

CAPÍTULO VIII

LA CASTIDAD

1. INTRODUCCIÓN

La castidad es la virtud moral que opera la positiva integración del impulso y comportamiento sexual en la persona¹. En la sistemática de las virtudes, la castidad es una de las especie (de las partes subjetivas) de la templanza. Para ella son válidas muchas de las consideraciones bíblicas, antropológicas, históricas y teológicas sobre la templanza propuestas en el capítulo precedente.

La bibliografía sobre los aspectos médicos, psicológicos, pedagógicos antropológicos y filosóficos de la sexualidad es inmensa². Tales aspectos no serán el objeto directo de nuestro estudio, que se desarrollará en la perspectiva teológico-moral, orientada a comprender el sentido de la sexualidad y los criterios de su recto ejercicio a la luz del designio de Dios, que conocemos mediante la Revelación. Esto no quiere decir, como ya sabemos³, que todo lo que se dirá a continuación presuponga la fe, o solamente sea válido para los creyentes. La Revelación nos da a conocer, en primer lugar, el designio de Dios Creador sobre el hombre y la mujer, inscrito en la profundidad del corazón humano. Retomando el conocido razonamiento paulino, «ellos [los gentiles] muestran que tienen grabado en sus corazones lo que la Ley prescribe, como se lo atestigua su propia conciencia y según los acusan o los excusan los razonamientos que se hacen unos a otros»⁴. Otra cosa es que las solas fuerzas naturales no sean suficientes para asegurar la observancia del bien y el rechazo del mal. Las dificultades que hoy encuentra la ética sexual, son elocuentes en este sentido.

La historia demuestra que el control razonable de los propios impulsos no ha sido jamás una tarea fácil para los hombres. A esta dificultad práctica se añade hoy, la existencia de una cultura, bastante difundida, para la cual la sexualidad es un objeto ba-

¹ Cfr. *Catecismo*, n. 2337.

² Para una primera información sobre las problemáticas, la bibliografía y las líneas de investigación sobre tales aspectos, véase G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (Turín) 2004.

³ Cfr. supra capítulo I, parágrafo 3.

⁴ *Rm* 2, 15.

nal de consumo, dentro de una mentalidad hedonista e individualista, disociado del compromiso, de la donación amorosa y de la procreación. Múltiples son los elementos y condiciones sociales que se encuentran en el origen de esta cultura. Las filosofías de la “revolución sexual” (W. Reich, H. Marcuse, A. Comfort), el mayor contacto entre hombres y mujeres tanto el periodo de la adolescencia como en la actividad profesional, la excesiva prolongación de la adolescencia en sentido social, por lo cual a veces son muchos los años que transcurren entre la madurez física y la emancipación social y económica necesaria para estar en condiciones de formar una nueva familia, la posibilidad técnica de separar fácilmente la sexualidad de la procreación, la masiva introducción de la lógica del mercado en el ámbito de la sexualidad (publicidad, espectáculos) con la consiguiente mercantilización del cuerpo humano y la difusión de actitudes sexuales casi obsesivas⁵.

Es necesario constatar, por otro lado, que la sexualidad humana es una realidad muy compleja, tanto desde el punto de vista biológico como desde el psicológico y moral. En estos tres planos, intervienen una pluralidad de elementos, entre los cuales hace falta que se realice una adecuada integración y un mínimo de equilibrio, no siempre fácil. Basta pensar, por ejemplo, en los graves problemas psiquiátricos derivados de una inadecuada correspondencia entre la identidad psicológica sexual y el sexo genético y gonádico (transexualismo), o en los problemas que la medicina debe enfrentar cuando la estructura gonádica es ambigua, o no se adecua completamente al sexo genético y psicológico. También desde el punto de vista antropológico y ético la sexualidad humana contiene una pluralidad de significados y valores, arraigados en el valor de la persona misma, que es preciso poner en acto armónicamente, para que la sexualidad se inserte en el camino del crecimiento de la persona y no perjudique la calidad ética de las relaciones interpersonales.

2. SEXUALIDAD Y MATRIMONIO EN LA SAGRADA ESCRITURA

La Sagrada Escritura, como Palabra de Dios, ofrece una visión general del designio de Dios sobre el hombre y la mujer en la cual se encuadra la ética de la sexualidad. La sexualidad se considera globalmente desde el punto de vista de la relación de la pareja con Dios y de su inserción en el misterio de la salvación. En su valiosa presentación del mensaje bíblico, Grelot propone una consideración que ayuda a comprender correctamente lo que vamos a decir a continuación: «Como todo lo que integra la existencia humana, la sexualidad es parte del universo creado por Dios, decaído por culpa del hombre, redimido por la misericordia divina. Por eso se encuentra en el lugar de encuentro entre tres fuerzas: la tendencia de la creación hacia el fin que le ha asignado el

⁵ Los estudios recientes sobre ética sexual, contienen una visión sintética de los elementos y condiciones que han dado origen a esta cultura. Véanse, por ejemplo: C. BRESCIANI, *Sexualidad, matrimonio, familia*, en L. MELINA (ed.), *El actuar moral del hombre. Moral especial*, cit. pp. 167-169; H. WEBER, *Teologia morale speciale. Questioni fondamentali della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 265-273 y 310-312; L. CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Ares, Milano 2004, pp. 28-52. En relación a la perspectiva psicoanalítica, véase a LAMBERTINO, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli 1987.

Creador, la fuerza del pecado que la aleja de él y, peor aún, la fragmenta, y la fuerza de la gracia que la devuelve al orden de Dios y la inserta en el misterio de Cristo»⁶. Para interpretar adecuadamente lo que la Sagrada Escritura —especialmente el Antiguo Testamento— relata sobre la pareja humana, no hay que olvidar que los hechos referidos están impregnados de una doble tensión: la tensión entre la creación y el pecado que la desfigura, y la que se da entre la realidad humana deformada por el pecado y la redención que la sanará e insertará en el Reino anunciado por Cristo.

a) *El Antiguo Testamento*

Las afirmaciones del Antiguo Testamento deben contemplarse en el contexto del ambiente cultural y religioso de los pueblos que rodeaban a Israel. El pensamiento religioso de la Mesopotamia, Siria y Canaán, consideraba sagrada la sexualidad humana a través de las dos conocidas vías de los mitos y de los ritos. En los mitos, la divinidad aparece como un conjunto de dioses y diosas, que van en parejas, y que en sus historias constituyen los arquetipos de los diversos aspectos de la relación hombre-mujer: fecundidad, amor-pasión, matrimonio. Están presentes, bajo nombres diversos, las figuras del dios-padre, de la diosa-madre, de la diosa-amante, etc. La concepción politeísta permite la disociación entre los aspectos esenciales de la sexualidad: fecundidad, amor, matrimonio. Cada aspecto es sacralizado por separado. No se verifica la integración en una institución como el matrimonio, condición exclusiva del amor y fecundidad moralmente buenos⁷. Los ritos (de la fecundidad, la prostitución sagrada como culto de la diosa amante, las hierogamias, etc.) también realizan la misma disociación en el plano de las acciones, a través las cuales los hombres se unen a la divinidad y participan de su capacidad de amar o de ser fecundos. La disociación de las diversas dimensiones de la sexualidad humana sigue al paganismo y al neo-paganismo como la sombra al cuerpo iluminado por el sol.

La revelación bíblica supone una ruptura radical con el pensamiento religioso que estaba detrás de los mitos y ritos que sacralizaban la sexualidad. Yahweh es el único Dios, no tiene una diosa compañera, ni existen otras fuerzas divinas. Él es Padre pero no hay una diosa-madre. Desaparecen los mitos y los ritos que sacralizaban la sexualidad. Para la revelación bíblica, la vida humana tiene sí un valor sagrado, pero en un sentido diverso, que surge de los dos relatos de la creación del hombre y la mujer⁸. El relato de

⁶ P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, 3ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 6 (orig: *Le couple humaine dans l'Écriture*, Éd, du Cerf, Paris 1969. 126 pp). Se trata de una óptima síntesis, que usaremos en estas páginas. Para un estudio más detallado, véanse los estudios bíblicos contenidos en el volumen P.J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ-IVARS (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, Instituto de Ciencias para la Familia (Universidad de Navarra), Rialp, Madrid 1991. También es de gran interés para nuestro tema JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, 2ª ed., Città Nuova Editrice – Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987. Introducción y guía útil a la lectura de las catequesis de Juan Pablo II es la obra de L. CICCONE, *Uomo e donna. L'Amore umano nel piano divino. La grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, Ellelidi, Leumann (Turín) 1986).

⁷ Cfr. P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., pp. 9-16.

⁸ Cfr. G. ARANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, en P.J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp.

Gn 2, el más antiguo, pone de manifiesto que no es buena la originaria soledad del hombre⁹, y subraya la armonía de los dos compañeros, que tienen igual dignidad. La mujer no es objeto de posesión. El hombre se unirá a ella de modo que sean los dos una sola carne¹⁰. Con esta expresión, «una sola carne», el autor sagrado «ve de modo muy realista la unión corporal en la cual el amor tendrá su consumación, pero se sirve de ella para evocar concretamente una realidad que la supera: *la asociación de dos existencias que se harán una*. La *unión* del hombre debe llegar hasta ese punto; el acto que hace de él y su mujer una sola carne no tiene su fin en sí mismo, sino que está destinado a significar esta conjunción de las existencias¹¹. La unión sexual expresa una unión más profunda en la cual está involucrada toda la vida del hombre y de la mujer. El relato de *Gn 1* evidencia la monogamia, la igual dignidad, el dominio del hombre sobre la tierra y los animales. Se subraya de modo específico la fecundidad, que es don de Dios, fruto de su bendición, objeto de una verdadera vocación, fin de la creación de los sexos. La sexualidad es obra de Dios, y como tal es cosa buena.

La fuente de la sacralidad del matrimonio, del amor entre el hombre y la mujer, de la fecundidad es, por consiguiente, la palabra creadora de Yahweh. No hay un matrimonio divino arquetípico, sino un prototipo humano, creado por Dios, que queda para siempre como modelo que se debe seguir. «En él, los diversos aspectos de la sexualidad ya no están disociados, como sucedía en los mitos paganos. Estos se hallan reunidos en una institución que, como tal, por ser parte de la creación “excelente”, santifica el uso del sexo, incluye en él el amor y la fecundidad, excluye de él todas las aberraciones sexuales (homosexualidad y bestialidad)»¹². La sexualidad no se vuelve sagrada mediante ritos, sino por el único medio querido por Dios, que es el matrimonio monógamo (dos que se convierten en una sola carne), objeto de su bendición y de su gracia, y en el cual la sexualidad encuentra su doble significado: sellar en la carne la relación interpersonal entre los esposos y permitir que ejerciten su función social común mediante la fecundidad¹³.

*El pecado de los primeros padres destruyó la relación originaria del hombre con Dios y, en consecuencia, la relación originaria entre el hombre y la mujer, y entre el hombre y el mundo (trabajo)*¹⁴. La relación de comunión y recíproca donación se degrada y se convierte fácilmente en relación de posesión y objeto de concupiscencia. El don de la fecundidad no es suprimido, pero sí alterado. El cuerpo, la sexualidad, la comunión conyugal deberán ser redimidos¹⁵. La liberación del pecado y de sus secuelas

19-50.

⁹ Cfr. *Gn 2*, 18. Véase la reflexión de Juan Pablo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., pp. 44-47.

¹⁰ Cfr. *Gn 2*, 24.

¹¹ P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁴ *Gn 3*, 16-19.

¹⁵ Cfr. *Gn 3*, 15.

llegará gradualmente, y en esta perspectiva la ley de Moisés, que concede todavía mucho a la dureza del corazón humano¹⁶ (repudio, tolerancia de la poligamia, una cierta desigualdad entre el hombre y la mujer en lo que respecta a la fidelidad conyugal, etc.), representa un primer paso y una significativa reducción del mal. Junto a algunas parejas ideales (Abraham-Sara, Isaac-Rebecca, etc.), los libros sagrados muestran con todo realismo las deformaciones de la relación hombre-mujer introducidas por el pecado (David y Betsabé, Amnón y Tamar, Salomón).

La predicación profética introduce un tema nuevo¹⁷. Se parte de la experiencia humana de la pareja (matrimonio, fecundidad, amor) para llegar a la alianza entre Dios y su pueblo. El pacto adquiere resonancias afectivas: Israel y su Dios están vinculados mediante el corazón, y no sólo por medio de la ley. La infidelidad de Israel es ilustrada con el drama de la pareja humana. Pero aquí el esposo es Dios mismo, cuyo amor, fidelidad y afecto son absolutos e inmutables. El amor permanece incluso cuando llega el castigo, y por él reclama el perdón. La redención manifestará en plenitud el amor del esposo. En la predicación profética, el pacto entre Dios y su pueblo es comprendido en sus dos estadios: el imperfecto de la alianza sinaítica, en el cual la infidelidad humana parece encontrarse en su propia casa, y el estadio perfecto de la alianza escatológica. Esta duplicidad de planos arroja una luz retrospectiva sobre la realidad de la pareja humana tomada como punto de partida. Sólo con el anuncio del Reino por parte de Cristo, el amor humano, vivido en el matrimonio, reencontrará sus características originarias: unidad en el amor, fecundidad y perpetuidad indisoluble¹⁸. En la espera de Cristo, el ideal del matrimonio se afinará en el judaísmo post-exílico, sobre todo por lo que se refiere al repudio¹⁹, aunque permanezca en vigor la ley de Moisés.

b) Nuevo Testamento

Las enseñanzas de Jesús sobre el matrimonio, transmitidas por los Evangelios, muestran un aspecto concreto en el cual la Ley de Cristo lleva a cumplimiento la ley antigua²⁰. Con una referencia al “principio”, y por tanto al prototipo original, Jesús restaura el designio del Creador sobre el matrimonio, y así proclama su absoluta indisolubilidad, que se refiere por igual al marido: «Se acercaron entonces unos fariseos que le preguntaban, para tentarle, si le es lícito al marido repudiar a su mujer. Él les respondió: -¿Qué os mandó Moisés? -Moisés permitió darle escrito el libelo de repudio y despedirla -dijeron ellos. Pero Jesús les dijo: -Por la dureza de vuestro corazón os escribió

¹⁶ Cfr. Mt 19, 8.

¹⁷ Cfr. S. AUSÍN, *La sexualidad en los libros proféticos. Aportación de los profetas al concepto bíblico del hombre varón y mujer*, en P.J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp. 51-106.

¹⁸ Cfr. P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., pp. 50-61.

¹⁹ Cfr. Mt 2, 14-16.

²⁰ Cfr. Mt 5, 17. Para una visión general de la ética sexual del Nuevo Testamento, cfr. R.F. COLLINS, *Sexual Ethics and the New Testament*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 2000.

este precepto. Pero en el principio de la creación los hizo hombre y mujer. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre. Una vez en la casa, sus discípulos volvieron a preguntarle sobre esto. Y les dijo: «Cualquiera que repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio»²¹. La fidelidad conyugal comprende también el corazón y los pensamientos: «todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón»²². Del corazón del hombre proceden las fornicaciones, los adulterios y las impurezas que lo contaminan²³. A la pureza interior del corazón, y no a la pureza ritual exterior se le promete la visión de Dios²⁴.

El Señor lleva el matrimonio a su perfección definitiva, pero lo hace de un modo que permite prever todavía su superación. Enseña que el matrimonio es una realidad sólo de este mundo: «en la resurrección no se casarán ni ellas ni ellos, sino que serán en el cielo como los ángeles»²⁵, ilustra la decisión de no contraer matrimonio por amor del Reino de los cielos²⁶, y promete el ciento por uno a quienes dejen su mujer a causa del Reino²⁷. El valor superior de este estilo de vida ha sido reconocido y conservado por la Iglesia hasta hoy. Como escribe Grelot, «la continencia voluntaria anticipa el estado en el cual todos nosotros entraremos después de la resurrección de los cuerpos. Por esta razón, tiene una función de signo: testimonia que el Reino de Dios no es sólo una realidad futura, que llegará *el último día*; sino que es una realidad actual, porque en materia de sexualidad, el hombre ya vive su misterio en plenitud, en cuanto le es dado al ser de carne que es. Este es el sentido del celibato de Cristo, y quienes en este punto quieren caminar en su seguimiento deben dar el mismo significado a su celibato personal»²⁸.

*La Carta a los Efesios (5, 22-33) presenta el misterio de Cristo y de la Iglesia como un misterio nupcial, y así proporciona una nueva luz sobre la vida cristiana, ya sea en el matrimonio como en el celibato*²⁹. El texto, de notable complejidad, ilustra mediante dos analogías (esposo-esposa, cabeza-cuerpo) la inserción del matrimonio cristiano en el misterio salvífico de la unión entre Cristo y la Iglesia³⁰. La tradición católica se

²¹ Mc 10, 2-12. Cfr. Mt 5, 31-32; 19, 3-9; Lc 16, 18. Los dos textos de Mateo contienen la cláusula sobre la *pornéia*, sobre cuya interpretación hay diversas opiniones.

²² Mt 5, 28.

²³ Cfr. Mc 7, 20-23.

²⁴ Cfr. Mt 5, 8.

²⁵ Mt 22, 30.

²⁶ Cfr. Mt 19, 12.

²⁷ Cfr. Lc 18, 29-30.

²⁸ P. GRELOT, *La copia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 87.

²⁹ Como estamos trazando ahora una visión de conjunto sintética, dejamos por el momento algunas cuestiones particulares, como la relación entre este pasaje de *Efesios* y la visión del matrimonio en la *I Cor*.

³⁰ Sobre este pasaje de Efesios, cfr. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, 2ª ed. Paideia, Brescia 1973; H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento: Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio*, Paideia, Brescia 1981, pp. 251-270; JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò*, cit., pp. 343-368; R. PENNA, *La Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988; C. BASEVI,

ha servido de este pasaje para explicar teológicamente la sacramentalidad del matrimonio entre bautizados, así como para iluminar algunas de las razones que sostienen el celibato sacerdotal. El matrimonio aparece como una real participación en el misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia. «En el matrimonio se conserva, reproduciéndola, la relación de Cristo con la Iglesia y de la Iglesia con Cristo»³¹. Por una parte, se puede decir que en el amor conyugal se realiza la comunión salvífica entre Cristo y la Iglesia y, por otra, que en la presentación de Eva y Adán para la unión corporal y, por tanto, por la inauguración del instituto del matrimonio, está realmente implícita, aunque veladamente, la presentación de la Iglesia a Cristo para convertirse en un único cuerpo³². Como escribe Schlier, «esta relación entre Adán y Eva, que fundamentalmente protege la relación redentora de Cristo y la Iglesia, y a ella remite, se actualiza, según la voluntad de Dios, en cada matrimonio. Por eso, en todo matrimonio terreno —en cuanto tal y, por tanto, independientemente de la conciencia que los contrayentes tengan de tal relación, e independientemente de la aceptación por otros de tal interpretación— se realiza la divina voluntad de creación. Y no solamente eso, sino que al realizarse esta voluntad, se realiza también la voluntad de redención en ella escondida, y se reproduce no sólo la relación de creación Adán-Eva, sino también y propiamente la relación de redención Cristo-Iglesia en ella prevista»³³.

En virtud de la participación ontológica de los cónyuges bautizados en la relación redentora y nupcial de Cristo, que se hace presente y eleva el amor conyugal, se puede afirmar que el amor con el que Cristo se ha entregado a la Iglesia en una unión exclusiva, perpetua y fecunda, y la entrega con la que la Iglesia responde al amor de Cristo, constituyen el modelo y la norma teológica del amor conyugal y de las relaciones entre los esposos. El matrimonio es, de este modo, no sólo un modo de participar en el misterio de Cristo y la Iglesia, sino también una vocación a vivir conforme a la dignidad de este misterio. El matrimonio es, en definitiva, un camino de santidad cristiana³⁴.

c) La predicación de san Pablo contra la “pornéia”

Las consecuencias éticas concretas de la concepción que acabamos de delinear, surgen con claridad conforme el mensaje evangélico entra en contacto con la cultura y el ambiente helenístico. Los fieles de las comunidades fundadas por San Pablo son bien

La corporeidad y la sexualidad humana en el “corpus paulinum”, en P.J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp. 401-414; M.P. RÍO GARCÍA, *El matrimonio en la dimensión de la Alianza y de la gracia. Una reflexión sobre la sacramentalidad del matrimonio a la luz de la Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano*, Instituto Pontificio Juan Pablo II, Roma 1994.

³¹ H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, cit., p. 401.

³² Cfr. *ibid.*, p. 441.

³³ H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, cit., p. 401.

³⁴ Esta perspectiva está ampliamente desarrollada por SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *El matrimonio, vocación cristiana*, en ID., *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2007, 42ª ed., nn. 22-30. Véase también M.P. RÍO GARCÍA, *El matrimonio en la dimensión de la Alianza y de la gracia. Una reflexión sobre la sacramentalidad del matrimonio a la luz de la Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano*, cit.

conscientes de que su adhesión a la predicación del Apóstol exige, y sin duda lo ha exigido en su caso, una transformación moral, un cambio de vida que se caracteriza, entre otras cosas, por el abandono de la idolatría y de la “porneía”³⁵. *I Cor* 6, 8-10 menciona algunos comportamientos y estilos de vida incompatibles con el Reino de Dios, y después añade: «Y esto [fornicarios, idólatras, adúlteros, afeminados, sodomitas] erais algunos. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre de Jesucristo el Señor y en el Espíritu de nuestro Dios»³⁶. También *Ef* 4, 17-19 contrapone la pureza cristiana al estilo de vida de los gentiles, los cuales «se dieron a la perversión, para obrar con avidez toda impureza»³⁷.

*Existe una amplia predicación en el corpus paulino que se puede resumir así: huid de la “porneía”*³⁸. Este término, de significado bastante amplio, comprende toda impureza o relación sexual fuera del matrimonio³⁹, es decir, fuera de la perspectiva conyugal trazada en *Efesios*. En casi todas las cartas del *corpus paulinum* hay una exhortación a evitar los comportamientos sexuales ilegítimos⁴⁰, considerados como comportamientos que excluyen del Reino de Dios. Son explícitamente mencionados el adulterio, la fornicación y la falta de pudor, la homosexualidad, ya sea masculina⁴¹ como femenina⁴², la prostitución⁴³. El principio general que es necesario tratar el cuerpo con santidad y no con pasión podrá ser aplicado a otros problemas. «El criterio de la globalidad hace concluir que también el autoerotismo se incluye entre los vicios sobre los cuales pronuncia San Pablo, como maestro de la fe, un juicio de reprobación»⁴⁴. Y lo mismo se puede decir de las relaciones prematrimoniales⁴⁵.

La argumentación paulina, especialmente en la I Cor 6, está en abierta polémica con los que piensan que la sexualidad sería una función que se ejercita de cualquier manera, como el comer y el beber. Pero, afirma San Pablo, el cuerpo es para el Señor y es templo del Espíritu Santo. El cuerpo «pertenece al Señor como miembro suyo, y sería monstruoso unirlo a una prostituta para que se vuelva con ella una sola carne (I Cor 6,

³⁵ Desde el punto de vista sociológico, a pesar de sus límites, véase W.A. MEEKS, *Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, especialmente el capítulo II.

³⁶ *I Cor* 6, 11.

³⁷ *Ef* 4, 19.

³⁸ Cfr. *I Cor* 6, 18.

³⁹ Cfr. H. REISSER, voz *Porneuo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit. pp. 1133-1137; S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Paideia, Brescia 1984, p. 68 J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, cit., p. 140.

⁴⁰ Cfr. *Rm* 1, 24-27; 13, 9.13; *I Cor* 5, 1-5.10; 6, 9-20; 10,8; *II Cor* 7, 1; 12,21; *Gal* 5, 19; *Fil* 3, 18-19; *Col* 3,5; *I Tes* 4, 3-5; *Ef* 5, 3-5; *I Tm* 1,10.

⁴¹ Cfr. *I Cor* 6,9; *I Tm* 1, 10.

⁴² Cfr. *Rm* 1, 21-32, especialmente 24-27.

⁴³ *I Cor* 6, 16-20.

⁴⁴ S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., p. 118.

⁴⁵ «Según San Pablo, lo que a diferencia de la relación con la *porne* santifica al matrimonio y permite que la unión conyugal entre dos cuerpos se integre en la unión al cuerpo de Cristo, es la relación con el Cuerpo de Cristo, con la Iglesia, y es muy difícil concebir que incluya a dos prometidos en matrimonio antes de que la unión haya sido públicamente aceptada por la Iglesia cuerpo de Cristo» (S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., p. 119).

12-20). Esta falsa pareja, fundada sobre la pasión solamente, rebajaría y profanaría el templo del Espíritu Santo que somos nosotros; en cambio la verdadera pareja, conforme a la regla cristiana, puede usar legítimamente de la carne sin dar las espaldas a la santidad»⁴⁶. El amor conyugal es casto porque supone en los cónyuges una actitud oblativa y no egoísta. El marido ama a la mujer como Cristo ha amado a la Iglesia y se ha entregado a sí mismo por ella⁴⁷. A imagen del misterio de Cristo y la Iglesia, Dios, en los orígenes, llamó a la existencia a la pareja humana, como comunidad de personas destinadas a entregarse recíprocamente y a participar en el poder creador de Dios. Por su relación al misterio de Cristo y de la Iglesia, la sexualidad humana es sagrada, y expresa la vocación del hombre y la mujer al don de sí.

Podemos decir, en síntesis, que el ejercicio de la facultad sexual es conforme al designio de Dios sólo dentro de la unión indisoluble, exclusiva y fecunda entre marido y mujer, que significa y realiza la unión salvífica entre Cristo y la Iglesia. Este es el principio fundamental de la ética sexual. En este contexto el ejercicio de la sexualidad es camino e instrumento de santidad. Cualquier otra forma de ejercicio de la sexualidad está reprobada por San Pablo como *pornéia* o *akatharsía*⁴⁸.

3. ESTRUCTURA Y SIGNIFICADOS FUNDAMENTALES DE LA SEXUALIDAD HUMANA

Desde el punto de vista de la reflexión antropológica general, la sexualidad aparece como un ámbito en el cual se entrecruzan valores y significados diversos, que comprometen profundamente nuestra responsabilidad⁴⁹. La razón de esto es que los valores inscritos en la sexualidad están estrechamente vinculados al valor de la persona humana. Conceptos significativamente tan distintos como, por un lado, *reproducción* y *apareamiento* y, por el otro, *procreación* y *comunidad conyugal*, se aplican a dos realidades, la sexualidad del animal y la humana, esencialmente idénticas desde el punto de vista biológico. La peculiaridad psicológica y moral de esta última emerge cuando se la considera como una dimensión existencial de la persona humana y no únicamente como la función biológica de la reproducción o como una fuente de satisfacción y de placer.

La relación de la sexualidad con la persona humana y su valor se manifiesta en varios niveles. Es, por eso, en sí misma, compleja. La sexualidad alcanza a la persona humana en cuanto que en la actividad sexual es donde se realizan las condiciones que originan la existencia de un nuevo ser personal. En orden a la persona ya existente y considerada como perteneciente estáticamente a un sexo, la sexualidad además caracte-

⁴⁶ P. GRELOT, *La copia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 84.

⁴⁷ Cf. Ef 5, 25.

⁴⁸ Cf. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., pp. 69-70 y 73-75.

⁴⁹ En este párrafo se retoma, con algunas modificaciones, lo que se había escrito en A. RODRÍGUEZ LUÑO, R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti etici e morali*, cit.

riza profundamente al sujeto desde varios puntos de vista: físico, psicológico, social y hasta espiritual. En cuanto la persona está como contenida y permeada de alguna manera por la sexualidad, su ejercicio compromete a la persona en su totalidad y puede ser vehículo y signo de una completa donación personal como la que es exigida por el amor que vivifica la forma más básica y estable de la sociedad humana: el matrimonio-familia.

En la sexualidad humana se verifica, por tanto, la intersección de varios aspectos de valor singularísimo. Estudiaremos primero analíticamente cada uno de ellos. Procederemos después a la síntesis.

a) Sexualidad y procreación

Que el impulso sexual, entendido como la atracción hacia el sexo opuesto, tiene como finalidad intrínseca la transmisión de la vida es, desde el punto de vista biológico general, una evidencia innegable. La conservación de numerosas especies animales depende estrechamente del impulso sexual. También la subsistencia de la humanidad está vinculada a la tendencia sexual. Y la existencia es el bien más básico del hombre, siendo el presupuesto de todas las manifestaciones y realizaciones de lo humano. Todas las obras de los hombres, los productos de su ingenio y de su habilidad, los frutos de su arte y de su estatura moral tienen, como condición esencial, que el hombre exista, que exista el genio, el técnico, el artista, el santo⁵⁰. Aparece así el valor singularísimo de la sexualidad del hombre: *está destinada a dar origen a la persona humana*, es el ámbito donde tiene su origen el ser más valioso del universo visible, un ser que tiene valor y el significado completo en sí mismo, y que por tanto no es un simple elemento de la especie.

Este sencillo hecho, bien obvio por lo demás, determina uno de los valores personales de la sexualidad humana. Su significado objetivo no es principalmente biológico, sino existencial. Su valor no mana del orden biológico; brota del orden de la existencia. «No hay que confundir las expresiones “orden de la naturaleza” y “orden biológico”, ni identificar lo que definen. El orden biológico es el orden de la naturaleza en tanto que resulta accesible a los métodos empíricos y descriptivos de las ciencias naturales. Pero en cuanto orden específico de la existencia, que mantiene una evidente relación con la Causa Primera, con Dios Creador, el orden de la naturaleza no es un orden biológico»⁵¹.

⁵⁰ Sobre el orden de la tendencia sexual a la existencia, cfr. WOJTYLA, K., *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1969, pp. 46-47.

⁵¹ Wojtyla, K., *Amore e responsabilità*, cit., p. 47 (traducción nuestra). La distinción entre orden biológico y orden de la existencia es en sí muy clara, pero puede presentar dificultades de comprensión para un cierto tipo de mentalidad muy difundido hoy día. Dos elementos la determinan. El reduccionismo empirista, que no admite que la razón tenga un uso filosófico o metafísico, es decir, que reduce la actividad racional a la ordenación y sistematización de los datos sensibles. Se sigue de aquí —y es el segundo elemento— un concepto de naturaleza muy determinado: la naturaleza no se entiende como la obra de Dios, sino como el objeto de la mecánica —en el siglo XVIII— o como el objeto de las modernas ciencias físico-naturales. Este concepto de naturaleza significa formalmente sólo la legalidad de los fenómenos espacio temporales (cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B165); en este sentido, se afirma que es el entendimiento humano quien produce y domina la naturaleza (*formaliter spectata*: porque formula la legalidad que permite su comprensión científica positiva, y no porque la mente produzca materialmente los seres corpóreos). La filosofía moral no entiende el concepto de naturaleza en este sentido; deberían tenerlo en cuenta los moralistas que cuando oyen hablar de naturaleza se rasgan las vestiduras y se apresuran a formular acusaciones de “biologismo”, o de “rígido naturalismo”, etc. Sobre estos dos significados del concepto de naturaleza véase MARTIN, G., *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, PUF, Paris 1963. Además de señalar la existencia de estos dos diferentes sentidos del término “naturaleza”, que es una cuestión de hecho que sólo un aprendiz puede desconocer, cabe preguntarse por la legitimidad del concepto moderno de naturaleza y del reduccionismo empirista que lo

La relación entre la sexualidad humana y la obra divina de la Creación se entiende a partir de algunas ideas básicas. El hombre es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. Esto implica que la persona que llega a la existencia es pensada y querida inmediatamente por Dios, que crea por su Sabiduría y Amor y no por el desencadenarse necesario de un instinto cósmico⁵². Ninguna persona es, pues, el fruto, causal o necesario, de un mecanismo biológico. En el origen de cada ser racional se encuentra un proyecto y una decisión divina⁵³.

*La capacidad procreadora inscrita en la sexualidad humana muestra de esta manera su más profundo significado: capacidad de cooperar con Dios, «participación de su poder creador»⁵⁴. Nos parece muy clara la explicación ofrecida por Caffarra: «La concepción de una persona humana es obviamente la consecuencia de la decisión normalmente libre de dos personas humanas, un hombre y una mujer, de actuar una capacidad inscrita en su sexualidad. Es competencia de varias disciplinas científicas describir lo que sucede cuando se ejerce esa capacidad. Pero existe una visión más profunda que la de esas ciencias, un punto de vista por el que la capacidad procreadora se revela como una *capacidad de cooperar con Dios* en el dar origen a una persona; es una capacidad *concreativa* más que procreadora. En la concepción de cada hombre se conjugan de modo misterioso pero real dos poderes: el poder creador de Dios y el poder concreador del hombre y de la mujer»⁵⁵.*

Concluimos. La dignidad y el valor del aspecto de la sexualidad que estamos considerando radica, pues, en que en ella tiene su origen la persona humana, un ser dotado de sentido autónomo que constituye en sí mismo el valor más alto del universo visible. La referencia a la existencia humana es una finalidad inmanente y un significado constitutivo de la sexualidad. Esa finalidad y ese significado son objeto de respeto absoluto y no de dominio, así como es objeto de respeto y no de dominio el nuevo sujeto personal que puede llegar a la existencia a raíz del encuentro sexual.

Pero la dignidad y el valor de la sexualidad se acrecienta cuando se la considera como participación en la creación divina *de la persona humana*, como el vehículo de la conjunción de la creatividad del amor divino y del amor humano, o si se prefiere, como el ámbito de una acción que es sólo de Dios: la elevación del acto procreador humano hasta el orden divino de la creación.

b) Sexualidad y comunión conyugal

El aspecto procreador, aun considerado en todo su valor humano y divino, no agota el significado de la sexualidad humana. Una de las características que distingue

sostiene. El autor de este libro piensa que tal concepto es parcialmente ilegítimo, en la medida exacta en que es poco “empirista”, es decir, en la medida en que no respeta suficientemente experiencias humanas innegables. Pero no es éste el momento de demostrar nuestra tesis. En todo caso nos parece cierto que no podrá captar las notas específicamente personalistas de la sexualidad humana quien no sea capaz de trascender la óptica de las ciencias naturales, quien no sepa apreciar la diferencia existente entre *reproducción* y *procreación*.

⁵² Esta afirmación es compatible con diversos planteamientos filosóficos, con tal que no sean rigurosamente ateos. El ser supremo ha de obrar a través de la inteligencia y del amor; de lo contrario sería inferior al hombre, lo que genera una contradicción.

⁵³ Desarrolla acertadamente esta perspectiva CAFFARRA, C., *La trasmissione della vita nella “Familiaris consortio”*, «Medicina e morale» 4 (1983) 391-392.

⁵⁴ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 8ª ed., Rialp, Madrid 1974, n. 24.

⁵⁵ CAFFARRA, C., *La trasmissione della vita...*, cit., pp. 391-392 (la traducción al castellano es nuestra).

específicamente la sexualidad humana de la sexualidad animal consiste en que aquélla se ordena no sólo a la transmisión de la vida, sino también al amor. Con la sexualidad se abre la posibilidad de una nueva y singular realización del amor humano, que constituye una segunda razón de semejanza con el ser divino y, por consiguiente, un ulterior engrandecimiento de la dignidad humana. Desde el punto de vista ético, cabe decir que este hecho responde a una verdadera necesidad. Las cosas no podrían ser de otra manera, puesto que la actividad sexual representa un punto de encuentro no entre dos *sexos*, sino entre dos *personas* de distinto sexo, y ante la persona sólo el amor es la actitud justa.

La persona nunca puede ser utilizada como un puro medio para alcanzar una finalidad, sea ésta el placer, la procreación o cualquier otra. La sexualidad humana presupone una relación interpersonal basada en el amor, y en cuanto tal posee una segunda dimensión significativa y axiológica: *el significado y el valor unitivo*. Consisten éstos en que la unión sexual es la expresión, a la vez que cumplimiento o consumación, de una previa unión afectiva y espiritual (dilección), por la que hombre y mujer se entregan mutuamente de modo *total, exclusivo y definitivo*, entrega que se realiza ante la propia conciencia, ante Dios, ante el Estado y ante la sociedad.

Desde el punto de vista ético, la unión física adquiere una nueva razón positiva de valor si es, y sólo si es, parte integral del amor con que el varón y la mujer se comprometen recíprocamente y de modo total hasta la muerte. Siendo la sexualidad una dimensión existencial que implica a la persona humana en su totalidad, y por eso apta para expresar y consumir la total y recíproca entrega, la donación física sería intrínsecamente falsa y mentirosa si no respondiese a una previa donación afectiva y espiritual completa, de la que cualquier tipo de reserva presente y futura queda excluida, y por la que hombre y mujer — antes de ser una sola carne — son un solo espíritu, un solo corazón, una sola vida, un solo destino.

Esta peculiar y específica característica de la sexualidad humana indica que el hombre y la mujer, además de estar llamados a transmitir la vida, están llamados a la comunión, a la donación de sí mismos por el amor. La sexualidad supera el orden del *haber*, el orden de las cosas que se poseen y utilizan, porque constituye en realidad un modo de ser de la persona: el ser don, el estar llamado a la comunión interpersonal⁵⁶. La realización auténtica de esa vocación constituye en sí misma un valor positivo. Este valor se acrecienta si se tiene presente que por él se adquiere una nueva razón de semejanza con ser divino. Dios es amor. Habiendo creado al hombre a su imagen y semejanza, lo ha creado por amor y lo ha destinado *al amor*. La vocación humana al amor y a la comunión interpersonal es un reflejo del misterio de comunión personal de amor que Dios vive en sí mismo. De acuerdo con su condición de espíritu encarnado, el hombre cumple esa vocación con el alma y con el cuerpo, de forma que el amor espiritual se extienda hasta el cuerpo y éste se haga partícipe de la unión de voluntades⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 392-393.

⁵⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 11. La dimensión axiológica de la sexualidad que estamos considerando se ve notablemente acentuada en la ética cristiana, para la que la unión física cumple una unión conyugal y consume la sacramentalidad del matrimonio, símbolo vivo de la comunión entre Dios y los hombres y entre Cristo y la Iglesia: cfr. *Ibid.*, nn. 12-13.

c) *La estructura axiológica de la sexualidad*

La conclusión ganada en el análisis precedente es que la sexualidad humana posee dos dimensiones significativas y de valor. *La presencia simultánea de esos dos significados aparece como la nota distintiva y específicamente humana de la sexualidad, porque ambos son de cariz marcadamente personalista.* La valía del significado procreador, en efecto, se estructura en torno a la existencia como valor básico de la persona. La del significado unitivo gira en torno a la dignidad y al bien de los esposos en cuanto personas llamadas a la comunión interpersonal. Ambos aspectos integran el significado completo específicamente humano de la sexualidad: si se hablase sólo de procreación o sólo de comunión conyugal no se alcanzaría el significado plena y propiamente humano de la sexualidad, y las conclusiones que se extrajesen de esa perspectiva parcial serían éticamente defectuosas.

Está claro, pues, que la presencia simultánea del aspecto procreador y unitivo es la nota distintiva de la sexualidad humana. Pero todavía no sabemos cómo se estructura y qué significado tiene la unión de esas dos dimensiones. El problema debe ser examinado desde diversos puntos de vista: biológico, antropológico, axiológico y propiamente ético.

La biología humana posee actualmente un conocimiento muy preciso y detallado del modo como se estructuran naturalmente los dos aspectos de la sexualidad humana. Sabemos, por ejemplo, que de la unión sexual no siempre se sigue la procreación, porque la fertilidad femenina tiene carácter cíclico.

Por eso, es más preciso hablar de unión conyugal y posible procreación o, si se prefiere, de unión conyugal abierta a la procreación.

Abordamos la cuestión desde el punto de vista antropológico y axiológico. La procreación y la comunión conyugal son dos bienes que hunden sus raíces en el valor de la persona: lo hemos visto en los dos apartados anteriores. Son dos dimensiones derivadas de un mismo valor básico. Por eso no están presentes en la sexualidad humana como realidades en pugna, no hay entre ellas oposición; de lo contrario, la sexualidad humana encerraría una contradicción interna, y lo mismo cabría decir del plano ético sustentado por el valor de la persona. Pero la relación existente entre las dos dimensiones de la sexualidad no es sólo de no beligerancia. Se trata por el contrario de dos valores que de tal manera se abren el uno al otro, se potencian y se protegen mutuamente que, en verdad, dan lugar a una realidad unitaria en el plano significativo, antropológico y ético: el amor fecundo y abierto a la vida o la procreación como fruto del amor conyugal⁵⁸. Veámoslo más despacio.

1) *Las exigencias de la comunión conyugal se abren a las de la procreación.* La unión sexual —lo hemos dicho ya— es expresión y cumplimiento de la total donación de sí mismo. La donación total incluye la entrega y la aceptación de la posible paternidad/maternidad inherentes a la virilidad/feminidad. Allí donde estas dimensiones queda-

⁵⁸ En este sentido, Juan Pablo II ha afirmado, refiriéndose a los dos significados del acto conyugal, que «uno se realiza junto al otro y, en cierto sentido, uno a través del otro» (*Uomo e donna lo creò*, cit., p. 468).

sen deliberada y positivamente excluidas no podría hablarse de completa y total donación de sí mismo, y el gesto sexual sería en sí mismo falso y mentiroso. La apertura a la vida es una exigencia radicada en el carácter de totalidad propio y específico de la comunión conyugal.

Por otra parte, la comunidad de personas que resulta y que es vivificada por la entrega total, exclusiva y definitiva, constituye el contexto ideal para la introducción de un nuevo sujeto personal en el mundo. La familia estable promueve en el mejor de los modos posibles el bien de la nueva persona, su individualidad, su sentido de la identidad, su educación, etc. *Existe una adecuación plena entre los requisitos de la comunión conyugal y los de la procreación.*

La misma adecuación se advierte desde el punto de vista de la génesis misma de la nueva vida. *La comunión conyugal es el ámbito donde la génesis del ser humano recibe la protección y el amor desinteresado que merece su condición de persona.* No existe protección mejor para la nueva vida que la garantizada por la intimidad del amor conyugal. Cabe destacar también que sólo el amor conyugal es adecuado a la dignidad de la persona: ante la persona sólo el amor es una actitud justa, porque sólo en el verdadero amor la persona es reconocida y querida por sí misma. ¿Qué otra actitud podría animar la decisión de engendrar un ser personal? ¿El interés? ¿Algún tipo de necesidad? ¿Una utilidad esperada? ¿La satisfacción de algún impulso subjetivo? Parece bastante claro que sólo se dará una correspondencia adecuada entre el proceso procreador y la dignidad de la persona, si aquél se pone en marcha por un acto que sea al mismo tiempo un acto de amor puro y gratuito. Que la actividad procreadora sea en sí misma una efusión de amor desinteresado es una exigencia de la dignidad de la persona que nace y, por tanto, es una exigencia dotada de valor, no un simple hecho natural. Este valor se acrecienta si consideramos, con Caffarra, el plano de la fundamentación última de los valores personales. «La actividad creadora de Dios es en su esencia más íntima una actividad de amor. ¿Por qué? Porque es una actividad gratuita. Dios no tiene necesidad de ninguno de nosotros, ninguno de nosotros es necesario. Si existimos es porque Dios nos ha querido gratuita y libremente. La participación del hombre y de la mujer en la actividad creadora de Dios no puede no estar radicada en un acto de amor, no puede ser más que así. Esta es la razón por la cual no es casualidad que sea uno e idéntico el acto en el que los cónyuges se donan en el amor y en el que ponen en acto las condiciones que pueden originar la concepción de una persona humana»⁵⁹.

Siendo la creación fruto del amor divino, que la procreación o participación del hombre en esa obra divina sea en sí misma un acto de amor humano, y no sólo fruto de tal amor, no es una casualidad, sino una realidad llena de significado y de valor, algo que debe ser así.

2) Desde el otro punto de vista, cabe decir que *las exigencias de la procreación se abren a las del verdadero amor conyugal.* La dignidad de la persona exige que los hijos sean fruto del amor de sus padres, no de la violencia, del arranque instintivo, o de la falta de autodominio de los *partners* de la actividad sexual. Los hijos son además bien común de los padres, símbolo y fruto viviente de su amor, refuerzo de la unión mutua de los esposos, cuya estabilidad y armonía es requerida por el sustento y la educación de los hijos.

⁵⁹ CAFFARRA, C., *Definizione filosofico-etica e teologica della procreazione responsabile*, en *La procreazione responsabile. Fondamenti...*, cit., pp. 394-396 (traducción nuestra).

Por otra parte, *la apertura a la vida defiende la cualidad del amor conyugal*. La unión conyugal es un «contexto de expresión personal cuya integridad consiste en el gozoso olvidarse de sí mismo. Tal integridad no se debe sacrificar en orden a un funcionalismo consecuencialista, limitando la multiplicidad de funciones de este contexto en sentido finalístico-racional»⁶⁰. Si el gozoso auto-olvidarse en la entrega queda desplazado por la precaución o la intervención manipuladora, que priva a la sexualidad de uno de sus significados y de sus dimensiones de valor, la relación de amor deja de ser tal, porque la persona del otro es tratada como un objeto promotor de placer, y el otro hace lo mismo respecto del primero. «El amor no es ya una realidad objetiva, porque falta el bien objetivo sin el cual no puede existir. Así entendido, el “amor” es una fusión de egoísmos combinados de modo que no sean contrarios al placer común. La conclusión inevitable de una concepción de este tipo es que el amor no es otra cosa que una apariencia que hay que salvaguardar cuidadosamente, para no revelar lo que realmente se esconde detrás: el egoísmo más ávido, que utiliza al otro para sí mismo, para el propio “maximum de placer”. La persona entonces es y no deja de ser un medio, como señaló Kant acertadamente en su crítica al utilitarismo»⁶¹.

En definitiva, *donde no hubiese donación total del propio ser (en el que se incluye la potencial paternidad y maternidad), la actividad sexual implicaría la utilización del otro como objeto promotor del propio placer. Tal realización de la unión sexual implicaría tratar a una persona como un simple medio para lograr una satisfacción subjetiva, y, por otra parte, traicionaría la vocación a la comunión interpersonal*. Es claro, en efecto, que este tipo de unión duraría mientras durase el placer y el agrado físico, y que la comunión espiritual no llegaría a existir, ya que esta exige un bien común, y el placer físico nunca puede ser común: cada uno de los *partners* goza incommunicablemente el suyo, aunque obtenido conjuntamente o con la ayuda del otro⁶².

Resumimos. La presencia de los aspectos procreador y unitivo que caracteriza específicamente a la sexualidad humana aparece, pues, como una fuerte estructura en la que se encierran significados y valores de incalculable alcance. La unión de ambos aspectos no es un simple hecho carente de significado, sino que posee un sentido claro y fácilmente inteligible: garantiza y refuerza los valores específicamente personales que comporta la sexualidad humana, a saber, los valores puestos en juego por el hecho de que tanto los que engendran como el generado son personas humanas. *Por eso, la presencia simultánea de los significados unitivo y procreador es un valor y no un simple hecho biológico, es una necesidad ética y no sólo una necesidad biológica, es una necesidad de derecho y no sólo una necesidad de hecho, es algo que debe ser así, y solamente algo que es así*⁶³. Cuanto acabamos de decir implica en el plano operativo que los

⁶⁰ SPAEMANN, R., *La responsabilità personale e il suo fondamento*, en AA.VV., *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, «Documenti CRIS», nn. 49-50, Roma 1983, p. 22 (traducción nuestra).

⁶¹ WOJTYLA, K., *Amore e responsabilità*, cit., p. 29.

⁶² Por eso, es posible que la unión sexual tenga una tonalidad afectiva completamente diferente para cada una de las dos personas que participan en ella.

⁶³ Cfr. CAFFARRA, C., *La trasmissione della vita...*, cit., pp. 394-396. Existen en el ser humano ejemplos tanto de conexiones de hecho como de conexiones de derecho que pueden facilitar la comprensión intuitiva de lo que estamos diciendo. Es una conexión de hecho la que existe, por ejemplo, entre una parte del conducto por el que respiramos y una parte del conducto por el que nos alimentamos. Es algo que es así, pero no parece que en tal conexión de hecho se encierren particulares valores. Podría ser de otro modo. Es por el contrario una conexión de derecho la que existe entre la moralidad y la felicidad: quien persevera en el esfuerzo moral debe, al menos al final, ser feliz; pensar lo contrario provoca un escándalo de la razón. Una conexión de derecho, de otro tipo, es que al conocimiento siga una tendencia proporcionada: al conocimiento sensible, la tendencia sensible; al conocimiento racional, el amor racional o voluntad. Un ser dotado de conocimiento universal pero sin tendencia racional, dotado sólo de impulsos sensibles, sería un monstruo más deforme e intratable que un hombre con dos cabezas.

dos aspectos de la sexualidad humana son éticamente coesenciales, éticamente inseparables. Su unión constituye el valor determinante de la estructura axiológica de la sexualidad humana. Su disociación no implica únicamente la lesión del valor excluido, sino también la desnaturalización y la desvalorización del que se desea conservar⁶⁴.

d) Consecuencias éticas

Los principios morales derivados de la estructura antropológica y axiológica de la sexualidad son fundamentalmente dos. El primero podría formularse así: *la actividad sexual es éticamente valiosa cuando se ejerce dentro del matrimonio*. Contradice la propia estructura axiológica, en cambio, cuando tiene lugar fuera del matrimonio o contra el matrimonio (adulterio).

El segundo principio dice que *todo ejercicio de la sexualidad dentro del matrimonio ha de respetar la inseparabilidad ética entre sus dos aspectos: la comunión interpersonal de los cónyuges y la apertura hacia la potencial procreación*. Este criterio dice que la sexualidad humana ha de ser respetada en la *plenitud* de su significado, ha de ejercerse siempre de manera *verdadera y totalmente* humana, siendo insuficiente un respeto sólo parcial. Lo mismo se puede decir con otras palabras: la sexualidad no puede ser instrumentalizada, no puede ser tratada como un simple medio disponible para la realización de un designio *extraño* a su significado y verdad intrínsecos, significado y verdad que, como hemos visto, no son simples, sino que consisten en una estructura de valores personales.

Ni siquiera el Autor de la Naturaleza instrumentaliza la sexualidad humana. Dios no ha ideado el impulso sexual para *utilizar* a los hombres en orden a una finalidad que les fuera ajena. De lo contrario, la sexualidad humana quedaría deformada bajo algún aspecto; concretamente, se llegaría a una concepción rigorista y puritana de la sexualidad, para la cual el gozo que acompaña al ejercicio de la facultad sexual es en sí mismo malo; se tolera en cuanto que está forzosamente unido a la transmisión de la vida, es decir, en cuanto es un mal necesario. Tal concepción repugna a la sensibilidad ética más elemental y a una equilibrada comprensión de las relaciones entre Dios y los hombres⁶⁵. Varón y mujer ejercen la actividad sexual de modo libre y responsable, y esa actividad es en sí misma valiosa si permanece ligada al amor conyugal. La sexualidad se ordena a la vida, pero también al amor. Pudiendo reconocer y aceptar los valores encerrados en la sexualidad como un bien común, el impulso sexual puede integrarse en el vínculo que une a dos personas, puede integrarse en el amor espiritual, y ser expresión y cumplimiento de la donación total implicada en el amor. En todo ello no hay ni sombra de *utilización* en el sentido — valga la redundancia — utilitarista de ese término; lo que sucede en realidad es que, como ya hemos dicho, Dios concede al hombre la posibilidad de una nueva y singular realización del amor y de una segunda razón de semejanza con el ser divino.

⁶⁴ También aquí, las elevadas pérdidas de embriones humanos en el ámbito de las técnicas de procreación artificial extra corpórea son un ejemplo elocuente de lo que afirmamos.

⁶⁵ Cfr. la crítica de la interpretación rigorista de la sexualidad hecha por WOJTYLA, K., *Amore e responsabilità*, cit., pp. 48-51. La concepción rigorista de la sexualidad no pertenece desde luego a una correcta interpretación del cristianismo. «El sexo no es una realidad vergonzosa, sino una dádiva divina que se ordena limpiamente a la vida, al amor, a la fecundidad. Ese es el contexto, el trasfondo, en el que se sitúa la doctrina cristiana sobre la sexualidad» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 24).

Hecha esta aclaración, podemos desglosar las diversas consecuencias contenidas en este segundo criterio moral. *La primera y más clara es que un aspecto de la sexualidad no puede actuarse en contra del otro*, que al actuar uno no puede excluirse deliberada y positivamente el otro. Los dos aspectos de la sexualidad son valores que se coordinan en su realización práctica, no se subordinan⁶⁶. La inseparabilidad ética significa también que, aun dentro del matrimonio, un aspecto no puede realizarse *sin el otro, separadamente del otro, al margen del otro*, como sucede en la procreación artificial. El mundo ético es el mundo de la libertad, para el cual las expresiones *sin, separadamente y al margen de*, deben entenderse bajo la cláusula implícita: en cuanto depende de la libertad humana. Se quiere decir, en otras palabras, que separar la procreación y la unión personal, con la intención subjetiva de favorecer una u otra, es siempre un tratamiento instrumental de la sexualidad, un tratamiento que no respeta la plenitud de su significado específicamente humano y que llevará a lesionar –intencionalmente o no – algunos de sus valores personales específicos.

4. LA VIRTUD MORAL DE LA CASTIDAD

a) Naturaleza y objeto de la castidad

*La castidad es la virtud moral que regula el deseo y el comportamiento sexual según las exigencias de la recta razón, que en sus líneas fundamentales han sido expuestas en el parágrafo precedente*⁶⁷. La tarea de la castidad no es simplemente controlar o contener de cualquier modo los impulsos sexuales, como si fueran realidades externas al yo y de las cuales el yo debiera defenderse. La castidad parte más bien de la conciencia de que la sexualidad es parte de la subjetividad del hombre, que es y debe ser sujeto y no objeto, y como tal debe ser educada e integrada para que permita la justa realización del amor interpersonal y de la transmisión de la vida, o bien la total donación a Dios, en el caso de las personas que son llamadas a ella. Esto está explicado apropiadamente por el Catecismo de la Iglesia Católica: «La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual. La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo entero y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer. La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la integridad del don»⁶⁸.

⁶⁶ Lo que decimos se refiere al *modo* en que no sería lícito promover uno de esos dos bienes. Es este un problema diverso al de los fines del matrimonio. Es ya tradicional en la filosofía moral distinguir un fin primario (procreación) y un fin secundario (mutua ayuda) del matrimonio. El contexto en que tales conceptos fueron acuñados es el de la determinación de las razones de ser que, desde el punto de vista ontológico objetivo, explican la existencia de la institución matrimonial. En ese sentido, resulta claro que la existencia o subsistencia de la humanidad, del mundo de los seres personales, es una razón de mayor peso, primaria. Pero al hablar de fin primario y de fin secundario, nunca se pretendió justificar la falta de respeto hacia la persona de otro sexo, ni que fuera lícito violentar o forzar el plano de la comunión conyugal, ni tampoco se quiso decir que el uso del matrimonio no fuese lícito cuando por causas naturales no puede darse la procreación. Esas erróneas interpretaciones de la terminología tradicional quedan excluidas tanto por el contexto en el que se propone la jerarquía de fines, como porque fin secundario significa segundo fin, y no fin poco importante del que se puede prescindir.

⁶⁷ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 151, aa. 1-3. Además de los textos antes citados en la nota 5, véase A. GÜNTOR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, nn. 567-568; G. D'AVANZO, *Sessualità umana e ética dell'amore*, Ancora, Milano 1986; C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992. Muy útil para la práctica pastoral es el volumen de A. LÉONARD, *Gesù e il tuo corpo. La morale sessuale nello spirito del Vangelo presentata ai giovani*, Paoline, Milano 1991; A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, cit., pp. 9-13.

⁶⁸ *Catecismo*, n. 2337.

No se puede comprender la castidad si no es en relación al amor, del cual constituye la otra cara. La castidad tiene como objeto hacer posible la real ordenación de la sexualidad humana al amor interpersonal, que está vinculado al respeto, a la benevolencia, a la fidelidad y a la fecundidad, y que es obstaculizado, y a veces hasta arruinado, por el egoísmo y por cualquier otra actitud que convierta a la otra persona en un objeto de placer y de posesión. En este sentido se puede afirmar que la castidad «es la “transparencia” de la interioridad, sin la cual el amor no es amor y no lo será hasta que el deseo de gozar no esté subordinado a la disposición para amar todas las circunstancias [...] La esencia de la castidad consiste en no dejarse “distanciar” por el valor de la persona y en realzar a su nivel toda reacción ante los valores del cuerpo y del sexo. Ello exige un esfuerzo interior y espiritual considerable porque la afirmación del valor de la persona no puede ser más que el fruto del espíritu»⁶⁹.

La virtud de la castidad está estrechamente vinculada al amor y, por tanto, con a la virtud de la caridad, y de este vínculo surge su importancia en la vida moral. Sin embargo, son dos virtudes distintas. No todo acto que contradice al amor interpersonal constituye un acto contra la castidad. Ciertas formas de egoísmo, la ira, la incompreensión, la cerrazón al diálogo, etc., no son actos contrarios a la castidad. La persona contradice las exigencias de la castidad cuando a causa de la búsqueda exagerada y desenfrenada del placer sexual, o a causa de su insensibilidad respecto a él, contradice la dinámica del amor sponsal o se cierra a él. Entendemos aquí por amor sponsal, aquella forma de amor interpersonal que, según el designio de Dios Creador, implica el don del propio ser en cuanto masculino o femenino, y por consiguiente involucra la facultad sexual. Hay formas de amor interpersonal que, aún teniendo una fuerte tonalidad afectiva, no involucran el ejercicio de la sexualidad (el amor entre hermanos, entre padres e hijos, entre parientes o simples amigos, etc.). *A la virtud de la castidad se opone propiamente la búsqueda desordenada del placer sexual, la búsqueda de tal placer como si fuera en sí un fin autónomo, a gozar de cualquier manera, o fuera del contexto del don estable y amoroso de sí o en oposición a las dinámicas intrínsecas de este contexto.* La virtud de la castidad no presupone la idea de que el placer, y en particular el placer sexual, sea malo⁷⁰, sino la idea de que puede y debe ser un verdadero bien humano y cristiano, si es buscado en el contexto y en las condiciones en las cuales, según la particular vocación de cada uno, la unión sexual es efectivamente un bien.

Todo lo que acabamos de decir tiene que ver con el elemento formal de la castidad, que es igual para todos. Si atendemos, en cambio, a las actitudes y a los comportamientos concretos conformes o contrarios a la castidad, hay algunas diferencias según el estado y la vocación propia de cada cual, es decir, según se trate de personas casadas, novios, no casadas todavía, viudas, o personas llamadas al celibato apostólico, sacerdotal, o a la virginidad consagrada. Otras exigencias éticas, la ilicitud de los actos de autoerotismo, por ejemplo, son comunes a todos.

⁶⁹ K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit., pp. 157-158.

⁷⁰ Ver supra el capítulo VII, parágrafo 2, a).

b) *El pudor y la modestia*

En el capítulo precedente, hemos dicho que Santo Tomás de Aquino ve al pudor y a la modestia como un elemento integrante (parte integral) de la templanza⁷¹. Prolongando la reflexión aristotélica, el Aquinate considera que el pudor es «una pasión loable»⁷², que en sentido amplio puede ser considerada virtud (modestia), en cuanto es una disposición necesaria que prepara para la templanza⁷³. *El pudor es un sentido de reserva, de decencia y discreción en lo que se refiere a la esfera de la intimidad de la persona, con particular referencia a la esfera sexual.*

Desde los tiempos de Aristóteles, el fenómeno del pudor ha sido objeto de reflexión por parte de los filósofos y, más tarde, de los psicólogos y sociólogos. Estos últimos discuten, sobre todo, las cuestiones relativas a su nacimiento: si se trata de un dato constitutivo de la persona humana o de un producto de la cultura, si es un fenómeno positivo o un fenómeno negativo a vencer⁷⁴.

El pudor tiende a disimular u ocultar partes del cuerpo, acciones o estados interiores que provocan una especie de vergüenza, no necesariamente porque sean realidades éticamente negativas, sino porque es éticamente negativa su exteriorización. El pudor responde al hecho de que la persona posee una interioridad que le pertenece a ella sola, y no debe ser invadida por la mirada de los demás. Más concretamente, el pudor sexual es la necesidad de ocultar las partes del cuerpo que determinan el sexo masculino y femenino, para que la persona no se envilezca al ser mirada como un simple objeto de placer. «Trátase de excluir una actitud —más bien pasiva en la mujer y más bien activa en el hombre— respecto de la persona, actitud incompatible con el carácter supra-utilitario y la “personalidad” de su ser. Al aparecer el peligro de semejante actitud precisamente ante los valores sexuales inherentes a la persona, el pudor se manifiesta como una tendencia a disimularlos»⁷⁵. El pudor trata de defender la dignidad de la persona, facilitando que la atención del otro pueda dirigirse hacia ella, y no hacia una visión simplemente erótica de la relación interpersonal. Por análogas razones, el pudor tiende a ocultar las manifestaciones de amor entre el hombre y la mujer, especialmente las manifestaciones más íntimas. Aquí se trata de defender el valor y la dignidad del amor humano.

Cuando entre el hombre y la mujer existe un verdadero y profundo amor esponsal, ratificado por el matrimonio, el respeto recíproco de la propia dignidad está asegurado, porque amar y considerar a la persona amada como un simple objeto de placer, se excluyen mutuamente⁷⁶. En este sentido, entre los esposos el pudor pierde la razón de

⁷¹ Cfr. capítulo VII, 3, a).

⁷² *S.Th.*, II-II, q. 144, a. 4, ad 4.

⁷³ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 144, a. 4, ad 4.

⁷⁴ Cfr. la síntesis de G. CAMPANINI, voz *Pudore* en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit., pp. 1075-1082 (con bibliografía). Muy útil es la “metafísica del pudor” contenida en K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit., pp. 161-178.

⁷⁵ K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit., pp. 165-166.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 203.

ser que tiene antes o fuera del matrimonio⁷⁷, y adquiere otras formas específicas. Esto es verdad si el amor entre los esposos permanece en su verdadera esencia moral, sin caer a niveles inferiores.

El impudor es la negación o la falta de pudor. El impudor del cuerpo es el modo de ser, de comportarse, de vestirse que «pone en primer plano los valores del sexo, de suerte que no oculten éstos el valor esencial de la persona. Consiguientemente, la persona misma se encuentra en la situación de un objeto de placer [...], la de un ser del que se puede uno servir sin amarlo»⁷⁸. La violación del pudor, no siempre puede ser definida en términos fijos y absolutos, porque depende también de circunstancias de cultura, de clima, de lugar (es distinta una fiesta de una piscina), de usos sociales legítimos, etc. Pero tanto en el nivel de las intenciones como en el de los comportamientos, no todo es relativo: existen acciones y modos de vestir que son claramente faltos de pudor. Esto sucede cuando el vestido tiende a llamar la atención sobre los caracteres somáticos sexuales, ya sea descubriendo algunas partes del cuerpo, ya sea cubriéndolas de manera de hacer más evidente sus formas, con vestidos muy ajustados, etc. Igualmente impúdica es la exhibición de manifestaciones íntimas de amor en las películas, en la televisión o en la prensa, o la realización de gestos íntimos en lugares públicos (calles, plazas, parques, trenes, etc.). También hay un impudor en la publicidad y en el arte.

El impudor es una disposición hacia la lujuria, tanto para la persona que actúa impúdicamente como para las demás (escándalo), contribuye a la erotización de las relaciones sociales, y en sí misma puede fácilmente ser pecaminosa, aunque no siempre sea fácil determinar la gravedad del pecado: depende mucho de las circunstancias, de la presencia o no de una intención libidinosa, de la sensibilidad de las personas, etc. Constituye un pecado grave cuando de por sí mismo —haciendo abstracción de la mala intención ajena— conlleva el peligro próximo de pecar contra la castidad. Las formas más extremas son consideradas en casi todos los países también un delito (actos obscenos en lugar público).

En algunos ambientes se afirma que la difusión de actitudes y comportamientos impúdicos tiene el efecto saludable de aumentar la insensibilidad respecto de ciertos estímulos, y de eliminar actitudes hipócritas de falso pudor. Puede ser verdad que, al menos en una parte de la población, la abundancia de estímulos eróticos levante el umbral de excitabilidad sexual, pero no es verdad que esto contribuya a la templanza y al equilibrio personal. La experiencia demuestra, en cambio, que la difusión del impudor da lugar a un erotismo difundido en la vida personal y social que facilita las conductas lujuriosas, haciendo quizá necesario recurrir a estímulos anormales para obtener el placer desordenado que se busca de cualquier modo. A la pérdida del sentido del pudor, sigue la pérdida de una visión clara de los valores de la sexualidad, la trivialización y mercantilización del cuerpo humano, y la degradación ética de las relaciones interpersonales en el ámbito social, laboral o de simple amistad⁷⁹.

⁷⁷ K. Wojtyła habla de la «ley de la absorción de la vergüenza por el amor»: cfr. *ibid.*, pp. 168-172.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁹ Sobre la doctrina cristiana del pudor, véase el *Catecismo*, nn. 2521-2527.

5. LOS PECADOS CONTRA LA CASTIDAD

a) *Esencia y formas de la lujuria*

Con el término lujuria se denominan genéricamente los pecados contra la virtud de la castidad. La lujuria consiste en el deseo o en el goce desordenado del placer venéreo. El placer venéreo es el placer vinculado a la excitación de los órganos genitales del varón y de la mujer. Este placer es desordenado, contrario a la recta razón, cuando se da fuera e independientemente del acto conyugal (relación sexual completa entre legítimos esposos), o en el acto conyugal que ha sido privado deliberadamente y mediante un acto positivo de su capacidad de transmitir la vida. El fundamento bíblico y antropológico de este criterio fundamental de la virtud de la castidad ha sido expuesto en los párrafos 2 y 3 de este capítulo. Este criterio ha sido mantenido y enseñado ininterrumpidamente por el Magisterio de la Iglesia Católica. Basta citar aquí un pasaje de la Declaración *Persona Humana*: «Este mismo principio, que la Iglesia deduce de la Revelación y de su interpretación auténtica de la ley natural, funda también aquella doctrina tradicional suya, según la cual el uso de la función sexual logra su verdadero sentido y su rectitud moral tan sólo en el matrimonio legítimo»⁸⁰.

La lujuria puede ser completa, llevada hasta el final, o incompleta, no llevada hasta el final. La primera se da cuando la persona lleva la excitación sexual hasta su culminación natural, llamada orgasmo. La segunda se, en da en cambio, cuando la excitación sexual no es llevada o no llega hasta el orgasmo. Además, los pecados de lujuria pueden ser internos (pensamientos, deseos) o externos (acciones).

Por lo que se refiere a la doctrina de la Iglesia sobre la gravedad del pecado de lujuria, completa o incompleta, el principio fundamental está claramente expresado en la misma Declaración *Persona Humana*: «según la tradición cristiana y la doctrina de la Iglesia, y como también lo reconoce la recta razón, el orden moral de la sexualidad comporta para la vida humana valores tan elevados, que toda violación directa de este orden es objetivamente grave»⁸¹. Para comprender adecuadamente este principio es necesario aclarar el significado exacto de dos términos: “directa” y “objetivamente”.

La violación directa de la castidad se verifica cuando el placer venéreo se busca deliberadamente, es decir, cuando se quiere como fin o como medio, o cuando, aunque no buscándolo al principio, se consiente en él de modo pleno y deliberado. Cosa distinta es un conjunto de situaciones en las cuales el placer venéreo es objeto indirecto de la voluntad⁸², es decir, situaciones en las cuales la excitación sexual no es buscado ni querido, pero se prevé que puede brotar de alguna otra acción que se realiza, como una visita médica, o el estudio de un libro de medicina, o la lectura de una novela. La valoración de estas situaciones depende de diversas circunstancias, que vienen a coincidir con los criterios aplicables a las acciones de doble efecto⁸³: la acción en sí debe ser buena o indiferente, el efecto negativo (el placer venéreo emergente) no se debe consentir, y debe

⁸⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Persona humana” sobre algunas cuestiones de ética sexual*, 29-XII-1975, n. 5. Es útil el comentario de L. CICCONE, *Etica sessuale cristiana dopo la Dichiarazione “Persona umana”*, Ares, Milano 1977.

⁸¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Persona humana”* cit. n. 10. Como se ha visto en el párrafo 2, este juicio sobre la gravedad de los pecados de lujuria está fundado en la Sagrada Escritura: cfr. *1 Cor* 6,9; *Gal* 5, 19; *Ef* 5, 3.

⁸² Para la noción de “objeto indirecto” de la voluntad, véase *Elegidos en Cristo I*, capítulo VI, párrafo 2 b).

⁸³ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, capítulo VI, párrafo 5 b).

haber una razón suficientemente proporcionada para realizar la acción. Si hay un consentimiento imperfecto, podrá ser una culpa venial. Si se prevé un peligro próximo de consentimiento perfecto, entonces se debe evitar absolutamente realizar ese tipo de acciones, o por lo menos tomar las cautelas que vuelvan hagan remoto ese peligro⁸⁴.

Con el término “objetivamente” se quiere indicar que se expresa la valoración de una acción según su materia, es decir, según el contenido del acto de voluntad. Para que la gravedad objetiva sea gravedad formal o subjetiva, es necesario que la acción grave por su materia sea además plenamente imputable, procediendo ella de una advertencia plena y de un consentimiento perfecto⁸⁵. Perturbaciones psicológicas de tipo obsesivo y compulsivo pueden atenuar o, en casos extremos, hacer desaparecer la responsabilidad subjetiva.

Hay que tener presente que por lujuria se puede entender también no ya el acto, sino el hábito (el vicio) opuesto a la virtud moral de la castidad. Lujuria significa entonces una disposición permanente, adquirida a través de repetidos abusos de la sexualidad, que inclina a cometer pecados contra la castidad, haciendo a la persona esclava de sus impulsos sexuales habitualmente desordenados. Así entendida, la lujuria es uno de los vicios capitales⁸⁶, que tiende a provocar embotamiento y ceguera respecto de los valores humanos más altos, especialmente los espirituales, y que hace muy difícil planteamiento de relaciones interpersonales según la verdadera lógica del amor y del don de sí⁸⁷.

b) Los pecados internos de lujuria

En la moral general hemos estudiado los pecados internos, comúnmente llamados “malos pensamientos”, y que en sentido técnico pertenecen a tres tipos diversos: el pensamiento consentido (*delectatio morosa*), el deseo interior en el que la persona se complace (*desiderium pravum*) y la satisfacción por el pecado hecho en el pasado (*gaudium peccaminosum*)⁸⁸.

De estas tres formas se puede pecar contra la castidad. Lo que constituye el pecado de lujuria no es la fría representación (especulativa) de determinadas acciones o partes del cuerpo, que puede tener lugar por motivos de estudio de medicina o de moral, sino la representación o el deseo deliberado que causa una complacencia impura, o un placer venéreo en sentido riguroso (una excitación sexual) a la cual se adhiere la voluntad.

⁸⁴ Desde un punto de vista práctico, conviene notar que cuando, por motivos serios, por ejemplo deberes profesionales, se deben realizar este tipo de acciones, y hay recta intención de fondo, generalmente es necesario aconsejar a las personas interesadas que no piensen demasiado en los posibles peligros, y menos aún fijen la atención en ellos, para evitar una tensión psicológica que es contraproducente.

⁸⁵ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, capítulo VI, parágrafo 6.

⁸⁶ Sobre los vicios capitales, véase *Elegidos en Cristo I*, capítulo XI, parágrafo 6 b).

⁸⁷ Sobre los vicios “hijos” de la lujuria cfr. *S.Th.*, II-II, q. 153, a. 5.

⁸⁸ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, capítulo XI, parágrafo 4 b).

En este ámbito es importante distinguir la tentación del pecado. Representaciones o deseos que se presentan de improviso, sin haber sido suscitados o buscados voluntariamente, son de por sí sólo una tentación. Si la persona no adhiere y busca alejarlos, no constituyen una culpa. Si sólo hay una advertencia o adhesión parcial (un consentimiento imperfecto habrá una culpa venial. Con plena advertencia y consentimiento perfecto estos pecados internos contra la castidad son graves. El noveno y décimo mandamientos del Decálogo vetan los pecados internos, y el Señor advierte: «todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón»⁸⁹.

No siempre es fácil entender si ha habido o no pleno consentimiento de la voluntad al pensamiento impuro. Muchas veces, el pastor o el confesor deben recurrir al principio de la presunción. Si una persona de conciencia delicada y conducta habitualmente recta tiene dudas, es muy probable que no haya cometido un pecado grave por causa de los pensamientos o deseos que no está del todo seguro de haber alejado con prontitud. En cambio, una persona de comportamiento habitualmente o frecuentemente desordenado, que confiesa también graves pecados externos contra la castidad, es muy probable que haya consentido en los pensamientos o deseos que recuerda haber tenido. De todos modos, en la valoración moral de los pecados internos es necesaria siempre mucha prudencia y equilibrio, particularmente cuando se trata con personas que tienden al escrupulo, o al revés, a el laxismo.

c) Pecados externos de lujuria incompleta

Estos pecados, denominados genéricamente “actos impuros”, consisten en procurar intencionalmente o de cualquier manera consentir en el placer venéreo vinculado a la excitación de los órganos genitales, sin llegar, sin embargo, al orgasmo. Esta excitación sexual puede comenzar de manera involuntaria, o a causa de acciones que tienen otros fines (estudios de anatomía, arte, moral, etc.). Si la persona no la acepta, y trata de detenerla en la medida que le es posible, no constituyen ninguna culpa moral; en cambio, si hay una aceptación parcial (consentimiento imperfecto) son una culpa venial. Si con plena advertencia se consiente de modo perfecto a la excitación, o ella es buscada intencionalmente mediante tocamientos de las partes íntimas del cuerpo, caricias, besos y abrazos intensos, miradas a imágenes pornográficas, lecturas de relatos obscenos, situaciones de intimidad (entre personas desnudas, por ejemplo), etc., se comete un pecado grave contra la castidad.

Esto no significa que no sean lícitas algunas manifestaciones moderadas de afecto (besos, abrazos, caricias) entre novios, las cuales, según la intensidad, pueden provocar un inicio de turbación sexual, frente a la cual hay que detenerse, evitando consentir en el placer venéreo incipiente (es decir, han de evitar complacerse voluntariamente en él), si lo que se quería era únicamente manifestar el propio afecto. Cosa bien distinta son estas acciones cuando responden a una intención libidinosa, es decir, cuando por medio de ellas se busca intencionalmente la excitación sexual, intencionalidad que normalmente determina un cierto modo de realizar tales acciones (tocamientos de partes íntimas, prolongación, etc.). En esta segunda hipótesis, ya no se trata más de manifestaciones de

⁸⁹ Mt 5, 28.

afecto, sino de actos impuros, que serán generalmente un pecado grave contra la castidad.

En cualquier caso, hay que aclarar que no es el acto externo en sí (beso, abrazo) lo que constituye el pecado contra la castidad. El pecado consiste en la búsqueda intencional o en el consentimiento deliberado en el placer venéreo que con tales actos se busca o que de ellos puede resultar.

d) Pecados externos de lujuria completa

La masturbación – Por masturbación se entiende la excitación voluntaria de los órganos genitales con el fin de obtener un placer venéreo completo (orgasmo)⁹⁰. «Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado»⁹¹. Se trata de un uso deliberado de la facultad sexual fuera del matrimonio, al cual le falta, por consiguiente, la relación sexual que realiza, en un contexto de verdadero amor conyugal, el sentido de la mutua donación y la apertura a la procreación⁹².

La masturbación es un comportamiento que puede convertirse en consuetudinario. Frecuentemente existe una distinción psicológica entre la masturbación del adolescente, que no ha alcanzado todavía la plena madurez sexual y afectiva, y la masturbación del adulto, que constituye a menudo un fenómeno psicológico involutivo⁹³. Sobre todo en el adulto, la masturbación puede ser un síntoma de diversas situaciones de tensión o de malestar: «Así puede esconderse la defensa inconsciente, a través de una gratificación barata, contra las más diversas formas de ansiedad, de frustración, contra la soledad afectiva; puede significar una búsqueda de compensación por fracasos en la socialización, la reacción a complejos de inferioridad. A menudo representa una reacción a un sentimiento patológico de culpa, causado por actos de masturbación precedentes, o por otras causas inconscientes»⁹⁴.

Estas y otras posibles situaciones de malestar no cambian la valoración moral objetiva de los actos de autoerotismo, pero han de tenerse en cuenta en la guía pastoral de las personas⁹⁵. Generalmente conviene desdramatizar y, sin esconder la gravedad del

⁹⁰ Cfr. *Catecismo*, n. 2352.

⁹¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Persona humana"* cit. n. 9. Cfr. también *Catecismo*, n. 2352. La Decl. Persona humana cita en nota algunos documentos magisteriales precedentes, entre los cuales: LEÓN IX, carta "Ad splendidum nitentis," en el año 1054: DS 687-688; decreto del Santo Oficio, de 2 de marzo de 1679: DS 2149; PÍO XII, "Alocución," 18 de octubre de 1953 AAS 45 (1953), pp. 677-678; 19 de mayo de 1956 AAS 48 (1956), pp. 472-473.

⁹² Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Persona humana"* cit. 9. Más adelante se añade: «Aunque no se puede asegurar que la Sagrada Escritura reprueba este pecado bajo una denominación particular del mismo, la tradición de la Iglesia ha entendido, con justo motivo, que está condenado en el Nuevo Testamento cuando en él se habla de "impureza", de "lascivia" o de otros vicios contrarios a la castidad y a la continencia» (n. 9). Recuérdese también lo que hemos dicho supra en el párrafo 2 c).

⁹³ Cfr. sobre estos aspectos G. D'AVANZO, *Sessualità umana* ..., cit., p. 80.

⁹⁴ G. GATTI, *Morale sessuale, educazione all'amore*, LDC, Turín 1979, p. 130.

⁹⁵ «La sicología moderna ofrece diversos datos válidos y útiles en tema de masturbación para formular un juicio equitativo sobre la responsabilidad moral y para orientar la acción pastoral. Ayuda a ver cómo la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter

fenómeno, no es bueno fijar demasiado la atención en eso. Más bien conviene ayudar a revisar el estilo de vida, para que sea sano desde el punto de vista físico y espiritual. Son de gran ayuda la oración y la frecuencia de los sacramentos, evitar los excesos en la comida, en la bebida y en los horarios de trabajo, tener momentos adecuados de descanso, buscar soluciones razonables y auténticas para las eventuales situaciones de tensión, mantenerse lejos de los estímulos que encienden la concupiscencia (espectáculos frívolos, imágenes obscenas, alcohol, etc.), y curar con ayuda del médico eventuales episodios de depresión.

La fornicación y el concubinato – *La fornicación es la relación sexual entre dos personas libres de distinto sexo, fuera del matrimonio, con el consentimiento de ambas.* Es una acción intrínsecamente mala y grave, condenada explícitamente por la Sagrada Escritura⁹⁶, contraria al significado esencial de la sexualidad y, por consiguiente, lesiva de la ley moral natural. En el caso de que de la fornicación se siga la prole, lo que hoy en día no es frecuente, ambos padres tienen el deber de justicia de proveer a la sustentación y a la educación de los hijos.

Se llama concubinato a la relación sexual estable entre dos personas de diverso sexo que conviven aunque no están legítimamente casadas. Son las así llamadas “uniones libres” o “uniones de hecho”. Las relaciones sexuales entre concubinos tienen la misma valoración moral de la fornicación. El hecho de convivir, además, es una ocasión próxima y permanente de pecado grave que debe ser removida para que pueda ser recibida la absolución sacramental y la Eucaristía⁹⁷. Si el concubinato es notorio o público, da lugar también a un impedimento matrimonial⁹⁸.

La prostitución – *La prostitución se da cuando una persona concede con frecuencia a otros, de diverso o del mismo sexo, el propio cuerpo a cambio de un pago.* Además del pecado de fornicación o de homosexualidad, la prostitución ofende gravemente la dignidad de la persona que se prostituye, reducida al placer venéreo que procura. Constituye una plaga social, y está vinculada a menudo a formas de delincuencia y explotación, a veces incluso de adolescentes y niños. «Es siempre gravemente pecaminoso dedicarse a la prostitución, pero la miseria, el chantaje, y la presión social pueden atenuar la imputabilidad de la falta»⁹⁹. Mucho más grave es el pecado de los clientes y de quienes explotan la prostitución. La prostitución plantea un conjunto de problemas jurídicos, políticos y sociales, que requerirían un estudio específico¹⁰⁰.

El comportamiento cercano a la prostitución es «toda explotación del propio cuerpo por intereses no afectivos, como puede suceder con personas “fáciles” a darse para obtener ventajas ocasionales o en personas constreñidas a ceder a los chantajes de

deliberado del acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin embargo, no se puede presumir como regla general la ausencia de responsabilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Persona humana”* cit. n. 9).

⁹⁶ Cfr. *Gal* 5, 19; *I Cor* 6, 18; 10, 8; *II Cor* 12, 21; *Ef* 5, 3; *Col* 3, 5.

⁹⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 2390.

⁹⁸ «El impedimento de pública honestidad surge del matrimonio inválido después de instaurada la vida en común, o del concubinato notorio o público; y dirime el matrimonio en el primer grado de línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y vice-versa» (CIC, c. 1093).

⁹⁹ *Catecismo*, n. 2355.

¹⁰⁰ Una síntesis muy útil es la ofrecida por G. D’AVANZO, voz *Prostituzione*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit., pp. 1040-1048 (con bibliografía).

quien puede favorecer en el trabajo o en la carrera»¹⁰¹. Este fenómeno, más difundido de lo que se piensa, es un gravísimo elemento de corrupción que se extiende a diversos ambientes profesionales, y que atenta gravemente a la dignidad de la persona. La gravedad de este tipo de comportamientos es evidente.

El adulterio – *Es la unión sexual entre un hombre y una mujer que no están casados entre sí, aunque uno de ellos o los dos están ligados por un vínculo matrimonial.* Además de ser un pecado grave contra la castidad, al mismo tiempo es un grave pecado contra la justicia y la fidelidad conyugal, así como una profanación del sacramento del matrimonio. «Cristo condena incluso el deseo del adulterio (cf *Mt* 5,27-28). El sexto mandamiento y el Nuevo Testamento proscriben absolutamente el adulterio (cf *Mt* 5,32; 19,6; *Mc* 10,11; *I Co* 6,9-10). Los profetas denuncian su gravedad; ven en el adulterio la figura del pecado de idolatría (cf *Os* 2,7; *Jr* 5,7; 13,27)»¹⁰². Aun en la hipótesis de que un cónyuge diera el consentimiento al adulterio del otro, la valoración moral no cambia, porque tal consentimiento es inmoral y no puede modificar los deberes que el otro cónyuge tiene en virtud de la ley moral natural y del sacramento del matrimonio.

Si del adulterio se sigue la prole, se plantea un complicado problema de justicia. Por una parte, ambos adúlteros tienen el deber de proveer a la sustentación y a la educación de sus hijos y, por otra parte, deben reparar en cuanto sea posible los daños que con ello acarrearán al propio cónyuge y a los hijos legítimos¹⁰³.

Cercana al adulterio (adulterio imperfecto) es la realización de actos de lujuria incompleta por parte de una persona casada con otro hombre o con otra mujer.

El incesto – Es la relación sexual entre parientes o afines, en el ámbito de los grados de parentesco que la Iglesia ha puesto como impedimento matrimonial¹⁰⁴. Cometido entre parientes de primer grado, en línea ascendente descendente o colateral (entre padres e hijos y entre hermanos) este pecado se convierte en una gravísima degeneración de las relaciones familiares, que repugna al sentido moral común. San Pablo formula una dura condena a este pecado¹⁰⁵. El incesto es considerado un delito también por la legislación estatal.

«Se puede equiparar al incesto los abusos sexuales perpetrados por adultos en niños o adolescentes confiados a su guarda. Entonces esta falta adquiere una mayor gravedad por atentar escandalosamente contra la integridad física y moral de los jóvenes que quedarán así marcados para toda la vida, y por ser una violación de la responsabilidad educativa»¹⁰⁶.

El estupro – *Comete estupro (o “violencia sexual”) quien obliga a otra persona, mediante la violencia física o moral, a entregarse sexualmente.* Además de lesionar la castidad, el estupro lesiona gravemente el derecho de cada uno al respeto, a la libertad

¹⁰¹ G. D'AVANZO, voz *Prostituzione*, cit., p. 1040.

¹⁰² *Catecismo*, n. 2380.

¹⁰³ Para una visión más completa de esta delicada cuestión, véase D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, nn. 151-152.

¹⁰⁴ Cfr. CIC, cc. 1091-1092.

¹⁰⁵ Cfr. *I Cor* 5, 1-13. Para el Antiguo Testamento, véase, por ejemplo, *Lv* 18, 6-17.

¹⁰⁶ *Catecismo*, n. 2389.

y a la integridad física. Acarrea un grave daño a la víctima, que puede quedar tarada por largo tiempo e incluso por toda la vida. Sin duda es un acto gravísimo¹⁰⁷. El estupro es también un grave delito para el derecho penal del Estado¹⁰⁸.

El sacrilegio – *Sacrilegio sexual son un conjunto de pecados contra el sexto mandamiento a los cuales se añade un grave pecado contra la virtud de la religión.* Esto puede suceder, por ejemplo, cuando se comete un pecado externo contra la castidad en un lugar sagrado, o cuando se tienen relaciones sexuales entre personas, al menos una de las cuales estaba obligada, por votos públicos eclesiásticos, o por haber recibido el orden sagrado, a la virginidad o al celibato.

Bestialidad – *Así se denomina a la unión sexual de un ser humano con animales.* Estas acciones, condenadas ya por el Antiguo Testamento¹⁰⁹, señalan una de las más profundas perversiones del instinto sexual, y constituyen sin duda un grave pecado.

6. ALGUNOS PROBLEMAS PARTICULARES

a) La homosexualidad

El problema de la homosexualidad presenta hoy aspectos sociales, jurídicos, políticos y pastorales que traspasan la perspectiva ética relativa a la castidad propia de este capítulo. La Iglesia se ha ocupado de las diversas dimensiones del problema en los últimos decenios¹¹⁰.

Por lo que se refiere a la grave ilicitud moral objetiva de los actos impuros y de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no hay dudas, puesto que están en contraste abierto con los valores y significados de la sexualidad¹¹¹ y con los datos fundamentales de la teología de la creación¹¹². «La teología de la creación, presente en el libro del Génesis, suministra el punto de vista fundamental para la comprensión adecuada de los problemas puestos por la homosexualidad. Dios, en su infinita sabiduría y en su amor omnipotente, llama a la existencia a toda la creación como reflejo de su bondad. Crea al hombre a su imagen y semejanza como varón y hembra. Los seres humanos, por consiguiente, son criaturas de Dios, llamadas a reflejar, en la complementariedad de los sexos, la unidad interna del Creador. Ellos realizan esta tarea de manera singular, cuando cooperan con El en la transmisión de la vida, mediante la recíproca dona-

¹⁰⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 2356.

¹⁰⁸ Cfr. V. MUSCCHIO, *Il delitto di violenza sessuale*, Cedam, Padova 1999; B. ROMANO, *La tutela personale della sfera sessuale*, Giuffrè, Milano 2000.

¹⁰⁹ Cfr. *Lv* 18, 23.

¹¹⁰ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración “*Persona humana*”, cit., n. 8; ID., *Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales*, 1-X-1986; ID., *Algunas consideraciones relativas a la respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*, 24-VII-1992; ID., *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3-VI-2003.

¹¹¹ Cfr. parágrafo 3 de este capítulo.

¹¹² Cfr. parágrafo 2 de este capítulo.

ción esponsal»¹¹³. Sobre esta base, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento expresan una clara reprobación moral de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo¹¹⁴. La Declaración “*Persona humana*” expresa sintéticamente el juicio moral de la Iglesia sobre este tipo de comportamientos: «Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable. En la Sagrada Escritura están condenados como graves depravaciones e incluso presentados como la triste consecuencia de una repulsa de Dios. Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen de esta anomalía son del todo responsables, personalmente, de sus manifestaciones; pero atestigua que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y que no pueden recibir aprobación en ningún caso»¹¹⁵. El hecho de experimentar una inclinación hacia personas del mismo sexo no es en sí mismo una culpa moral, «constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada»¹¹⁶.

Al mismo tiempo, la enseñanza moral de la Iglesia advierte que, por la complejidad psicológica del fenómeno homosexual, hace falta una cierta cautela para valorar en los casos singulares el grado de culpabilidad subjetiva¹¹⁷, y deplora «con firmeza que las personas homosexuales hayan sido y sean todavía objeto de expresiones malévolas y de acciones violentas. Tales comportamientos merecen la condena de los Pastores de la Iglesia, dondequiera que se verifiquen. Revelan una falta de respeto por los demás, que lesiona unos principios elementales sobre los que se basa una sana convivencia civil. La dignidad propia de toda persona siempre debe ser respetada en las palabras, en las acciones y en las legislaciones»¹¹⁸. Pero el respeto debido y absoluto hacia todos, no conlleva considerar que las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no sean desordenadas ni proponerlas como una opción moralmente aceptable. Menos aún resulta admisible el reconocimiento legal de las uniones entre personas del mismo sexo, ni concederles el derecho de adoptar niños¹¹⁹.

Mucho más difíciles son los problemas que la homosexualidad plantea en la práctica. Son dos las razones principales. La primera es la complejidad psicológica del fenómeno, que no es unitario, en cuanto hay diversas formas de tendencia homosexual, a menudo asociadas a perturbaciones psicológicas de variada naturaleza, que pueden dar lugar a comportamientos obsesivos o compulsivos. La segunda es la acción, a nivel in-

¹¹³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, cit., n. 6.

¹¹⁴ Cfr. por ejemplo *Lv* 18, 22; *Rm* 1, 26-27; *I Cor* 6, 9-10; *I Tm* 1, 10. Véase también: M. GILBERT, *Che dice il Nuovo Testamento sull'omosessualità?*, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Cura pastorale delle persone omosessuali. Lettera e commenti*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 61-64.

¹¹⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración “*Persona humana*”, cit., n. 8.

¹¹⁶ IDEM, *Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales*, cit., n. 3.

¹¹⁷ IDEM, Declaración “*Persona humana*”, cit., n. 8.

¹¹⁸ IDEM, *Carta sobre la atención pastoral de las personas homosexuales*, cit., n. 10.

¹¹⁹ Cfr. IDEM, *Consideración acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, cit., Véase también A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Il riconoscimento legale delle unioni omosessuali. Profili etico-politici*, en ID., «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil* 1, 27). *Saggi di etica politica*, cit., pp. 117-122.

ternacional, de la “cultura gay”, que hace extremadamente difícil cualquier trabajo de información y de formación, porque se le acusa de “homofobia” y “discriminación”¹²⁰.

Hay que reconocer que en el pasado, las personas que sufrían la alteración de la tendencia sexual a veces han sido socialmente estigmatizadas y pueden haber sido objeto de injusta discriminación. En parte por esto, desde hace varios decenios, los movimientos homosexuales se han organizado y han conducido una inteligente batalla de opinión pública. Hay poderosos grupos de presión, también en organismos oficiales nacionales e internacionales, que han terminado por condicionar la investigación y la práctica médica¹²¹. Ha sido modificado el Manual de Diagnóstico de la Asociación Americana de Psiquiatría de modo muy discutible¹²², y la homosexualidad ya no está considerada entre las perturbaciones psicológicas¹²³. El principal resultado de estas campañas es que se han creado condiciones por las cuales ya casi no es posible expresar públicamente convicciones éticas o psicológicas opuestas a aquellas propagandas de la “cultura gay”. Cualquier intervención no “políticamente correcta” es criticada como intento de discriminación y opresión violenta. Los organismos oficiales que han hecho estudios estadísticos objetivos sobre el número de las personas que tienen tendencias homosexuales han sido siempre discutidos por los movimientos y por los estudiosos homosexuales, los cuales están interesados en hacer pensar que son muchos los que son así. Muchos datos objetivos e innegables se ocultan sistemáticamente¹²⁴. Entre ellos, el hecho de que muchas personas con tendencias homosexuales piden la ayuda de médicos especialistas, los cuales, cuando los sujetos interesados están bien motivados, obtienen buenos resultados, a pesar de la dificultad objetiva de su tarea¹²⁵.

En definitiva: por diversos caminos se ha instalado en nuestra sociedad, y también entre los médicos y políticos, la idea de que la homosexualidad es la condición “natural”, “innata” y “normal” de un grupo numeroso de ciudadanos. Cualquier disenso relativo al estilo de vida “gay” sería simplemente discriminación cruel y opresión anti-

¹²⁰ Muy útil para una visión global del problema es la obra de A.M. PERSICO, *Omosessualità tra “scelta” e sofferenza. Conoscere per capire, capire per andare oltre*, Alpes, Roma 2007.

¹²¹ Se sabe, por ejemplo, que en 1993 la ILGA (*International Lesbian and Gay Association*) ha sido reconocida como órgano consultivo del muy influyente *Economic and Social Council* (ECSOC) DE LAS Naciones Unidas. En el ILGA está representada una organización para la emancipación de la pedofilia (la NAMBLA: *North American Man-Boy Lovers Association*).

¹²² Cfr. P. CAMERON E ALTRI, *Errors by the American Psychiatric Association, the American Psychological Association, and the National Educational Association in Representing Homosexuality in Amicus Briefs about Amendment 2 to the U.S. Supreme Court*, «Psychological Reports» 79 (1996) 383-404.

¹²³ La decisión de la asociación Americana de Psiquiatría hace muy difícil la actividad del psiquiatra que quiere salir al encuentro de las personas con tendencias homosexuales que libremente requieren su ayuda.

¹²⁴ Citamos algunas investigaciones que presentan datos generalmente ocultados por la “cultura gay” y que la opinión pública desconoce: A.P. BELL, M.S. WEINBERG, *Homosexualities: A Study of Diversity Among Men and Women*, Simon and Schuster, Nueva York 1978; P. CAMERON y OTROS, *The longevity of Homosexuals: Before and After the Aids Epidemic*, «OMEGA Journal of Death and Dying» 29 (1994) 249-272; J.A. NELSON, *Intergenerational Sexual Contact: A Continuum Model of Participants and Experience*, «Journal of Sex Education and Therapy» 15 (1989) 3-12; P. CAMERON, K. CAMERON, *Homosexual Parents*, «Adolescence» 31 (1996) 757-776.

¹²⁵ Cfr. G.J.M.VAN DEN AARDWEG, *Homosexuality and Hope*, Servant Publications, Ann Arbor (Michj.) 1985 (trad. Italiana: *Omosessualità e speranza*, Ares, Milano 1995); ID., *On the Origins and Treatment of Homosexuality: A Psychoanalytic Reinterpretation*, Praeger, Nueva York 1986; ID., *The Battle for Normality. A Guide for (Self-) Therapy for Homosexuality*, Ignatius Press, San Francisco 1997; J. NICOLOSI, *Reparativ e Therapy for Homosexuality: A New Clinical Approach*, Softcover, Northvale (NJ) – J. Aronson, London 1997; ID., *A Parent's Guide to preventing Homosexuality*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 2002 (trad. Italiana por la editorial SugarCo); ID., *Oltre l'omosessualità. Ascolto terapeutico e trasformazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

natural. En algunos países la legislación está aceptando estas ideas, y se promulgan leyes que en la práctica no dejan a los ciudadanos otra libertad que la de aplaudir el estilo de vida homosexual. La libertad de expresar disenso o de rechazar ciertas prestaciones sociales injustas (celebraciones de “matrimonios” entre personas del mismo sexo por parte de oficiales públicos, obligación de conceder niños en adopción por parte de los jueces tutelares, etc.) no es reconocida.

Desde el punto de vista de la práctica pastoral, el juicio moral antes expresado no supone ninguna condena de las personas. Los que afirman tener tendencias homosexuales deben ser acogidos con la misma amistad y comprensión debida a todos los otros fieles. Conviene distinguir en relación a ellos los “miedos” homosexuales, las manifestaciones ocasionales o simplemente evolutivas (en la adolescencia) de las tendencias homosexuales arraigadas. El interés debe ser orientado, más que a llegar a una exacta valoración de la culpabilidad subjetiva, a veces difícil, a estimular la voluntad de reacción. Una cosa es la aceptación realista de sí mismo, otra distinta dejarse llevar por la involuación psíquica, renunciando a toda esperanza. Con los medios espirituales a disposición de todos, entre los cuales tienen especial importancia el sacramento de la Penitencia y de la Eucaristía, y con la ayuda del médico cuando sea necesario o conveniente, se alcanza la capacidad de controlar las propias tendencias, fin, por otra parte, que todas las personas deben alcanzar¹²⁶. Los fieles con tendencias homosexuales están llamados, como todos los demás, a luchar para vivir las virtudes cristianas, también la castidad, aspirando por medio de esa lucha a la santidad de los hijos de Dios.

b) Los abusos sexuales sobre menores y la pedofilia

Actualmente se discute acerca del modo en que debe ser entendido e concepto de “abuso sexual de menores” y el más específico de “pedofilia”. Se proponen diversas definiciones¹²⁷. La cuestión tiene una cierta importancia, sobre todo en lo que se refiere a la protección de los menores y a los aspectos jurídicos y penales del problema. En términos generales, suficientes para nuestro estudio, se puede afirmar que el abuso sexual de menores «es el involucrar a un menor, por parte de una pareja predominante, en actividades sexuales aunque no estén caracterizadas por violencia explícita»¹²⁸. Estos abusos pueden ser ocasionales o derivados «de una orientación sexual estable de la persona, caracterizada por la atracción erótica exclusiva, o al menos preferencial, hacia sujetos

¹²⁶ En la obra de J. Nicolosi antes citada, *Oltre l'omosessualità*, se ofrecen experiencias terapéuticas positivas que abren amplios horizontes para la esperanza y el cambio. Ulteriores informaciones útiles en www.narth.com.

¹²⁷ Para una primera visión de las diversas propuestas, véase F. DI NOTO, voz *Abuso sessuale di bambini (pedofilia)*, en G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioética e sessuologia*, cit., pp. 7-8. Véase también, en la misma enciclopedia, I. MASTROPASQUA, *Abuso sessuale di bambini. Giustizia minorile*, pp. 15-19.

¹²⁸ COORDINAMENTO NAZIONALE DEI CENTRI E DEI SERVIZI DI PREVENZIONE E TRATTAMENTO DELL'ABUSO IN DANNO DI MINORI, *Dichiarazione di consenso in tema di abuso sessuale all'infanzia* (Roma, 21 de marzo de 1998), citado por L. CICCONE, *Etica sessuale*, cit., pp. 231-232.

humanos en edad pre-púber, o inicialmente puberal»¹²⁹. En este segundo caso se habla de pedofilia en sentido propio.

Generalmente la pedofilia es considerada una parafilia (distorsión de la capacidad de amar), junto con otras perversiones sexuales como fetichismo, exhibicionismo, voyerismo, sadismo, masoquismo, etc. La pedofilia puede tener diversas formas desde el punto de vista comportamental¹³⁰, y puede llegar a ser pedofilia asesina, que inflige a la víctima graves sufrimientos que terminan por matarla. Los comportamientos pedófilos pueden suceder en el ámbito intra-familiar (el abuso es realizado por miembros de la familia nuclear o extendida), extra-familiar (por parte de personas conocidas del menor), institucional (los autores son maestros, educadores, médicos, etc.), de la calle (los autores son desconocidos), con fines de lucro (cometidos por individuos o por grupos criminales organizados, como las organizaciones para la producción de material de pornografía infantil o para la explotación de la prostitución infantil, las agencias para el turismo sexual) o por parte de grupos organizados (grupos de pedófilos, sectas, etc.)¹³¹. Hay que considerar, por último, la “pedofilia virtual” a través de Internet, ya sea en forma de seducción por medio del *chat*, o como comercio de material de pornografía infantil, un mercado que alcanza hoy a los 5 mil millones de dólares.

Son verdaderamente alarmantes las dimensiones actuales del fenómeno. Según datos proporcionados en el I Congreso Mundial contra la explotación sexual de niños (Estocolmo 1996) y en el Informe preparado por la UNICEF para el II Congreso Mundial (Yokohama, Japón 2001) suma muchos millones al año el número de niños obligados a la prostitución o que permanecen de cualquier manera víctimas de los abusos sexuales, a menudo de índole necro-pedófila. Hay también millares de sitios en Internet dedicados a la pedofilia denunciados cada año. No menos alarmante es la difusión y las tentativas de legitimación cultural y social de la pedofilia. Existen en el mundo varios centenares de organizaciones que reivindican el “derecho” a tener relaciones sexuales con menores. También está en crecimiento el “turismo sexual” organizado con fines de pedofilia y prostitución infantil.

Pocas dudas pueden haber de la gravísima ilicitud moral de la pedofilia. Todas las formas de abuso sexual de menores, además de destruir los valores personales de la sexualidad humana, constituyen una lesión muy grave de la dignidad, de la libertad y de la integridad física y psíquica de la persona. Los comportamientos pedófilos tienen un efecto devastador sobre las víctimas, es decir, sobre los niños, en el aspecto físico, psicológico y espiritual. Las víctimas quedan desestabilizadas y taradas de muchas mane-

¹²⁹ L. CICCONE, *Etica sessuale*, cit., p. 231.

¹³⁰ Esta es una materia en la que los detalles son bien desagradables, y generalmente su conocimiento es innecesario. El lector que tenga necesidad de un conocimiento detallado puede ver F. DI NOTO, voz *Abuso sessuale di bambini (pedofilia)*, cit., pp. 10-11 y la bibliografía allí citada.

¹³¹ Para tener un conocimiento global de las actuales dimensiones de este triste fenómeno, se pueden consultar, además de las obras recién citadas, M. CESA BIANCHI, E. SABINI, *La violenza sui bambini*, Angeli, Milano 1991; V. ANDREOLI, *Dalla parte dei bambini*, Rizzoli, Milano 1998; P. MONNI, *L'arcipelago della vergogna. Turismo sessuale e pedofilia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2001; F. DI NOTO, *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso*, San Paolo, Milano 2002 (con buena bibliografía); S. LEONE, *L'innocenza tradita. Pedofilia: il punto sulla questione*, Città Nuova, Roma 2006.

ras por largo tiempo y, a veces, por toda su vida. Especialmente repugnante es «la cobardía de aprovecharse de manera indigna de la situación de miseria de los pequeños y de sus familias en los países subdesarrollados, donde van los turistas del sexo. Se trata de una de las más grandes vergüenzas de nuestra “civilización”»¹³². Juan Pablo II calificó la prostitución infantil como «flagelo mundial» y «horrendo crimen», mostrando que con frecuencia tiene su origen «en la crisis que afecta ampliamente a la familia. Mientras que en los países en vías de desarrollo la familia es víctima de las condiciones de pobreza extrema y de la carencia de estructuras sociales adecuadas, en los países ricos está condicionada por la visión hedonista de la vida, que puede llegar a destruir la conciencia moral, justificando cualquier medio capaz de procurar placer»¹³³.

En todos los países la pedofilia es considerada un grave delito, generalmente un delito contra la persona. El artículo 34 de la Convención para los derechos del niño de la ONU (1989) solicita a los Estados para que tomen todas las medidas necesarias para combatirla. En el mismo sentido se mueve la decisión del Consejo de Europa del 24 de febrero de 1997. En Italia la materia está regulada penalmente por la ley n. 269, del 3 de agosto de 1998, *Normas contra la explotación de la prostitución, de la pornografía, del turismo sexual en perjuicio de menores, como nuevas formas de reducción a la esclavitud*.

Con el fin de evitar falsas acusaciones, hay que tener presente que, como saben todos los expertos en la materia, la comprobación de la veracidad de los testimonios y de las reconstrucciones de los niños es a menudo bastante difícil, y requiere la intervención de especialistas. Sólo con gran tacto y experiencia se puede proteger al menor, también de una nociva repetición de los interrogatorios, y a la vez evitar graves e injustas acusaciones criminales.

En la práctica pastoral, es necesario suscitar y motivar, en quien ha sido autor de comportamientos pedófilos, la firme voluntad de salir de su situación, recurriendo a las ayudas médicas o psicológicas convenientes en cada caso singular, y de todas maneras, hacer valer sobre todo lo demás, la necesidad moral de abandonar ocupaciones, ambientes, etc. que constituyan una ocasión de dañar tan gravemente a los menores¹³⁴.

¹³² L. CICCONE, *Etica sessuale*, cit., pp. 243-244.

¹³³ JUAN PABLO II, *Discurso a los representantes del ECPAT (End Child Prostitution in Asian Tourism) y a los miembros del Centro Europeo de bioética y calidad de vida*, 21 de marzo de 1997, nn. 2 y 4.

¹³⁴ En lo que se refiere a los clérigos, el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de 18 años de edad es uno de los delitos más graves contra la moral, reservados a la Congregación para la Doctrina de la fe. Véanse a propósito, JUAN PABLO II, *Motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30-IV-2001: AAS 93 (2001) 737-739 y, en el aspecto ejecutivo, CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Epistula ad totius Catholicae ecclesiae episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: De delictis gravioribus eidem Congregationi Pro Doctrina Fidei reservatis*, 18-V-2001: AAS 93 (2001) 785-788, así como las modificaciones introducidas el 15 de julio de 2010 a las Normas para el tratamiento de estos delitos.

7. LA CASTIDAD PREMATRIMONIAL

A la luz de todo lo que se ha dicho en este capítulo, la naturaleza y las exigencias normativas concretas de la castidad prematrimonial no suscitan dudas a nivel doctrinal teórico. Plantean, sin embargo, un serio problema pastoral, en cuanto ciertas condiciones y culturales y sociales, añadidas a un problema que de por sí nunca ha sido fácil, a menudo induce a personas que tienen una relación de afecto recíproco previo al matrimonio, o a él orientada, a no vivir la castidad propia de su estado de personas no casadas. Estas particulares condiciones culturales y sociales son principalmente la privatización y trivialización de la sexualidad, la desaparición de un contexto antropológico y social que tenía en gran estima la idea de llegar vírgenes al matrimonio, la reducción del matrimonio (civil y canónico) un trámite meramente burocrático, la anticipación de la edad del inicio de las relaciones afectivas de pareja, acompañado del excesivo retraso de la edad en la que se contrae matrimonio, sobre todo —pero no exclusivamente— a causa de las dificultades actuales para alcanzar una posición laboral que asegure la necesaria autonomía económica. Estas últimas dos circunstancias, tomadas en conjunto, prolongan mucho el tiempo del noviazgo, y dan lugar a una situación que para dos personas que han llegado a la madurez afectiva y relacional es bastante antinatural.

Cuando en este contexto se habla de relaciones sexuales prematrimoniales, se significan, en realidad a comportamientos muy diversos. En muchos casos, simplemente se trata de *relaciones sexuales sin compromiso*, es decir, relaciones más o menos ocasionales entre amigos, compañeros de universidad o de trabajo, vinculados por una relación de simpatía o de una sintonía afectiva fugaz y superficial, y eso cuando no se trata de personas que apenas se han encontrado por la primera vez, o casi. Estamos, entonces, delante de una pura y simple fornicación, de la cual nos hemos ocupado precedentemente. Por *relaciones prematrimoniales* en sentido estricto se entiende, en cambio, a las relaciones sexuales entre novios, personas entre las cuales está madurando una relación de verdadero y profundo amor y que están proyectando seriamente su matrimonio. La experiencia demuestra ampliamente, sin embargo, que las relaciones que son presentadas —y incluso quizá vividas— como prematrimoniales no son en realidad prematrimoniales, porque las personas interesadas no llegan al matrimonio, y a veces por razones fútiles o por lo menos muy discutibles. La calificación de *prematrimonial* se funda en una expectativa de futuro que, en el momento en el que es formulada, puede tener un fundamento más o menos sólido y más o menos sincero, pero que, en todo caso, siempre es un proyecto, una expectativa, y no un vínculo irrevocable. Este es un punto, confirmado día a día por la experiencia pastoral, que jamás debería perderse de vista en la discusión de esta temática.

La enseñanza moral de la Iglesia, sólidamente fundada en la Sagrada Escritura, *sostiene la ilicitud moral de toda forma de relación sexual fuera del matrimonio, y por tanto también de las relaciones prematrimoniales.* El fundamento bíblico y antropológico de este juicio ya ha sido estudiado¹³⁵. La Declaración *Persona humana* afirma clara-

¹³⁵ Cfr. párrafos 2 y 3 de este capítulo.

mente que la opinión contraria «se opone a la doctrina cristiana»¹³⁶, se opone a lo que «entendió y enseñó siempre la Iglesia, que encontró, además, amplio acuerdo con su doctrina en la reflexión ponderada de los hombres y en los testimonios de la historia»¹³⁷.

La misma Declaración retoma resumidamente algunas de las principales objeciones que hoy se dirigen contra la enseñanza de la Iglesia. Los interesados pueden pensar que respecto del matrimonio existe «una resolución firme de contraerlo y un afecto que en cierto modo es ya conyugal», y requiere completarse, al punto de que sería totalmente connatural, o que la relación íntima «parece necesaria para la conservación del amor»¹³⁸. Ciertamente, no se puede negar que alguna vez pueden configurarse situaciones difíciles, sobre todo cuando circunstancias de carácter económico o laboral impiden contraer matrimonio a personas que han alcanzado una cierta edad. Sin embargo generalmente, y hasta en las situaciones más difíciles, las objeciones no son convincentes¹³⁹.

Sobre todo está el hecho de que, *por mucho que el futuro matrimonio sea deseado, decidido y preparado, los prometidos no tienen delante de Dios, de su conciencia, de la sociedad y del Estado, un vínculo irrevocable entre ellos*. Su vida todavía no es una única vida y un único destino, y hasta pocos instantes antes del matrimonio su proyecto común puede ser revocado, y tantas veces lo es, como enseña la experiencia. Su unión sexual no podría expresar y consolidar una unión irrevocable de vida que todavía no existe. Si están bautizados, los novios todavía no han sido constituidos por Cristo en marido y mujer a través del sacramento del matrimonio, y su unión carnal no podría expresar la donación entre Cristo y la Iglesia. La realización de los actos de los esposos por parte de quienes no están casados contiene un insuperable elemento de falsedad. Con todos los límites de los ejemplos, la situación sería semejante a la de un candidato al sacerdocio que pensara que el hecho de haber perseverado en el deseo de ser sacerdote y haber dedicado largos años al estudio y a la preparación, lo habilita para celebrar la Misa o para administrar el sacramento de la Penitencia algunas semanas o meses antes de recibir la ordenación sacerdotal.

Este elemento insuperable de falsedad tiene consecuencias bastante evidentes. Aun afirmando que viven la unión sexual como un acto de verdadera y total donación,

¹³⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Persona humana*, cit. n. 7

¹³⁷ *Ibidem*. La Declaración cita en una nota al pie otros documentos del Magisterio que testimonian cuál ha sido la enseñanza de la Iglesia sobre la materia a lo largo de los siglos. Concretamente: Inocencio IV, carta *Sub catholica professione*, 6 de marzo de 1254: DS 835; PÍO II, *Propos damn in Ep. Cum sicut accepimus*, 13 de noviembre de 1459: DS 1367; decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665: DS 2045; 2 de marzo de 1679, DS 2148; Pío XI, Encíclica *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930: AAS 22 (1930), pp. 558-559. También es muy explícito el *Catecismo*, n. 2391: «Muchos reclaman hoy una especie de "unión a prueba" cuando existe intención de casarse. Cualquiera que sea la firmeza del propósito de los que se comprometen en relaciones sexuales prematuras, éstas "no garantizan que la sinceridad y la fidelidad de la relación interpersonal entre un hombre y una mujer queden aseguradas, y sobre todo protegidas, contra los vaivenes y las veleidades de las pasiones" (CDF, Decl. *Persona humana* 7). La unión carnal sólo es moralmente legítima cuando se ha instaurado una comunidad de vida definitiva entre el hombre y la mujer. El amor humano no tolera la "prueba". Exige un don total y definitivo de las personas entre sí (cf *Familiaris Consortio*, 80)».

¹³⁸ Decl. *Persona Humana*, n. 7

¹³⁹ Para profundizar en toda la temática cfr. D. TETTAMANZI, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, Daverio, Milano 1973; A. GÜNTOR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, nn. 571-577; M.L. DI PIETRO, *Adolescenza e sessualità*, La Scuola, Brescia 1993; A. LÉONARD, *Gesù e il tuo corpo*, cit. (hay edición en castellano: *Jesús y tu cuerpo: la moral sexual explicada a los jóvenes*, Panorama Editorial/Ediciones Centenario, 1994).

los novios generalmente manipulan la sexualidad, privándola intencionalmente de la dimensión procreadora que Dios ha inscrito en ella. *El hecho de no poder usar de la sexualidad tal como Dios la ha hecho, es un indicio de que su unión, en aquellas circunstancias, no responde al designio de Dios.* Si dejan su unión con su natural apertura a la vida, lo que hoy raramente ocurre, se acepta dar vida a una criatura sin que exista el contexto que asegura su adecuada acogida y educación. Difícil evitar la impresión de que la nueva vida ha sido traída al mundo en una situación difícil —o al menos no óptima— como fruto de un acto de incontinencia, es decir, consecuencia de un acto que habría debido ser evitado.

Si además se presta atención a lo que tantas veces ocurre —aunque no siempre,—, se pueden añadir otras consideraciones. *Las relaciones prematrimoniales surgen a menudo de una especie de extorsión moral:* una parte insiste y pide a la otra una “prueba de amor” como condición *sine qua non* para continuar con el noviazgo. Pero las personas no se “prueban”, se eligen, y el amor recíproco se demuestra con los sacrificios comunes no menos que con la participación en los placeres. La persona a la que se le exige “demostrar” su amor de esta manera se siente usada y abusada por la otra. En otros casos, los novios, recurriendo a las relaciones prematrimoniales, centran su relación en las experiencias sexuales, perdiendo objetividad y libertad para alcanzar un adecuado conocimiento del carácter, de las expectativas y de los ideales de la otra parte, circunstancia que causa difíciles problemas después del matrimonio, siempre que se llegue a él. Si fuera verdad que el recurso a las relaciones prematrimoniales ayuda al amor, al conocimiento y al entendimiento recíproco, hoy prácticamente no debería haber fracasos conyugales. Pero la experiencia y los datos estadísticos incontrovertibles demuestran exactamente lo contrario.

En la práctica pastoral conviene tener presente que el recto desarrollo del noviazgo presupone un cuadro antropológico básico: una recta concepción de la persona, del amor y del matrimonio. Y para los fieles tiene también presupuestos religiosos. A veces, más que obstinarse en la discusión racional de las razones a favor y en contra de un determinado comportamiento, es más eficaz acompañar a los novios a lo largo de un recorrido de formación y de oración, valiéndose, si es posible, de la ayuda y el ejemplo de otras parejas que viven con rectitud y alegría el noviazgo. Una vez alcanzado por parte de los novios el deseo de llevar rectamente su relación, es necesario exhortarlos a confiar en la ayuda de Dios y a acercarse con frecuencia a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, así como enseñarles de modo práctico a evitar ocasiones y situaciones que hacen muy difícil la conducta recta, como son, por ejemplo, el apartarse continuamente y aislarse de los demás, o pasar juntos solos los períodos de vacaciones¹⁴⁰.

No se opone a la castidad prematrimonial el intercambio de manifestaciones de afecto entre los novios, que pueden cambiar de carácter según su relación se profundiza

¹⁴⁰ Cfr. las oportunas consideraciones contenidas en el *Direttorio di pastorale familiare* de la Conferencia Episcopal Italiana, nn. 45-47.

y consolida. Sin embargo, no deben producir turbación sexual ni convertirse en pecados de lujuria incompleta (“actos impuros”)¹⁴¹. Si se tiene presente la clara diferencia de conducta y de intencionalidad que existe entre las manifestaciones de afecto y los actos impuros, los novios mismos pueden darse una respuesta adecuada a la pregunta sobre cómo se deben portar.

¹⁴¹ Cfr. supra el párrafo 5 a) y c).

8. LA CASTIDAD CONYUGAL

a) *El contexto: el amor conyugal*

La castidad conyugal no es ni debe ser considerada como una dimensión de valor en sí misma. El ideal sería considerarla en el amplio contexto de la teología del matrimonio¹⁴² y de la espiritualidad conyugal¹⁴³, argumentos que el espacio a nuestra disposición no nos permiten exponer. Sin embargo, hay que tener presente al menos – además de los fundamentos bíblicos y antropológicos vistos en los párrafos 2 y 3 de este capítulo – que la castidad propia de los cónyuges es expresión, protección y consolidación del amor conyugal que vivifica el matrimonio y la vida de los esposos¹⁴⁴. El Concilio Vaticano II describe el amor conyugal como amor eminentemente humano, «que va de persona a persona», y por eso «es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal»¹⁴⁵. El amor conyugal ha sido sanado, elevado y perfeccionado por el Señor «con el don especial de la gracia y la caridad», y conduce a los esposos «a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida»¹⁴⁶.

El amor conyugal no es uno de los tres bienes que San Agustín llamaba bienes del matrimonio, ni uno de los dos fines, según la tradicional terminología escolástica. El

¹⁴² Un tratamiento clásico de óptima calidad es el de G.H. JOYCE, *El matrimonio cristiano*, Paoline, Alba, 1956; para una visión de conjunto más moderna, véase A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología e vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 [existe traducción castellana: *El Matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997]. Son de notable interés: P. ADNÈS, *El matrimonio*, Desclée, Roma 1966; K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit.; L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988; C. CAFFARRA, *Creati per amare*, Cantagalli, Siena 2006. Para una visión filosófica general, cfr. A. CATURELLI, *Dos una sola carne*, Gladius, Buenos Aires 2005. Desde el punto de vista sociológico: S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, AVE, Roma 1996. Entre los documentos del magisterio: PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, 31-XII-1930, *Gaudium et spes*, nn. 46-52; JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*; ID., *Uomo e donna lo creò*, cit. Muy útil la colección de textos magisteriales: A. SARMIENTO, J. ESCRIVÁ-IVARS, *Enchiridion familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia: siglos I a XX*, Rialp, Madrid 1992. Una visión sistemática de las enseñanzas del magisterio es la ofrecida por R. GARCÍA DE HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero. Corso di teologia matrimoniale*, 2ª ed., Ares, Milano 2000.

¹⁴³ Ricas indicaciones para la fundamentación de una espiritualidad conyugal se encuentran en *Familiaris consortio*, n. 56: «Fuente y medio original de santificación propia para los cónyuges y para la familia cristiana es el sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo. En virtud del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, en el que el matrimonio cristiano se sitúa de nuevo, el amor conyugal es purificado y santificado [...] los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial [...] La vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos. Para ellos está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar. De ahí nacen la gracia y la exigencia de una auténtica y profunda *espiritualidad conyugal y familiar*, que ha de inspirarse en los motivos de la creación, de la alianza, de la cruz, de la resurrección y del signo». Sobre el matrimonio como vocación y camino de santidad cristiana, véase también SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *El matrimonio, vocación cristiana*, cit.

¹⁴⁴ Cfr. *Familiaris consortio*, n. 11, Sobre el amor conyugal, véanse: F. GIL HELLÍN, *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la "Gaudium et spes"*, «Anales Valencinos» 6 (1980) 1-35; F. GIL HELLÍN, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Il fondamento antropologico della "Humanae vitae" nel Magistero di Giovanni Paolo II*, en AA.VV., «*Humanae vitae*: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 de noviembre de 1988), Ares, Milano 1989, pp. 425-438. Para la historia y las sucesivas redacciones de los nn. 46-52 de la *Gaudium et spes*, cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilio Vaticano II Synopsi. Constitutio pastoralis "Gaudium et spes"*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003, pp. 377-453.

¹⁴⁵ *Gaudium et spes*, n. 49

¹⁴⁶ *Ibidem*.

amor conyugal «más bien está arraigado en el ser del matrimonio, y por eso informa y vivifica el matrimonio en su totalidad, y la totalidad de sus bienes y fines, hasta el punto de que el matrimonio puede considerarse como la institución del amor conyugal»¹⁴⁷. Los bienes y los fines del matrimonio son los bienes y fines del amor conyugal, es decir, los bienes y fines que constituyen su objetiva razón de ser, y que lo definen y contradistinguen de otras formas de afecto y amistad. Es bien conocida la doctrina de San Agustín sobre los bienes del matrimonio: «Este bien es triple: la fe, la prole y el sacramento. *En la fe* se provee a que fuera del vínculo conyugal no haya unión con otro o con otra; *en la prole*, que ésta se acoja amorosamente, se nutra benignamente, se eduque religiosamente; *en el sacramento*, por último, que no se disuelva el matrimonio, y que el separado o la separada ni siquiera por razón de la prole se case con otros. Esta es como la regla de las nupcias, por la cual está ennoblecida la fecundidad de la naturaleza y regulada la perversión de la incontinencia»¹⁴⁸. En la línea de Agustín, la tradición teológica católica ha acuñado las expresiones *bonum prolis*, *bonum fidei* y *bonum sacramenti* para expresar los bienes que regulan la vida de los esposos, doctrina que ha sido ampliamente reasumida por el Magisterio de la Iglesia¹⁴⁹.

Desde el punto de vista ético, hay que subrayar que el amor conyugal, tal como ha sido descrito, no es un simple sentimiento, que hoy está y mañana podría desaparecer. Es —dice el Concilio Vaticano II— muy superior «a la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente»¹⁵⁰. *El amor conyugal es, más bien, el contenido fundamental de la alianza conyugal, en el sentido de que al contraer matrimonio los cónyuges se comprometen delante de Dios, de su conciencia y también delante de la sociedad y el Estado, al recíproco don de sí y a amarse como cónyuges*, y por tanto a mantener, proteger, alimentar y promover cotidianamente su amor, al que están obligados según estricta justicia y, ciertamente, también según la caridad¹⁵¹. El amor entre los cónyuges no es un mero y de por sí mutable hecho psicológico —como sucede, en cambio, con la simple atracción—, porque constituye en el nivel ético la obligación fundamental de los cónyuges, y es esta obligación la que en el matrimonio se convierte en alianza, institución y sacramento. A la luz de esta obligación debe ser mirado y valorado todo el comportamiento de los cónyuges, también las exigencias de la castidad conyugal, sin perder de vista que el amor al que se han obligado tiene contenidos esenciales bien determinados: el *bonum prolis*, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*, que jamás es lícito dañar.

¹⁴⁷ F. GIL HELLÍN, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Il fondamento antropologico della "Humanae vitae" ...*, cit., p. 428. En *Familiaris consortio*, n. 11, Juan Pablo II llama al matrimonio «pacto de amor conyugal»

¹⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, IX 7, n. 12: CSEL 28, 275-276; pl 34, 397d. Cfr. también *De bono coniugali*, 24, n. 32: CSEL 41, 227; PL 40, 394D.

¹⁴⁹ Cfr. PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, 31-XII-1930: DH 3703-3714. También Pablo VI, aunque no se remite explícitamente a San Agustín, ofrece una bellísima descripción del amor conyugal, como amor total, fiel, exclusivo y fecundo que coincide en lo sustancial con la doctrina del Obispo de Hipona (cfr. *Humanae vitae*, nn. 8-9).

¹⁵⁰ *Gaudium et spes*, n. 49.

¹⁵¹ Así lo afirma *Familiaris consortio*, n. 13: «El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz».

b) Santidad de las relaciones conyugales

El amor conyugal, como amor que los cónyuges tienen el deber de promover y defender, tiene en la práctica múltiples manifestaciones, en parte comunes a otras formas de amor: cohabitación, afecto, escucha, comprensión, ayuda, disponibilidad para el servicio y para el sacrificio, etc. *Pero precisamente en cuanto conyugal, este amor tiene como expresión específica la mutua y completa donación que se da en las relaciones conyugales, que son no sólo buenas y santas¹⁵², sino también debidas.* En este sentido, San Pablo habla claramente de un *deber¹⁵³* del marido hacia la mujer y de la mujer hacia el marido, porque «la mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer»¹⁵⁴. Para añadir después: «No privéis al otro de lo que es suyo, a no ser de mutuo acuerdo, durante algún tiempo»¹⁵⁵. La tradición moral católica usa el concepto de “débito conyugal” para significar que *existe el deber moral de justicia, de por sí grave, de satisfacer el débito conyugal cuando el cónyuge lo pida de modo serio y razonable¹⁵⁶*. Precisamos a continuación el exacto alcance de este deber.

Las relaciones conyugales son lícitas y santas siempre que no se hagan intencionalmente infecundas por los cónyuges (onanismo, contracepción), como se dirá después, y que se den en las circunstancias debidas (como manifestación de amor, no en presencia de otros, etc.). Son igualmente lícitas cuando por causas independientes de la voluntad de los cónyuges (edad, enfermedad, esterilidad natural, etc.) se prevé que serán infecundas, porque entonces permanecen ordenadas «a expresar y consolidar su unión»¹⁵⁷. El deber de promover y hacer más profundo su amor llevará a los cónyuges a amarse sin miedos ni escrúpulos, sabiendo que siempre es lícito satisfacer al débito conyugal y que es lícito pedirlo cuando se lo considere conveniente para el bien de uno o de ambos cónyuges¹⁵⁸.

¹⁵² Véase, por ejemplo *Gaudium et spes*, n. 49: «Este amor [matrimonial] se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud».

¹⁵³ Cfr. *I Cor* 7,3.

¹⁵⁴ *I Cor* 7,4. Según la encíclica *Casti connubii* pertenece al *bonum fidei* que, «lo que en este contrato, sancionado por la ley divina, compete a una de las partes, ni a ella le sea negado ni a ningún otro permitido; ni al cónyuge mismo se conceda lo que jamás puede concederse, por ser contrario a las divinas leyes y del todo disconforme con la fidelidad del matrimonio» (PÍO XI, Enc. *Casti connubii* cit.: DH 3706).

¹⁵⁵ *I Cor* 7, 5. La versión de la CEI traduce el griego *mè apostereíte allélous* por «non astenetevi tra voi» [no os abstengáis entre vosotros], que no expresa en modo del todo exacto el sentido del verbo *apostéreō*, que significa “defraudar”, “robar”, “negar”, “rechazar”. La neovulgata traduce: «Nolite fraudare invicem».

¹⁵⁶ Cfr. M.D.PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, cit., vol. III, nn. 694-697.

¹⁵⁷ *Humanae vitae*, n. 11. «Ni se puede decir que obren contra el orden de la naturaleza los esposos que hacen uso de su derecho siguiendo la recta razón natural, aunque por ciertas causas naturales, ya de tiempo, ya de otros defectos, no se siga de ello el nacimiento de un nuevo viviente. Hay, pues, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial, fines secundarios, verbigracia, el auxilio mutuo, el fomento del amor recíproco y la sedación de la concupiscencia, cuya consecución en manera alguna está vedada a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto y, por ende, su subordinación al fin primario» (PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, cit.: DH 3718).

¹⁵⁸ La licitud de las relaciones conyugales comporta la licitud de los actos «sive mutui sive solitarii, qui ad actum coniugalem perficiendum vel necessarii vel utiles sunt: cui enim permittitur finis, ei permittuntur etiam media, et cui permittitur actus consummatus, ei permittuntur etiam actus, qui ab ipsa natura ut dispositio et praeparatio ad illum destinati sunt. a) Hinc quando adest intentio perficiendi copulam, coniugibus liciti sunt aspectus, tactus, etc., qui ad copulam excitant, sive ante copulam sive in ipsa copula peraguntur. Cavere autem debent coniuges ne diutius in eiusmodi actibus immorando pollutio sequatur; si tamen praeter intentionem sequetur, culpa vacaret. b) Si copula ex parte viri iam consummata hic se retrahit, antequam mulier actum complevit, potest ipsa tactibus

2) *Son de por sí moralmente ilícitas las relaciones conyugales que suponen un peligro grave y próximo para la salud de uno o de ambos cónyuges, o para la prole eventual.* Esto puede suceder sobre todo a causa de enfermedades infecciosas graves (sífilis, SIDA, etc.). Sin duda el cónyuge enfermo no debe pedir el débito conyugal, y el cónyuge sano no tiene el deber de satisfacerlo. No se puede excluir, sin embargo, que para evitar graves peligros morales o físicos al cónyuge enfermo, sea lícito al cónyuge sano pedir el débito conyugal, por caridad cristiana hacia el otro. Es una cuestión delicada que es necesario valorar atentamente a la luz de todas las circunstancias, y después de haber consultado a un médico competente¹⁵⁹. No todas las enfermedades tienen la misma gravedad en general o para una persona concreta, ni es igual para todas las enfermedades la probabilidad de transmisión por vía sexual o de transmisión a los hijos, ni son iguales para todos los casos las posibilidades de prevención, protección y terapia eficaz en caso de contagio.

3) *Existe el deber grave de satisfacer el débito conyugal cuando es pedido de modo serio y razonable.* Tal deber no existe en sentido riguroso en algunos casos: a) si el débito es pedido por un cónyuge adúltero, aunque sea deseable que el cónyuge inocente perdone al cónyuge culpable y arrepentido, y retome con él la vida conyugal; b) si ha sido legítimamente interrumpida o suspendida la cohabitación; c) si la petición no es razonable, por ejemplo, porque uno de los cónyuges está ebrio y obra de modo brutal, o si uno de los cónyuges está físicamente indispuesto en aquel momento, o si corre peligro su salud o su vida.

Si en la pareja las cosas van como deben ir, el amor recíproco hará que generalmente las relaciones conyugales no sean miradas en la fría perspectiva del derecho y del deber. Sin embargo, desde el punto de vista moral objetivo, el derecho y el deber existen, y se puede cometer una grave injusticia cuando un cónyuge rechaza siempre o casi siempre al otro. Esto ocurre a veces porque en una de las partes, sobre todo a causa de la edad, el deseo disminuye o casi desaparece, y quizá piensa que a la otra parte le sucede lo mismo. En este caso se debe hacer por amor y caridad cristiana lo que no se haría más por deseo espontáneo, para consolidar la armonía conyugal y alejar a la otra parte de las diversas formas de incontinencia (adulterio, prostitución, masturbación, pornografía, etc.).

4) *De por sí existe el derecho, pero no el deber, de pedir el débito conyugal.* Sin embargo a menudo, por el bien del otro cónyuge, existe el deber de caridad de tomar la iniciativa.

5) *De mutuo y libre acuerdo, los cónyuges pueden abstenerse de las relaciones conyugales, temporal o definitivamente.* La abstinencia temporal, por causas razonables y compartidas por ambos cónyuges, puede ser conveniente en algunos casos. La abstinencia perpetua raramente será aconsejable¹⁶⁰, porque supone el peligro de enfriamiento del amor conyugal y de incontinencia e infidelidad conyugal.

vela alio modo actum complere et plenam voluptatem sibi procurare» (H. Noldin, *De sexto praecepto et de usu matrimonii*, 32ª ed., Rauch, Oeniponte-Lipsiae 1941, n. 70).

¹⁵⁹ Para la discusión de este problema, véase H. NOLDIN, *De sexto praecepto et de usu matrimonii*, cit., n. 86. Se podrá profundizar en el tema consultando los pasajes de la *Theologia Moralis* de san Alfonso a los que se refiere Noldin, sobre todo lib. V, tract. VI, cap. II, art. II, n. 950.

¹⁶⁰ Cfr. I Cor 7, 6.

6) *No se debe satisfacer el pedido del cónyuge que trata de realizar una unión sodomítica*, que es intrínsecamente ilícita y no tiene nada que ver con los actos propios de los esposos. Si uno de los cónyuges trata de realizar, en cambio, una unión onanística, el otro cónyuge debe manifestar su propio desacuerdo; en ciertas circunstancias, sin embargo, puede ser lícito cooperar *materialmente* al pecado del cónyuge, como se dirá un poco más adelante.

c) *La paternidad responsable*

Los hijos siempre son un bien, «el don más excelente del matrimonio»¹⁶¹, al cual el mismo matrimonio está ordenado. Los cónyuges son llamados por Dios a transmitir la vida humana¹⁶², y en el cumplimiento de este deber «saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes»¹⁶³. El concepto de paternidad responsable, empleado por el Magisterio de la Iglesia¹⁶⁴, evidencia que el hombre cumple el designio divino solamente «como sujeto que actúa responsablemente, como señor de sus acciones, como un intérprete del querer divino», participando activamente en la providencia del Creador con la propia visión racional»¹⁶⁵, y no simplemente llevado por el instinto o por fuerzas irracionales. Esta activa participación en la providencia de Dios no es otra cosa, en último análisis, que lo que tradicionalmente ha sido llamado ley moral natural, es decir, la natural capacidad humana de conocer lo que se debe hacer y lo que se debe evitar.

Corresponde a los cónyuges, y no a otros, el deber de entender cuál es el designio de Dios para ellos y para su familia. Para esto, es necesaria la oración y la reflexión, la generosidad y la confianza filial en la Providencia divina, la sinceridad en el examen de las propias motivaciones, una valoración de las circunstancias no viciada por el pesimismo, y además la búsqueda de consejo con personas prudentes, sin descargar, sin embargo, en ellos, la propia responsabilidad: en esta materia, el «juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente»¹⁶⁶. Muchas veces, los cónyuges llegarán a la conclusión de que su responsabilidad se traduce en acoger con generosidad y alegría todos los hijos que Dios quiera confiarles. En este sentido, el Concilio Vaticano II considera dignos de una mención muy especial a los cónyuges que de común acuerdo «aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente»¹⁶⁷. Otras veces, serias razones de naturaleza física, social, económica, etc., aconsejarán no proponerse, por el momento, tener más hijos. La encíclica *Humanae vitae* afirma en este sentido: «En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea con la decisión, toma-

¹⁶¹ *Gaudium et spes*, n. 50.

¹⁶² Cfr. *Gn* 1, 28.

¹⁶³ *Gaudium et spes*, n. 50.

¹⁶⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 50-51 y *Humanae vitae*, n. 10.

¹⁶⁵ M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, Mursia, Roma 2000, p. 66 (edición en español: *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004)

¹⁶⁶ *Gaudium et spes*, n. 50.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

da por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido»¹⁶⁸.

Cuando existan razones serias para distanciar los nacimientos, la paternidad responsable exige el conocimiento y respeto de los procesos biológicos así como el necesario dominio que la razón y la voluntad deben ejercitar sobre las tendencias e impulsos¹⁶⁹, de manera de tener un comportamiento conyugal coherente con la decisión tomada. *Es lícito tener en cuenta algunas condiciones naturales, como por ejemplo la lactancia de los hijos, que de por sí tienden a espaciar los nacimientos. Y es lícito también «tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales»*¹⁷⁰. A pesar de ciertas campañas denigratorias, los datos estadísticos existentes demuestran que el recurso a los períodos infecundos, si se realiza adecuadamente, es plenamente confiable. En algunos casos más difíciles (ciclos irregulares, etc.) es necesario dirigirse a algún centro especializado¹⁷¹.

La mentalidad prevaleciente en los países ricos, cuya población por otra parte está envejeciendo en medida alarmante, y la dificultad real que las estructuras laborales y las costumbres sociales ponen hoy a la maternidad, *hacen conveniente en la práctica animar a los esposos a ser generosos para acoger un número de hijos mayor del mínimo que lamentablemente está volviéndose hoy día habitual*. Las familias numerosas son un bien para la sociedad, para la Iglesia y, sobre todo, para las mismas familias. Este tipo de decisiones, sin embargo, no se imponen, sino que deben madurar en el diálogo de los esposos entre ellos y con Dios. El sacerdote puede, y muchas veces debe iluminar y ayudar a los cónyuges a reflexionar sobre sus motivos y circunstancias. Pero a fin de cuentas, son los propios esposos lo que deben decidir según la convicción que ha madurado en sus almas, de manera que puedan asumir con alegría los sacrificios que su deber de padres y educadores puede significarles.

¹⁶⁸ *Humanae vitae*, n. 10.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n. 16.

¹⁷¹ Como por ejemplo, en Roma, el Centro studi e ricerche sulla regolazione naturale della fertilità (Università Cattolica del Sacro Cuore). La investigación de la OMS sobre los resultados del recurso al método Billings ha sido retomada y comentada por A. CAPPELLA, V. NAVARRETA, E. GIACCHI, *Il metodo della ovulazione Billings: dati e valutazione dello studio multicentrico della Organizzazione Mondiale della Sanità*, «Medicina e Morale» 371-387. Para una primera información, véanse: A. CAPPELLA, *La regolazione della fertilità con il metodo dell'ovulazione*, «Medicina e Morale» 25/2-3 (1975) 255-305; E. BILLINGS, A. WESTMORE, *Il metodo Billings*, Mondadori, Milano 1983; E. GIACCHI, E. TERRANERA, A. CAPPELLA, *Panoramica storica e basi scientifiche dei metodi naturali di regolazione delle fertilità*, en CENTRO STUDI E RICERCHE SULLA REGOLAZIONE NATURALE DELLA FERTILITÀ, ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA, *La Procreazione responsabile. Fondamenti filosofici, scientifici, teologici*, Roma 1984; A. LÓPEZ TRUJILLO, E. SGRECCIA (eds.), *Metodi naturali per la regolazione della fertilità: l'alternativa autentica*, Vita e Pensiero, Milano 1994; E. BILLINGS, J. BILLINGS, *Due vite per la vita. La pianificazione naturale delle nascite con il metodo dell'ovulazione*, San Paolo, Milano 1998; G. BONOMI, *I metodi naturali*, Ed. Bonomi, Pavia 1999. Por lo que se refiere a los aspectos éticos, cfr. C. CAFFARRA, *La trasmissione della vita nella "Familiaris consortio"*, «Medicina e Morale» 33/4 (1983) 391-399; A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Differenza morale ed antropologica fra la contraccepción y la continencia periódica*, en *La procreazione responsabile. Fondamenti filosofici, scientifici, teologici*, cit.; M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, cit., sobre todo pp. 71-83.

d) *Los abusos del matrimonio: la anticoncepción*

*La doctrina moral de la Iglesia siempre ha considerado como una grave culpa moral, la elección de privar directamente (es decir, como fin o como medio) a las relaciones conyugales de su apertura al “bonum prolis” que en cada caso singular tengan naturalmente*¹⁷². La encíclica *Casti connubii* la presenta como «doctrina cristiana, enseñada desde el principio y transmitida en todo tiempo sin interrupción»¹⁷³, y la expresa en los siguientes términos: «cualquier uso del matrimonio, en el que maliciosamente quede el acto destituido de su propia y natural virtud procreadora, va contra la ley de Dios y contra la ley natural, y los que tal cometen, se hacen culpables de un grave delito»¹⁷⁴.

Hasta la segunda mitad del siglo XX el acto conyugal podía convertirse intencionalmente infecundo alterando el mismo acto, mediante un método de barrera, como el profiláctico o el diafragma, o mediante la práctica del coito interrumpido (onanismo), o mediante el uso de cremas, lavados, etc. La puesta a punto de las píldoras anticonceptivas cambió la situación, porque se podía prevenir la concepción sin alterar la realización del acto conyugal. Esto sucedió con ocasión de la “revolución sexual”, en años de cambios, de fuertes presiones por parte de una cierta opinión pública, y de previsiones demográficas pesimistas (en buena parte, hoy, desmentidas). Se produjo un encendido debate eclesial, al que dio respuesta la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI. Teniendo presente la naturaleza de los nuevos productos anticonceptivos, Pablo VI proporcionó una fundamentación más articulada y una definición más precisa del pecado de contracepción, declarando la intrínseca ilicitud de «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»¹⁷⁵. La esencia del pecado de contracepción era justamente puesta en el propósito intencional dirigido, de cualquier manera que sea, a hacer infecundo el acto conyugal, es decir, las relaciones sexuales libremente realizadas entre esposos legítimos. En cambio, es clara la licitud moral del uso «de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que se siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal de que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido»¹⁷⁶. La misma doctrina fue muchas veces vuelta a proponer y profundizada por Juan Pablo II, en la Exhort. Ap. *Familiaris consortio* (1981), en las *Catequesis sobre el amor humano*¹⁷⁷, obra de gran contenido teológico, y en numerosos discursos que no dejan ninguna duda sobre cuál sea la enseñanza de la Iglesia al respecto.

¹⁷² Para la historia del problema, cfr. J.T. NOONAN, *Contraception: a history of its treatment by the Catholic theologians and canonists*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)- Londres 1986.

¹⁷³ PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, cit.: DH 3717.

¹⁷⁴ *Ibidem*. El texto original latino dice: «quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo, actus, de industria hominum, naturali sua vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos qui tale quid commiserint gravis noxae labe commaculati»

¹⁷⁵ *Humanae vitae*, n. 14.

¹⁷⁶ *Ibid.*, n. 15.

¹⁷⁷ Las catequesis están recogidas en el volumen Juan Pablo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., Una óptima guía a la lectura de esta compleja obra es la que ofrece L. CICCONE, *Uomo – donna. L’Amore umano nel piano divino. La grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, cit.

Las líneas antropológicas expuestas en el párrafo 3 de este capítulo ilustran suficientemente el fundamento del juicio moral sobre la contracepción. Ellas hacen comprensible por qué jamás es lícita la elección de separar los dos significados del acto conyugal, el significado unitivo y el significado procreador, inscritos por Dios en la sexualidad humana¹⁷⁸, y porque la lesión intencional del *bonum prolis*, supone también la «falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal»¹⁷⁹.

Desde el punto de vista pastoral, hay que señalar el *Vademecum para los confesores* publicado por el Pontificio Consejo para la Familia¹⁸⁰, en el cual se dan precisas indicaciones sobre el modo de actuar con los penitentes que se hallan en situaciones de error o ignorancia inculpable¹⁸¹, con los reincidentes que sin embargo están arrepentidos, a los que no se debe negar la absolución, y con quienes cooperan materialmente al pecado del cónyuge¹⁸². Las indicaciones del *Vademecum* no representan una novedad, pero presentan de modo ordenado y claro sanos criterios morales y pastorales que a menudo son olvidados.

En la práctica pastoral, el abuso del matrimonio ha sido siempre un problema difícil¹⁸³. Hay que distinguir entre las diversas situaciones. Una cosa es el comportamiento de quienes no reconocen que, según el designio de Dios Creador, el acto conyugal tiene un significado procreador, y por tanto lo suprimen arbitrariamente casi siempre, rechazando por eso la misma idea de castidad conyugal; otra cosa es el comportamiento de quien, buscando adecuarse al designio divino, cae de vez en cuando por debilidad o impulsado por circunstancias difíciles, arrepintiéndose después. En todo caso, el problema de la anticoncepción se debe afrontar en la práctica pastoral con fidelidad indiscutida a la enseñanza de la Iglesia, con paciencia y confianza en la gracia divina, y con el suficiente equilibrio. Nunca debe separarse del contexto constituido por el valor de la familia y del amor conyugal, que debe ser salvaguardado, con la consciencia de que un acercamiento poco atento puede provocar rupturas irreparables entre los cónyuges, que podrían y deberían haber sido evitadas, así como los daños que derivan de ello para los hi-

¹⁷⁸ Cfr. *Humanae vitae*, n. 12.

¹⁷⁹ *Familiaris consortio*, n. 32. Indicamos Algunos títulos útiles para el lector que desea profundizar en los diversos aspectos de la cuestión: E. LIO, *Humanae vitae e coscienza*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1980; C. CAFFARRA, *La trasmissione della vita nella "Familiaris consortio"*, «Medicina e Morale» 33/4 (1983) 391-399; E. LIO, *Humanae vitae e infallibilità*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1986; M.L. DI PIETRO, E. SGRECCIA, *La trasmissione della vita nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, «Medicina e Morale» 38 (1988) 787-841; F. OCÁRIZ, *La nota teologica dell'insegnamento della "Humanae vitae" sulla contraccezione*, «Anthropotes» 4 (1988) 25-44; AA.VV., «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, cit.; F. GIL HELLLÍN, *Il matrimonio e la vita coniugale*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1996. Da una buena idea del debate sobre la contracepción el trabajo de S. SEMINCKX, *La réception de l'encyclique "Humanae vitae" en Belgique. Étude de théologie morale* (tesis de doctorado), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2006. Desde el punto de vista de la argumentación ética, nos parece óptimo el trabajo de M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, cit., pp. 15-125.

¹⁸⁰ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Vademecum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*, 12-II-1997. Útiles comentarios publicados por varios autores, al cuidado del mismo Pontificio Consejo: *Morale coniugale e sacramento della penitenza. Riflessioni sul "Vademecum per i confessori"*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998.

¹⁸¹ En esta materia también es válido el principio moral según el cual es preferible dejar en buena fe a los penitentes que se encuentran en el error a causa de la ignorancia subjetivamente invencible, si se prevé que, después de ser instruidos, no modificarían la propia conducta, pasando así a pecar formalmente. Sin embargo, también en estos casos el confesor debe alentar a los penitentes para que acojan el designio de Dios, también en el ámbito conyugal, y exhortarlos a formar su consciencia según la doctrina de la Iglesia mediante la oración y el estudio. Cfr. *Vademecum para los confesores*, 3, 8. Hay que tener presente, de cualquier manera, que en una cuestión tan íntimamente ligada a la esencia misma del matrimonio no es fácil que el error, en personas de cultura y sensibilidad moral media, sea verdaderamente invencible. La comprensión o aceptación no completa de una doctrina no se identifica con el error invencible. Por tanto, hace falta mucha atención, para que la vida cristiana de los cónyuges no sufra daños profundos que el confesor, que además de padre debe ser maestro y médico, podría y debería evitar.

¹⁸² Sobre este problema nos detendremos dentro de poco en el párrafo 8 f).

¹⁸³ Prümmer lo califica como «vera crux confessoriorum» (*Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. III, n. 704).

jos. El aumento de la vida de oración de los cónyuges puede resolver problemas que no podrían ser resueltos con los mejores razonamientos teológicos. Es preciso alentar y tener comprensión con los cónyuges que se encuentran en dificultades, sin olvidar que son personas que tienen el deber moral de cohabitar y de amarse, y que a veces pueden llegar a encontrarse en circunstancias económicas, de salud, etc., muy delicadas. La infidelidad conyugal, el recurso a la prostitución, etc., son males mucho más grandes que las caídas ocasionales en el pecado de anticoncepción.

La diferencia antropológica y moral entre la contracepción y la continencia periódica – A menudo se nos pregunta, cuando existen fundados motivos para evitar un nuevo nacimiento por cierto tiempo, por qué es lícito cumplir tal propósito mediante la continencia periódica y no lo es, en cambio cumplir el mismo propósito mediante un método de contracepción. El problema ha sido afrontado por Pablo VI¹⁸⁴ y por Juan Pablo II¹⁸⁵. Este último ha precisado que no se trata de una cuestión de métodos, porque existe una notable diferencia antropológica y moral entre los dos comportamientos. Cuando existe un motivo serio para retrasar el nacimiento de un nuevo hijo, la responsabilidad procreadora, como parte de la castidad conyugal, pide asumir un comportamiento sexual coherente con la situación creada. La virtud de la castidad informa también la tendencia sexual, de manera que sea sujeto que actúa responsablemente o, mejor aún, que la entera persona de los cónyuges, en su unidad de alma y cuerpo, controlen virtuosamente —es decir, mediante la inteligencia, la voluntad y el afecto recíproco— su sexualidad. Esto contribuye a reforzar su amor mediante el sacrificio compartido, a la tensión de uno hacia el otro y por tanto a un mejor entendimiento entre los dos. Cuando se recurre al uso de los métodos anticonceptivos no se cambia el comportamiento sexual, adecuándolo responsablemente a la necesidad de retrasar un nuevo nacimiento, pero desde el punto de vista del comportamiento sexual, se comporta como antes, cuando no existía tal necesidad, añadiendo simplemente un acto manipulador de la sexualidad, que la priva de su virtud procreadora. La sexualidad de los cónyuges ya no es más sujeto que actúa responsablemente, sino objeto que es manipulado con el fin de no tener que asumir un comportamiento inspirado por la responsabilidad procreadora. De esta manea, no hay ningún crecimiento de la virtud y del autocontrol de los cónyuges, no se fomenta el mutuo entendimiento (todo el peso de la situación es descargando sobre uno de los cónyuges), y se da lugar a una falta de integración de las energías sexuales en la totalidad de la persona que siempre tendrá otras consecuencias éticas negativas¹⁸⁶.

e) La esterilización

Concepto de esterilización – *Se entiende por esterilización el acto por el cual se priva a una persona sexualmente fecunda, hombre o mujer, de la facultad de procrear, de modo temporal o perpetuo, por medio de una mutilación orgánica o funcional*¹⁸⁷. Existe una clara relación entre la esterilización y la contracepción, porque los fármacos anticonceptivos tienen un efecto esterilizador, al cual se añaden por algunos fár-

¹⁸⁴ Cfr. *Humanae vitae*, n. 16.

¹⁸⁵ Cfr. *Familiaris consortio*, n. 32.

¹⁸⁶ Cfr. en este sentido M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, cit., pp. 66-109.

macos un efecto abortivo¹⁸⁸. En la práctica, la esterilización quirúrgica es a veces presentada como el anticonceptivo más eficaz.

La esterilización directa – En orden a la valoración moral es esencial la distinción entre *esterilización directa* y *esterilización indirecta*. *Esterilización directa* es «el acto que se propone, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»¹⁸⁹. Elemento esencial de la esterilización directa es que la elección de la voluntad tenga como propósito privar a una persona de la capacidad de procrear, permitiéndole no obstante, realizar la unión sexual. Se sigue de ello que tanto la esterilización eugenésica como la esterilización para evitar la procreación (es decir, la que tiene como objeto el control de la natalidad) son siempre esterilización directa, también en la hipótesis de que esta última estuviera motivada por el deseo de evitar peligros para la salud que se produjeran a consecuencia de una gravidez.

*La esterilización directa es intrínsecamente ilícita porque, como en el caso de la anticoncepción, supone la disociación de los aspectos unitivo y procreador de la sexualidad, añadiéndosele una mutilación, que en ocasiones hace irreversible o difícilmente reversible esa disociación. Si la esterilización es ordenada o favorecida por las autoridades públicas es siempre contraria al bien común y a la justicia*¹⁹⁰.

Desde el punto de vista pastoral, conviene tener presente que como cada relación sexual de los cónyuges que usan, por ejemplo, la píldora anticonceptiva es un pecado de contracepción, así sucede también cuando uno de los esposos ha recurrido a la esterilización directa. De esta situación de pecado se sale a través del arrepentimiento sincero y la absolución sacramental. El verdadero arrepentimiento supone, en principio, el restablecimiento de la facultad procreadora siempre que sea posible. Si la esterilización no es reversible, se crea una situación muy delicada, a seguir con gran prudencia, porque el bien espiritual de las personas interesadas requiere que sean ayudadas a comprender la gravedad de lo que han hecho y, por consiguiente, a llegar a un verdadero arrepentimiento. Si consiguen convertirse de verdad, en mi opinión pueden retomar lícitamente la vida conyugal.

La esterilización indirecta - *Por esterilización indirecta se entiende, en cambio, el acto que sin buscar hacer imposible la procreación, ni como fin ni como medio, tiene como objetivo un efecto verdaderamente terapéutico y necesario, pero acompañado de un efecto esterilizador, previsto pero no deseado. Si el efecto terapéutico deseado es conseguido sólo haciendo que del libre ejercicio de la sexualidad no pueda surgir la gravidez, se trata otra vez de esterilización directa, porque entonces el efecto esterilizador es querido como medio.*

¹⁸⁷ Retomamos en parte lo escrito en A. RODRÍGUEZ –LUÑO, *Sessualità, matrimonio, procreazione responsabile. Problemi etici della sterilizzazione e dell'aborto procurato*, en E. SGRECCIA (ed.), *Corso di bioética*, Franco Angeli Editore, Milano 1986, pp. 95-116. Cfr. también: D. TETTAMANZI, *Sterilizzazione anticoncezionale: per un discorso cristiano*, SALCOM, Varese 1981; J.A. GUILLAMÓN ÁLVAREZ, *El problema de la esterilización*, Palabra, Madrid 1988; F. D'AGOSTINO, *La sterilizzazione come problema biogiuridico*, Giappichelli, Torino 2002.

¹⁸⁸ Cfr. capítulo V, parágrafo 3 i).

¹⁸⁹ PÍO XII, *Discurso al Congreso Internacional de Hematología*, 12-IX-1958: AAS 50 (1958) 734-735. Véase también CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentum circa sterilizationem in nosocomiis catholicis*, 13-III-1975: DH 4650.

¹⁹⁰ Cfr. PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, cit.: DH 3722-3723; *Respuesta del Santo Oficio del 11-VIII-1936*: DH 3760-3765; *Decreto del Santo Oficio del 21-II-1941*: DH 3788; *Humanae vitae*, n. 14; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentum circa sterilizationem in nosocomiis catholicis*, 13-III-1975: DH 4650-4651; *Familiaris consortio*, n. 30.

*La esterilización indirecta es moralmente lícita siempre que no haya otro medio para proteger la vida o la salud de la persona interesada*¹⁹¹. Pío XII se expresó así: «Tres cosas concurren para la licitud moral de una intervención quirúrgica que suponga una mutilación anatómica o funcional: 1) en primer lugar, que la conservación o funcionalidad de un órgano particular en el conjunto del organismo provoque en este un daño serio o constituya una amenaza; 2) segundo: que este daño no pueda ser evitado, o al menos disminuido notablemente más que con la mutilación que se propone, y que la eficacia de esta sea bien segura; 3) finalmente, que se pueda razonablemente asegurar que el efecto negativo, es decir, la mutilación y sus consecuencias, será compensado por el efecto positivo: supresión del peligro para todo el organismo, atenuación de los dolores, etc.»¹⁹². Un ejemplo de esterilización indirecta puede ser la extirpación de los ovarios o del útero que se haya vuelto necesaria para suprimir un tumor maligno que no puede ser tratado de otras formas. Se trata de un acto terapéutico necesario, y no de una acción contra la procreación, puesto que no hay ninguna razón para querer evitar la concepción, sino sólo para extirpar los órganos comprometidos por el tumor. El juicio moral sobre la esterilización indirecta es una aplicación de los principios morales generales para las acciones de doble efecto, es decir, para aquellas acciones que siendo en sí mismas buenas, tienen un efecto indirecto negativo¹⁹³.

La esterilización forzada – Hay que añadir que en la actualidad está bastante difundida la praxis, deontológicamente injustificable, de proceder a la esterilización (contra la procreación) de la mujer sin su consentimiento, por ejemplo cuando se realiza un parto con cesárea, o con un consentimiento obtenido por extorsión a la mujer cuando se está preparando inmediatamente para la intervención, y se encuentra sin la posibilidad de reflexionar y en una situación que genera comprensible angustia. En los ambientes en los que suceden cosas semejantes, hará falta a veces entregar, para que sea incluida en la documentación de la paciente, un documento en el que se niegue el consentimiento a cualquier intervención de esterilización directa y, si esta ocurriera sin el consentimiento, proceder a la denuncia penal. Más allá de otras consideraciones éticas, es absolutamente exigido el respeto a la propia conciencia.

La esterilización de las personas con discapacidad mental – Un problema particular lo constituye la esterilización de las personas con discapacidades mentales. Se trata de un problema complejo, sobre el cual existe buena bibliografía reciente¹⁹⁴, sobre el cual podemos proponer solamente algunas breves reflexiones. En términos generales, no es admisible una moral de dos niveles. La moral relativa a la sexualidad es igual para todos, sanos y enfermos. La doctrina de la Iglesia sobre la inmoralidad de toda forma de relación sexual extraconyugal es igualmente válida para los sanos y para los discapacitados. También ellos son personas, con la misma dignidad que los sanos.

En lo que se refiere a las relaciones sexuales extraconyugales, el problema moral más grave no consiste en el hecho de que se hagan intencionalmente infecundas o no. El problema está, tanto para los sanos como para los minusválidos, en estas mismas relaciones, que tienen un sentido completamente especial en el caso de los minusválidos mentales. Señalaremos dos figuras diversas.

1) La primera comprende las agresiones sexuales de las cuales los discapacitados mentales pueden ser víctimas, y que pueden producirse mediante violencia, engaño o seducción. En estos casos deplorables, el deber fundamental de las personas encargadas de su cuidado y de la sociedad es evitar a las personas discapacitadas experiencias que son para ellas nocivas y traumatizantes. Al trauma, se le agrega la confusión y la desorientación si está involucrado en la agresión el personal a cargo de su cuidado.

¹⁹¹ PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, cit.: DH 3723.

¹⁹² PÍO XII, *Discurso al XXVI Congreso de la Sociedad Italiana de Urología*, 8-X-1953: AAS 45 (1953) 674. El Pontífice añade que el punto crucial aquí no es que el órgano amputado o hecho incapaz de funcionar esté enfermo, sino que su conservación o funcionalidad constituya directa o indirectamente una seria amenaza para todo el cuerpo.

¹⁹³ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, capítulo VI, parágrafo 5 b).

¹⁹⁴ Véase el volumen AA.VV., *Dignità e diritti delle pesone con handicap mentale (Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* – Roma, gennaio 2004), Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007. Aquí retomo mi contribución a ese Simposio.

También si ha sido impedida la fecundidad de las personas incapaces, la agresión y el trauma permanecen. Por eso, se debería obrar con extrema atención. No es admisible una enseñanza moral que, al menos en la práctica, favorezca el abandono por parte de la sociedad o del personal a su cuidado, respecto de personas que tienen derecho a ser protegidas de manera adecuada.

Ciertamente, la legítima defensa de una agresión sexual es igualmente lícita para las personas sanas que para las enfermas. La diferencia, fuera del caso de guerra, es que la persona enferma, si no es autónoma, está bajo la protección de otras. Por lo tanto, prever en principio que los minusválidos mentales sufrirán una agresión sexual, significa asumir que las personas a cuyo cuidado están confiados, no se empeñan seriamente en cumplir su deber de evitar a los enfermos experiencias que son devastadoras y brutales desde muchos puntos de vista, y no sólo por la eventualidad de un embarazo. Por eso, en términos generales, la administración de anovulatorios no puede ser parte de los cuidados debidos a los discapacitados mentales. Cuidar a los minusválidos significa, antes que nada, ahorrarles experiencias inhumanas y traumáticas. Los fármacos anovulatorios son “medios de defensa” sólo parcial, que en otro nivel son una agresión al enfermo y disminuyen la atención del personal que los debe cuidar.

En algunas zonas rurales o degradadas, en las cuales no es posible una protección eficaz, no se puede excluir absolutamente la existencia de casos límite, sobre todo cuando nadie se ocupa de modo continuado del minusválido. A las personas que tratan de ayudar a los discapacitados que se encuentran en tales situaciones, se les pueden plantear graves problemas de conciencia, que deben resolverse caso por caso, con la ayuda de personal experto, incluso recurriendo a la Penitenciaría Apostólica cuando se creen situaciones del todo excepcionales.

2) Después, hay otra figura distinta de la agresión. Son los contactos sexuales espontáneos entre los incapaces. Aquí no se trata propiamente de violencia, sino de actos espontáneos realizados sin una libertad interna plena, por falta de suficiente conciencia y autocontrol. Desde el punto de vista moral, el acto violento y el acto espontáneo realizado con una libertad fragmentaria son dos cosas muy distintas. No todo acto sexual no perfectamente consciente es una agresión. En este caso, estamos frente a un problema psicopedagógico. Sería completamente inadecuado pretender darle una respuesta simplemente farmacológica o, menos aún, quirúrgica. Un problema humano de comprensión, maduración, autocontrol y crecimiento, no se resuelve con un fármaco.

Entre los discapacitados mentales que tienen la suficiente autonomía para poder sustraerse a la vigilancia de las personas que los tutelan, y que por su situación psíquica buscan espontáneamente experiencias sexuales, pueden darse casos extremos particularmente difíciles. Estos enfermos requieren una particular vigilancia y atención, que quizá los parientes o el personal sanitario no están en condiciones de asegurar cada una de las 24 horas de todos los días del año. Si en algún caso, a pesar de la atención y protección que se les da, subsiste un peligro real, se puede plantear también aquí un grave problema de conciencia, a estudiar con mucha atención, y quizá someterlo a la Penitenciaría Apostólica, si se trata de una situación verdaderamente excepcional.

Finalmente, es preciso reafirmar que en todo caso, aunque sea excepcional, debe rechazarse absolutamente la esterilización quirúrgica. En este sentido hay que tomar en consideración lo que ha sido dicho por el Comité Nacional para la Bioética italiano en un documento sobre la materia: la esterilización responde al propósito «de hacer sustanciales ahorros, en términos de asistencia a los minusválidos, a las instituciones y, más en general, a los sujetos sobre los cuales gravarían tales obligaciones». De este modo «si hiere al minusválido en su físico, activando en él reacciones, en el plano global de su identidad personal, extremadamente graves y objetivamente *anti-terapéuticas* [...]; y se aprueba una forma indirecta de liberarse de una obligación, por parte de la sociedad, respecto de los sujetos que en el nombre del derecho fundamental a la salud pueden pretender que se les administre un auténtico tratamiento a su mantenimiento, y no técnicas indirectas de control de su sexualidad»¹⁹⁵.

f) La cooperación material al pecado del cónyuge

Queremos ahora referirnos a un delicado problema que se puede presentar en la vida conyugal. Pío XI lo describió así: «Sabe muy bien la santa Iglesia que no raras veces uno de los cónyuges, más que cometer el pecado, lo soporta, al permitir, por una causa muy grave, el trastorno del recto orden que aquél rechaza, y que carece, por lo tanto, de culpa, siempre que tenga en cuenta la ley de la caridad y no se descuide en disuadir y apartar del pecado al otro cónyuge»¹⁹⁶. Estas situaciones pueden ser provocada por la imposición violenta de parte de uno de los cónyuges, o por amenazas serias de abandono, separación o divorcio, o también por el peligro de conflictos y litigios que terminarían por llevar a la violencia o a la separación, situaciones, estas, que causan además un grave daño a los hijos.

¹⁹⁵ COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Il problema bioetico della sterilizzazione non volontaria*, 20 de noviembre de 1998, pp. 24-25.

¹⁹⁶ PÍO XI, Enc. *Casti connubii*, cit.: DH 3718. Véase cómo trata este problema San Alfonso en su *Theologia moralis*, lib. V, tract. VI, cap. II, n. 947.

Lo que dijo Pío XI, y ha sido reasumido por el *Vademecum para los confesores*¹⁹⁷, significa en definitiva que en algunas circunstancias es moralmente lícita la *cooperación material* al pecado del cónyuge¹⁹⁸. La licitud requiere tres condiciones:

1) Que la acción del cónyuge cooperante (es decir, del cónyuge inocente) sea en sí misma lícita. Es decir: no puede ser él quien prive al acto de su virtud procreadora, retirándose (onanismo), tomando una píldora anticonceptiva o usando un método de barrera. No es lícita la cooperación si el otro cónyuge recurre a un medio que tiene efectos abortivos.

2) Que existan motivos proporcionalmente graves para cooperar con el cónyuge culpable. Estos motivos pueden ser, por ejemplo, evitar la violencia o los conflictos graves, la ruptura de la cohabitación conyugal (abandono, separación, divorcio) o el peligro próximo de infidelidad conyugal.

3) Que el cónyuge inocente no consienta internamente en el pecado (esto no significa, naturalmente, que no experimente el placer propio de la unión conyugal) y que trate de ayudar al cónyuge mediante la oración, la caridad, la disponibilidad al sacrificio y al diálogo, a abandonar tal comportamiento. Debe quedar claro que el cónyuge inocente no aprueba estos actos, aunque no es necesario que lo haga notar en ese momento, o en ocasión de cada acto. Naturalmente, el cónyuge inocente debe evitar ser indirectamente (quejas, falta de disponibilidad, etc.), la causa del comportamiento ilícito del otro cónyuge.

Hay que tener presente que este tipo de dificultades pueden ser temporales, debidas a diversas causas transitorias, mientras que la ruptura de la armonía conyugal, la separación, el divorcio, etc., crean situaciones muy negativas para los cónyuges y para los hijos, que a menudo son irreparables. Por eso está justificado, muchas veces debido también por caridad, tolerar por un cierto tiempo el comportamiento negativo del cónyuge, ayudándolo al mismo tiempo, con paciencia y afecto, para que se decida a cambiar de conducta. La caridad conyugal requiere asociar la firmeza y la flexibilidad tolerante, siempre en orden al bien humano y espiritual de los cónyuges, a la defensa de la familia y a la protección de los hijos.

¹⁹⁷ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Vademecum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*, cit., 3, 13.

¹⁹⁸ Para el concepto de cooperación material al mal, véase *Elegidos en Cristo I*, cap. XI, parágrafo 8.