al respecto, el

punto de partida será 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 en el matrimonio. Sus derechos y deberes en la vida de una sociedad mayor no pueden definirse exactamente sin antes haber definido de manera correcta los derechos y obligaciones que implica el matrimonio. Con todo, ello no significa que el matrimonio solo deba considerarse como medio en relación al fin que es la familia. Aunque en sí mismo supone el nacimiento de la familia y no debería contraerse sino con miras a constituir la familia algún día, el *matrimonio no desaparece en la familia*, sino que conserva su carácter particular de institución cuya estructura interna es diferente de la de la familia. La estructura de esta es similar a la de una sociedad, en la que el padre y la madre –cada uno a su manera– ejercen la potestad a que están sometidos los hijos. El matrimonio no tiene aún la estructura de una sociedad, pero posee, en cambio, una estructura interpersonal, por tratarse de 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 varias razones, en ocasiones, el matrimonio no puede transformarse en familia, pero eso no lo 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, durable y basada en el amor de dos personas.

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, sin culpa de los esposos, conserva el valor integral de la institución. No obstante, al transformarse en familia favorece el amor al preservar su existencia. Así es como ha de entenderse la idea contenida en el aserto: «La procreación es el fin principal del matrimonio». Pero un matrimonio que no consigue alcanzar ese fin no pierde en absoluto su importancia en cuanto institución de carácter interpersonal. Para realizar la procreación, es necesario también que este carácter encuentre en ella su expresión más completa, así como que el amor de los cónyuges sea maduro y creador. Añadamos que, si ya lo es en un cierto sentido, la procreación lo acrecienta.

De modo que el matrimonio es una institución aparte, que posee una estructura interpersonal distinta. Esta institución se agranda convirtiéndose en familia. La familia da al matrimonio su impronta así como esta da la suya a aquella, afirmándose gracias a ella y alcanzando su plenitud. Así, por ejemplo, los esposos ancianos que viven rodeados de sus hijos y la familia de estos representan en esa familia una «institución» que es a un tiempo unidad y entidad, 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 solo así puede asegurarse 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 lo preserva. Por ello, 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 menos valor ético que una familia fundada en el matrimonio monogámico. En la estructura de la segunda, el valor de las personas y el amor en cuanto unión durable de estas 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 las relaciones sexuales de una pareja determinada en el conjunto de la vida social, lo cual importa no solo a causa de las consecuencias –ya hemos hablado de ello más arriba–, sino en consideración a las personas que toman parte en ellas. De esta justificación dependerá asimismo la valoración ética de su amor. En efecto, aun cuando sus relaciones sexuales, según cómo se las considere, puedan permanecer secretas (¿no exigen la más estricta intimidad?), bajo otro punto de vista deben estar insertadas en relación a las demás personas y a la sociedad en el sentido de ambiente cercano y lejano. Tal vez en ningún hecho como en este, que tiene lugar entre dos personas y constituye una función de su amor, aparece tan claramente que el ser humano 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 las personas.

Aun cuando por el momento no se den cuenta, con el tiempo, el hombre y la mujer se verán obligados a caer en la cuenta de que, al carecer de este derecho, su amor carece de un elemento esencial. Sentirán íntimamente que su amor debería madurar antes de poder manifestarlo a la sociedad. En consecuencia, existe, por una parte, la necesidad de ocultar las relaciones sexuales que se siguen del amor, y, por otra, la de que este sea reconocido por la sociedad en cuanto unión de las personas. El amor necesita de este reconocimiento para estar completo. La diferencia de significado atribuida a palabras como «querida», «concubina», «amante», etc., y a las de «esposa» o «novia» no es de ningún modo mero convencionalismo (lo mismo puede decirse en lo que al hombre respecta). Sería necesario, por lo tanto, decir más bien que lo verdaderamente convencional es pretender borrar esta diferencia de significado, mientras que la diferencia misma es primitiva, natural y fundamental. Tomemos, por ejemplo, la palabra «querida», la cual, en sentido estricto, indica que la actitud de un hombre respecto de una mujer consiste en utilizarla como un objeto de gozo sexual, mientras que palabras como «esposa» o «novia» designan un cosujeto del amor, que tiene su pleno valor de persona y, por eso mismo, un valor social.

Sin duda este es el significado que posee la institución del matrimonio. En una sociedad que reconoce principios éticos sanos y los sigue (sin fariseísmo ni pudibundez), esta institución es necesaria para probar la madurez de la unión del hombre y la mujer, para aportar la prueba de la perennidad de su amor. En este sentido, la institución del matrimonio es indispensable no solo en consideración a las «demás» personas que constituyen la sociedad, sino también –y sobre todo– a las personas que liga. Incluso en el caso de que no hubiese otra gente en torno, la institución del matrimonio les sería necesaria (o quizá una forma de celebración, un rito que determine su creación por ambas partes interesadas). Aunque la institución pudiese nacer a partir de hechos para los cuales las relaciones sexuales serían decisivas, no por eso dejaría de diferir esencialmente. Las relaciones sexuales del hombre y 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 por parte de la mujer que vive conyugalmente con un hombre. Su análisis ayuda a comprender que las relaciones sexuales fuera del matrimonio ponen *ipso facto* a la persona en la situación de objeto de gozo. ¿Cuál de las dos es ese objeto? Aunque no se excluye que pueda serlo el hombre, la mujer lo es siempre. Se llega fácilmente a esta conclusión (por vía de contraste) al analizar la palabra *matrimonium* (del latín *matris-munia*, «deberes de la madre»). Las relaciones sexuales extramatrimoniales siempre causan un perjuicio objetivo a la mujer, incluso cuando ella consiente y las desea.

Por esta razón, el «adulterio», en la más amplia acepción del término, es un mal moral. Por lo demás, es en este sentido como se emplea esta palabra en la Sagrada Escritura, en el Decálogo y en el Evangelio. No se refiere únicamente a las relaciones sexuales con la esposa de otro, sino también a las de un hombre con cualquier mujer que no sea su esposa, esté ella casada o no. Desde el punto de vista de la mujer, se trata de relaciones con cualquier hombre que no sea su marido. Tal como 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 (cfr. 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, toda vez que se ha violado el límite entre lo «mío» y lo «tuyo». Esto no solo sucede cuando uno se apropia de lo que pertenece a otro, sino también cuando toma lo que no es suyo[3]. La institución del matrimonio determina la «propiedad», la recíproca pertenencia de las personas. Añadamos que –como 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 las relaciones sexuales extramatrimoniales son éticamente malas, tanto las preconyugales como las extraconyugales. 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 a la coexistencia del hombre y la mujer, papel que se considera fortuito y poco importante. El análisis anterior ha demostrado que, por el contrario, es esencial e indispensable. En las relaciones sexuales fuera de la institución del matrimonio, la persona se ve reducida a la categoría de objeto de gozo, lo que se encuentra en las 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 las relaciones sexuales del hombre y 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.

Existe, además, la *necesidad de justificar* las relaciones del hombre y de la mujer ante Dios Creador. Esto es exigido asimismo por el orden objetivo de la justicia. Un análisis más profundo 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 seno de la pareja como ante la sociedad. Ciertamente que solo un creyente que reconoce la existencia de Dios Creador y comprende que todos los seres de nuestro universo, y entre ellos las personas humanas, son Sus criaturas es capaz de proceder de acuerdo con semejante análisis y de aceptar las conclusiones que implica. El concepto «criatura» 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 criaturas (*dominium altum*). Tiene propiedad absoluta sobre cada una de ellas. Porque todo ser existe gracias a la existencia de Dios, puede decirse que en cierto sentido «todo le pertenece». En efecto, lo que la criatura «crea» en sí misma presupone la existencia recibida: la actividad de las criaturas no desarrolla sino los dones antecedentes contenidos en su existencia.

El ser humano difiere de las demás criaturas del mundo visible por su capacidad de comprensión derivada de la razón. Ella es la base de la personalidad, al tiempo que condiciona la interioridad y la espiritualidad del ser y de la vida de la persona. Gracias a la razón, el ser humano comprende que pertenece a la vez a sí mismo (*sui iuris*) y, en cuanto criatura, a su Creador, y este derecho de propiedad de Dios sobre él impregna toda su vida. Este estado de conciencia no puede por menos que nacer en un hombre cuya razón esté iluminada por la fe. Ella le enseña que todo ser humano se halla en situación similar, de lo que surge 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. Solo los creyentes pueden comprender esto. Porque, contrariamente a lo que suele pensarse, «creyente» significa no tanto «capaz de estados religiosos» cuanto «persona justa para con Dios Creador».

Nos hallamos 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, desde la creación de la primera pareja humana. Más tarde, «el sacramento de la naturaleza» fue confirmado en el Evangelio mediante la institución o, más exactamente, 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 ella 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 necesario que el matrimonio esté justificado a los ojos del Creador, 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 también Él los dé el uno al otro, que apruebe su don de sí recíproco consentido en el marco de la institución del matrimonio[4].

Esta aprobación del Creador no pertenece al dominio del conocimiento sensible, sino que solo puede ser «comprendida» a partir de la aprehensión del orden natural. El matrimonio en cuanto sacramento de la naturaleza es 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, además, el sacramento del matrimonio está basado en la certeza –aportada por el Evangelio– de que la justificación del ser humano ante Dios se realiza esencialmente mediante la Gracia[5]. El ser humano la obtiene por los sacramentos que confiere la Iglesia, dotada para este fin por Cristo de un poder sobrenatural. Por esta razón, el sacramento del matrimonio satisface cumplidamente la necesidad de justificar las relaciones conyugales ante Dios Creador y ha sido instituido en el momento mismo en que el orden sobrenatural fue definitivamente revelado.

3. Procreación, paternidad y maternidad

El valor de la institución del matrimonio consiste en que ella justifica las relaciones sexuales del hombre y la mujer. Este hecho no es un acto aislado, sino una serie de actos. Por ello el matrimonio humano es un estado (conyugal) o, dicho de otra manera, una institución durable que crea el marco de la coexistencia del hombre y la mujer para toda

su vida. Este marco está repleto de actos múltiples relacionados con cuestiones económicas, culturales, religiosas, etc. Todo ello crea una vida común rica y, en lo posible, polivalente, en primer lugar, para la pareja y, luego, para la familia, de la que aquella es la fuente. Cada una tiene su propia importancia y determina en cierto modo el completo desarrollo del amor de las personas en el matrimonio. Los actos sexuales poseen un significado específico, porque condicionan de modo particular el desarrollo del amor entre el hombre y la mujer. Tal como hemos constatado, la institución del matrimonio justifica las relaciones sexuales. Lo hace en la medida en que crea un marco objetivo en el que puede realizarse una unión duradera de las personas (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 ético aparte, el problema interno de todo matrimonio. Cada uno de estos actos ha de poseer su justicia interna, porque sin justicia no puede haber unión en el matrimonio. Un problema particular –esencial desde el punto de vista de la moral y de la cultura de las personas– es el de la conformidad de las relaciones conyugales con las exigencias objetivas de la norma personalista. Su aplicación tiene aquí una gran importancia, pero conviene aclarar que es particularmente difícil, porque tanto los factores internos como las circunstancias exteriores que acompañan al acto de amor recíproco facilitan su reducción al mero gozo. En ello, más que en ninguna otra cosa, el ser humano es responsable del amor. Añadamos que esta responsabilidad se completa con la de la vida y la salud de la persona. Este conjunto de bienes fundamentales determina el valor ético de cada acto de las relaciones conyugales. Por lo tanto, es posible apreciar este valor partiendo de cada uno de estos bienes tomado por separado y de la responsabilidad del ser humano para con 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[6].

El hombre y la mujer, que en cuanto esposos se unen en las relaciones sexuales, entran por eso mismo en el marco de este orden que justamente se llama «orden de la naturaleza». Hemos dicho en el primer capítulo que el orden de la naturaleza no ha de asimilarse con el biológico. En efecto, el orden natural es sobre todo el orden de la existencia y el 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 es más ajustado aquí que el de reproducción, cuyo significado es más bien biológico[7]. Esto es así porque en el mundo de las personas no solo se trata del comienzo de una vida en el sentido puramente biológico, sino del comienzo de la existencia de un ser humano. De modo, pues, que es más exacto llamarla «procreación».

En las relaciones conyugales del hombre y la mujer *se entrecruzan dos órdenes: el de la naturaleza*, cuyo fin es la reproducción, *y el de personas*, que se expresa en el amor y tiende a su más completa realización[8]. Esos dos órdenes no pueden separarse, porque dependen el uno del otro; la actitud respecto de la procreación es la condición para la realización del amor. En el mundo animal no hay más que reproducción, que se realiza mediante el instinto. No hay personas y, por lo tanto, tampoco norma personalista, que es aquella en que se basa 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 la voluntad. Para realizarse a un nivel realmente humano y personal, la procreación no puede prescindir del amor. Ambos están fundados en la elección consciente de las personas. Al casarse y decidirse de manera consciente a tener relaciones sexuales, el hombre y la mujer eligen, de modo innegable aunque general, la procreación (la cual, con todo, solo es subjetivamente probable, porque depende de la ausencia natural de una infecundidad que siempre escapa a su conocimiento). De esta forma se declaran dispuestos a participar –si les es concedido– en la creación según el significado propio de la palabra «procreación». Por ello mismo –por otra parte es la única manera de conseguirlo– confieren a sus relaciones sexuales un carácter verdaderamente personalista[9].

Surge aquí el problema de la paternidad y la maternidad. La naturaleza tiende únicamente a la reproducción (añadamos que «naturaleza» proviene del latín *nasci*, «nacer», de donde viene «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 prole, es decir, a nuevos individuos de la misma especie. En el ser humano, las cosas suceden de manera análoga; como se trata de una persona, el hecho simple y natural de llegar a ser padre o madre posee un significado más profundo no solo biológico, sino personalista. Encuentra una profunda resonancia en la interioridad de la persona y expresa el contenido de los conceptos de «paternidad» y «maternidad». 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 estas son –y deben ser– una realización del amor al nivel de las personas, la paternidad y la maternidad encuentran su lugar dentro de los límites del amor. Las relaciones sexuales del hombre y de la mujer en el matrimonio solo tienen el valor pleno de una unión de

personas cuando suponen una aceptación de la posibilidad de procreación. Esto resulta de la síntesis de estos dos órdenes: el de la naturaleza y el de la persona. En sus relaciones conyugales, el hombre y la mujer no se hallan relacionados únicamente con ellos solos, sino que, por fuerza de las cosas, su relación engloba a la nueva persona que, gracias a su unión, puede ser (pro)creada[10].

Conviene subrayar aquí 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 lo tanto, cuando el hombre y la mujer se casan, su consentimiento ha de ir acompañado de este estado de conciencia y 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 esta no 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 la voluntad de los sujetos, está acompañado de ese estado general creado en el momento de contraer matrimonio y que ha de perdurar mientras las relaciones conyugales sean posibles. Semejante actitud es tan importante y decisiva que, sin ella, el orden de las personas en las relaciones conyugales no puede realizarse. Cuando falta, en lugar de la verdadera unión de las personas no queda más que un acoplamiento carente del pleno valor personalista. Una vez extraídas las conclusiones obligadas, habría que decir que este acoplamiento no se funda en la afirmación de la persona, sino únicamente en los valores del sexo, porque aquella no puede ser disociada del estado de conciencia y 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 positivamente de las relaciones conyugales *radicalmente y totalmente* el elemento potencial de paternidad y maternidad, se transforma la relación recíproca de las personas. La unión en el amor pasa a ser un placer común o, mejor, un placer de los dos copartícipes[11]. Este cambio es inevitable, pero puede tomar muy diversas formas, que trataremos de analizar a continuación. Ante todo ha de subrayarse aquí que esta transformación de la relación recíproca de las personas que se realiza en el momento en que estas excluyen *por completo* de sus relaciones conyugales la posibilidad de la paternidad o la maternidad, hace su actitud incompatible con las exigencias de la norma personalista. Cuando el hombre y la mujer rechazan *absolutamente* la idea de que «yo puedo ser padre» o «yo puedo ser madre», o cuando excluyen *artificialmente* la paternidad o la maternidad (lo que hasta cierto punto viene a ser lo mismo), corren el peligro de limitar sus relaciones – objetivamente – al gozo cuyo objeto sería la persona.

Formulada así, esta afirmación puede suscitar rechazo tanto desde el punto de vista

teórico como del práctico. Por ello conviene recordar ahora 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 podría impedir la realización de una verdadera unión de personas y, por consiguiente, acceder a ese nivel de amor en que afirman recíprocamente sus valores. Las relaciones sexuales (conyugales) poseen este carácter y constituyen esta unión solo en la medida en que contienen la *disposición general a la procreación*. Ello se deduce de una actitud consciente respecto del impulso sexual: *dominarlo* es precisamente *aceptar su finalidad* en las relaciones conyugales.

Podría decirse que adoptar semejante actitud equivale a subordinar al ser humano a la naturaleza, cuando en muchos terrenos este la vence y la domina. No es más que un argumento engañoso, porque el ser humano no domina la naturaleza más que conformándose con su dinamismo inmanente. *No se vence la naturaleza violando sus leyes*, ya que solo se deja dominar merced a un conocimiento profundo de su finalidad y de las leyes que la gobiernan. El ser humano se sirve de la naturaleza mediante una utilización cada vez mejor de 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 del impulso sexual, el hombre tampoco puede vencer la naturaleza violando sus leyes, sino conformándose a su finalidad inmanente y aprovechando sus posibilidades mediante el conocimiento de las leyes que la rigen. Pasemos ahora al amor. Ya que las relaciones sexuales se fundan en el impulso y determinan el comportamiento de la persona, coimplican a la otra persona en el conjunto del hecho y del momento vivido, en lo que a su valor moral se refiere, la actitud para con ella está indirectamente determinada por la manera en que el impulso está implicado en esas relaciones. En el orden del amor, el ser humano no puede permanecer fiel a la persona más que en la medida en que permanece fiel a la naturaleza. Al violar las leyes de la naturaleza, «viola» también a la persona convirtiéndola en objeto de gozo en lugar de hacerla objeto de amor.

La disposición a la procreación en las relaciones conyugales protege el 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 por medio de ellas, su valor personalista no puede asegurarse más que por la disposición a la procreación. Gracias a esta, las personas actúan *conforme a la lógica interna del amor*, respetan su dinamismo inmanente y se abren 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 vemos, todo el equilibrio reside en el principio de un lazo estrecho que vincula el orden de la naturaleza, la persona y el desarrollo de la personalidad. Hemos de convenir en que al hombre le resulta difícil comprender y reconocer el orden de la naturaleza como un «valor abstracto» (en general, lo confunde con el «orden biológico», y de esta manera lo destruye, tal como hemos hecho notar en el primer capítulo)[12]. 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, siempre que se vea en ella la autoridad de la persona del Creador. Por ese motivo 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 a causa de las relaciones sexuales y, de modo general, de las relaciones entre personas de sexo opuesto, confundándose así con los estados eróticos. La persona deduce entonces que no hay amor sin erotismo. Su razonamiento no es enteramente falso, sino sencillamente incompleto. Considerando el conjunto del problema habría que decir que no hay amor sin afirmación recíproca del valor de las personas, porque en ella se funda el amor. Los estados eróticos no sirven para dicha afirmación, así como tampoco para el amor más que en la medida en que no son contrarios a ese valor. Por ello no puede decirse que el erotismo contribuya verdaderamente a la unión del hombre y la mujer. Los estados eróticos que se oponen objetivamente al valor de la persona no sirven para el amor. Ahora bien, las relaciones sexuales en las que la disponibilidad para la procreación fuese enteramente excluida serían contrarias al valor de la persona. En efecto, este 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 gozo del que ella pudiese ser objeto. Esto es así porque existe una contradicción fundamental entre «amar» y «utilizar» a una persona. Volvamos al análisis del pudor y al fenómeno (ley) de absorción de la vergüenza sexual por el amor. En las relaciones conyugales, tanto el pudor como el proceso de su absorción normal por el amor se conectan a ese estado general de conciencia y voluntad del que hemos tratado y en el que se admite la posibilidad de la procreación. Fuera de él, las relaciones sexuales son impúdicas. El hecho de que tengan lugar en el marco de un matrimonio legal raras veces puede borrar el sentimiento de impudicia en la conciencia de los esposos que, viviendo la vida conyugal, excluyen la posibilidad de procreación. Sin embargo, es verdad que este sentimiento no se manifiesta de igual forma en todo el mundo, así como en ocasiones parece suscitarse con mayor facilidad en las mujeres que en los hombres. Pero ha de subrayarse, 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 cuyo origen reside la mayor

parte 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 solo motivo de alegría, sino también –no puede negarse– una carga. Cuando este temor es exagerado, paraliza al amor. Por lo pronto, contribuye a sofocar la reacción de pudor que se manifiesta en las relaciones conyugales de las cuales los esposos han excluido *entera y positivamente*, es decir, artificialmente, la posibilidad de procreación. Existe una solución normal y digna de las personas: la continencia periódica. Pero exige un dominio suficiente de los estados eróticos al tiempo que supone una profunda cultura de la persona y el amor. La auténtica continencia conyugal nace del pudor que reacciona negativamente ante toda manifestación de utilización de la persona, e, inversamente, el pudor aparece allí donde existe una continencia auténtica, una cultura de la persona y el 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 el colmo de la ignorancia. La existencia del mundo depende del acto de procreación, y puesto que 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. La persona que así lo comprenda 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 cedido por dos veces a la propaganda de los contraceptivos. Pero llegó por fin a esta conclusión: «Es necesario que el ser humano actúe mediante impulsos interiores, dominándose a sí mismo...». Añadamos que la práctica virtuosa de la continencia periódica (volveremos sobre esto) es la única solución digna de las personas que puede darse al problema del control de natalidad. Al buscar su solución, es indispensable considerar 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: la de «procreación posible» y la de «exclusión artificial de la procreación». Están tan estrechamente ligadas que la segunda no puede comprenderse sin la primera.

1. Al hablar de la rectitud moral de las relaciones sexuales en el matrimonio, recalamos siempre que depende de que el hombre y la mujer admitan a sabiendas, aunque solo sea 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 convirtiéndose en mutuo gozo sexual. Las relaciones sexuales del hombre y la mujer crean, en ciertos

momentos, la posibilidad de la concepción biológica y de la procreación, que son su consecuencia normal. Pero esta consecuencia no es inevitable. Depende de un conjunto de circunstancias que el ser humano puede conocer y merced al cual puede conformar su conducta. No hay razón alguna para sostener que cada acto sexual ha de tender obligatoriamente a la fecundación, como sería falso afirmar que esta 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 cierta dosis de imprevisto, tanto en el terreno sexual como en cualquier otro. Por lo tanto, no puede exigirse de los esposos que deseen positivamente la procreación en cada acto de sus relaciones conyugales. Pero sí puede pedírseles que acepten la concepción imprevista. Sería exagerado afirmar que las relaciones conyugales no son admisibles ni justas si no es 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, es justo querer dominar el elemento imprevisto y conocer con la mayor exactitud la relación entre el acto y la posibilidad de concepción, pues esto es precisamente lo que permite la paternidad y la maternidad plenamente conscientes.

Volviendo a la opinión mencionada más arriba según la cual las relaciones conyugales solo son admisibles y justas en la medida en que han de terminar en procreación, es necesario advertir que semejante actitud puede ocultar cierto utilitarismo (la persona, medio que sirve para obtener un fin, cfr. capítulo 1) 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 recíproco de los esposos. No solo son necesarias para la procreación, sino también para el amor. *El matrimonio es una institución de amor, no solamente de reproducción.* En sí mismas, las relaciones conyugales consisten en una relación interpersonal, son un acto de amor sponsal y, por ello, la intención y la atención de cada esposo han de estar encaradas hacia la persona del otro, hacia su bien verdadero. No puede concentrárselas en la consecuencia posible del acto, sobre todo si para ello hubiera que desviarlas de la persona del cónyuge. Es verdad que no se trata de adoptar siempre la actitud: «Realizamos este acto *para* ser padres». Basta con que los esposos se digan: «Realizando este acto sabemos que *podemos* ser padre y madre y estamos dispuestos a ello». Tal 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 considerárselo necesariamente como un medio consciente y querido de procreación.

2. Pero, si en ocasiones poner excesivamente el acento en la intención de procrear parece estar 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 aquellos esposos que durante largo tiempo no han tenido hijos; en ese caso no existe una alteración del acto de amor, antes bien, sería una prueba del lazo natural existente entre el amor y la procreación. Pero excluir totalmente o artificialmente la posibilidad de concepción priva a las relaciones conyugales del 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 o artificial la posibilidad de paternidad o maternidad, la intención de cada uno de ellos se desvía por eso mismo de la persona y se concentra en el mero gozo: «la persona cocreadora del amor» desaparece, y todo lo que queda es «la pareja del acto erótico». En ello 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. Al excluir positivamente de sus relaciones la posibilidad de procreación, el hombre y la mujer hacen que se deslicen inevitablemente hacia el mero gozo sexual. Este se convierte en el contenido principal del acto, cuando debiera serlo el amor. Mientras que el gozo (en la segunda acepción del término) debiera ser mero acompañante del acto conyugal.

Cuando se excluye positivamente la posibilidad de procrear, en la convivencia matrimonial la intención se dirige exclusivamente al “gozo”. Basta darse cuenta de en qué consiste lo que llamamos aquí “exclusión positiva” de la posibilidad de procrear. Se trata, sencillamente, de su exclusión de manera artificial.

Examinemos detalladamente la exclusión de la procreación mediante la ayuda de medios artificiales. La persona, ser inteligente, puede dirigir las relaciones conyugales evitando toda procreación. Puede hacerlo acomodándose a los períodos de fecundidad de la mujer, es decir, manteniendo dichas relaciones durante los períodos de infertilidad e interrumpiéndolas durante los de fecundidad. En ese caso, la procreación es excluida por medios naturales. Ni el hombre ni la mujer emplean procedimientos o medios artificiales para evitar la concepción. No hacen más que ceñirse a las reglas de la naturaleza, al orden que en ella reina, uno de cuyos elementos es la fecundidad periódica de la mujer. La procreación es por naturaleza posible durante el período de fecundidad, y por lo mismo es imposible durante el período de infertilidad. 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 ocurre cuando los esposos (o uno de ellos 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 puede

decirse lo mismo de la otra vía, aquella en que se evita la procreación acomodándose a los períodos de infertilidad y fecundidad, y que es radicalmente conforme a la naturaleza. A pesar de todo, ¿no constituye esta práctica un caso de exclusión positiva análoga al que acabamos de calificar como moralmente malo? Para responder a esta cuestión es necesario examinar en profundidad el problema de la continencia periódica en su aspecto moral. Lo veremos en el epígrafe siguiente.

De lo anterior resulta que, en la vida conyugal, la biología y la moral de la procreación están estrechamente ligadas. Las relaciones sexuales de los esposos incluyen la posibilidad de procreación, por lo cual el amor exige que la posibilidad de la paternidad y la maternidad no sea total o artificialmente excluida del acto sexual. Semejante eliminación de la procreación no solo es contraria al orden de la naturaleza, sino también al amor mismo, a la unión del hombre y la mujer en cuanto personas, porque reduce el contenido del acto conyugal al mero gozo. Debemos recalcar que solo la eliminación total o artificial tiene tales consecuencias. Mientras el hombre y la mujer no eliminen la procreación por procedimientos o medios artificiales y conserven en su conciencia y en su voluntad la aceptación general de la paternidad («yo puedo ser padre») y la maternidad («yo puedo ser madre»), su actitud es recta. Basta con 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 infértiles siempre que guarden la posición general de la procreación, de la que hemos hablado; en este sentido, «yo puedo» significa «yo cuento con el hecho de que puedo, a pesar de todo, ser padre (o madre) y estoy dispuesto(a) a aceptar la concepción si tiene lugar». Tal actitud interior justifica (es decir, hace justas) las relaciones sexuales del hombre y la mujer en el matrimonio ante ellas mismas y ante el Creador. Tan profunda justificación, y su necesidad de ella, no hace sino afirmar la verdadera naturaleza de la persona. No puede ser de otra manera. El ser humano ha de aceptar su grandeza. Y es precisamente cuando participa del orden de la naturaleza y se sumerge, por así decirlo, en sus impetuosos procesos, cuando no debe olvidar su naturaleza de persona. Para él, el mero instinto no resuelve problema alguno, todo en él está referido a su interioridad, su razón y su sentido de la responsabilidad, en particular, ese amor que es la fuente del devenir humano. Su responsabilidad para con el amor –que es lo que atrae particularmente nuestra atención– es inseparable de su responsabilidad para con la procreación. Por ello, el amor no puede disociarse 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.

4. La continencia periódica. Método e interpretación

De las consideraciones anteriores resulta que las relaciones sexuales entre el hombre

y la mujer en el seno del matrimonio solo tienen el valor de amor, es decir, de una unión de personas, cuando ninguno de los dos renuncia total o positivamente, mediante el uso de medios artificiales, a la posibilidad de procrear, cuando en su conciencia y su voluntad sus relaciones van acompañadas 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.

Y así pues, cuando los esposos «no pueden» o «no quieren» o «no deben» llegar a ser padre y madre, deben renunciar a la convivencia conyugal. Existen diversas situaciones en la vida que corresponden a esas condiciones puestas entre comillas. Sin embargo, siempre que un hombre y una mujer deban renunciar a la convivencia conyugal y a las experiencias vividas en el amor conyugal debido al carácter sexual y sensual que las acompaña, es necesario que vivan la continencia. Pero es precisamente la continencia una condición del amor; y se requiere una relación mutua de este modo entre el hombre y la mujer (especialmente, del hombre hacia la mujer) para que pueda haber una afirmación honesta de la persona. Recordemos que la problemática de la continencia ha sido ya tratada en el capítulo anterior en relación con la virtud de la templanza.

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 han adquirido la costumbre de las relaciones sexuales. Desde el momento en que comienzan a vivir juntos crean un hábito y una disposición constante, hasta el punto de que el acto sexual llega a convertirse en una necesidad. Semejante necesidad es una manifestación normal del amor, y ello no solo en el sentido de la unión física, sino también en el de la unión de las personas. El hombre y la mujer se pertenecen el uno al otro en el matrimonio de una manera particular, son «una sola carne» (*Gn 2, 24*), y esa necesidad mutua se expresa también en el deseo de mantener relaciones sexuales. De modo que el renunciamiento a ellas ha de encontrar forzosamente obstáculos, cierta resistencia. Con todo, esta renuncia se revela inevitable, porque, si los esposos no limitan sus relaciones conyugales, corren el peligro de ver aumentar la familia más allá de lo deseable. El problema es de actualidad. En la vida contemporánea observamos cierta crisis de la familia en el sentido tradicional, esto es, de la familia numerosa cuyo padre asegura la existencia mediante el trabajo y la madre, la cohesión interna. El hecho de que la mujer casada deba o sencillamente pueda trabajar parece ser el síntoma principal de esa crisis. Evidentemente, no es el único: una serie de factores y condiciones concurren para crear esta situación.

Sin detenernos en este problema, que es extraño al objeto principal de nuestra obra, aunque sin duda tiene relación, hagamos notar tan solo que precisamente a causa de las condiciones arriba indicadas se reclama, muchas veces de manera insistente, el control

de los nacimientos con el concurso de medios aconsejados por T. Malthus. Según este autor, las causas económicas acarrearán la necesidad de reducir la natalidad: dado que los medios de mantenimiento crecen en progresión aritmética, no pueden seguir a la natalidad, que crece en progresión geométrica[13]. Esta opinión fecundó las mentes ya preparadas por el empirismo sensualista y el utilitarismo, dando como fruto el neomaltusianismo. En el capítulo 1 («Crítica del utilitarismo») ya hemos hablado de estas opiniones según las cuales la mente tiene que servir al ser humano para realizar el cálculo del máximo placer con el mínimo de disgusto. En esto consiste la «felicidad» entendida de manera superficial. Si la convivencia sexual da tanto placer al hombre y a la mujer, se impone encontrar medios para evitar tener que renunciar a ella cuando no se quiere, o «no se puede», ser padre o madre (en el sentido que antes definimos). De aquí derivan varios «métodos» maltusianistas, ya que la mente humana, efectivamente, puede hallar diferentes medios de evitar la procreación. El maltusianismo indica sobre todo aquellos que, de una u otra manera, atentan contra el desarrollo normal, natural, de las relaciones sexuales. Es evidente que empleando tales medios se entra en conflicto con el principio formulado en el párrafo precedente. Las relaciones sexuales en el seno del matrimonio solo se sitúan al nivel de una unión verdadera de las personas 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 incluso la suposición «yo podría ser padre» o «yo podría ser madre» ha sido eliminada de la conciencia y la voluntad de las personas, no queda en las relaciones conyugales (desde el punto de vista objetivo) más que el mero placer sexual. En ese caso, uno se convierte para el otro en objeto de gozo, lo cual es contrario a la norma personalista. La razón no debe servirle al hombre para *calcular el máximo 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. Es entonces cuando vive de una manera digna y justa[14].

La moralidad humana no puede fundarse únicamente en la utilidad, sino que es necesario que tienda hacia la justicia, la cual exige el reconocimiento del valor suprautilitario de la persona. Y, en este sentido, «justicia» se opone claramente a «utilidad». Especialmente en el terreno sexual, no basta con constatar que semejante conducta es útil, sino que debe poder decirse 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 desea admitir el efecto, ha de evitar la causa. Puesto que, en el sentido biológico, las relaciones sexuales son la causa de la concepción, para evitar esta hay que excluir esas relaciones, renunciar a ellas. Desde el punto de vista ético, este principio es claro. La práctica de la continencia periódica necesita ser explicada.

Es sabido que la fecundidad biológica de la mujer es periódica. Los períodos de

infertilidad 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 tales reglas. Aunque esta cuestión tiene un aspecto biológico, solo nos interesa su aspecto ético. Si el hombre y la mujer practican la continencia conyugal durante los períodos de fecundidad y no tienen relaciones más que en los de infertilidad, ¿puede sostenerse todavía que conservan en sus relaciones sexuales la disposición a la procreación? No tienen la intención de ser padre o madre, y por ello precisamente eligen el período de supuesta infertilidad 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 muchos conceptos asociados a la palabra «método». Cuando se habla del método natural, suele aceptarse el mismo punto de vista que en lo que se refiere a los «métodos artificiales», es decir, 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 máximo de placer, con la única diferencia de que se llegaría a conseguirlo por otras vías distintas de los métodos artificiales. Ahí reside el error fundamental. Es evidente que no basta hablar del método, hay que añadir también su interpretación. Esto es lo que impone la respuesta a las cuestiones planteadas más arriba. La continencia periódica en cuanto medio de regulación de la concepción es admisible, en primer lugar, porque no infringe el principio de la norma personalista, y, en segundo, bajo ciertas reservas.

En cuanto al punto uno, las exigencias de la norma personalista están acordes con el orden natural de las relaciones conyugales. Al contrario de los métodos artificiales, el natural aprovecha las condiciones en que la concepción no puede, por naturaleza, tener lugar. Por lo tanto, el carácter natural de las relaciones no es perturbado, mientras que los métodos artificiales violan su misma naturaleza. Aquí, la infertilidad se impone en contra de la naturaleza, allí es ocasionada por un juego natural de las leyes de la fecundidad[15]. Añadamos que este problema está estrechamente ligado al de la justicia para con el Creador, que examinaremos por separado a fin de extraer su significado 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 depende aquí de la interpretación y la aplicación, la interpretación utilitarista falsea la esencia de lo que hemos llamado «método natural». Este solo la conserva si se funda en la continencia en cuanto virtud, y va estrechamente ligado –tal como hemos mostrado en el capítulo anterior– al amor de la persona.

El amor del hombre y la mujer no pierde nada con la renuncia temporal propia de la

continencia periódica. Antes bien, con ello gana. Porque la unión de las personas se hace más profunda por fundarse en la afirmación del valor de la persona y no solo en un apego sensual. La continencia en cuanto virtud no puede ser considerada como un medio anticonceptivo. 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 en el bien, no en lo útil. De lo contrario, no hallará su sitio en el verdadero amor de las personas. Cuando la continencia no es virtud, es extraña al amor. El amor del hombre y la mujer ha de madurar para alcanzar la continencia, que a su vez ha de convertirse en un elemento constructivo de su amor. Solo entonces 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 que el método natural no puede admitirse, sino con ciertas reservas. La principal entre ellas se refiere a la actitud ante la procreación. Ya que no es método en el sentido utilitarista sino virtud, *la continencia periódica no puede ir acompañada de la negativa total a procrear*, siendo como es la disposición para la paternidad y la maternidad la justificación de las relaciones conyugales, la cual mantiene el nivel de la unión verdadera de las personas. Por este motivo no puede haber continencia en cuanto virtud allí donde los cónyuges explotan los períodos de esterilidad biológica para evitar *enteramente* la procreación, es decir, cuando no mantienen relaciones más que en esos períodos. Obrar así equivale a aplicar el método natural en contradicción con su misma naturaleza, a lo cual se oponen tanto el orden objetivo de la naturaleza como la esencia misma del amor[16].

He ahí el motivo por el cual si se quiere considerar la continencia periódica como un «método» en este terreno, debe hacérselo en tanto método de *regulación de los nacimientos*, no como medio de evitar la familia. No puede comprenderse la regla ética de este problema sin haber aprehendido el concepto de familia. Esta es la institución surgida del acto de procreación. La familia es un medio social natural que en su existencia y en su acción depende directamente de los padres, que son quienes lo crean para completar y ampliar su amor. Siendo como es una institución de educación, importa que tenga, si es posible, muchos hijos, porque para que un nuevo hombre forme 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 en ocasiones que es más fácil educar muchos hijos que uno solo, y también 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 también se educan a sí mismos, gracias, sobre todo, a que se ven obligados a evolucionar y desarrollarse en el marco de la sociedad infantil de los hermanos y hermanas.

Cuando se trata de controlar los nacimientos, ha de tomarse en consideración este

aspecto del problema. Los grupos sociales mayores, como el estado o la nación, deben preocuparse de que la familia pueda constituir realmente un medio social suficiente. Al mismo tiempo, es necesario que los padres, al limitar los nacimientos, tengan cuidado de no hacer daño a su propia familia o a la sociedad, que también está interesada en que la familia represente una cierta fuerza numérica. La tendencia a tener la menor cantidad de hijos posible 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 solo es admisible en la medida en que no se opone a la disposición fundamental para procrear.

Pero puede ocurrir, por diversas circunstancias, que los padres se vean obligados a renunciar a tener más hijos. Llevados del cuidado del bien de su familia y por el sentimiento de responsabilidad que tienen para con la vida y 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, contraindicada en las condiciones concretas de existencia de su familia^[17].

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 posibilidad de ser padre (o madre) y la acepto» permanece en su conciencia y en su voluntad, incluso cuando no desean otro hijo y deciden mantener relaciones conyugales solo durante los períodos en que esperan evitar la concepción. De este modo, 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 ni las verdaderas intenciones son falseadas, porque no puede decirse que los esposos no quieran en absoluto ser padres, puesto que, por una parte, no lo excluyen de manera total y, por otra, no recurren a métodos artificiales (como podrían hacer). El mero hecho de no desear tener un hijo en un momento dado no suprime su disposición general para procrear, que solo se vería anulada si se empleasen *todos* los medios que pueden impedir la concepción o excluirla totalmente aun cuando estos medios solo fuesen naturales. Ahora bien, en el caso en cuestión, los esposos no rehúsan enteramente la procreación, como tampoco emplean *todos* los medios, sino que evitan aquellos que quitan a las relaciones conyugales el valor del amor, y las transforman en mero gozo.

II. LA VOCACIÓN

1. El concepto de justicia para con el Creador

Nuestras consideraciones anteriores se situaban en el plano de la norma personalista. Al demostrar que la persona no puede ser objeto de gozo, sino únicamente 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. En el terreno sexual existe la necesidad de justificar la conducta de una persona para con otra y –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 mayor amplitud y más a fondo.

Para todo el mundo, la justicia es una virtud cardinal y fundamental, porque es indispensable para el orden de la coexistencia 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 ser humano 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 ser humano. 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 ser humano 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 ser humano es la de una persona respecto de otra, esto es, de amor. Por consiguiente, la norma personalista determina, en primer lugar, las relaciones entre el ser humano y Dios. En ello reside 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 mejor conoce el ser humano el amor de Dios para con él, mejor comprende los derechos que Dios posee sobre su persona y su amor. Por lo mismo, ve en toda su extensión sus compromisos para con Dios y procura cumplir con esas obligaciones. La verdadera religión se funda en ese concepto de la justicia: 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 significa que todos los seres del universo, incluido el ser humano, le deben su existencia. Él no solo no cesa de darles la existencia, sino también su esencia, reflejo de Su idea eterna y de Su plan creador. En consecuencia, el orden de la naturaleza tiene su fuente en Dios, porque proviene de las esencias (naturalezas) de las criaturas y representa las relaciones y los lazos de interdependencia que existen entre ellas. En el mundo de las criaturas inferiores, privadas de razón, este orden se realiza por vía de instinto, o a lo sumo con la participación del conocimiento sensible (el mundo animal). En el mundo de los seres humanos ha de realizarse de manera diferente: es menester que sea aprehendido y reconocido por la razón. Ahora bien, la comprensión y el reconocimiento del orden de la naturaleza por la razón humana es, al mismo tiempo, reconocimiento de los derechos del Creador. En él se funda la justicia elemental del ser humano para con su Creador. Aquel es justo para con Dios cuando reconoce el orden de la naturaleza y lo respeta.

Pero esto no es todo. Para el ser humano no se trata solamente de observar el orden objetivo de la naturaleza, sino que, al conocerlo por su razón y conformar a él sus actos, participa del pensamiento de Dios y toma parte en la ley que Él ha dado al mundo al crearlo. Llegar a ser de este modo *participes 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 ser humano proviene de que él es su propio legislador, la fuente de toda ley y toda justicia (Kant). Esta opinión es falsa. El ser humano no podría ser su propio legislador más que en el supuesto de no ser criatura, sino su causa primera. Pero, puesto que es criatura, puesto que su existencia depende de Dios y, como las demás criaturas, debe a Él su naturaleza, es necesario que su razón le sirva para descifrar las leyes del Creador que encuentran su expresión en el orden objetivo de la naturaleza, y luego para 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. Solo entonces el ser humano será justo para con el Creador.

La justicia del ser humano para con Dios 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 criatura que es persona) reside en su participación en la idea del Creador. Solo con esta condición es correcta su actitud respecto de la realidad y todos sus elementos. Semejante actitud es en cierta medida amor, y no solamente del mundo, sino también del Creador. El amor del Creador también está comprendido, de una manera indirecta pero no menos real. El ser humano, que se comporta correctamente frente a toda la realidad creada, adopta, indirectamente, una actitud correcta respecto del Creador, es por principio radicalmente justo para con Él. No existe justicia alguna para con el Creador si la actitud aceptable respecto de las criaturas y, sobre todo respecto de

los seres humanos, está ausente. Volvemos así a la norma personalista. El ser humano solo es justo para con Dios Creador en la medida en que ama a sus congéneres.

Este principio se aplica en particular a la vida sexual, de manera que todas nuestras consideraciones centradas en el amor y la responsabilidad eran, 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 criatura selecta, porque refleja de manera particular la naturaleza de su Creador. Por ser Creador de la persona, Dios es fuente del orden personalista. Este supera el orden de la naturaleza porque el ser humano posee la facultad de comprenderlo y determinarlo. Por lo mismo, la justicia para con el Creador exige, en primer lugar, la observancia del orden personalista, del cual el amor es una expresión particular. Y el amor, a su vez, refleja sobre todo la esencia de Dios. ¿No dice la Escritura que «Dios es Amor»? (*1 Jn 4, 8*).

En la naturaleza, el sexo está unido a la reproducción. El hombre y la mujer no son una excepción. Por medio de las relaciones conyugales participan en la transmisión de la existencia a un nuevo ser humano. Pero, en cuanto personas, participan conscientemente 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. Y precisamente por ello, el problema de la justicia para con el Creador, inseparable de la responsabilidad del ser humano para con el amor, aparece en todas las relaciones entre las personas de sexo diferente, así como en la vida conyugal. La responsabilidad en cuestión conduce a la institución del matrimonio, tal como hemos demostrado en la primera parte del presente capítulo. Por consiguiente, es 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 la naturaleza y el orden de las personas, el orden de la naturaleza. Por ello 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. Solo entonces los esposos son *participes Creatoris*. En consecuencia, es indispensable que en las relaciones conyugales exista una disposición a procrear, justamente porque el amor en el sentido anteriormente indicado está por encima de la reproducción.

2. 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, los

cuales exigen que su actitud recíproca esté fundada en el verdadero amor. De este modo, la justicia para con el Creador se ve realizada cuando las criaturas racionales reconocen el derecho supremo de Dios sobre la naturaleza y las personas y se conforman a él. 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 el ser es y posee. 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 criatura llegan, por lo tanto, muy lejos: ella ya es de su entera propiedad, porque todo lo que ha creado en sí está basado en su existencia; si la criatura no existiese, su propia creación no sería posible. A la luz del hecho de la justicia para con el Creador, el ser humano llega a la conclusión de que para ser enteramente justo con el Creador debe devolverle todo lo que tiene en sí, todo su ser, ya que Dios tiene derecho a ello antes y por encima de todos. La justicia exige la igualdad. Pero una igualdad perfecta solo es posible cuando existe igualdad de las partes, igualdad de las personas. Desde este punto de vista, al ser humano le resulta imposible ser plenamente justo con Dios. La criatura nunca puede saldar su deuda para con el Creador porque no es Su igual. Jamás podrá encontrarse ante Él como «copartícipe» o «parte contratante»^[1].

Una religión, en cuanto relación con Dios, que se funda únicamente en la justicia es incompleta e imperfecta en su principio mismo, puesto que la realización de la justicia en la relación hombre-Dios es imposible. Cristo ha indicado otra solución. La relación con el Creador no puede basarse únicamente en la justicia. El hombre no puede dar a Dios todo lo que tiene en sí de manera que se encuentre ante Él como parte contratante, que ha saldado cuanto le debía. Pero puede darse a Dios sin la pretensión de justicia pura del que dice «yo lo he dado todo, yo no debo ya nada». La raíz del don de sí deja de ser entonces la justicia para pasar a ser el amor. Cristo ha enseñado a la humanidad una religión fundada en este amor que hace más directa la vía que conduce de una persona a otra, del ser humano 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, ya que, al contrario que el amor, no está orientada hacia la unión de las personas^[2].

Así concebida, la relación del ser humano con Dios da pleno significado a la idea de 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 conyugales tienen lugar entre dos personas, la

virginidad posee aquí un significado más profundo que el fisiológico. La persona en cuanto tal es inalienable, dueña de sí misma, se pertenece y, en cuanto criatura, fuera de sí misma solo pertenece 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 se da al hombre en las relaciones conyugales, es necesario que ese don tenga el pleno valor del amor de matrimonio. La mujer deja entonces de ser virgen en el sentido físico. Por ser el don recíproco, el hombre también deja de ser virgen. Es verdad que en general la mujer siente el acto sexual como abandono, en tanto que el hombre lo siente más bien como posesión. Pero, de todos modos, el matrimonio está fundado en el amor recíproco entre esposos, sin el cual la mutua entrega física no tendría valor personal.

En la relación del ser humano 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 el hombre religioso tiene conciencia de que Dios se le da de manera divina y sobrenatural, misterio de la fe revelado por Cristo. Así aparece la posibilidad del amor recíproco: la persona humana, la bien amada de Dios, se da a Él y solo a Él. 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. Él constituye la esencia de la virginidad mística, que es el amor sponsal de Dios. El término «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 y no pertenece más que a Dios. La virginidad acentúa aún más este hecho: lo que no era más que un estado natural se hace objeto de la voluntad, de una decisión y una elección realizadas a conciencia.

La virginidad mística está estrechamente relacionada con la virginidad física. Cuando una persona que ha estado casada y ha enviudado se da a Dios, 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 ha de creerse que esta se identifique con la mera virginidad física o celibato. Por un lado, la virginidad física es una disposición para la virginidad mística; por otro, 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. De este

modo, por ejemplo, renuncian al matrimonio ciertas personas que quieren consagrarse a la investigación científica o a otro trabajo creador, o incluso a la actividad social, así como algunos enfermos, ineptos para el matrimonio. Numerosas personas, mujeres sobre todo, permanecen sin casarse aun cuando 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 las personas y la sociedad) y la virginidad que se deriva de la entrega del amor a Dios. El celibato de los sacerdotes, tan estrechamente ligado al hecho de consagrarse a los asuntos del Reino de Dios en la tierra, exige completarse con la virginidad, aun cuando en principio el sacramento del sacerdocio pueda ser recibido por hombres que han vivido en el matrimonio.

Existen otros problemas ligados a la virginidad. Por ejemplo, el caso de aquel que, aunque ya no es virgen, desea, con todo, darse entera y exclusivamente a Dios. Puede ocurrir también que alguien decida consagrarse a Dios porque no ha conseguido resolver con el matrimonio el problema de su vocación. La renuncia al matrimonio es, sin duda, solo una solución negativa. El ser humano experimenta la necesidad de amor y busca a la persona a quien poder entregarse. Pero el hecho, puramente negativo, de no haberla encontrado puede ser interpretado como una señal de que 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 ha conseguido darse a la persona?». 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 mayoría de los seres humanos, 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), ha de recordarse que la vida humana puede y debe ser una *búsqueda* del camino que conduce a Dios, de un camino cada vez mejor y más directo.

Según las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia, la virginidad es precisamente ese camino. Al elegirla, la persona elige a Dios mismo, lo cual no significa que, al escoger el matrimonio, renuncie a Él. El matrimonio y el amor matrimonial, el don de sí hecho a otra persona, no resuelven el problema de la unión de las personas más que a escala terrestre, temporal. La unión de las personas se realiza aquí en el sentido físico y sexual, conforme a la naturaleza física del ser humano y a la acción natural del impulso sexual. Sin embargo, la necesidad misma de darse es más profunda que esta tendencia y permanece ligada a la naturaleza espiritual del ser humano. La sexualidad no despierta en la mujer y en el hombre la necesidad de darse mutuamente; por el contrario, esta necesidad que dormita en toda persona encuentra su solución, de acuerdo con las condiciones de la existencia física y sobre la base del impulso sexual, en la unión física en el matrimonio. Pero la necesidad misma del amor matrimonial, el de darse y unirse a

otra persona, es más profunda y está ligada al ser espiritual del ser humano. La unión con un semejante no lo satisface totalmente. Visto a la luz de la vida eterna de la persona, el matrimonio no es más que un intento de solucionar el problema de la unión de las personas por el amor. Debemos consignar que es el elegido por la mayoría de las personas.

Otro intento está representado por la virginidad considerada bajo el aspecto de la eternidad de la persona. Aquí, la tendencia a la unión por el amor a Dios-persona está más acentuada 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 ello consiste su enorme valor. No ha de considerársela una renuncia (negativa) al matrimonio y a la vida de familia. A menudo se falsea la esencia de la virginidad y no se ve en ella más que una solución impuesta por la gente decepcionada o inadaptada para la vida conyugal o familiar. Sin embargo, la mera preponderancia de los valores espirituales sobre los valores físicos tampoco determina el verdadero valor de la virginidad. Según esta concepción, la vida conyugal equivaldría a la prevalencia, cuando no a la elección exclusiva en el matrimonio de los valores físicos, 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 en modo alguno un mero «asunto del cuerpo». Si ha de alcanzar su pleno valor, es necesario que se base, como la virginidad o el celibato, en una movilización eficaz de las energías espirituales del ser humano.

Que el matrimonio sea más fácil o más difícil que la virginidad no es un criterio aceptable para juzgar el valor de ambos. En general, el matrimonio es más fácil que la virginidad y parece responder más que esta al desarrollo natural del ser humano. Pero hay, ciertamente, circunstancias en que es más fácil guardar la virginidad que vivir en matrimonio. Consideremos, por ejemplo, el terreno sexual de la vida: desde el principio, la virginidad, como hecho excepcional, separa a la persona de la vida sexual; el matrimonio, por el contrario, la introduce en ella, pero al hacerlo provoca el nacimiento de 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 mayores que las que tiene que afrontar una persona que haya renunciado para siempre a la vida sexual. Existen, sin duda, ciertas personas que soportan la virginidad con mayor facilidad que otras, como hay quienes tienen una disposición clara para la vida conyugal y una inaptitud igualmente clara 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 solo no tiene disposiciones naturales, sino que, por el contrario, de alguna manera, está «anti-dispuesto» (pensemos, por ejemplo, en Carlos de Foucauld y

en san Agustín).

De modo, pues, que 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 esta sobre el matrimonio, subrayada en la carta a los Corintios (*I Co 7*) y defendida siempre 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 seres humanos van haciéndose poco a poco dignos de la unión eterna con Dios, gracias a la cual el desarrollo objetivo de la persona 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 ha de seguirse.

3. El problema de la vocación

El concepto de vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor. En el mundo de las cosas no tiene significado alguno, toda vez que no puede hablarse de la vocación de un objeto inanimado. Las cosas no hacen más que realizar ciertas funciones al servicio de un fin determinado. Tampoco puede decirse de los animales que siguen su vocación cuando se reproducen y mantienen la existencia de su especie, puesto que lo hacen guiados por el instinto. En una palabra, no existe vocación en el orden de la naturaleza, en el que reina el determinismo, como así tampoco la facultad de elegir y el poder de autodeterminación. Puesto que la vocación supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de un fin, solo un ser racional puede poseerla. Así pues, la vocación es exclusivamente propia de las personas. Su noción nos hace penetrar en un terreno muy interesante y profundo de la vida interior del ser humano. La palabra «vocación» (del latín *vocare*, «llamar») significa etimológicamente llamamiento de una persona por otra, cuyo deber es responder. 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 constatando, por una parte, qué hay en ella y qué 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 ser humano, más aún que para su situación en medio de los otros. Evidentemente no basta con conocer esta orientación, sino que se trata de comprometer toda la vida en ese sentido. Por ello la vocación es siempre la orientación principal del amor humano. No solo implica 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, ya que esta se afirma al máximo precisamente cuando se da.

El don de sí se halla estrechamente ligado al amor matrimonial, en el que dos personas se dan mutuamente. Por ello, tanto la virginidad como el matrimonio, entendido en su sentido profundamente personalista, son vocaciones. No puede admitirse más que en la base del conjunto de las visiones personalistas en las cuales se inserta esta concepción del matrimonio. Si se parte de los principios materialistas, puramente biológicos, el matrimonio no puede comprenderse más que como una necesidad enraizada en el cuerpo y el sexo. En este caso, no solo el matrimonio no aparece ya como vocación, sino que la noción misma de vocación pierde 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 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 su acción.

Según la concepción evangélica de la existencia humana, la vocación no está determinada únicamente desde el interior de la persona, puesto que la necesidad de orientar su desarrollo mediante el amor se encuentra con un llamamiento objetivo de Dios. En su forma más general está contenido en el mandamiento del amor y en las palabras de Cristo: «Sed, pues, perfectos...» (*Mt* 5, 48). Por lo tanto, corresponde a cada persona 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 las personas esperan de mí? El creyente, profundamente convencido de la verdad del Evangelio en lo que a la existencia humana se refiere, tiene conciencia de que el desarrollo de su personalidad por el amor no puede realizarse 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 ser humano en el radio de acción de Dios y su amor. Importa mucho que, al perseguir el desarrollo de su personalidad y orientar su amor, el ser humano sepa insertar su esfuerzo en la acción de Dios y responda al amor del Creador. Es entonces cuando el problema de la vocación encuentra una solución adecuada.

El Evangelio ha expuesto claramente el problema de la relación entre la virginidad y el matrimonio (*Mt* 19, 8; *I 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 las personas, sobre todo cuando viven en comunidad los consejos evangélicos, se llama

«estado de perfección». No hay que confundirlo con la perfección que cada ser humano realiza al tratar de seguir, según su vocación, el mandamiento del amor para con Dios y las personas. Es posible que una persona que vive fuera del estado de perfección pero conforme al mandamiento del amor, el mayor de todos, esté efectivamente más cerca de la perfección que otra que la ha escogido. A la luz del Evangelio, toda persona resuelve el problema de su vocación principalmente mediante la elección de una actitud consciente y personal respecto del mandamiento del amor. Tal elección no incumbe más que a la persona; su estado (matrimonio, celibato, es decir, virginidad como estado) no desempeña aquí más que un papel secundario.

4. La paternidad y la maternidad

Ya hemos hablado de la paternidad y de la maternidad al analizar la relación entre reproducción y procreación. Esta no consiste solamente en introducir un hijo en el mundo, sino que ha de ser también una actitud interior, visible en el amor del hombre y la mujer que forman la comunidad conyugal.

Así, la paternidad y la maternidad, consideradas tanto en el plano de seres vivientes como de personas, devienen una nueva cristalización del amor de los esposos, fundada en su profunda unión. No son un fenómeno inesperado. Por el contrario, están profundamente enraizadas en los respectivos seres del hombre y de la mujer. Se afirma a menudo que la disposición de la mujer hacia la maternidad es tan poderosa que en el matrimonio busca más al hijo que al hombre. El deseo de tener un hijo es, en todo caso, una manifestación de su maternidad en potencia. También lo es en el hombre, pero aun así parece 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 este toma forma «interiormente» (en su aspecto psíquico y espiritual) gracias a la maternidad de la mujer. Debido a que el embrión se desarrolla fuera del organismo del padre, la paternidad física ocupa en el hombre un espacio menor que la maternidad en la mujer. Por esta razón, la paternidad debe estar formada y cultivada a fin de ocupar en la vida interior del hombre un lugar tan importante como la maternidad en la vida interior de la mujer, para quien esa importancia está determinada por los hechos biológicos.

Enfocamos aquí la paternidad y la maternidad sobre todo bajo su aspecto biológico, físico. Una cierta perfección del ser encuentra su expresión: que el ser humano sea capaz de dar la vida a otro ser hecho a su semejanza pone en evidencia su propio valor, lo cual confirma el principio al que santo Tomás y otros pensadores cristianos se referían como *bonum est diffusivum sui*. El deseo de tener un hijo es, por lo tanto, muy comprensible. El hombre espera un hijo de la mujer y, por este motivo, la toma bajo su protección en el matrimonio (*matris-munus*). Ambos encuentran en la procreación una confirmación de

su madurez física y moral, así como una prolongación de su existencia. Cuando la vida de cada uno de ellos acabe, por causa de la muerte física, su hijo seguirá viviendo, no solo en cuanto «carne de sus carnes», sino también en cuanto persona que ellos habrán modelado de consuno. Debemos recalcar el hecho de que formar una persona es, en cierto sentido, más que procrear un cuerpo.

Llegamos así al meollo 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 ello, la paternidad y la maternidad espirituales se extienden más allá de la paternidad y la maternidad físicas. Aquellas han de completar a estas mediante la educación y el esfuerzo que ella implica. Con todo, la educación no es solo obra de los padres, sino, además, de otras personas. El padre y la madre comparten su esfuerzo con otros educadores de sus hijos, o, para expresarlo mejor, han de saber insertar en su educación aquello que sus hijos reciben de los otros en los planos físico, espiritual, intelectual, moral, etc.

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 a los Gálatas a propósito de su paternidad espiritual: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto...» (*Ga* 4, 19). La generación espiritual es la prueba de una plenitud espiritual que desea compartirse (*bonum est diffusivum sui*). Por ello se buscan hombres, sobre todo más jóvenes, dispuestos a aceptar lo que se les quiere comunicar y se conviertan así en «hijos», objetos de un amor particular, parecido al de los padres para con su progenie por una razón parecida: lo que maduró en el padre y 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 sienten por sus discípulos, etc. El parentesco espiritual crea con frecuencia lazos más fuertes que los de la sangre. En la paternidad o la maternidad espirituales existe cierta transmisión (sobre todo, intencional) de la personalidad. Evidentemente, no puede hablarse aquí de transmisión más que por analogía, porque, como sabemos, la personalidad es en sí misma intransmisible.

Todo ser humano, incluso célibe, está llamado de una manera u otra a la paternidad o la maternidad espiritual, señal de que su persona ha madurado interiormente. Se trata de una vocación incluida en el llamamiento evangélico a la perfección de la que el Padre es el modelo supremo. Por lo tanto, cuando llega a ser padre o madre espiritual, el ser

humano adquiere mayor semejanza con Dios. Ha de recalcarse al final de esta obra, cuya materia toca tan de cerca los problemas de la procreación, la paternidad y la maternidad, que «padre» y «madre» en el sentido biológico son dos individuos de sexo opuesto a quienes un nuevo individuo de la misma especie debe la vida. «Padre» o «madre» en el sentido espiritual es un ideal, un modelo para aquellos cuya personalidad se desarrolla y forma bajo su influjo. El orden físico se detiene en el nacimiento biológico, hecho realizado. El orden espiritual, por lo mismo que «engendra personas», se abre a horizontes infinitos. El Evangelio enseña que el contenido de la paternidad o la maternidad espiritual ha de buscarse en Dios. Pero es contrario al desarrollo natural del ser humano tanto el atentar contra la paternidad o la maternidad espiritual como el desconocer o minimizar la importancia social de la paternidad y la maternidad humanas en sentido propio.

ANEXO

LA SEXOLOGÍA Y LA ÉTICA

OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS

1. Introducción

El texto de los libros va habitualmente acompañado de notas que no forman un capítulo aparte ni pertenecen al conjunto de las opiniones desarrolladas por el autor en su obra. Están en cierto modo «fuera» de esta, y expresan la dependencia del autor con respecto al pensamiento y las obras de otros, al tiempo que prueban la amplitud de su cultura y sus estudios. Nuestra obra no contiene tales notas y las presentes observaciones tienen un papel diferente que desempeñar. No se sitúan «fuera» del texto, sino que, por el 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 «observaciones complementarias» sobre el conjunto de problemas tratados.

Como bien sabe el lector, estos se refieren a las personas, porque el amor entre el hombre y la mujer es, sobre todo, un asunto entre personas; en los capítulos anteriores hemos procurado subrayar la importancia fundamental de esta verdad. En consecuencia, el punto de vista de la ética sexual no puede ser más que personalista. El objeto adecuado de esta ética no está formado únicamente por los problemas del cuerpo y el sexo, sino también por los de las personas y los del amor entre el hombre y la mujer, estrechamente ligados a sus cuerpos y al sexo. El amor, tal como lo entendemos aquí, solo puede ser propio de las personas; los problemas «del cuerpo y el sexo» únicamente forman parte de él 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 ética moral no puede identificarse con la sexología «pura», que solo examina los problemas sexuales desde el punto de vista biofisiológico y médico. Un biólogo-sexólogo, aun sabiendo que el hombre y la mujer son personas, no toma este hecho como punto de partida para sus investigaciones ni basa en él su visión del amor. Por lo tanto, lo que dice podrá ser verdadero, pero siempre será incompleto.

Una visión completa parte de un profundo análisis de la mujer y el hombre en cuanto personas y del hecho de que el amor es una relación entre personas. Sobre esta base, los conocimientos de un biólogo-sexólogo pueden contener aportaciones interesantes para el conocimiento de las reglas de la ética sexual. Solo poniendo a la persona en el primer plano y relacionando el amor con ella se dispondrá de la base fundamental para el estudio de esta difícil área de la ética humana. El punto de vista correcto no es el de la

sexología, sino el personalista, pues aquella únicamente puede aportar datos complementarios.

Generalmente, la sexología biológica está ligada a la medicina, motivo por el cual se habla de sexología médica. Ahora bien, el punto de vista de la medicina no puede identificarse con el de la ética, ya que esta tiene por objeto el bien moral de la persona, en tanto que aquella, la salud del cuerpo, bien parcial del ser humano. Sabemos, en efecto, que hay hombres sanos que son malos, mientras que hay enfermos de una gran valía moral. Si bien es 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»), el problema no se agota ahí. En principio, el punto de vista médico («ha de velarse por la salud y evitar las enfermedades») no está ligado más que marginalmente a la ética sexual, en la cual predomina el punto de vista personalista: se trata de saber qué debe el hombre a la mujer, y viceversa, por el hecho de ser ambos personas, y no solo de precisar qué es lo provechoso para su salud. El punto de vista de la sexología médica es, por lo tanto, incompleto y ha de subordinarse a la ética 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 gozo y exige que se busque su bien verdadero. Pero la salud no es su único bien, ni el supremo y definitivo.

La idea de que el sexo es una característica del individuo nos abre horizontes más amplios. El individuo humano es una persona, y como tal es sujeto y a la vez objeto del amor que nace entre dos personas. El amor entre una mujer y un hombre no surge porque sean dos organismos de sexo diferente, sino porque son dos personas. Las diferencias sexuales meramente biológicas solo nos muestran un objetivo: la procreación. El que esta tenga que apoyarse en el amor no viene dado por el análisis biológico del sexo, sino por la verdad metafísica («extra y sobrenatural») de que se trata de personas. El sexo, como una característica de la persona, desempeña su papel en la aparición y desarrollo del amor, pero por sí solo no constituye una base suficiente para ello.

Cuando en la segunda parte del capítulo 2 analizamos el amor en su aspecto psicológico, hablamos del valor de «cuerpo y sexo» que es objeto propio de la reacción de la sensualidad, y dijimos que esas reacciones aportan material para el amor entre la mujer y el hombre. El análisis biológico de diferentes factores del sexo y la vida sexual no nos revela aún ese valor ni su vivencia. Hechos de naturaleza somática y procesos fisiológicos que pertenecen al área vegetativa condicionan esa vivencia «del cuerpo y el sexo» desde «el exterior». Tal vivencia no se identifica con los hechos biológicos, sino que está condicionada por ellos. El que esa vivencia sea tan importante para el amor (lo mencionamos en los capítulos precedentes, sobre todo en el capítulo 2) viene dado por la verdad según la cual el sexo es una característica de la persona humana.

2. El impulso sexual

En el capítulo 1 hemos definido el impulso sexual como una orientación específica de todo ser humano, que resulta de la división de la especie *Homo sapiens* en dos sexos. Este impulso no va dirigido únicamente hacia el sexo como particularidad del hombre, sino hacia un ser humano del sexo opuesto. Su fin es la conservación de la especie humana. Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir a propósito del mismo sexo, podemos completar estas constataciones mediante los datos biológicos. Las diferencias somáticas y la actividad de las hormonas sexuales liberan y determinan el impulso sexual, lo que de ninguna manera significa que este pueda reducirse a un conjunto de elementos anatómicos, somáticos y fisiológicos. El impulso sexual es una fuerza particular de la naturaleza, que no hace sino apoyarse sobre estos elementos. Examinemos brevemente las etapas de su desarrollo.

La mayoría de los fisiólogos y sexólogos juzgan que el impulso sexual despierta en la pubertad. En las niñas, esta etapa suele presentarse a la edad de doce o trece años; en los niños, un poco más tarde. Va precedida de un período llamado prepúber (*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: a una animación y una aceleración de las reacciones, sigue un período de moderación y entorpecimiento (visibles, sobre todo, en las niñas, que lo experimentan más hondamente).

Antes de la pubertad, el impulso 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 del impulso 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.

Al hablar del despertar, el crecimiento y la desaparición del impulso 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 2, segunda parte). Que los individuos posean diferentes «umbrales de excitación sexual» significa que no reaccionan de la misma manera ante los estímulos que la despiertan; ello se debe a las diferencias de constitución somática y fisiológica del ser humano.

Describamos a continuación el aspecto físico de la excitación sexual. Originado en un reflejo nervioso, se trata de un estado de tensión provocado por la excitación de las extremidades periféricas de los nervios de los órganos sensoriales, ya sea directa, ya por vía psíquica, imaginativa. Los estímulos sexuales pueden recibirse por los diversos órganos de los sentidos. El tacto y la vista, pero también el oído, el gusto y aun el olfato

provocan ese estado de tensión particular no solo en los órganos genitales, sino también en todo el organismo, lo cual se manifiesta a través de reacciones neurovegetativas. Es significativo que este estado de tensión se manifieste tanto en el sistema simpático como en el parasimpático.

Los estímulos sexuales provocan reflejos neurovegetativos automáticos e involuntarios (el arco de los reflejos se encuentra al nivel de la médula S2-S3). Para completar este cuadro fisiológico y somático, añadamos que en el organismo del ser humano existen zonas que son conductoras particulares de estímulos 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 del estímulo 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, aunque también puede manifestarse fuera de él.

La sexología explica de manera mucho más detallada este conjunto de factores somáticos y fisiológicos de la sensualidad mediante los cuales se manifiesta el impulso sexual del hombre. Refiriéndonos al capítulo 2, recordaremos, con todo, que este impulso puede llegar a ser un elemento realmente constructivo del amor, a condición de que se transforme en la vida interior de las personas.

3. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales

En los dos epígrafes anteriores, nuestro resumen complementario se ha reducido a un cierto número de datos pertenecientes al dominio de la sexología biológica. En los epígrafes que siguen se tratará, sobre todo, de la sexología médica. Al igual que la medicina en general, esta tiene un carácter eminentemente normativo, dirigiendo la acción del ser humano según las exigencias de su salud. Como ya hemos dicho, la salud es un bien del hombre en cuanto ser psicofísico. 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 ética sexual. Esta, como sabemos, no se funda en meros hechos biológicos, sino en el concepto de la persona y el amor en cuanto relación recíproca de las personas. ¿Puede oponerse la moral a la higiene y a la salud del hombre y la mujer? ¿Puede un análisis profundo 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 ética sexual? A menudo se oyen opiniones en este sentido, por lo cual es necesario analizar ese punto. Volvemos así a los problemas tratados en los capítulos 3 y 4 (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 de aquel. De ello resulta la interdicción del adulterio en el sentido amplio de la palabra, incluyendo las relaciones sexuales prematrimoniales. Solo una profunda convicción acerca del valor suprautilitario de la persona permite justificar plenamente esta prohibición y conformarse con ella. ¿Aporta la sexología una justificación suplementaria? Para responder a esta cuestión han de examinarse detalladamente ciertos aspectos muy importantes de las relaciones sexuales (que, como hemos puesto de manifiesto en el capítulo 4, no pueden ser más que conyugales, ya que fuera del matrimonio la persona se encuentra en una posición de gozo para con otra persona, sobre todo la mujer para con el hombre).

El acto sexual no puede realizarse más que con la participación de la voluntad. Por lo tanto, no es una mera consecuencia de la excitación sexual que, en general, se produce espontáneamente y no está sino en segundo término sometida al consentimiento o la repulsa de la voluntad. Sabido es que esta excitación puede alcanzar su punto culminante en lo que la sexología llama «orgasmo» (*orgasmus*), el cual no debe, sin embargo, 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 3, segunda parte), hemos dicho que las reacciones sensuales poseen un dinamismo que les es propio, estrechamente relacionado no solo con los valores del cuerpo y el sexo, sino también con el dinamismo instintivo de las zonas sexuales del cuerpo, es decir, con 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, especialmente en lo que al hombre se refiere. No se trata aquí de la decisión misma, sino de la posibilidad fisiológica, de la que carece cuando se encuentra en un estado que excluye la acción de la voluntad, por ejemplo, cuando está dormido o ha perdido el conocimiento. Las relaciones sexuales pueden, excepcionalmente, tener lugar cuando la conciencia del sujeto se ha debilitado, por ejemplo, cuando se sufre una enfermedad psíquica (estado hipomaniaco, delirio), pero aun así una conciencia, por parcial que sea, es siempre indispensable. De la naturaleza misma del acto sexual resulta que el hombre desempeña en él un papel activo, mientras que el papel de la mujer es pasivo: ella acepta y experimenta. Su pasividad y su falta de repulsa bastan para la realización del acto sexual, que puede darse sin que participe su voluntad e incluso encontrándose en un estado de completa inconsciencia, por ejemplo, durante el sueño, en un momento de desvanecimiento, etc. Así consideradas, 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 de la mayor importancia, tanto desde el punto de vista médico como moral. La ética sexual conyugal ha de examinar cuidadosamente ciertos hechos bien conocidos por la sexología médica. Hemos definido el amor como una tendencia hacia el

bien verdadero de otra persona y, 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 necesario que también en este terreno busquen ese bien.

Desde el punto de vista del amor de la persona y el altruismo, ha de exigirse que en el acto sexual el hombre no sea el único que llega al punto culminante de la excitación sexual, que este se produzca con la participación de la mujer, no a sus expensas. A esto se refiere el principio que hemos analizado de manera tan detallada y que, al conjugarse 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 con mayor lentitud. En el aspecto anatómico, la excitación en la mujer se produce de una manera análoga a la del hombre (el centro se halla en la médula S2-S3), con todo, su organismo está dotado de muchas zonas erógenas, lo cual la compensa en parte de que se excite más lentamente. El hombre ha de tener en cuenta esta diferencia de reacciones, pero no por razones hedonistas, sino altruistas. Existe en este terreno un ritmo dictado por la naturaleza que los cónyuges han de encontrar para llegar conjuntamente al punto culminante de excitación sexual. La felicidad subjetiva que experimentarán entonces tendrá los rasgos del *frui*, es decir, de la alegría que da la concordancia de la acción con el orden objetivo de la naturaleza. Por el contrario, el egoísmo —en el caso se trataría más bien del egoísmo del hombre— es inseparable del *uti*, de esa utilización en que una persona busca su propio placer en detrimento de la otra. Con todo, está claro que las recomendaciones de la sexología no pueden ser aplicadas prescindiendo de la ética.

No aplicarlas en las relaciones conyugales es contrario al bien del cónyuge, así como a la estabilidad y la unidad del matrimonio mismo. Debe tenerse en cuenta el hecho de que, en estas relaciones, la mujer experimenta una dificultad natural para adaptarse al hombre, debida a la divergencia de sus ritmos físico y psíquico. Por consiguiente, es necesaria una armonización, que no puede darse sin un esfuerzo de voluntad, sobre todo de parte del hombre y, siempre por parte del hombre, sin una atenta observación de la mujer. 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 comprometa en él la totalidad de su personalidad (según algunos, esta es a menudo el motivo de la prostitución), lo cual la hace particularmente expuesta a las neurosis y es causa de «frigidez sexual», es decir, la incapacidad de excitarse, sobre todo en la fase culminante. Esta frigidez (*frigiditas*) es consecuencia, en ocasiones, de un complejo o de una falta de entrega total de la que ella misma es responsable. Pero, a veces, se trata del resultado del egoísmo del hombre, que, al no buscar más que su propia satisfacción, frecuentemente de 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[1].

La mujer empieza entonces a rehuir las relaciones sexuales y siente una repugnancia, que es tanto o quizá más difícil de dominar que el impulso 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 culmina 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 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, pueden originar un complejo muy grave. Todo lo cual conduce a la degradación del matrimonio. Para evitarla, es indispensable una «educación sexual», pero que *no se limite a la explicación del fenómeno del sexo*. En efecto, no ha de olvidarse que la repugnancia física en el matrimonio no es un fenómeno principal, sino una reacción secundaria: en la mujer, se trata de una respuesta al egoísmo y la brutalidad; en el hombre, a la frigidez y la indiferencia. Ahora bien, la frigidez y la indiferencia de la mujer es a menudo consecuencia de las faltas cometidas por el hombre que deja a la mujer insatisfecha, lo que, por lo demás, contraría el orgullo masculino. Pero, en algunas situaciones particularmente difíciles, el mero orgullo no puede, a largo plazo, servir de ayuda; ya se sabe que el egoísmo ciega al suprimir la ambición, o bien hace crecer a esta desmesuradamente, de manera que, en ambos casos, impide que el hombre vea al otro. Asimismo, no puede bastar, a la larga, la bondad natural de la mujer que finge el orgasmo (así lo aseguran los sexólogos) precisamente para no humillar el orgullo masculino. Todo esto no resuelve satisfactoriamente el problema de las relaciones y solo aporta una solución provisional. A largo plazo es necesaria una educación sexual, cuyo objetivo esencial debería ser inculcar en los esposos la convicción de que el «otro» es más importante que el «yo». Semejante convicción no nacerá de repente por sí misma sobre la base de las meras relaciones físicas, sino que debe resultar de una profunda educación del amor. *Las relaciones sexuales no enseñan el amor, pero, si este es verdadera virtud, lo será también en las relaciones sexuales (conyugales)*. Solo en tal caso, la «iniciación sexual» se revelará como útil; sin la educación, puede ser dañina. A lo anterior puede reducirse «la cualidad de las relaciones conyugales». Y hablamos de «cualidad», no de «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, cuando no como un estorbo para llegar al fin al cual, en principio, debería servir. El impulso sexual es tan poderoso que crea en el hombre y en la mujer normales una ciencia instintiva de la manera como hay que «hacer el amor». En ese caso se corre el peligro de que la técnica sea perjudicial, porque aquí no cuentan más que las reacciones espontáneas

(evidentemente, subordinadas a la moralidad) y naturales. Con todo, este saber instintivo debido al impulso sexual ha de alcanzar el nivel de una cierta «cualidad» de las relaciones. Nos referimos aquí al análisis de la ternura, sobre todo, de la ternura desinteresada, que ya hemos analizado en la tercera parte del capítulo 3. Es precisamente la facultad de penetrar los estados del alma y las experiencias de otra persona lo que puede desempeñar un papel de la mayor importancia en los esfuerzos tendentes a armonizar las relaciones conyugales. Esta facultad tiene su raíz en la afectividad, la cual, dirigida en particular hacia el ser humano, puede dulcificar y neutralizar las reacciones brutales de la sensualidad, orientada únicamente hacia el gozo, y los deseos incontrolables de la concupiscencia del cuerpo. Puesto que el organismo de la mujer tiene la particularidad de que su curva de excitación sexual es más larga y lenta, la necesidad de ternura en el acto físico, tanto antes como después, posee una justificación biológica. Si se tiene en cuenta que en el hombre la curva de excitación es más corta y rápida, es posible afirmar que un acto de ternura por su parte en las relaciones conyugales adquiere la importancia de un acto de virtud, de virtud de continencia, precisamente, e indirectamente de amor (véase capítulo 3, tercera parte). El matrimonio no puede reducirse a las relaciones físicas, sino que necesita un clima afectivo indispensable para la realización de la virtud, el amor y la castidad.

No se trata aquí de sensiblería ni de un amor superficial, que no tienen nada en común con la virtud. El amor ha de ayudar a comprender y sentir a la persona, porque es el camino de su educación y de la mutua educación en la vida conyugal. El hombre ha de tener en cuenta que la mujer es un «mundo aparte», no solo 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. Tal es la función de la ternura. Sin ella, el hombre no tenderá más que a someter a la mujer a las exigencias de su cuerpo y de su psique. Asimismo, es importante también que la mujer procure comprender al hombre y educarlo de manera que se preocupe de ella. 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 la pedagogía conyugales.

De modo que los datos de la sexología (médica) referidos a las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer vienen a corroborar el principio de la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio, y suministran argumentos contra el adulterio y las relaciones preconyugales y extraconyugales. Quizá no lo hagan de manera directa, pero no puede pedírsele tal cosa a la sexología, cuyo objeto inmediato es el acto sexual en cuanto proceso fisiológico o, cuando mucho, psicológico, y su condicionamiento en el organismo y la psique del ser humano. No obstante, aunque indirectamente, los

sexólogos mismos se pronuncian a favor de la moralidad natural tanto en el ámbito sexual como conyugal, y ello en razón de la importancia que le atribuyen a la salud psíquica y física del hombre y la mujer. Así, constatan que las relaciones sexuales solo son armoniosas cuando los individuos se hallan 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 extraconyugales, pero un conflicto de conciencia contribuye a que su ritmo biológico se vea trastornado. 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 la fidelidad conyugal ni siquiera un argumento en contra del adulterio, pero 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 con que confirme indirectamente esas reglas, por otra parte conocidas y confirmadas. El matrimonio en cuanto institución durable que protege la maternidad circunstancial de la mujer libra a esta en gran medida de las reacciones de angustia, que no solo perturban su psique, sino 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).

Solo el matrimonio, un «matrimonio perfecto», es decir, físicamente armonizado, aporta una solución aceptable. Con todo, hemos demostrado que esa armonía no puede ser el resultado de una técnica, sino de la cualidad de las relaciones, es decir, 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 posee un valor moral pleno. La bio-fisiología no permite descubrir ni formular las leyes que explicarían el motivo por el cual un hombre y una mujer deciden casarse. Al parecer 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 pueden definirse partiendo del principio psicológico de parecido o, por el contrario, de contraste; por lo general, el problema es mucho más complicado. Sin embargo, 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 solo excepcionalmente influye en la decisión, lo cual se da de ordinario en las personas de edad madura.

Conviene recalcar, asimismo, que los «ensayos» de las relaciones sexuales preconyugales, de las 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. La falta de armonía en el matrimonio no es resultado únicamente de un mero desacuerdo físico ni puede ser constatada «de antemano» gracias a las relaciones preconyugales. Los esposos que luego se consideran desafortunados, a menudo, han conocido un período de

excelentes relaciones sexuales. Parece ser, por lo tanto, que la degradación del matrimonio es debida a otros factores. Esta constatación nos conduce nuevamente al principio ético que prohíbe las relaciones preconyugales. Es verdad que no lo confirma directamente, pero en todo caso permite 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 este es un problema aparte, del que no vamos a ocuparnos aquí, ya que no se refiere tanto a la ética sexual como a la que manda proteger la salud y la vida (no el sexto mandamiento, sino el quinto).

Las conclusiones a que llega la sexología médica no parecen oponerse en nada a los principios de la ética sexual: monogamia, fidelidad conyugal, elección de la persona, etc. Incluso el del pudor conyugal, que hemos analizado en la segunda parte del capítulo 3, encuentra su confirmación en la existencia de las neurosis, bien conocidas por los sexólogos y los psiquiatras. A menudo esas neurosis son consecuencia de relaciones sexuales que han tenido lugar en una atmósfera de miedo debida a la posibilidad de una brusca intervención procedente del exterior. De ahí la necesidad para los esposos de tener su propia casa, o por lo menos su propio apartamento, donde la vida conyugal pueda proseguirse «en seguridad», es decir, de acuerdo con las exigencias del pudor y donde la mujer y el hombre tengan derecho a la mayor intimidad de su vida conyugal.

4. El problema de la paternidad responsable

Quienes sostienen el punto de vista de la sexología sobre las relaciones conyugales (que completan el punto de vista de la moral) hacen hincapié en el problema de la regulación de los nacimientos. Se trata de un problema nuevo, pero al mismo tiempo tan estrechamente ligado al que acabamos de analizar que viene a ser un complemento. La idea de la regulación de los nacimientos puede comprenderse de diversas maneras. Puede significar que la maternidad y la paternidad –cuestiones a las que hemos consagrado gran parte de nuestras consideraciones de los capítulos 1 y 4– deben ser conscientes. Pero, por lo general, se le da un significado diferente, que podría resumirse así: «Aprende de qué manera la mujer concibe en las relaciones sexuales (conyugales) y obra de modo tal que no concibas más que cuando tú quieras». Esta frase, aunque dirigida a la mujer, apunta en realidad al hombre, el cual, en cuanto coparticipe en las relaciones sexuales (conyugales), toma la decisión en la mayor parte de los casos.

Este llamamiento, o más bien este programa –porque la regulación de los nacimientos es en la actualidad un programa–, formulado como acabamos de hacerlo, tal vez no levante reservas. Por ser el ser humano racional, la tendencia a extender la participación de la conciencia a todos los dominios de su actividad está en su naturaleza misma. Otro tanto puede decirse de la tendencia a la maternidad y a la paternidad

responsable. 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 crean e incrementan. Ya hemos hablado de ello en el capítulo 4 («Procreación, paternidad y maternidad», «La continencia periódica. Método e interpretación»). Muchas veces, el programa de la regulación de los nacimientos se reduce a principios utilitaristas, que se contradicen con el valor suprautilitario de la persona; tal es el problema al que hemos dedicado 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 y, por consiguiente, la única verdaderamente honesta. Para comprender este problema, examinémoslo desde el punto de vista de la sexología.

La naturaleza de la mujer fija el número de concepciones posibles de manera precisa y, por así decirlo, «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 siempre están ligadas a la procreación, en la mujer, solo periódicamente. Por consiguiente, el organismo de la mujer es lo que determina el número de hijos posibles. La fecundación no puede tener lugar más que en el momento en que el organismo lo permite, es decir, cuando está preparado para ello por una serie de reacciones bioquímicas. El período de fecundidad puede precisarse, pero no hay para ello reglas generales, sino que cada caso ha de tratarse individualmente. Cada mujer puede detectar el momento de la ovulación observando sus propias reacciones instintivas; conforme al fin principal de la naturaleza («la reproducción»), su apetito sexual aumenta 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).

Abordemos ahora el aspecto positivo de este problema. La sexología reconoce el instinto maternal y el instinto paternal. En general, este instinto surge en la mujer antes del nacimiento del hijo y muchas veces incluso antes de la concepción. En el hombre, se desarrolla generalmente más tarde, en ocasiones, solo cuando el niño ya tiene unos años. En algunas niñas, el instinto maternal puede desarrollarse desde la pubertad, porque biológicamente depende de la acción de las hormonas. Por otra parte, el ciclo menstrual prepara cada mes a la mujer y su organismo para la concepción. De ahí resulta esa orientación hacia el hijo que la sexología llama «instinto maternal», y que en gran medida se debe a las modificaciones que cada mes se producen en el organismo femenino. De acuerdo con las conclusiones a que hemos llegado en nuestras consideraciones sobre la procreación y la paternidad (capítulo 4), durante las relaciones conyugales esta orientación no domina –ni conviene que lo haga– la conciencia de la

mujer, y menos aún la del hombre. Pero se comprende fácilmente que el matrimonio y las relaciones conyugales, hagan nacer el deseo natural de tener hijos; una orientación opuesta de la voluntad y la conciencia sería contraria a la naturaleza. El miedo de concebir, el temor a tener un hijo es el factor decisivo en el problema de la regulación de los nacimientos, pero, al mismo tiempo, es también paradójico, pues, por una parte, incita a buscar los medios que permitan no tener hijos más que cuando se quieran y, por otra, hace imposible la explotación de las posibilidades que la misma naturaleza crea en este dominio.

En ello reside el principal obstáculo para una solución de la regulación de los nacimientos aceptable tanto desde el punto de vista biológico y médico como del ético. La dificultad no proviene de la naturaleza, que fija el número de nacimientos posibles de una manera clara y relativamente fácil de calcular. Los principales factores que perturban la regularidad biológica en la mujer son de orden psíquico. Los casos en que su influencia aparece son mucho más frecuentes que aquellos que se originan en disturbios de carácter orgánico, como las enfermedades en general y las ginecológicas en particular o los traumatismos. Entre las causas psíquicas de disturbios, la más frecuente es el miedo a concebir.

Se sabe que el cansancio físico, los cambios climáticos, los estados de estrés y, sobre todo, el miedo detienen o adelantan las reglas. 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 solo quita a la mujer el gozo de experimentar el amor que debe aportar toda acción conforme con la naturaleza, sino que domina cualquier otra sensación e incluso puede estar en el origen de reacciones imprevisibles que provoquen justamente ese embarazo temido y que, en las relaciones normales, libres de esa poderosa reacción de angustia, no se produciría.

Aquí aparece, indirectamente, la importancia de la actitud moral que hemos analizado en el capítulo 4. Se reduce, en definitiva, 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 al cónyuge. Solo por este medio puede realizarse el equilibrio biológico de la mujer, equilibrio que depende estrechamente de los factores de naturaleza psíquica y sin el cual la regulación natural de los nacimientos es imposible. En el hombre, la naturaleza 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 íntimamente vinculados al amor, el cual se manifiesta, por una parte, en el deseo de tener hijos, y, por otra, en la virtud de la continencia, en la facultad de renunciar y sacrificar el propio «yo». El egoísmo es la negación del amor; se manifiesta en las actitudes opuestas a aquellas que dicta el amor y

constituye la fuente más dañina de ese temor que paraliza los sanos procesos de la naturaleza.

Se habla poco de estos problemas. Conviene advertir con claridad que en la base de los métodos naturales yace el único «método» fundamental de las virtudes (el amor y la continencia). Cuando se admite y aplica este método, la ciencia de los procesos sexuales y genitales puede comprobarse como eficaz. Cuando la persona se haya dado cuenta de que la fecundación no se debe al azar ni a un concurso de circunstancias, sino que es un hecho biológico esmeradamente preparado por la naturaleza (todos estos preparativos pueden seguirse en su organismo), su temor disminuirá y las posibilidades de controlar la concepción de manera racional y conforme a la naturaleza se harán reales.

La regulación de nacimientos consiste en dos clases de «métodos» que en el capítulo 4 hemos analizado desde el punto de vista ético. Existen, por un lado, los métodos naturales y, por otro, los artificiales, que consisten en la utilización de contraceptivos. Veamos brevemente el modo en que la sexología médica, que solo se interesa por la salud psicofísica del ser humano y, en consecuencia, no aplica el criterio del bien o del mal éticos, juzga a unos y otros.

Los contraceptivos siempre son nocivos para la salud. Los productos anticonceptivos biológicos pueden provocar, además de esterilidad temporal, cambios irreversibles en el organismo humano. Los productos químicos son, por definición, nocivos, cuando no venenosos, desde el momento en que han de tener fuerza suficiente para destruir las células genitales. Los medios mecánicos provocan, por un lado, lesiones debidas a la fricción por parte de un cuerpo extraño de las vías genitales de la mujer y, por otro, quitan toda espontaneidad al acto sexual, lo cual resulta insoportable, sobre todo para la mujer.

Con mayor frecuencia quizá los cónyuges recurren a la interrupción de la relación (*coitus interruptus*), que practican sin conciencia inmediata de sus consecuencias tanto enojosas como inevitables. Este método es poco fiable y cabe preguntarse el motivo por el que la gente lo utiliza. A primera vista parece que tal comportamiento está dictado por el egoísmo masculino. Sin embargo, un análisis profundo revela que, al interrumpir el acto sexual, el hombre cree estar «protegiendo» a la mujer. Efectivamente, a pesar de que a través de este comportamiento se destruyen varios bienes (se quita la posibilidad del orgasmo a la mujer y se trastorna su equilibrio nervioso), al mismo tiempo se protege su capacidad biológica fundamental, que es la reproducción. Por este motivo, a menudo las propias mujeres están convencidas de que tal método «no hace daño». El hombre, por su parte, tiene la sensación de que es quien dirige la situación y toma las decisiones. La mujer adopta la actitud de pasividad sexual que le es propia, dejando la responsabilidad al hombre. Semejante actitud parece tender a la consecución de un bien común, pero la vía de su búsqueda es equivocada. Si los esposos han llegado justificadamente a la

conclusión de que quieren posponer la concepción de un hijo, el hombre, en lugar de interrumpir el acto, por sentido de responsabilidad debería evitar iniciarlo en ese momento y esperar a que la esposa esté infértil. Por este motivo, ambos deberían conocer el organismo de la mujer y tomar decisiones a partir del conocimiento detallado de sus funciones. Volvemos así a la cuestión de castidad periódica.

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. Para precisar su ritmo, conviene observar minuciosa e individualmente el ciclo menstrual de la mujer durante bastantes meses. Como hemos dicho, la aplicación de los métodos naturales exige un perfecto conocimiento del organismo de la mujer, así como la calma y el equilibrio biológico de que hemos hablado más arriba. Sin embargo, es necesario, en primer lugar –y esto concierne sobre todo a la mujer– saber renunciar y abstenerse. En efecto, normalmente, el deseo sexual se manifiesta en la mujer con mayor intensidad durante el período de fecundidad en general y en el momento de la ovulación en particular (la intensidad del deseo es uno de los indicios del fenómeno de esta), y es precisamente entonces cuando conviene que evite las relaciones conyugales. Para el hombre, la continencia temporal no presenta las mismas dificultades, ya que en él la necesidad sexual no está sometida a esta clase de variaciones. Si bien por esta razón puede someter su continencia al ritmo sexual del organismo de la mujer, aquella tiene una función más importante, que es contribuir a mantener ese ritmo, ya que toda perturbación hace imposible una aplicación eficaz de los métodos naturales. Por lo tanto, conviene que el hombre sea continente durante períodos determinados, y así es como una regulación de los nacimientos conforme a la naturaleza apela a su actitud ética. Las relaciones conyugales necesitan de él que sea tierno y comprensivo con la mujer; la regulación de los nacimientos demanda esa continencia, único método que permite establecer el ritmo biológico normal en el matrimonio.

Este ritmo es natural, y por ello las relaciones conyugales que van de acuerdo con él son conformes a la higiene, sanas y están exentas de 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 vez en cuando y de una manera mecánica, fracasan. Los hechos que hemos expuesto más arriba prueban que no puede 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, realizan una elección consciente y espontánea en relación con lo vivido (con su carácter «natural») y, más aún, pueden decidir libremente su participación en la procreación. Hemos indicado en el capítulo 4 que la aplicación de estos «métodos» demanda, sobre todo, un esfuerzo de carácter ético. No se puede llegar a una regulación natural de los nacimientos, a una paternidad ni a una maternidad verdaderamente

conscientes, sin haber entendido y observado la virtud de la continencia.

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 tal interrupción es en grado extremo «neurógena», esto es, la causa de neurosis que tienen las características de las neurosis experimentales. En efecto, se trata aquí de una interrupción artificial del ritmo biológico natural. Está en el origen de profundos complejos psíquicos de la mujer. Esta no puede olvidarla ni perdonarla al hombre que es responsable. Un aborto artificial no solo produce reacciones somáticas de diverso tipo (ello depende de la abundancia de la hemorragia, etcétera), sino también una neurosis de angustia depresiva en la que domina el sentimiento de culpabilidad y, en ocasiones, 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 en principio justificación alguna.

5. La psicopatología sexual y ética

Según una opinión muy extendida, la falta de relaciones sexuales es perjudicial para la salud del ser humano, en general, y del hombre, en particular. Pero no se conoce ninguna enfermedad que pueda confirmar la veracidad de esta tesis. Las consideraciones que preceden han demostrado que las neurosis sexuales son, sobre todo, la consecuencia de excesos en la vida sexual y que aparecen cuando el individuo no obra conforme a la naturaleza y sus procesos. De modo, pues, que no es la continencia, sino la falta de ella, lo que está en la base de tales anomalías. Esta falta de continencia puede, asimismo, manifestarse en una templanza mal comprendida del impulso sexual y sus manifestaciones en el ser humano; como hemos demostrado en el capítulo 3, esta templanza mal entendida, injustamente considerada como continencia, no tiene nada en común con la verdadera virtud de la continencia y la castidad.

El impulso sexual es un hecho que el hombre debe reconocer e incluso afirmar en la medida en que 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 neurovegetativa hasta cierto punto independiente de la voluntad; la no comprensión de este simple hecho es a menudo causa de graves neurosis sexuales en las que el ser humano es víctima de un conflicto entre dos tendencias ambivalentes que es incapaz de poner de acuerdo. Una importante cantidad de esas neurosis sexuales se debe

a las irregularidades de las relaciones conyugales, de las que hemos hablado en el párrafo anterior.

Las neurosis sexuales tienen un desarrollo y unos síntomas somáticos análogos a los de otras neurosis y se expresan no solo en el marco de la sexualidad. A menudo ocurre que la causa de una neurosis yace en otra área y la inquietud y las alteraciones sexuales son secundarias, ya que la neurosis altera en general el comportamiento de la persona.

No es nuestro propósito describir aquí todos los trastornos posibles, sino dar una visión global de la vida sexual humana. A efectos de corrección del comportamiento y de la salud, parece indispensable educar desde la infancia al ser humano en la verdad, por un lado, y, por otro, en el respeto a las cuestiones de índole sexual, ya que van unidas a los más altos valores de la vida y el amor humanos. Las reacciones sexuales pueden ser liberadas en todas las edades, ya desde la infancia. Si despierta demasiado pronto, el impulso sexual puede ser fuente de trastornos neuróticos en el caso de que se lo reprima de manera incorrecta. Por este motivo, una buena educación sexual, basada en una verdadera información biológica, es de la mayor importancia. La falta de información, y sobre todo la falta de formación en lo que a la actitud se refiere, puede provocar toda clase de aberraciones (como la masturbación infantil y juvenil). Aunque es más un problema pedagógico que médico, ahí donde existen actitudes incorrectas aparecen reacciones neuróticas como respuesta del organismo y del sistema nervioso a una tensión constante.

6. La terapia

Sin analizar aquí los síntomas clínicos de diferentes aberraciones posibles, nos gustaría más bien indicar algunos métodos para prevenir tales reacciones. Estas indicaciones pueden agruparse en algunas de índole general:

- a)* eliminar en el enfermo el sentimiento de que el impulso 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 moralmente no son buenas ni malas;
- b)* liberar a la persona de la convicción de que esas reacciones son determinadas, potentes, independientes de la voluntad y que jamás pueden dominarse, y convencerla de que el impulso sexual es tan normal como las otras tendencias y que el cuerpo puede «obedecer» si la persona lo acostumbra a ello;
- c)* eliminar la atmósfera de misterio, de extrañeza, incluso de fatalidad que para el ser humano, sobre todo si es joven, rodea a los problemas del sexo, y reducir estos al rango de reacciones bellas pero simples, comprensibles y normales (a tal efecto, habrá que darle a tiempo una correcta información de la fisiología del sexo);

- d) establecer una clara jerarquía de valores en la que el impulso sexual esté subordinado a un fin superior; hacer conocer al sujeto la necesidad de una elección espontánea, libre de constricción y determinación. Hay que «devolverle» la conciencia del libre albedrío al que las experiencias sexuales están sometidas;
- e) evidentemente, existen casos de trastornos que requieren la ayuda de un especialista sexólogo o psiquiatra, pero los consejos de estos deberían tener en cuenta la totalidad de las actividades humanas y, ante todo, la concepción integral y personalista del ser humano, ya que en ocasiones los consejos del médico «neurotizan» al paciente por estar en contradicción con el que el ser humano es en realidad. La actitud biologista de algunos médicos, formada a menudo bajo la influencia del «mito del orgasmo», hace que a veces den consejos contradictorios con la manera que las personas tienen de comprender y vivir la sexualidad.

La psicoterapéutica de las neurosis sexuales difiere de la educación sexual, porque no se dirige a las personas normales y sanas, sino solo a aquellas que padecen una anomalía o una enfermedad sexual. Por ello, sus métodos tienen un carácter más especializado que los que sirven para una educación sexual corriente. Las personas que padecen una de las enfermedades que acabamos de mencionar son menos aptas que otras para experimentar «el amor y la responsabilidad», y la psicoterapia tiende a restituir en ellas esta facultad. Un análisis profundo de los métodos de la psicoterapia demuestra que su objetivo es, sobre todo, liberar al enfermo de la convicción opresiva de que la fuerza del impulso sexual es determinante y hacerle tomar conciencia del hecho de que todo ser humano posee la facultad de la autodeterminación y el control de sus impulsos. He ahí precisamente el punto de partida de toda ética sexual. Así, la psicoterapia y la sexología médica se dirigen a las energías espirituales del hombre, tratan de inculcarle ciertas ideas y ciertas actitudes y, 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 solo aquella persona que tiene una idea correcta del objeto de su acción puede actuar correctamente, es decir, de una manera buena y verdadera a la vez.

Como ha demostrado esta obra, tal objeto no es solo el impulso sexual, sino también la persona ligada a esta fuerza de la naturaleza; he ahí el motivo por el cual toda educación sexual, incluida la que toma la forma de terapia, no puede limitarse al aspecto biológico del impulso sexual, sino que debe situarse al nivel de la persona con la que está ligado el problema del amor y la responsabilidad. En un último análisis, parece asimismo que no caben aquí otros medicamentos ni otros medios pedagógicos. Un conocimiento profundo de los procesos biofisiológicos es muy útil e importante, pero insuficiente; la educación y la terapéutica sexuales no podrán alcanzar su fin más que

cuando sepan ver objetivamente a la persona y su vocación natural (y sobrenatural), que es el amor.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

1. LA PERSONA Y EL IMPULSO SEXUAL

CAPÍTULO I

[1] «En el campo de la experiencia, el ser humano aparece como un *suppositum* especial y, al mismo tiempo, como un “yo” concreto, siempre único e irreplicable. Es la experiencia del hombre en un sentido doble, ya que quien experimenta es el hombre, así como también es este quien experimenta el sujeto de la experiencia. El hombre como sujeto y objeto al mismo tiempo. Su objetividad pertenece a la esencia de la experiencia, que siempre es un experimentar de “algo” o de “alguien”, y de esta manera el hombre-sujeto existe en la experiencia también de manera objetiva. La experiencia elimina, de algún modo, la concepción de «subjetividad pura» («conciencia pura») del conocimiento humano y más bien reclama todo aquello que, en base a esta concepción, ha contribuido a profundizar nuestro saber sobre el ser humano hasta la dimensión de la realidad objetiva» («La persona: sujeto y comunidad», en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, 3ª ed. Palabra, Madrid 2005, pp. 45-46).

En *Persona y acto* (Cracovia, 1969), el autor analiza múltiples hechos del área de la totalidad dinámica del «ser humano actúa», que solo conservan su objetividad real en la subjetividad del ser humano. Precisamente en nombre de estos hechos hay que poner límites razonables al temor de caer en la subjetividad.

[2] Para análisis más detallados sobre la facultad de autodeterminación y su estructura, véase la parte 11 del estudio *Persona y acto* (pp. 107-196, las páginas se refieren a la edición polaca), titulada «Trascendencia de la persona en el acto».

[3] El término «objeto» en la expresión «persona humana como objeto de acción de otra persona humana» es utilizado en el sentido amplio relacionado con la perspectiva filosófica objetivista (véase nota 1, p. 353) adoptada por el autor desde el principio. Este sentido del objeto debe ser distinguido del otro, más restringido, que el autor empleará al hablar de la posibilidad de tratar a la persona humana como «objeto de uso» (véase pp. 45-46). Tratar a alguien como objeto de uso equivale a tratarlo exclusivamente como medio para conseguir un fin, como una cosa, sin respetar la legítima finalidad propia de la persona.

[4] No solo las personas, debido a su valor característico llamado «dignidad», obligan al sujeto en el sentido moral, sino también las existencias que no son personas, debido a su valor intrínseco, y en particular los seres vivos, en especial aquellos que tienen capacidad de sufrimiento. Estas existencias no solo pueden sino incluso deben ser tratadas de manera instrumental (llegar a ser objeto de uso y desgaste) siempre y cuando ese trato sea el único modo de conseguir una afirmación eficaz de la persona o personas, mientras que el trato puramente instrumental de una persona en provecho de otra («para su bien»), o incluso de todas las demás personas, sería inadmisibles. Esta diferencia significativa permite restringir la definición del principio ético fundamental respecto a la totalidad del campo del deber moral y expresarla en forma de una «norma personalista», o sea, de un postulado de la afirmación de la persona. La restricción intencionada del alcance de este principio está justificada por el rango totalmente excepcional de la dignidad de la persona, es decir, de un valor imposible de comparar con

cualquier otro más allá de los límites del mundo de las personas.

[5] El punto de vista personalista de la ética sexual católica se halla precisado y desarrollado por el autor en el artículo «El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados», en K. WOJTYLA, *El don del amor*, 4ª ed., Palabra, Madrid 2005, pp. 129-161.

[6] La distinción entre análisis psicológicos y éticos ha sido tratada por el autor en varias ocasiones. El problema de la relación entre psicología y ética se halla analizado con mayor amplitud en el artículo «El problema de la voluntad en el análisis del acto ético», en K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, 6ª ed., Palabra, Madrid 2005, pp. 153-183. Psicología y ética se encuentran en el punto de partida que en este caso constituye la experiencia interna de la causatividad. (Véase *Persona y acto*, parte 1: «Conciencia y causatividad», pp. 27-106.) El que la psicología contemporánea haya captado el hecho de la causatividad demuestra la importancia de los análisis de santo Tomás de Aquino en este campo y una cierta carencia en los análisis de I. Kant y M. Scheler. Tanto la psicología como la ética consideran la causatividad un elemento importante en la experimentación de la voluntad, y esta como el núcleo de la experimentación de aquella. En este lugar, los caminos de las dos disciplinas se alejan, aunque, prosiguiendo con los análisis, encontramos también otros puntos de coincidencia. Mediante el método experimental-inductivo, la psicología se propone descubrir los mecanismos detallados del funcionamiento de la voluntad y recoger los motivos concretos que llevan a la realización del fin escogido. En cambio, los análisis éticos se proponen explicar la vivencia de la causatividad en su totalidad a través del descubrimiento y la caracterización del fin, esto es, como un valor moral. La causatividad se enfoca aquí como fuente de un valor ético, o sea, de lo que hace que una persona sea buena o mala en el sentido moral que puede ser entendido *sensu lato* (bueno o malo internamente, como persona), o bien con exactitud personalista (en su actitud y comportamiento, fiel al valor que representa la persona).

[7] De acuerdo con el autor de esta regla, I. Kant (*Justificación de la metafísica de la moralidad*), la expresión «solo» significa aquí que la persona como propietaria de su naturaleza (comprendida sustancialmente) puede, sin perjudicarse, desempeñar el papel o incluso asumir inconscientemente la función de «medio para alcanzar un fin», con la condición de que este fin ajeno sea digno y que aquel que «utiliza» las fuerzas físicas o psíquicas del otro esté dispuesto a anteponer el valor inomisible de este al fin que se había propuesto, en el caso de que esta clase de conflicto axiológico se presente. En adelante, cada vez que el autor piense en la subjetividad más bien personalista (relacional) de la persona e insustancial, dejará de utilizar la expresión «solo», para decir, por ejemplo: «[Kant] exige que la persona nunca sea el medio, sino el fin de nuestra acción».

[8] La expresión «naturaleza racional de la persona» puede ser entendida de dos maneras. Una, «naturaleza» es la esencia de la existencia humana que se expresa a través de la acción que le es innata y, en este sentido, característica. Dos, «naturaleza» es una característica de la persona como tal (no como sustancia) o bien una constitución de su subjetividad estrictamente personalista (con procedencia racional, axiológica). En el resto de la obra, el autor utiliza los dos significados del término «naturaleza»; aquí entran en juego ambos a la vez y solidariamente, aunque cada uno a su manera.

[9] Reflexiones más detalladas sobre la interpretación correcta de los derechos de Dios-Creador respecto a la persona humana se hallan en el artículo «Sobre el significado del amor conyugal (al margen de una discusión)», en K. WOJTYLA, *El don del amor*, pp. 205-225.

[10] La conciencia descubre la verdad esencial sobre el ser humano como persona y, según el Autor (*Persona y acto*, pp. 162-163), la esencia de la libertad y la conciencia que va unida a ella tienen que relacionarse con la verdad: «La persona humana no dispone de la libertad como una independencia pura, sino como una autodependencia, que significa la dependencia de la verdad [...] que encuentra su nítida expresión en la conciencia. La función correcta y total de la conciencia consiste en subordinar las acciones a la verdad».

[11] El bien común se entiende aquí básicamente de manera personalista. «Se trata, pues, de una estructura verdaderamente personalista de la existencia humana en la comunidad a la que pertenece. El bien común es un

bien de la comunidad precisamente porque crea, en el sentido axiológico, condiciones de existencia común y en función de ello se dirige la acción. Puede decirse que el bien común organiza, en el orden axiológico, la comunidad, la sociedad o la colectividad. Cada una de ellas se describe en base al bien común que le es propio. La acción (*operari*) se coge entonces juntamente con la existencia (*esse*). Pero el bien común pertenece, sobre todo, al área del existir “junto con los otros”. El solo hecho de actuar “junto con los otros” aún no aclara totalmente la realidad del bien común, a pesar de que también ahí debe estar presente» (*Persona y acto*, pp. 308-309). Véase «Persona: sujeto y comunidad», pp. 94 ss.

[12] El autor consagró el último capítulo del libro *Persona y acto* («Esbozo de la teoría de la participación», pp. 285-326) y el artículo «Persona: sujeto y comunidad» a la cuestión de la correcta estructura de la comunidad interpersonal, que aquí se considera de manera bastante somera.

[13] Sabemos que no es suficiente querer afirmar al otro para que un acto de relación (de benevolencia) lo sea también de amor. Es necesario, además, que el acto emprendido con la intención de afirmar a la otra persona sea válido para la función que el agente le da a través de su intención. La decisión de si es válido o no para esa función depende de la estructura objetiva de la persona destinataria. Solo su correcta identificación y toma en consideración en la acción garantizan que el acto dado tenga la marca de un verdadero acto de amor. Una identificación incorrecta de la estructura de la persona destinataria es necesariamente causa de una acción inconsciente, luego involuntaria, en su perjuicio. Esta acción es tanto más peligrosa cuanto que la acción de servirse del otro se hace, en este caso, en nombre del amor. La persona agente es inconsciente de ello y, por lo tanto, está libre de culpa. Sin embargo, ¡el amor la lleva a ser autora de un acto de antiamor! Solo si nos damos cuenta de la posibilidad de llegar al peligro de esa clase de desintegración (emocionalización) del amor podemos ser eficaces en su eliminación.

[14] Para más detalles sobre el tema de la relación conciencia-emociones véase *Persona y acto*. pp. 51-56, 258-275.

[15] Desde los tiempos de sus creadores, el utilitarismo ha vivido una evolución importante y compleja. J. Bentham y J. S. Mill son bien conocidos por haber propagado la idea de la aplicación del cálculo de bienes como el único método correcto para decidir el valor moral de los actos. Diversos utilitaristas han dado distintas respuestas a la pregunta de qué bienes tendrían que ser multiplicados al máximo. Muchos de ellos no comparten la identificación hedonista del bien supremo (que constituye el objetivo de las tendencias humanas indicado por la moral) con el placer (*bonum delectabile*), y como tal bien consideran el provecho (*bonum utile*) en su sentido más amplio y objetivista. En la actualidad no faltan quienes se consideran utilitaristas a pesar de comprender ese bien, el fin supremo, de manera personalista: someten todo cálculo de bienes al bien (perfección, felicidad) de la persona, considerada siempre, y ante todo, como un fin de acción moralmente justo (*bonum honestum*). También a la pregunta de ¿el bien de quién tiene que ser tomado en cuenta a la hora de hacer el cálculo de bienes?, diferentes utilitaristas responden de formas distintas dando preferencia a alguna clase de provecho propio (según la respuesta a la primera pregunta) del sujeto agente, o el provecho de un grupo social escogido (ese grupo también puede ser representado por una generación futura de la humanidad para cuya felicidad tendrían que sacrificarse, o bien ser sacrificados, los seres humanos del tiempo presente), o, finalmente, el provecho máximo de un número máximo de humanos.

La crítica que viene a continuación se refiere al utilitarismo tanto en su versión hedonista como en cualquier otra que admita considerar a la persona humana de manera instrumental y reduccionista (se trata de reducirla, en cuanto valor, al valor de la función que ella ejerce, o sea, a su utilidad, no necesariamente hedonista). Contrariamente, dicha crítica no se refiere a la antes mencionada versión «personalista» del utilitarismo.

El cálculo de bienes (cuya idea de base no está alejada de la tradición tomista: ver allá la problemática de *ordo bonorum et caritatis*) tiene tanto menor aplicación práctica cuanto menos sensualmente se considera el bien supremo, indicador de los bienes parciales. No es de extrañar, pues, que el hedonismo haya sido la verdad primera y, de alguna manera, clásica del utilitarismo.

El autor hizo una amplia presentación crítica del utilitarismo durante los cursos magistrales en el año académico 1956-1957 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin. Véase al respecto,

Cuestiones de la norma y la felicidad (mecanografiado, Departamento de Ética de la UCL).

[16] Una explicación más completa de la diferencia entre el subjetivismo y la subjetividad se encuentra en las páginas 199-200 y en *Persona y acto*, pp. 56-60.

[17] Se trata aquí de la justicia llamada «exacta» (porque en el sentido amplio, bíblico, la expresión «hombre justo» equivale a «hombre de buena voluntad»). La justicia exacta determina un cierto mínimo que satisface el derecho de alguien a ciertas prestaciones personales o materiales. Pero como que el amor, aun siendo verdadero, no es minimalista, en este sentido estricto las prestaciones justas solo constituyen la base y la condición de una total afirmación interpersonal.

CAPÍTULO II

[1] Véase *Persona y acto*, pp. 230-235, la integración de la persona en la acción en relación con el impulso.

[2] El impulso es una forma de la dinámica humana natural dirigida hacia un fin determinado. Tiene su origen en la estructura somática, pero en el ser humano solo encuentra su plenitud gracias a la integración en el nivel psíquico y espiritual. La sola aparición del impulso es una necesidad objetiva, pero no constituye más que la base de la vivencia humana, ya que el contenido vivencial depende también de esos niveles superiores. En el acto, que constituye la realización de ese impulso, tiene lugar la integración del somatismo, emotividad psíquica y espiritualidad humana: «El impulso sexual constituye la base del deseo de estar con el otro ser humano bajo el principio de una profunda similitud y, al mismo tiempo, de una diferencia dada por el hecho de ser del sexo opuesto. Ese deseo natural se encuentra en la base del matrimonio y, a través de la convivencia matrimonial, de la familia» (*Persona y acto*, pp. 233-234).

[3] El impulso sexual, en su sentido más amplio, no solo tiene para el ser humano un valor «procreativo», sino que es también un factor de complementación mutua del hombre y la mujer durante toda su vida, en sus numerosas relaciones. Tanto en el sentido concreto como general, estas no tienen necesariamente que referirse a dar vida y educar a sus hijos. El digno provecho que los esposos extraen de la energía liberada por ese impulso y de sus naturales direcciones consiste, sin embargo, en no perder de vista, sobre todo, lo que constituye su sentido básico y su razón de ser. Cuando esa condición se ve cumplida (siempre que no esté en desacuerdo con la finalidad esencial del impulso) incluso en el caso de que de una unión o una relación concreta del hombre y la mujer no pueda nacer un nuevo ser, son los esposos mismos quienes renacen en el amor y, de algún modo, se dan la vida mutuamente en la comunidad interpersonal (*communio personarum*). Véase *El problema de la ética sexual católica*, p. 148; *Sobre el significado del amor conyugal*, pp. 211 ss.

[4] Véase *Persona y acto*, pp. 78-94, 197-235.

[5] Dios, el único Ser existente por sí mismo y perfecto en toda medida, crea (le da una existencia) al ser humano, cuya persona está llamada, al mismo tiempo, por las Personas Divinas a participar en la comunidad con otras personas y, sobre todo, con ellas mismas. Precisamente a causa de ese «llamamiento» se constituye en el ser humano una subjetividad estrictamente humana en su dimensión natural y sobrenatural. Así, es el propio Dios quien concede al ser humano la dignidad de «ser una persona». La participación de los padres en la «génesis de la persona» adquiere un nuevo contenido en el momento de aceptar al niño en la familia como comunidad de personas y admitir su subjetividad relacional, la cual no solo está dirigida hacia ellos y otros humanos, sino también hacia Dios.

[6] Ese vínculo particular existente entre el impulso sexual y la existencia (o bien, esa particular unión del impulso sexual con el valor de la existencia), expresado en la participación de ese impulso en la creación de una nueva vida personal, decide su posición y rango en la estructura real de la persona humana. Esa posición y ese rango adquieren una nitidez aún mayor si consideramos la existencia de la persona humana desde una perspectiva metafísica como una obra surgida gracias a una incesante iniciativa creadora del Amor Personal. A esa postura se

le reprocha, en ocasiones, que atribuya significado normativo a hechos y procesos fundamentalmente biológicos (el paso de «es» a «debería»), lo cual vendría a biologizar la ética. Desde la posición del autor aquí expresada, ese reproche se debe a la falta de comprensión de dicha posición (*ignorantia elenchi*), ya que no cabe hablar de la necesidad de pasar del hecho puramente biológico del impulso sexual a su aspecto normativo, dado que ese impulso puede ser identificado adecuadamente y descrito en su totalidad solo junto con su dimensión existencial y axiológica. Para poder hacer tal reproche debe establecerse la hipótesis de que el impulso sexual solo tiene un sentido biológico, es decir, que se trata de un hecho perteneciente por completo a la naturaleza. Sin embargo, esa hipótesis niega, de modo absolutamente dogmático, la dimensión existencial y axiológica propia del impulso (el empirismo cientificista constituye la fuente más profunda de esa hipótesis), reduciendo el concepto a un sentido biológico para luego, ya consecuentemente, poder formular dicho reproche. En realidad, es precisamente ese reduccionismo lo que merece el nombre de «biologismo», porque con el aspecto biológico, por lo demás importante, tapa la totalidad del fenómeno que estamos describiendo (*pars pro toto*), llegando a la absolutización de uno de los aspectos.

La lógica de este reduccionismo y el reproche de biologismo son perfectamente entendibles desde su punto de vista. Aunque podría esperarse de esos reduccionistas que expusieran sus hipótesis abiertamente. Se trata aquí, entre otras cosas, de negar la validez de cualquier otra experiencia fuera de la percepción exterior e interior, lo cual conlleva, evidentemente, la negación del conocimiento metafísico. Lo exige la honestidad hacia el lector. Menos comprensible, e incluso sorprendente, resulta la argumentación de ciertos teólogos moralistas que, probablemente inspirados de manera inconsciente por el sensualismo cientificista, reducen el impulso sexual al hecho biológico, para luego (aquí ya de forma consecuente, lo que puede confundir a muchos) acordar al ser humano el mismo grado de libertad de servirse del impulso sexual como la que tiene respecto a las uñas o el cabello que crecen.

Al parecer existe también otra razón, además de la que acabamos de exponer, por la que puede reprocharse a dichos autores su reduccionismo. A saber, no toman suficientemente en cuenta la relación entre la estructura objetiva del impulso sexual y el sentido cristiano del amor de novios. Puesto que, de acuerdo con el primer mandamiento del amor, solo a Dios debe el ser humano la entrega en el amor, toda entrega de uno mismo a otro ser humano debería ser, al mismo tiempo, un camino y una forma de entregarse a Él. Y como, además, de acuerdo con la fe católica, el nuevo ser humano concebido no es solo fruto de la relación de un hombre y una mujer, sino, y especialmente, una creación y un regalo de Dios, creador de toda existencia, la justicia para con Él exige un respeto particular hacia la realidad de una nueva vida humana por Él establecida. Esta justificación teológica de la subordinación hacia la ley natural, de la que muy a menudo hacen omisión algunos teólogos católicos, se encuentra desarrollada por el autor en el capítulo 4 del presente libro.

[7] «El Creador introdujo en la naturaleza de la existencia de las personas la posibilidad y la libertad de entregarse uno mismo; esta posibilidad va unida a la estructura de autoposesión y autocontrol característica de la persona, pero, además, es «*sui iuris et alteri incommunicabilis*». Y es precisamente en esa intransferibilidad donde tiene raíces la capacidad de entregarse, de convertirse en un obsequio para los otros» (*Sobre el significado del amor matrimonial*, p. 206). «El hecho de que la persona humana pertenezca a Dios como Creador y Redentor no contradice al “derecho de obsequio” que Él mismo introdujo en la existencia personal del ser humano [...]. “El derecho a la entrega” que Dios, como Creador, introdujo en la existencia de la persona humana, del hombre y de la mujer, [...] constituye una base conveniente a esa “*communio personarum*” (es el autor quien lo subraya). [...] Desde el principio, el Creador quiere que el matrimonio sea esa clase de “*communio personarum*” donde el hombre y la mujer “se dan y se reciben mutuamente” (ver *Gaudium et spes*, 48), hacen realidad, diariamente y en la dimensión de toda su vida, el ideal de unión de personas. El amor de novios puede ser considerado realización de este ideal» (*ibid.*, p. 215).

[8] Esta síntesis podría expresarse en una breve fórmula: el hecho de que yo debería amar se basa objetivamente en la *dignidad personal* del destinatario de la acción (norma personalista); en cambio, la forma en que debería amar tiene su base objetiva en la *naturaleza humana*. Al mismo tiempo, siempre debemos tener en cuenta que el término «naturaleza» no significa aquí «biología». En este punto, el autor entiende la naturaleza del hombre en un sentido profundo, esto es, respetando o incluso poniendo en primer plano los contenidos que no están tomados en cuenta, porque es del todo imposible de acuerdo con las teorías físicas y aún menos con las

«fiscalistas». Esos contenidos pueden servir, bien que a su manera, como reglas éticas (por ser teóricos y descriptivos), y no acarrear por sí mismos obligación moral. Para ello necesitan ser axiologizados gracias a la síntesis de la norma personalista de que hablamos.

2. LA PERSONA Y EL AMOR

CAPÍTULO I

[1] «*La capacidad de participación de cada persona en la humanidad constituye el núcleo de toda participación* (la cursiva es del autor) y condiciona el valor personalista de toda actividad y coexistencia “con los demás”. [...] este mandamiento (de amor) confirma de manera particularmente clara y consecuente que el sistema de relación con “el prójimo” tiene una importancia fundamental en cualquier actividad y coexistencia “junto con los demás”» (*Persona y acto*, pp. 322-323). «La relación “yo-tú” hace que la persona humana se abra directamente a otra persona humana [...]. En la relación “yo-tú”, esta humanidad no se da como una idea abstracta del ser humano [...], sino como “tú” para “mí”. La participación en este sistema de relación significa la realización de una comunidad interpersonal, cuya subjetividad personal “tú” se expresa en “yo” (en cierta medida también recíprocamente) y, en la que, sobre todo, la subjetividad personal de ambos cobra fuerza, seguridad y crece en esta comunidad» (*La persona: sujeto y comunidad*, pp. 104-105). Véase *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, pp. 25-41.

[2] «[El amor] se realiza, según la enseñanza de Cristo, de un modo especial en lo que se refiere a la entrega exclusiva a Dios, y de otro modo distinto en el matrimonio a través de la entrega mutua de dos personas humanas. [...] Sin embargo, debemos subrayar el hecho de que, aun cuando Dios como Creador tiene *dominium altum*, derecho supremo sobre todas las criaturas incluido el ser humano, que es una persona, la entrega «total a Dios, amado sobre todas las cosas» (*Lumen gentium*, 44) expresada por voluntad del mismo Cristo en la vocación monacal, se ejerce a través del libre albedrío del ser humano bajo el efecto de la acción de gracia» (*Sobre el significado del amor conyugal*, pp. 218-219).

CAPÍTULO II

[1] Este punto muestra cómo en el acto personal de amor se llega a la unión armoniosa de los diferentes «estratos» de la existencia humana y el modo en que las estructuras y las dinámicas propias de estos estratos adquieren su sentido íntegro en aquel. El acto de amor, por lo tanto, constituye un ejemplo de la teoría de la integración de la persona en el acto, presentada de manera sistemática en el estudio (*Persona y acto*, pp. 199-282).

[2] Para más detalles sobre la conciencia y su función reflexiva, véase *Persona y acto*, pp. 44-51.

[3] «La libertad, en su sentido básico, significa autodependencia. En el sentido amplio, es una independencia en el plano intencional. El hecho de dirigirnos hacia diferentes objetos de deseo posibles no está determinado ni por estos objetos ni por el hecho de que se nos presentan. Esta visión de la independencia en el plano intencional se explica precisamente a través de la relación interior de la voluntad con la verdad y a través de su dependencia de esta. *Es precisamente esta dependencia lo que hace que la voluntad sea independiente de los objetos y de su presentación* (las cursivas son del autor)» (*ibíd.*, p. 145).

CAPÍTULO III

[1] Al leer la crítica de la ética de situación hecha por el autor, es necesario tener en cuenta dos aspectos:

Uno. El autor no pretende presentar la ética de situación de manera exhaustiva, sino indicar el peligro de una

interpretación unilateral del fenómeno del amor (su subjetivización), que puede observarse en las opiniones que se caracterizan (como prudentemente lo indica el autor) por una cierta tendencia situacionista. Al principio, esta tendencia se expresaba poniendo de relieve sobre todo el papel del estado anímico (o actitud) actual del agente en detrimento de considerar de manera suficiente la estructura objetiva de la persona destinataria de la acción, una estructura que es fundamentalmente constante a pesar de algunos elementos variables.

Dos. La ética de situación evolucionó, y en la década de los sesenta (es decir, unos años después de la aparición de *Amor y responsabilidad*) adquirió una forma teórica elaborada y una particular popularidad, también entre los teólogos. Su relación con el existencialismo perdió fuerza, lo que se nota especialmente en la teoría de la argumentación, extremadamente teológica, a favor de las normas de acción. A esta teoría se le da el nombre de utilitarismo de actos (en inglés, *act-utilitarianism*).

Esto no quiere decir que las críticas de la ética de situación que el autor presenta en el libro hayan perdido actualidad, ya que en la base de la postura crítica del autor se encuentra una concepción de la persona humana (como sujeto y objeto del acto moral) que difiere radicalmente de la concepción presentada por las dos versiones citadas de la ética de situación.

[2] «El valor de la persona», es decir, de la persona como persona, no, por ejemplo, como naturaleza específica, en cierto modo individualizada, consiste en la persona interpretada como valor específico y elemental, independientemente de sus particularidades físicas o psíquicas, de su «estado de posesiones» interno o externo. En este sentido, la persona constituye un sujeto constitucionalmente «propio», individual e indivisible para eventuales iniciativas y compromisos, de manera que no puede ser, ni siquiera «parcialmente», otra cosa o persona. Sin embargo, puede, sin daño para su identidad o la del otro, «albergar» en sí misma a otras personas o «tener albergue» en estas personas como un «don» afirmado mutuamente en la comunidad de personas. Una vez que la persona logra dominar su propia naturaleza, los actos de «autodeterminación» no son solo acciones, sino también «actitudes» de conocimiento y de deseo a través de las cuales la persona se relaciona con el mundo de las personas y con el mundo de las cosas. Independientemente de lo que demuestra en ella ese origen de «autodeterminación», su naturaleza ya está formada de una determinada manera, por ejemplo, sexualmente, lo que es para ella una «condición interna» innata y constante para su comportamiento moral y también un «instrumento» a través del cual actúa y «cumple» con su destino.

[3] Por esto mismo, la declaración de Filón (personaje de la literatura pastoril polaca. *N. de la T.*): «Te quiero mucho, Laura, ¡y a todas las que a ti se parecen!» no podría considerarse expresión de amor tal como aquí se entiende.

[4] Las expresiones «compensa» y «paga su rescate» significan aquí: somete el deseo de poseer a la persona al deseo de un bien (una felicidad) absoluto para ella. Este equilibrio se desestabilizaría si el primer deseo fuese dominante. Lo que dominaría en este caso sería el egoísmo: desear a una persona a costa de su bien. El amor, que por definición es un acto de afirmación de la persona por su valor propio, no excluye, sin embargo, un deseo de unirse estrechamente a alguien a quien afirmamos de este modo.

[5] De esta manera el amor, como actitud de benevolencia (una intención de amor), es decir, de «buena voluntad» (*bene-volentia*), encuentra su expresión objetivizada y su comprobación en una buena acción respecto de la persona amada, esto es, en la «voluntad de bien» que actúe en provecho de su existencia y desarrollo (*bene-ficentia*).

[6] En el amor de las personas se observa un desequilibrio entre las dimensiones del bien que se desea para la persona amada y de aquel que es posible realizar. El que ama no puede regalar la vida eterna a la persona amada, a pesar de deseársela; sin duda se la regalaría si fuese todopoderoso. Por esto podemos decir que «en el fondo desea a Dios». La unión del amor con la afirmación de la vida, que parece evidente por experiencia, requiere admitir (a través de la interpretación metafísica) que la muerte de las personas en la perspectiva del Amor Creador puede ser solamente una traslación a una forma de vida superior (*morte fortius caritas*).

3. LA PERSONA Y LA CASTIDAD

CAPÍTULO I

[1] El humano, como ser complejo constituido de varios «niveles», posee muchos dinamismos dotados de sus propios fines internos.

En la experiencia del amor toman parte tanto «el nivel» corporal como el psíquico y el personal. La integración de estos tres tipos de dinamismos se realiza dentro del acto humano, que en este caso es el acto de amor. Los tres llegan a constituir este acto y su totalidad se expresa en ellos como en sus partes de la manera propia a cada una de ellas. Esa integración no es arbitraria, es un programa de «totalización», de propia realización, típico del ser humano como persona. Por este motivo, la falta de integración de estos factores en el acto no es tan solo una falta, sino también una conintegración. Además, «*la desintegración significa una incapacidad, más o menos profunda, de dominio de uno mismo a través de la autodeterminación*» (la cursiva es del autor) (véase *Persona y acto*, p. 205).

[2] Lo que decide que un juicio emitido por un sujeto es justo o no, no es la fuerza de la aseveración ni la autenticidad del convencimiento, sino su conformidad con la realidad de la cosa o de la persona a que este juicio se refiere. El sujeto solo es el autor del juicio, no de su verdad. Generalmente no tenemos en cuenta esta diferencia, sobre todo cuando los juicios u opiniones van acompañados de fuertes reacciones afectivas. Por este motivo, deberíamos desconfiar hasta cierto punto de la prueba de nuestro propio afecto. Tampoco hay que dar mucho valor a la prueba que en este asunto a menudo se prestan a dar los mismos esposos. Para ser realistas no debemos olvidar que incluso quienes, siempre en nombre de «la verdad de los sentimientos» cambian el objeto de su amor, declaran al principio con toda franqueza «un amor eternamente fiel». «La verdad de los sentimientos» no parece molestarles en absoluto.

[3] El autor analiza aquí el fenómeno de «la independencia de lo vivido y del acto», observado en la práctica. Los casos de esta divergencia pueden en ocasiones dar pie a intentos de absolutizar las vivencias, las emociones, etcétera, también en la teoría. El autor se interesó por esta cuestión especialmente en el trabajo *Valoración de la posibilidad de construir una ética cristiana a partir de las hipótesis del sistema de Max Scheler* (Lublin, 1959). Véase *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler*, en K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, pp. 185-219; *En busca de una base para el perfectivismo en la ética, ibid.*, pp. 135-151; *El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética de Tomás de Aquino, Hume y Kant, ibid.*, pp. 221-245.

[4] El amor es la realización de una cierta comunidad basada en el bien común. La idea de comunidad contiene dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo. Desde el punto de vista objetivo, la comunidad está determinada por el fin común de las aspiraciones. Pero esta es una definición imperfecta de la comunidad. El aspecto subjetivo la define, de modo más exacto, como una participación cuando la persona escoge lo que escogen los otros o incluso lo escoge porque los otros lo escogen y, al mismo tiempo, lo escoge como un bien propio y el fin de sus aspiraciones. Lo que así escoge es el bien propio, porque la persona se realiza en él» (*Persona y acto*, p. 306). Véase *La persona: sujeto y comunidad*.

[5] El placer puede ser, y a menudo lo es, fruto de las aspiraciones a la afirmación del otro; sin embargo, no debería ser el fin principal de estas aspiraciones. El hecho de elevar ese fruto al rango de fin principal es un acto de egoísmo. Este egoísmo no solo hace daño a la persona objeto del amor rebajándola al nivel de medio para la obtención de un fin, sino que también dificulta al sujeto de la acción la consecución de una felicidad plena. Ya que la felicidad se logra a través de la entrega en el amor, propia de la persona, hasta perderse (al respecto, dice el Evangelio: «Si el grano de trigo no muere, se queda solo; si se muere, dará mucho fruto»). Por esta razón es moralmente incorrecto tanto someter a otras personas a la búsqueda de nuestro propio placer como buscar para el otro un bien tal que no respete la dignidad de la persona.

Vale la pena recordar que el verdadero bien de la persona no se identifica únicamente con el placer, sino que, además, es difícilmente calculable. Ya que incluso en la expresión no eudemonista de utilitarismo (véase nota 18) existe el peligro de preferir bienes «calculables» a aquellos cuya realización requiere en ocasiones mucho tiempo y

sacrificio y que no se dejan calcular. Uno de estos bienes es, sin duda, la plena realización de la persona a través del amor recíproco de los esposos. Este amor es digno y glorioso cuando tiene como fin la felicidad plena de la otra persona y no solo una sencilla multiplicación de placeres y el evitar disgustos.

[6] El ser humano solo «se integra» y «se realiza» cuando afirma la dignidad del destinatario del acto en toda su verdad objetiva. Véase *Persona y acto*, pp. 182-187.

[7] En la terminología utilizada por el autor, «el querer» es un acto volitivo. Es necesario aquí señalar dos cosas. Una, que cuando decimos «me vienen ganas de» algo o «se me antoja» alguna cosa, no hacemos referencia a la persona misma, sino al deseo y su «dinamismo propio». Dos, a pesar de que la existencia y las expresiones de este dinamismo son un hecho obligatorio, el ser humano es en cierta medida responsable de la violencia y el desorden de este dinamismo.

[8] El acto volitivo (el «querer» o «no querer» algo) implica el conocimiento intelectual de este «algo», es decir, el juicio de la razón. Por esto, el comportamiento de una persona que tenga sentimientos «moralmente sospechosos» en una situación que solo permite tener «juicios imaginados» y no reales (independientemente de la clase de comportamiento) no puede ser objeto de valoración moral. Un juicio sobre la obligación moral no puede nacer de una conciencia puramente imaginativa, sino solo intelectual (imaginar que se está obligado a algo no es suficiente para estar efectivamente obligado a ello, como no es lo mismo imaginar que se quiere algo, por ejemplo, representando un papel teatral, y quererlo de verdad).

El dirigir la propia acción de acuerdo con «la verdad sobre el bien moral» puede ser en cierto modo «subconsciente», pero solo en el sentido en que las razones adoptadas anteriormente y fijadas en determinadas disposiciones para actuar vuelven racional una acción dada que proviene de fuera del campo de la atención actual. El valor moral de las acciones humanas, teniendo en cuenta la frecuencia con que cambian el objeto y las circunstancias, no puede ser controlado ininterrumpidamente y verificado en el campo de atención, que también tiene que abarcar otras clases de valoraciones. Por esto, una persona «de buena voluntad» confía con razón, y debe hacerlo, en la «espontaneidad adquirida» gracias a sus propias disposiciones moral-mente válidas (de la misma manera que en una sociedad correcta los ciudadanos, por ejemplo, los transeúntes, son considerados no sospechosos *donec contrarium probetur*).

[9] Con esto va ligada una importante distinción entre el acto moralmente bueno y el acto moralmente correcto, así como una doble función de la conciencia en tanto informador respecto a esos dos aspectos del acto. Mi juicio: «Yo debería realizar un acto a respecto de la persona x» tiene dos dimensiones que, aunque diferentes desde el punto de vista estructural, permanecen unidas. La primera dimensión se expresa en el juicio: «Yo debo afirmar a x (y a toda persona en su lugar)». Esta dimensión podría llamarse de paleoconciencia. La segunda dimensión se expresa en el juicio: «A es la manera adecuada (o incluso única) de afirmar a la persona x». Solo en su primera dimensión, ese juicio actúa como un informador infalible. Por esta razón, cuando el sujeto escoge (lo cual es una actitud, una intención) la acción conforme a su conciencia, solo está seguro de que «quería» afirmar a x, pero no de haber escogido la acción que *efectivamente se adecua* al papel de afirmar a x. Dicho de otra manera, aun cuando obre de acuerdo con su conciencia (con buenas intenciones) uno puede obrar en perjuicio de la persona x. En este caso, decimos que el acto solo es moralmente positivo, es decir, *moralmente bueno*, en el aspecto de actitud o intención, pero no en su acción objetiva sobre el destinatario de la acción. Dicho en otras palabras, es *moralmente incorrecto*. De modo, pues, que obrar de acuerdo con la conciencia siempre es moralmente bueno, pero no necesariamente correcto. La conciencia nos obliga a actuar de acuerdo con ella, incluso si yerra, porque, *ex definitione*, el que yerra desconoce su error. La posibilidad de equivocación es un asunto tan importante que nos demuestra cuán necesario es tener mucho cuidado con nuestros reconocimientos morales. La única manera de garantizar un acierto en este sentido es poseer un profundo conocimiento de la estructura objetiva de la persona. La principal finalidad de este libro es precisamente mostrar esa estructura del ser humano, del hombre y de la mujer, en toda la complejidad de su predestinación al amor recíproco.

[10] Véase nota 2 del apartado "3. LA PERSONA Y LA CASTIDAD: Capítulo I" antes mencionado.

[11] A pesar de que toda cultura se distingue de la naturaleza por ser obra de las personas, el cultivo de la vida interior (llamado aquí por el autor «cultura de la persona») decide en cada sociedad tanto sobre los «puntos de salida» como sobre los «puntos de llegada» de todas las actividades que crean la cultura, incluidas aquellas que tienen la máxima importancia en la historia de la humanidad.

[12] El autor trató el tema del perfeccionismo en el artículo titulado «En busca de una base para el perfeccionismo en la ética».

[13] La razón determina el bien verdadero en el sentido de que es la instancia que emite juicios de valor u obligación. Aun cuando es el creador de estos juicios, no crea, sin embargo, su verdad, sino solo la interpreta. Únicamente basándose en la creencia de que el juicio emitido corresponde a su objeto, la razón está dispuesta a emitir este juicio y, en efecto, lo emite. Por tal motivo, «la experiencia de la obligación está estrechamente unida a la experiencia de la verdad» (*Persona y acto*, p. 172). «El hecho de la conciencia no es tan subjetivo que no pueda ser, en cierto modo, intersubjetivo. En la conciencia [...] tiene lugar aquella particular *unión de la verdad con la obligación que aparece como un poder normativo de la verdad*» (la cursiva es del autor) (*ibíd.*, p. 161).

[14] Por otro lado, solo a través del amor, es decir, a través de la afirmación de la persona, la castidad llega a ser virtud, una aptitud moral, de acuerdo con la definición de san Agustín: «*Caritas est forma virtutum*».

[15] A menudo en las discusiones éticas, y especialmente en las que surgieron después de la aparición de la encíclica *Humanae vitae*, la tendencia a la castidad, o en un sentido más amplio a la adaptación del amor a las exigencias de la ley natural en este campo, se definía como síntoma de menosprecio o rechazo de lo corporal (*contemptus mundi*), o bien como síntoma de maniqueísmo. Aquí la necesidad de castidad se entiende como respeto al cuerpo y al dinamismo somático humano. Subrayamos al mismo tiempo que este dinamismo adquiere plenitud de la expresión humana a través de su integración con el dinamismo general del ser humano «elevándolo» al nivel de la persona, ya que los dinamismos del cuerpo no son un fenómeno independiente y autosuficiente sino que están dirigidos de manera natural hacia el servicio del bien integral de la persona humana.

CAPÍTULO II

[1] «Estas dos normas, una fundada en la naturaleza del impulso sexual y la otra en la dignidad de la persona que requiere amor, están recíprocamente imbricadas y se condicionan mutuamente en cada relación humana donde está presente el factor del sexo. [...] La norma del orden de la naturaleza que requiere el respeto hacia la finalidad del impulso sexual es más elemental y básica. La norma que pide un trato correcto de la persona en la relación sexual es superior y desempeña un papel de perfeccionamiento, sobre todo, en su concreción evangélica. No puede hablarse de cumplimiento de la norma personalista, sobre todo, en su concreción cristiana, evangélica, sin el respeto de la finalidad del impulso en relación con una persona de sexo opuesto» (*El problema de la ética sexual católica*, pp. 145-146).

CAPÍTULO III

[1] La «honestidad» puede entenderse de dos maneras. Por una parte, en el sentido amplio (que es del que aquí se trata) se refiere a la racionalidad de la acción comprendida de manera no utilitarista, es decir, *una racionalidad plena* que no tenga en cuenta solamente y ante todo cuestiones utilitaristas; por otra, el calificativo ético de «honestidad» significa adecuación de un acto moral dado al valor propio representado por cada persona por el mero hecho de no ser una cosa, sino una persona (no «algo para algo», sino «alguien para alguien»).

[2] En este contexto, el concepto de virtud va estrechamente ligado al de trascendencia, esto es, de la «superioridad de la persona respecto a ella misma» y a su dinámica. La persona se halla «por encima» de su acción y del objeto de esta. Esto posibilita el autodomínio y el autocontrol de la persona, que son dos condiciones para la existencia de la virtud (la eficacia de la acción). Así entendida, la trascendencia es la expresión de la espiritualidad humana y, al mismo tiempo, su indicio. Véase *Persona y acto*, parte 1: «Trascendencia de la persona en el acto».

[3] Ciertas clases de valores (entre ellos, los morales) no lo son porque alguien tiende a ellos sino todo lo contrario: tendemos a ellos (incluso nos sentimos en la obligación de tender a ellos) porque son valores. El origen de los valores convencionales (por ejemplo, el valor de un objeto para un coleccionista) es radicalmente diferente. Por este motivo, cada valor en sí no es lo mismo que el objeto que lo representa. Solo constituye una relación particular (de objeto-sujeto o de sujeto-objeto, en cuanto a su procedencia) de conveniencia (de alguien a alguien, de algo a alguien, de algo a algo en relación a alguien) y, sin embargo, como en este caso, solemos llamar «valor» (por metonimia) al objeto que lo representa.

[4] El autor defiende aquí la postura según la cual el hecho de que el deber moral sea incondicional no se explica ni por la obligación (positivismo moral, decretismo) ni por una instancia exterior al agente (positivismo heteronómico) ni por una instancia interior del agente (por ejemplo, el imperativo de la «razón práctica») cuya función se identificó con la función de «la voluntad» (positivismo autonómico de Kant). En este caso, el deber moral se identifica con una obligación exterior o interior que resta subjetividad moral al agente. El derecho a preguntar «¿por qué?» respecto de una obligación moral pertenece a la esencia de esta subjetividad. La dignidad de la persona es la razón sobre la que se basa directamente la obligación moral.

[5] La objetivación del orden moral se realiza dentro del ser humano a través de la aprehensión de la verdad («la verdad sobre el bien», «la verdad axiológica»). Esta verdad se aprehende a través del conocimiento durante una experiencia razonada. La constatación de que algo es efectivamente bueno y correcto libera en el ser humano el sentido de la obligación y estimula su acción para realizar este bien. Gracias a la verdad aprehendida y aceptada, la superioridad (trascendencia) de la persona respecto de sus propios dinamismos y los objetos de sus acciones provoca la realización del bien y conduce a la «realización de la persona». Véase *Persona y acto*, capítulo I («Persona y acto en el aspecto de la conciencia») y capítulo IV («Auto-determinación y autorrealización»).

[6] El acto de amor, como acto de afirmación de la persona destinataria de la acción, es un acto no interesado cuando toma en cuenta la dignidad de esta persona. Además de sus efectos transitivos (es un acto de beneficencia), ese acto tiene efectos intransitivos. Es una clase de «beneficencia para el sujeto de acción» que, al realizar el acto de amor, se realiza profundamente a sí mismo. Véase *El problema del constituirse de la cultura a través de la praxis humana*, en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, pp. 187-203.

4. JUSTICIA PARA CON EL CREADOR

CAPÍTULO I

[1] Véase «Reflexiones sobre el matrimonio», en K. WOJTYLA, *El don del amor*, pp. 83-99.

[2] «*La familia es el lugar en que el ser humano aparece en su individualidad y en su condición de irrepitable* (la cursiva es del autor). Ella constituye (y así debe ser) un sistema de fuerzas en el que cada persona es importante y necesaria en cuanto al hecho de existir y ser un sistema profundamente “humano”, fundamentado en el valor de la persona y dirigido hacia este valor» («La familia como “*communio personarum*”», en K. WOJTYLA, *El don del amor*, pp. 228-229).

[3] En la base de la *communio* interpersonal se halla «la capacidad de darse uno mismo, de ser un don para los demás» (véase *Sobre el significado del amor conyugal*, p. 206), una característica del ser humano como persona (que supone la existencia de la estructura de autodominio y autocontrol). Pero para que «este don desinteresado se realice como tal en una relación interpersonal, [...] no solo tiene que ser *dado*, sino también *recibido en toda su verdad y autenticidad*» (la cursiva es del autor) (véase «La familia como “*communio personarum*”», p. 355). Esta verdad incluye también el hecho de que al darse (lo que no significa «privarse de su intransferibilidad óptica»; véase *Sobre el significado del amor conyugal*, pp. 206 ss.) la persona pierde de alguna manera el derecho a

disponer de sí misma en provecho de la persona a que se ha dado. Por esta razón, «tomar una propiedad ajena» (el marido o la mujer de alguien) así como también darse a alguien siendo marido o mujer de otro, es, en cierto modo, un acto de robo y agrede la comunidad interpersonal de amor en el mismo grado de profundidad con que el don desinteresado de sí había constituido esta comunidad. «No puede privarse a la persona del don que ella aporta, ni en el acto de darse a sí misma puede privársela de lo que ella es y de lo que quiere expresar con sus actos» («La familia como “communio personarum”», pp. 238-239).

[4] Cuando analizamos detenidamente la liturgia de este sacramento (del matrimonio) vemos a dos personas, hombre y mujer, que se presentan ante Dios para expresar el deseo de constituir una situación objetiva en la que ambos tienen, como esposos, que convertirse en un don mutuo. Las relaciones matrimoniales pertenecen a la esencia de la situación que entonces se crea y, por lo tanto, madura definitivamente constituyéndose como sacramento. Estas relaciones pertenecen a la totalidad de la vocación vital que ambos profesan hacia Dios como «su parte con Jesucristo» en la comunidad de la Iglesia. A través de esta confesión se reciben el uno al otro de manos del Dios Creador y Redentor. Se reciben recíprocamente para ser don mutuo como marido y mujer. En este acto reside la confirmación sacramental del derecho a las relaciones sexuales, que únicamente en la alianza matrimonial encuentra su correcta forma de realización del «derecho de don» general inscrito por Dios en la existencia de la persona (véase *Sobre el significado del amor matrimonial*, pp. 212 ss).

[5] «La justificación por la Gracia», es decir, la liberación de la persona de la «deuda» original, se realiza fundamentalmente a través del *bautismo*. La revuelta de los primeros padres dañó la naturaleza física y moral del ser humano, lo que lleva a los individuos a contraer numerosas culpas y deudas los unos con los otros y, sobre todo, con Dios, el dueño de toda existencia. Los seres humanos que por esta causa necesitan y desean justificación, la encuentran en Cristo, porque solo gracias a Él y en Él la persona puede «estar en paz» con su Creador. Esto se realiza fundamentalmente a través del *sacramento de la penitencia*, pero también a través de los restantes sacramentos y, en particular, a través del *matrimonio cristiano*.

No hay que mezclar estas dos clases de justificaciones con la justificación de las relaciones sexuales que se realizan en el marco objetivo y duradero de la institución del matrimonio como *sacramentum naturae*, es decir, sobre la base de la dignidad indicada por la ley natural.

[6] La norma personalista se refiere sobre todo a la actitud del sujeto (*benevolentia*), y de acuerdo con ella hay que preocuparse por el bien de la persona-objeto y, al menos, no supeditarla a los fines propios del sujeto. Pero realizando este postulado (*beneficentia*) no es posible afirmar a la persona-objeto de otro modo que realizando diferentes bienes premorales (vida, salud, etc.), que tienen valor porque sirven a la persona. Por esta razón, puede decirse que todas las normas referentes a la realización de estos bienes (la categoría de la corrección, véase nota 48) tienen carácter teológico: son obligatorias porque (y en la medida que) su observancia trae a la persona-objeto más beneficios que su no observancia. El hecho de que el valor de la persona supere el de todos los bienes premorales no significa que las normas que obligan a su realización admitan excepciones. Sobre todo, el sujeto no puede decidir qué norma, en una situación dada, es obligatoria. Observando el modo en que los bienes premorales están unidos con el bien de la persona, podemos descubrir la jerarquía de estos bienes, que es constante en la medida en que lo es la naturaleza humana. Para que la afirmación de la persona-objeto sea efectiva, el sujeto tiene que hacer un reconocimiento cuidadoso del rango de los bienes premorales que entran en juego. El respeto a los bienes relacionados de manera fundamental con el bien y el desarrollo de la persona humana indica hasta qué punto la actitud del sujeto es realmente una actitud de amor.

[7] Véase nota 6 del apartado "1. LA PERSONA Y EL IMPULSO SEXUAL: Capítulo II" antes mencionado.

[8] La importancia del cruce de estos dos órdenes para las relaciones conyugales se encuentra subrayada también en la encíclica *Humanae vitae* (véase ante todo el punto 12). La discusión suscitada por esta encíclica prueba lo difícil que resulta percibir ese particular doble sentido del acto conyugal, en cuya base está una determinada visión de la persona humana y el amor matrimonial, fundamentalmente, idéntica en la encíclica y en *este libro*.

Sin entrar en los detalles de esa discusión, vale la pena destacar la diferencia estructural de los dos órdenes,

señalada por el autor: el orden natural (que aquí se entiende como un conjunto de dinamismos relativamente autónomos propios del ser humano y que sirven para transmitir vida, véase pp. 222-223) se dirige hacia la procreación y el orden personal se expresa en el amor de las personas. En el orden natural reside la referencia a un determinado efecto de la relación conyugal (nacimiento de un ser humano), en tanto que en el orden personal se trata directamente y sobre todo de la expresión del amor de la persona por otra persona. Dado que el cuerpo pertenece íntegramente a la persona humana («al tocar tu mano te toco a ti») y que es a través de él que la persona expresa su actitud respecto de otras personas, la manera de expresar el amor tiene que respetar aquella «lógica interna» de la que se sirve la naturaleza en el ser humano. Uno de los rasgos característicos de la persona humana (como lo demuestra el autor en este libro y, más claramente, en el estudio *Persona y acto*, sobre todo en el capítulo «La integración de la persona en el acto») es precisamente la capacidad de introducir el orden natural dentro del marco del orden personal. El hecho de que este último sea superior no implica que exista un derecho moral a manipular libremente la naturaleza; por el contrario, el respeto a sus leyes fundamentales constituye la condición necesaria para una realización verdadera y plena del orden personal. (Véase antes pp. 224-225 y artículos del autor: *La persona humana y el derecho natural*, en K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, pp. 353-369).

Como consecuencia de estos principios antropológicos en relación con la ética conyugal surge también (contenida tanto en este libro como en *Humanae vitae*, suscitando controversias particularmente fuertes) la valoración negativa de todos los métodos de regulación de natalidad que intentan desunir esos dos órdenes y realizar el amor interpersonal deformando esa lógica de la naturaleza.

La diferencia entre el orden de la naturaleza y el orden personal indicada por el autor recuerda la distinción, que se hace en la nueva literatura teológico-moral, entre los «actos de realización» (*Erfüllungshandlungen*) y los «actos de expresión» (*Ausdruckshandlungen*). Aunque los autores contemporáneos tienden a considerar las dos categorías por separado, en la concepción del autor, especialmente en relación con el amor matrimonial, debe hablarse más bien de dos «dimensiones» del acto: «efectiva» (del orden natural) y «expresiva» (específicamente personal), donde ambas, como ya se ha dicho, tienen que armonizarse.

[9] «Es evidente que no puede aceptarse que un hombre y una mujer (exceptuando casos de infertilidad congénita o adquirida) se unan en matrimonio, sobre todo para completarse el uno al otro (*mutuum adiutorium*), ya que ello está en desacuerdo con el plano del Creador tanto en el orden de la naturaleza, es decir, a la luz de la razón y la Revelación, como en el orden de la Gracia» (*El problema de la ética sexual católica*, p. 148).

[10] «*La paternidad es un acto interior* (la cursiva es del autor) del esposo y de la esposa como padre y madre, quienes, al nacer el niño, adquieren una nueva particularidad y un nuevo estado» («La familia como “*communio personarum*”», pp. 247-248). «Los hijos entran en la comunidad matrimonial del esposo y de la esposa para confirmarla, reforzarla y profundizarla. De esta manera, su propia participación interpersonal, la *communio personarum*, también se enriquece» (*ibíd.*, p. 253).

[11] La posición del Creador ante esta clase de comportamiento se aprehende por la razón de manera inequívoca, de la misma manera que podemos prever fácilmente la reacción de un padre que vea que el niño al que ha dado pan con mermelada come la mermelada y tira el pan. Si el niño no puede coger solamente lo que para él resulta ser una vivencia agradable cuando esto va unido a lo que sirve a la *vida*, menos aún pueden hacerlo los adultos.

[12] Véase nota 6 del apartado "1. LA PERSONA Y EL IMPULSO SEXUAL: Capítulo II" antes mencionado.

[13] Esto, evidentemente, no es del todo exacto, ya que cuando una persona nace no solo nace un nuevo «estómago que llenar», sino también un nuevo trabajador, quizá un inventor, creador de equipos que multipliquen la efectividad del trabajo.

[14] Véase nota 5 del apartado "3. LA PERSONA Y LA CASTIDAD: Capítulo III" antes mencionado.

[15] Merece la pena recordar que la naturaleza no se entiende aquí biológicamente; se trata de que la iniciativa de las personas humanas entre dentro del marco de la «iniciativa» que encuentra su expresión en el orden

constituido por el Creador. De forma bastante evidente, la iniciativa de las personas que «técnicamente desactivan» la convivencia conyugal no cabe en este marco.

[16] Se trata de un procedimiento que carece de razón moral suficiente, es decir, que no tiene razones importantes dictadas por la dignidad de la persona. Hay que subrayar esta condición dado que puede evitar conclusiones precipitadas acerca de que la convivencia conyugal de las personas infértiles no puede ser virtuosa.

[17] «El evitar la procreación a escala de una relación conyugal concreta no es equiparable a evitar o incluso rechazar la paternidad a escala matrimonial general. Es fundamental tener en cuenta este hecho» (*Amor y responsabilidad*, 1.^a ed., Lublin, 1960, p. 185).

CAPÍTULO II

[1] El ser humano no es únicamente objeto de «servicios materiales» por parte de Dios, dado que el solo hecho de dotarlo en el momento de su creación de existencia y libertad es una forma de «servicio personalista». El saldar la cuenta típicamente material no depende de la dignidad de las partes, pero la igualdad en el caso del intercambio de servicios personalistas está estrechamente unida a ella.

[2] Se trata aquí claramente de una justicia «comercial» (de tipo *do ut des*); la justicia en el sentido más profundo e integral tiende a «saldar la cuenta» en el amor mutuo, en el «don de uno mismo». Aquí desaparecería la divergencia de normas (de justicia y de amor), pero esta compensación entre la criatura y el Creador parece imposible, ya que somos incapaces de amar a Dios como Él nos ama.

ANEXO: LA SEXOLOGÍA Y LA ÉTICA

[1] Es un hecho conocido que la buena marcha de una relación sexual se ve a menudo perturbada por una concentración egocéntrica de la atención en la propia vivencia. Los esposos deberían tener en cuenta que su relación corporal es, al mismo tiempo, un misterio espiritual de su unión en el amor y el respeto mutuo. El hecho de tener la conciencia totalmente absorta por la satisfacción sensual, sobre todo la propia, es también peligroso y nocivo para los aspectos biológico, psíquico y moral del acto.

Índice

Introducción

Prólogo

1 La persona y el impulso sexual

I. Análisis de la palabra «gozar»

1. La persona, objeto y sujeto de la acción
2. Primer significado de la palabra «gozar»
3. «Amar», opuesto a «usar»
4. Segundo significado de la palabra «gozar»
5. Crítica del utilitarismo
6. El mandamiento del amor y la norma personalista

II. Interpretación del impulso sexual

1. ¿Instinto o impulso?
2. El impulso sexual, propiedad del individuo
3. El impulso sexual y la existencia
4. Interpretación religiosa
5. Interpretación rigorista
6. Interpretación de la teoría de la libido
7. Observaciones finales

2 La persona y el amor

I. Análisis metafísico del amor

1. La palabra «amor»
2. Amor como atracción
3. Amor como concupiscencia
4. Amor como benevolencia
5. El problema de la reciprocidad
6. De la simpatía a la amistad
7. El amor matrimonial

II. Análisis psicológico del amor

1. La percepción y la emoción
2. Análisis de la sensualidad

3. La afectividad y el amor afectivo
4. El problema de la integración del amor

III. Análisis ético del amor

1. La experiencia vivida y la virtud
2. La afirmación del valor de la persona
3. La pertenencia recíproca de las personas
4. La elección y la responsabilidad
5. El compromiso de la libertad
6. El problema de la educación del amor

3 La persona y la castidad

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

1. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación
2. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor
3. El problema del impudor

III. Problemas de la continencia

1. El autodomínio y la objetivación
2. Ternura y sensualidad

4 Justicia para con el creador

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

1. El concepto de justicia para con el Creador
2. La virginidad mística y la virginidad física

3. El problema de la vocación
4. La paternidad y la maternidad

Anexo

Observaciones complementarias

1. Introducción
2. El impulso sexual
3. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales
4. El problema de la paternidad responsable
5. La psicopatología sexual y ética
6. La terapia

Notas

Índice

Introducción	4
Prólogo	10
1 La persona y el impulso sexual	13
I. Análisis de la palabra «gozar»	14
1. La persona, objeto y sujeto de la acción	14
2. Primer significado de la palabra «gozar»	17
3. «Amar», opuesto a «usar»	19
4. Segundo significado de la palabra «gozar»	21
5. Crítica del utilitarismo	23
6. El mandamiento del amor y la norma personalista	27
II. Interpretación del impulso sexual	31
1. ¿Instinto o impulso?	31
2. El impulso sexual, propiedad del individuo	32
3. El impulso sexual y la existencia	35
4. Interpretación religiosa	37
5. Interpretación rigorista	40
6. Interpretación de la teoría de la libido	42
7. Observaciones finales	46
2 La persona y el amor	49
I. Análisis metafísico del amor	50
1. La palabra «amor»	50
2. Amor como atracción	51
3. Amor como concupiscencia	54
4. Amor como benevolencia	56
5. El problema de la reciprocidad	57
6. De la simpatía a la amistad	60
7. El amor matrimonial	65
II. Análisis psicológico del amor	69
1. La percepción y la emoción	69
2. Análisis de la sensualidad	71
3. La afectividad y el amor afectivo	75
4. El problema de la integración del amor	78
III. Análisis ético del amor	81

1. La experiencia vivida y la virtud	81
2. La afirmación del valor de la persona	82
3. La pertenencia recíproca de las personas	85
4. La elección y la responsabilidad	88
5. El compromiso de la libertad	91
6. El problema de la educación del amor	94
3 La persona y la castidad	96
I. Rehabilitación de la castidad	97
1. La castidad y el resentimiento	97
2. La concupiscencia carnal	99
3. Subjetivismo y egoísmo	103
4. La estructura del pecado	107
5. El verdadero sentido de la castidad	113
II. Metafísica del pudor	118
1. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación	118
2. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor	123
3. El problema del impudor	126
III. Problemas de la continencia	131
1. El autodomínio y la objetivación	131
2. Ternura y sensualidad	135
4 Justicia para con el creador	142
I. El matrimonio	143
1. La monogamia y la indisolubilidad	143
2. El valor de la institución	147
3. Procreación, paternidad y maternidad	152
4. La continencia periódica. Método e interpretación	161
II. La vocación	167
1. El concepto de justicia para con el Creador	167
2. La virginidad mística y la virginidad física	169
3. El problema de la vocación	174
4. La paternidad y la maternidad	176
Anexo	179
Observaciones complementarias	180
1. Introducción	180
2. El impulso sexual	182

3. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales	183
4. El problema de la paternidad responsable	189
5. La psicopatología sexual y ética	194
6. La terapia	195
Notas	198
Índice	212