

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XIV  
Julio-Diciembre 1998  
Número 26

## SUMARIO

### ESTUDIOS

Elena Conde Guerri

*Ecumenismo en las epístolas consolatorias de san Braulio, obispo de Cesaraugusta (siglo VII) . . . . .* 271-288

Luis Oviedo Torró

*La afectividad y la sexualidad en su relevancia apologética para el cristianismo . . . . .* 289-320

J. Silvio Botero Giraldo

*¿Castidad conyugal o humanización de la sexualidad? Una nueva perspectiva. . . . .* 321-343

José García-Cuevas Ventura

*La «Asociación Católica» ante la configuración del Régimen Demoliberal de 1869 . . . . .* 345-367

Francisco Javier Gómez Ortín

*El P. Malo, escritor, impresor y editor . . . . .* 369-402

### NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández

*El Sínodo de Alejandría (c.a. 320 d.C.) y sus consecuencias. . . . .* 403-405

José Luis Parada Navas

*Ética y evangelización (Hech 2,37-38) . . . . .* 407-412

María Martínez Martínez

*Miscelánea Medieval Murciana. . . . .* 413-417

Francisco Martínez Fresneda

*Vida y escritos de San Pedro de Alcántara . . . . .* 419-425

Antonio Martínez Blanco

*El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra. . . . .* 427-440

**BIBLIOGRAFÍA . . . . .** 441-489

**NOTAS BIBLIOGRÁFICAS . . . . .** 491-499

**LIBROS RECIBIDOS . . . . .** 501-508

**ÍNDICE GENERAL . . . . .** 509-515

## LA AFECTIVIDAD Y LA SEXUALIDAD EN SU RELEVANCIA APOLOGÉTICA PARA EL CRISTIANISMO

L. OVIEDO TORRÓ

### Introducción

La sociedad de hoy conoce una pluralidad de formas de comportamiento en el campo de los afectos y de las relaciones amorosas. Este pluralismo se refleja también en las representaciones culturales, los sistemas de valores y en las normas más o menos compartidas. Hace tiempo que puede constatarse la pérdida del monopolio cristiano en la orientación normativa de la sexualidad, que ha dado paso a una situación en la que se han sucedido algunos “modelos dominantes”, alternativos respecto de la concepción religiosa, y, más recientemente, a una situación de cierta perplejidad, en la que se vuelve difícil describir un “orden” o la existencia de un “código de comunicación” general que permita “decir” de forma poco ambigua los significados de las experiencias amorosas. Es quizás lo que U. Beck denomina “normalidad del caos del amor”<sup>1</sup>, idea que refleja la extrema contingencia en la que se desarrollan en nuestros días un tipo de relaciones que hasta no hace mucho estaban claramente codificadas.

No cabe ninguna duda sobre la relevancia cristiana de la evolución descrita: a pesar de algunos intentos de desmentirla, las expresiones que asume el amor sexuado y sus aspectos culturales-normativos, inciden directamente en la recepción del mensaje revelado. Es imposible abstraer la concepción cristiana de la vida y de la salvación respecto del sentido que se otorga en un determinado ambiente social a la sexualidad, como si la fe pudie-

---

<sup>1</sup> U. BECK, *Der ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt 1990.

ra prescindir de una concepción global de la persona, que incluye la corporeidad y el mundo de la alteridad sexualmente orientada, al dirigir su anuncio de conversión y cuando se remite a la vida concreta.

Aunque ésta sea ya una faceta del debate en el que se inserta el presente trabajo, nuestro punto de partida es la necesidad de tomar en serio la incidencia que la moderna cultura de la sexualidad tiene para la actual transmisión y expansión de la fe, en el sentido de que la evolución observada desde principio de siglo, aunque radicalizada desde la década de los sesenta en el campo de la cultura sexual, ha sido uno de los factores que han contribuido a la secularización práctica de amplias capas de población, sobre todo juvenil, en las sociedades occidentales. De aquí surge una cuestión que ya se planteó Max Weber a principio de nuestro siglo: hasta qué punto la inevitable diferenciación del sistema de relaciones afectivo-eróticas conduce a un desgaste de la esfera religiosa, a causa de la percepción de la fe cristiana como un ambiente represivo que impide la realización de las aspiraciones legítimas en ese campo, y si es posible afrontar, desde el punto de vista teórico, dicho proceso para reivindicar la validez del esquema de representación antropológica cristiana, como la mejor propuesta para regular y vivir esa faceta esencial de la vida humana.

La tarea que me propongo por consiguiente no es tanto de carácter moral, aunque no pueden evitarse las consecuencias en ese terreno, sino de tipo apologético: se trata de insertarse en algunos de los debates que actualmente animan el panorama cultural para reivindicar el sentido y pertinencia del modelo cristiano en ese campo, un modelo que se construye a nivel teológico y antropológico, sin descuidar sus implicaciones psicológicas, sociales y normativas.

Para ello se seguirán varios métodos: en primer lugar se intentará reconstruir de forma narrativa el proceso moderno que lleva al contraste entre cultura secular de la sexualidad y propuesta cristiana; en segundo lugar se ensaya una descripción y crítica de las representaciones más comunes que legitiman o al menos son clave de lectura del sistema de relaciones afectivas y de las prácticas actuales; por último se buscan las vías por las que el cristianismo puede seguir reivindicando en el ambiente contemporáneo, sin complejo de inferioridad, su verdad antropológica.

## **1. El choque moderno entre sexualidad y cristianismo**

No es sencillo describir la evolución experimentada durante los últimos cien años en el ámbito de los afectos y las relaciones eróticas; la forma de concebir dicha evolución y de representarla es parte del debate, implica ya

una toma de posición o un juicio de valor. El hecho es que pueden aplicarse diversos esquemas de observación del fenómeno: psicológico, sociológico, biológico, cultural, político-económico, ideológico, moral... La pluralidad aludida se traduce también en la multiplicación de formas de acceso teórico a la sexualidad, con diferentes énfasis, según la perspectiva empleada.

Intentaré en las páginas que siguen revisar cinco de los escenarios teóricos que más han influido en la escisión y el contraste entre la fe cristiana y el mundo afectivo-sexual, tratando de recoger las aportaciones de los modelos más significativos desde los que se observa en la modernidad esa esfera del comportamiento humano. Esos cinco escenarios son constituidos por: la observación sociológica de tendencias tardo-románticas; la irrupción de una psicología normativa en el campo de la sexualidad; la perspectiva científica sobre la sexualidad; la visión político-administrativa del ámbito sexual-familiar; y la crítica postmoderna a los géneros y a la construcción cultural de la identidad sexual.

1.a. La historia de los conflictos entre fe cristiana y experiencia afectiva-sexual puede remontarse a los albores de la religión de Israel, y situarse en el gran combate entre el monoteísmo yahvista y los cultos de Baal, o en las tensiones que se observan en el ambiente paulino entre el rigor de la fe cristiana y las costumbres paganas en el campo de lo erótico. La modernidad replantea estas tensiones de forma un tanto peculiar, sin excluir los fenómenos característicos de un neo-paganismo que repropone comportamientos y problemas muy cercanos a los citados en ambiente bíblico.

La historia de las nuevas tensiones puede iniciarse -de forma siempre provisional y un tanto arbitraria- en el ambiente romántico de la exaltación del amor afectivo. Curiosamente son autores cristianos convencidos los que impulsaron la exploración de ese terreno: F. Schlegel, convertido al catolicismo, y su novela *Lucinde*, así como su amigo, el conocido teólogo protestante F. Schleiermacher, quien en sus reflexiones sobre la novela citada, profundiza el sentido sublime del amor romántico y su capacidad de evocación de lo divino<sup>2</sup>. Se sabe que los derroteros del “amor romántico” llevaron a posiciones cada vez más distantes de las confesionales de estos inicios, sobre todo en buena parte de la literatura del siglo XIX. Seguramente el proceso de diferenciación entre los distintos ámbitos sociales y la progresiva secularización de la esfera de relaciones amorosas condujo a una tensión cada vez mayor entre la visión religiosa y la moderna cultura del amor.

---

<sup>2</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, “Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels ‘Lucinde’” (1800). *Kritische Gesamtausgabe* 3, 160-78.190-4.

Dos de los sociólogos más conocidos a principios de nuestro siglo fueron testigos privilegiados de la evolución que lleva a la exaltación de la experiencia amorosa en detrimento de la dimensión religiosa. Se trata de Max Weber y de Georg Simmel, quienes se plantearon en sus escritos maduros y con gran lucidez los términos de esa tensión. El primero expone de forma más sistemática el problema. En su notable escrito *Excurso (Zwischenbetrachtung)*, dentro de los *Ensayos sobre sociología de la religión*<sup>3</sup>, el sociólogo alemán advierte sobre las dificultades y tensiones inevitables cuando la llamada “esfera erótica” se racionaliza según sus propios principios y choca con la “religión de fraternidad”, que no admite los aspectos más idolátricos y concurrenciales que representa tal desarrollo. Esta evolución reviste a la experiencia amorosa de un aire de sacralidad seudomística, que le confiere un carácter más real y concreto, en su sublimidad, que la propia experiencia religiosa. En la elemental fenomenología weberiana del amor erótico se dan unas connotaciones, como la euforia, la sensación de participar de un destino más allá de las voluntades, la autenticidad y la belleza de la pasión, que cargan esa “esfera” de un sentido de absoluto que contradice los esfuerzos de las religiones éticas por controlar y someter toda forma de placer sexual. La emoción que se asocia a dicha experiencia plantea incluso una “alternativa”, en el sentido de ofrecer una posible respuesta a los anhelos más íntimos de las personas que viven en un mundo racionalizado y, por tanto, sin trascendencia<sup>4</sup>.

Simmel se expresa en términos muy similares, precisamente por esos mismos años. Su escrito *Fragmento sobre el amor* data de 1921<sup>5</sup>, se refiere a ese sentimiento como experiencia en que se funden la “absoluta interioridad subjetiva” y el carácter absoluto de su objeto, lo que propicia un sentido de trascendencia muy similar a la religiosa, de carácter revelador y fundante, que reivindica su carácter absoluto y no dependiente de nada. Aunque Simmel no saca las consecuencias radicales que se encuentran en

---

<sup>3</sup> MAX WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*. I. Madrid 1983, 437-66; las páginas dedicadas a la “Esfera erótica” son las 453-8. En la edición original: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. Tübingen 1920, 536-73.

<sup>4</sup> Así parece confirmarlo el final del párrafo citado (458; ed. original 563), y su paralelo en *La ciencia como profesión*, Max Weber, *El político y el científico*. Madrid 1986, 229; ed. original: “Wissenschaft als Beruf” (1919), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1922, 612. En ambos escritos Weber afirma que la experiencia amorosa depara un tipo de sentimiento profundo, “incomparable y supremo”, “en pianissimo” que parece ser la única salida al mundo gris de la racionalidad técnica, un mundo en el que el consuelo religioso ya ha sido descartado.

<sup>5</sup> G. SIMMEL, “Fragment über die Liebe” (1921), *Brücke und Tür*. Stuttgart 1957, 17-28.

Weber, es decir, de una peligrosa concurrencia para la religión, se hace eco igualmente de la sensibilidad que parece apreciar desde una visión estética-sentimental el valor de la relación amorosa en términos casi-sustitutivos de la religión tradicional.

La historia de la concurrencia entre la visión romántica-afectiva del amor y la cosmovisión cristiana puede ser prolongada hasta nuestros días: ciertamente no es éste el único ni el más fuerte entre los motivos de tensión que se observan actualmente, pero parece que se mantiene en muchos ambientes de nuestro panorama cultural pluralista una cierta orientación hacia la sublimación casi mística de la experiencia amorosa, en un sentido que sigue siendo explícita o implícitamente concurrencial respecto de la propuesta religiosa. Ese ambiente pocas veces asume la forma del discurso sistemático<sup>6</sup>, se detecta más bien en las creaciones de la literatura, del cine y los media, y se proyecta en el imaginario de muchos de nuestros contemporáneos, para nutrir la ilusión, que para Weber sería la “última ilusión”, de una cierta transcendencia posible, alcanzable, o de una magia más allá de lo rutinario de las formas de existencia modernas, cuando se pierden de vista otras versiones de la transcendencia.

1.b. El segundo escenario lo representa la intervención de la psicología, sobre todo del freudismo, en la cultura moderna de la sexualidad. No es fácil encontrar precedentes a este fenómeno, que se muestra como típicamente moderno, y que hay que encuadrar en el cientifismo que nutrió las esperanzas de las generaciones intelectuales desde mediados del siglo pasado.

La narración es en este caso sencilla y ha sido contada muchas veces. S. Freud intentaba en torno a 1890 averiguar la causa o etiología de los trastornos histéricos que afectaban a sus pacientes. Tras muchas exploraciones, hipótesis desmentidas y nuevas tesis, llegó a la conclusión de que existía un vínculo causal entre las patologías psíquicas que se observaban en individuos adultos y los problemas o disfunciones, de carácter físico o psíquico, en la sexualidad vivida por esos mismos individuos en su infancia. Es sabido que Freud elaboró un esquema un tanto complejo sobre el funcionamiento y evolución de la sexualidad infantil y de los mecanismos de “remoción” que conducían a la situación de “normalidad” sexual adulta; si tales

---

<sup>6</sup> El ensayista italiano Francesco Alberoni se cuenta entre los autores que más han seguido alimentando la visión típica de los sociólogos de principios de siglo; véase: *Innamoramento e amore*. Milano 1979, ed. esp.: *Enamoramiento y amor: nacimiento y desarrollo de una impetuosa fuerza amorosa*. Barcelona 1985; *Ti amo*. Milano 1996.

mecanismos no se cumplen surgen los fenómenos de la perversión y de la neurosis, por defecto o por exceso de “remoción”. Freud planteó también una relación de las neurosis actuales con la conducta sexual madura, sus insatisfacciones o sus dificultades, que tuvo consecuencias de largo alcance, que sólo se hicieron patentes en la recepción y divulgación posteriores.

Una lectura detenida de los artículos freudianos dedicados a la cuestión de la sexualidad impide sacar conclusiones precipitadas. Un ejemplo elocuente es el pequeño ensayo *Sobre la degradación universal de la vida amorosa* (1912)<sup>7</sup>. Las tesis del psicólogo inducen a una cierta perplejidad sobre el destino de los hombres y las posibilidades reales de superar las paradojas derivadas de la evolución humana en el campo de las relaciones sexuales. La mirada objetivante de la praxis psicoanalítica observaba casi siempre problemas en relación al mecanismo de remoción infantil, dificultades en torno a la prohibición del incesto y otros defectos que se proyectaban siempre en la vida madura y hacían que, con frecuencia, el varón sólo pudiera sentir placer en la medida que degradaba al objeto de su relación, o que se dieran a menudo neurosis asociadas a una mala integración de las prohibiciones que se erigen en la etapa de pubertad. Sin embargo Freud está convencido de que una mayor “libertad sexual” no resolvería el problema<sup>8</sup>, pues la satisfacción fácil impide la mejor vivencia del amor erótico. La marcha de la civilización parece revelarse como incompatible con las exigencias de satisfacción sexual: esta civilización se expresa en grandiosas obras y en admirables creaciones culturales, pero al precio de dolorosas neurosis, que pagan en su propia carne los más débiles.

El planteamiento freudiano sobre la sexualidad incide de otros muchos modos en la evolución de la cultura sexual del siglo XX, seguramente indirectos y no deseados. Por ejemplo, al criticar los aspectos negativos del “tabú de la virginidad femenina”<sup>9</sup>, que podía ser interpretado como una invitación a superar las tradiciones que sostenían dicha práctica; o, en general, al vincular las neurosis a limitaciones en el campo de la sexualidad, lo que podía ser entendido como llamada a la experimentación o al ensayo de formas diversas de actuación. Sin embargo, lo más grave y cargado de consecuencias en el discurso psicoanalítico de la sexualidad consiste en la implantación de una hermenéutica que implica la crisis de toda voluntad de

<sup>7</sup> S. FREUD, “Sobre la degradación universal de la vida amorosa” (1912), ed. orig.: “Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens”. *Gesammelte Werke* 8. London 1955<sup>3</sup>, 78-91.

<sup>8</sup> S. FREUD, “Über die allgemeinste Erniedrigung”, 88ss.

<sup>9</sup> S. FREUD, “El tabú de la virginidad”, “Das Tabu der Virginität” (1917). *Gesammelte Werke* 12, 161-80.

preservar el misterio o de dar un sentido sublime a ese ámbito de las relaciones humanas. Freud instauró un ambiente de sospecha en torno a la práctica de la sexualidad, similar al que Marx implantó en torno a las relaciones económicas: todo podía ser leído e interpretado en una clave distinta, crítica e inconformista; la “verdad” sobre el amor y el sexo era su no-verdad, o bien, su desconcertante banalidad. Los seguidores del método freudiano sacaron las consecuencias de esta mirada desmitificadora, profundizaron la crítica y propusieron discursos mucho más explícitos sobre la sexualidad que planteaban alternativas conscientes frente a la práctica tradicional, en la que el cristianismo había jugado un papel de primer orden.

El freudismo de autores como M. Mead, W. Reich, E. Fromm y H. Marcuse planteó un programa que evidenciaba aspectos que en el maestro habían sido insinuados pero sin voluntad de ofrecer alternativas: el carácter represivo de la cultura moderna, la necesidad de desinhibir comportamientos demasiado sofocados, lo saludable de una sexualidad placentera y la necesidad de establecer modos de vida creativos y espontáneos, frente a los modelos frustrantes y profundamente neurotizantes de la vida moderna. A menudo la crítica abierta a los usos y costumbres de nuestra cultura culpaba a las tradiciones religiosas cristianas, como causa de represión y de neurosis, que impedían la plena realización de las pulsiones sexuales<sup>10</sup>.

1.c. La tercera historia se representa en un escenario más cercano a nosotros y más conocido; recoge algunos de los impulsos de la corriente psicologista, pero se funda sobre todo en el discurso de una “ciencia empírica de la sexualidad”. Desde finales de los años 50 se formulan paulatinamente las bases de esta nueva ciencia, que fue ante todo una parte de la biología y de la medicina, o bien de la psicología, para terminar siendo una especie de teoría normativa del comportamiento sexual, en el sentido de una doctrina que dictamina lo que es sano y justo o adecuado en este terreno y lo que, por el contrario, es inadecuado, innatural o malsano.

---

<sup>10</sup> Por supuesto la perspectiva de cada uno de estos autores es diversa, aunque todos convergen en su crítica al modo actual de vivir las relaciones sexuales: W. Reich, *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*. Köln-Berlin 1932, postula una liberación sexual en sentido amplio que permita superar los esquemas represivos en la base de la cultura moderna; M. Mead, *Sex and Temperament in Three primitive Societies*. New York 1952, se sirve de la antropología cultural para la crítica a la sexualidad vigente; H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. New York 1955, plantea las dificultades en torno a la sexualidad desde el paradigma social-crítico que observa una relación entre estructuras de opresión sociales y sexuales; E. Fromm, *The Art of Loving*. New York 1956, ed. esp.: *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*. Barcelona 1986, contiene un modelo de amor y sexualidad sobre bases terapéuticas alternativas.

La narración de esta historia es interesante y ha sido contada por C. Haddon en un ensayo de tono divulgativo y didáctico, bajo el sugestivo título *The Limits of Sex* (London 1982). La autora remonta a la oscura personalidad de H. Havelock Ellis el inicio de la “revolución sexual”. Se trata de un médico que vivió en la segunda mitad del siglo pasado e inicio del presente, y que se dedicó al estudio de la psicología y antropología del sexo; sus publicaciones reivindicaban una mayor tolerancia en ese campo y una visión optimista de las relaciones que tendía a superar prejuicios, comportamientos hipócritas o simplemente infelices, indicando la importancia de la sexualidad para el éxito de la vida personal.

La historia continúa con los trabajos de encuesta y recopilación de datos por parte del profesor de zoología A.C. Kinsey, en torno a los años 40. Con los resultados de tales encuestas mostró la “normalidad” (en el sentido de gran frecuencia) de comportamientos que parecían anómalos o excluidos desde el punto de vista moral, y la “bondad” (en el sentido de algo saludable) de prácticas como la sexualidad prematrimonial, que minaban las concepciones morales ampliamente compartidas hasta entonces y tuteladas sobre todo por las confesiones cristianas<sup>11</sup>. Los métodos de Kinsey han sido muy discutidos, pero a pesar de estas y otras limitaciones, su obra conoció un fuerte impacto cultural que se extendió sobre todo en los años 60 y contribuyó a la difusión de la idea de “normalidad biológica” de las conductas sexuales, diversa de la “normalidad moral” y de la “normalidad psicológica”. Con este nuevo parámetro, Kinsey inició una pequeña revolución en el modo de observar la sexualidad humana y su “sanidad”, al aportar un criterio que justificaba comportamientos injustificables desde otros parámetros.

La tercera historia está protagonizada por W.H. Masters y V. Johnson, ginecólogos que orientaron su investigación hacia los métodos de laboratorio y la observación directa de las relaciones sexuales en sus diversas manifestaciones. A ellos se les atribuye el establecimiento de los standards actuales en la copulación, a partir de criterios estrictamente médicos sobre lo que es sano y lo que es patológico. A mediados de los 60 publicaron su famoso libro *Human Sexual Response*, y en 1970 su *Human Sexual Inadequacy*, que era un tratado de terapia en el campo de las disfunciones sexuales. También en este caso muchos han discutido los métodos y resultados de la pareja de médicos, pero lo que es indiscutible es el fuerte impacto que causaron en un ambiente en el que ya se estaban asimilando concepciones psicológicas y biológicas que convergían claramente con la posición de los

---

<sup>11</sup> A.C. KINSEY, *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia 1948; *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia 1953.

médicos. La noción de una “vida sexual sana” se impuso como clave de lectura de comportamientos que habían sido objeto de regulación exclusivamente moral.

A los autores que señala C. Haddon hay que añadir la intervención no indiferente de los sociobiólogos como E.O. Wilson, R. Dawkins, entre otros, y de antropólogos como M. Harris que aplicaron de forma consecuente los principios de esa ciencia<sup>12</sup>. La novedad de sus teorías consiste en observar el comportamiento humano a la luz de las motivaciones que orientan la evolución biológica y la preservación de la especie. En el campo de la sexualidad humana se resaltan los aspectos que más inciden en la búsqueda de éxito reproductivo o de optimación de las condiciones de la descendencia. Aunque este tipo de discurso, que se orientó más hacia la divulgación que hacia el rigor científico, ofrece criterios de interés respecto de las posiciones tradicionales, en el sentido de incidir en la relación entre sexualidad y reproducción, aportaba una perspectiva que fácilmente podía confundirse con el darwinismo social, también en el campo de las relaciones afectivas, donde sólo los más fuertes (en todos los sentidos, no sólo físico) están destinados a triunfar. Además este planteamiento supuso una clara superación, e incluso una feroz deconstrucción, de la visión “romántica” de las relaciones, al subrayar sus aspectos más biológicos, en incluso hormonales y químicos, que concurren en la atracción y el cortejo afectivo. Ni que decir tiene que al mismo tiempo que se desmitificaba el amor romántico, caían igualmente las consideraciones religiosas y morales en torno al amor sexuado, pues incluso aquellas convenciones que habían sido promovidas por las tradiciones religiosas se explicaban por su función regulativa al servicio de causas puramente biológicas, que, al ser desenmascaradas perdían automáticamente su vigencia, o bien eran sustituidas por esta “ilustración sociobiológica”, que haciéndonos conscientes del sentido real de la sexualidad en la configuración animal de la especie humana, nos previene de un mal uso o nos ayuda a su mejor comprensión y vivencia.

Volviendo al libro de C. Haddon, la autora inglesa sostiene que la cultura sexual contemporánea no sólo ha sido configurada por las aportaciones de los estudios antes citados y de otros posteriores de orientación empírica, sino también por una manualística que divulgó entre los años 50 y 70 nociones sobre la vida sexual correcta desde una autoridad alternativa a la

---

<sup>12</sup> Sólo a modo de ejemplo entre una extensa literatura: E.O. Wilson, *On Human Nature*. Cambridge-Mass. 1978, ed. esp.: *Sobre la naturaleza humana*. México 1980; R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford 1976, ed. esp.: *El gen egoísta*. Barcelona 1981; M. Harris, *Our Kind*. New York 1981, ed. esp.: *Nuestra especie*. Madrid 1989.

moral tradicional, que se servía de los estudios psicológicos, biológicos y médicos. Estos manuales, a los que hay que sumar la literatura publicada o aparecida en los media durante las últimas décadas, ha configurado un ambiente en el que la sexualidad es percibida como algo “divertido, natural y bueno”, frente a las ideas que lo asociaban a la culpa, a los aspectos extraordinarios y tabuizados de la vida humana, y a un universo más bien negativo o destructivo. La autora está convencida -en 1982- de que esos tópicos que florecieron en la época de la llamada “revolución sexual”, entre los años 60 y 70, se encuentran en un proceso de revisión crítica que más bien advierte sobre las ambigüedades y peligros de la sexualidad, que puede ser lastimosa o dolorosa, puede conducir a patologías varias si se vive fuera de una regulación ética, y que no siempre es vivida como algo bueno y positivo.

La situación actual vuelve difícil una descripción del contexto, debido al gran pluralismo que despliega la cultura de Occidente. Seguramente perviven los impulsos señalados, pero a ellos hay que sumar algunos factores desestabilizantes respecto del marco de comprensión que establecían las orientaciones citadas. Por una parte las nuevas enfermedades de transmisión sexual han arrojado una pesada sombra desde inicios de los 80 sobre las convicciones en torno a la “sanidad sexual”; por otro lado las patologías sociales, como los elevados niveles de ruptura familiar y el malestar juvenil, a pesar de los grandes márgenes de libertad de que gozan los jóvenes en el campo sexual, parecen cuestionar muchas de las percepciones formuladas en un contexto excesivamente reductivista, que separaba el contacto sexual puntual del ambiente vital en el que era vivido. No obstante hoy en día se vuelve difícil superar la cultura de la sexualidad que nutrieron las intervenciones de Kinsey, Masters y Johnson y otros, como Hite o el discurso alternativo de los sociobiólogos y los antropólogos, en el sentido de cuestionar los cánones anteriores sobre lo que es más o menos justo o adecuado en este campo de la conducta humana, y de centrar en dicho campo una buena parte de la satisfacción o felicidad que está en juego en la historia biográfica de cada cual.

1.d. El cuarto escenario se corresponde con la politización y la mercantilización de la vida moderna. En primer lugar conviene referirse a la voluntad administrativa que concibe fines sociales y determina lo mejor para un conjunto humano según sus propios criterios y a través de decisiones del aparato administrativo, que incluye la educación pública, la sanidad, la propaganda política, la asistencia social y otros aspectos mediante los cuales es posible incidir en la vida de las personas.

Son muchos los que han intentado reconstruir la historia de la sexuali-

dad moderna desde la visión de los intereses político-administrativos. F. Popp, por ejemplo<sup>13</sup>, señala de forma sintética la evolución que implica la asunción por parte de los gobiernos de competencias propias de las iglesias, como consecuencia de una especie de “secularización” de la moralidad sexual desde finales del siglo pasado. El discurso de la sexualidad pasó entonces a formar parte de las atribuciones del Estado moderno, que orientaba las cuestiones no sólo de higiene, sino de reproducción según intereses mercantiles y de expansión nacional. Una atenta observación de la propaganda política de la primera parte de este siglo permite identificar las tendencias natalistas, higienistas e incluso raciales en ese campo, a partir de criterios absolutamente autónomos respecto del discurso religioso. Popp añade consideraciones de carácter económico en la evolución de la cultura de la sexualidad de gran relieve para su evolución moderna, como son las perspectivas de bienestar que se crearon a partir de los años 50 y la necesidad de respetar a ese propósito una moral burguesa que sacrificaba muchas satisfacciones a las exigencias de la nueva cultura, que desembocó en la reacción de los movimientos de protesta y de liberación emergentes en las décadas posteriores.

La mercantilización se refiere también, de forma más vulgar, al conocido uso y abuso de la sexualidad como mercancía (en un sentido mucho más amplio y diversificado que en épocas anteriores) o como reclamo publicitario, que responde a la invasión economicista en el campo erótico, al que a menudo se le asocia un valor monetario. Esta utilización de la sexualidad más allá del ámbito que le es específico ha llevado a la banalización y saturación de la cultura de lo sexual en amplios sectores sociales.

La mirada crítica respecto de los intereses administrativos-económicos en torno a la sexualidad puede ser aguzada ulteriormente, como han hecho los prestigiosos sociólogos Brigitte Berger y Peter L. Berger<sup>14</sup>. Ya se ha señalado cómo una parte del pensamiento crítico contemporáneo se aplicó a denunciar los esquemas de opresión que actuaban en el campo de las relaciones sexuales y familiares como extensión de la dinámica opresiva de la sociedad entera<sup>15</sup>. En el caso de los Berger, la situación cambia radicalmen-

---

<sup>13</sup> Me refiero a un artículo-entrevista reciente: F. Popp-R. Guarini, “Sessualità ed erotismo”, *Prometeo* 56 (1996) 145-61.

<sup>14</sup> B. BERGER-P.L. BERGER, *The War Over the Family*. London 1983, sobre todo pp. 3-39; en una línea parecida puede verse: M. Gallagher, *The Abolition of Marriage: How We Destroy Lasting Love*. Regnery Edit. 1996.

<sup>15</sup> Además de W. Reich, E. Fromm y H. Marcuse hay que añadir otros protagonistas de la “Escuela de Frankfurt”, como M. Horkheimer, “Autorität und Familie” (1963), *Gesammelte Schriften* 3. Frankfurt 1988, 336-417.

te: la crítica se dirige en este caso a los “críticos” y a los profesionales de la política social, sanitaria y educativa en torno a la familia, que se atribuyen hoy un papel importante en la gestión de sus patologías y en el establecimiento de las terapias convenientes. Los autores se refieren a una “guerra” en curso entre las concepciones neo-tradicionales de la familia, por una parte, y la alianza entre los estamentos crítico-progresistas (entre los que hay que alinear al movimiento feminista) y la nueva clase de operadores sociales al servicio de la administración pública, compuesta por expertos psicólogos, sociólogos y pedagogos. Estos profesionales han introducido un cambio sustancial en la forma de comprender y gestionar el mundo de la sexualidad y la familia, a causa de la aplicación práctica del discurso emancipativo, del que estos expertos se hacían protagonistas, y el fomento de una dependencia respecto de las estructuras que dirigían. B. Berger denuncia una grave limitación de fondo en el discurso y la praxis de los “profesionales de la familia”: el individualismo metodológico del que partían, que implicaba una reducción de la familia y de sus necesidades a la prioridad del bienestar personal, con el consiguiente descuido de las cuestiones específicas de la realidad familiar.

Es difícil determinar el alcance de la transformación señalada. Lo cierto es que en muchos países occidentales el ámbito del sexo y de la familia ha sido cada vez más objeto de la administración pública, con resultados en ocasiones inquietantes, como cuando se utiliza el sistema educativo público para transmitir una visión determinada y discutible de la sexualidad humana, o cuando se interviene por medio de campañas o de la gestión de las ayudas sociales en el control de la natalidad, o cuando se propicia a través de los medios una banalización de lo sexual. En cualquiera de estos casos el choque con las representaciones culturales que propiciaba la Iglesia ha sido notable, aunque se intente disimular la entidad de la “guerra” en curso<sup>16</sup>.

I.e. La última historia a narrar corresponde al periodo más reciente y se localiza en el ámbito de la cultura académica más crítica o en ciertas tendencias culturales todavía minoritarias pero en fase de expansión. Me refiero a los teóricos de los *Gender Studies* -que no hay que confundir con el

---

<sup>16</sup> No siempre las iniciativas del campo administrativo van en contra de las concepciones eclesiales; el diario norteamericano Herald Tribune, en su edición del 9 Mayo 1997, da en la p. 3 la noticia “Sexual-Abstinence Law Stymies States”, que recoge las dificultades que encuentran las administraciones de los estados federales en USA para aplicar una ley que promueve la educación a la abstinencia sexual, como el comportamiento más adecuado en la adolescencia, en lugar de las campañas que propician el uso de preservativos.

feminismo- y a toda la recepción en el campo de la comprensión de la sexualidad de las filosofías más radicales que se han formulado a partir de los años 70.

La narración inicia con el personaje de mayor relevancia para toda esta “escuela”: M. Foucault. Heredero del estructuralismo francés, Foucault desarrolló desde la década de los 60 unos estudios que ponían en entredicho la positividad de los esfuerzos occidentales por regular el ambiente social, excluir los elementos más peligrosos o amenazantes y garantizar el orden común, a través de sistemas de vigilancia, control y represión. Sus investigaciones se centraron en el análisis y crítica de los saberes que configuran las modernas ciencias humanas, del sistema penitenciario y sanitario, y de la sexualidad misma<sup>17</sup>.

La consecuencia más notable de la aplicación de esa metodología crítica a la representación moderna de la sexualidad fue evidenciar su carácter cultural, construido según intereses de dominio social y denunciar toda pretensión de erigir una regulación del ámbito sexual a partir del criterio de “naturalidad”. La crítica no se ejerce por tanto desde la base de un concepto normativo sobre qué es lo mejor o más adecuado en la experiencia sexual, sino desde el relativismo que niega la existencia de dicha norma.

La recepción de tales teorías, formuladas entre finales de los 70 e inicio de los años 80, ha significado una cierta “revolución” en el modo de entender los géneros humanos y la identidad sexual, bajo sospecha también de estar afectada por los intereses y las codificaciones culturales, que determinan en cada momento de la historia el sentido de la condición masculina y femenina. Habría que remontarse a los orígenes cristianos de la cultura occidental para explicar la determinación de la diferencia entre los sexos según el modelo que predomina hasta nuestros días, llamado sin embargo a la superación, a la luz de esta mirada deconstructiva, hacia una situación libre y plural, sin ninguna imposición excluyente de formas de conducta sexual o de identidades sexuales “normales”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Las obras de M. FOUCAULT más destacables en ese sentido son: *L'archéologie du savoir*. Paris 1969; *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1966; *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris 1975; *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris 1976, ed. esp.: *Historia de la sexualidad*. Madrid 1980.

<sup>18</sup> Es infinita la bibliografía al respecto en el ambiente angloamericano; véase a modo de ejemplos: desde un punto de vista afirmativo: G. Hawkes, *A Sociology of Sex and Sexuality*. Buckingham, Philadelphia 1996, 9.15; desde un punto de vista más crítico: L. Sowle Cahill, *Sex, Gender & Christian Ethics*. Cambridge 1996, 21ss.

Este planteamiento ha desconcertado el programa feminista, que partía de una idea más o menos sustancial de la identidad femenina como base de sus reivindicaciones. No sólo, ese discurso ha descentrado o subvertido todo intento de constituir una “ortodoxia sexual”: el celibato es tan legítimo como la promiscuidad, y la heterosexualidad no puede pretender ser mejor que la homosexualidad. En cuanto a los géneros, el discurso crítico hace que el travestismo o los llamados “subgéneros” adquieran carta de naturaleza.

Es pronto para medir el impacto de estos discursos, que por ahora están un tanto confinados en los ambientes más críticos de la academia, pero podría darse que sus ideas se divulgaran de forma tan amplia como las del freudismo o las de la ciencia empírica de la sexualidad, en un sentido de amplia derogación de toda norma o modelo, o bien como eliminación del discurso normativo.

## **2. El sistema de relaciones afectivas y sexuales y su semántica en la actualidad. Intento de descripción**

La teoría de la sociedad observa el ámbito de las relaciones interpersonales afectivas como un subsistema social, es decir como una estructura organizada a partir de pautas de comportamiento, contratos institucionales, reglas de comunicación o entendimiento. Como todo sistema social, también éste está sometido a evolución, es decir vive en modo dinámico y, sobre todo en el último tramo de la historia occidental, registra transformaciones profundas que efectan tanto a la estructura de las relaciones como a la semántica o forma de representación cultural de las mismas. Tras el estudio de los distintos factores que contribuyen a una transformación todavía en curso -y que hace de ese sistema una realidad muy inestable- es conveniente ensayar una descripción de la situación actual, en la conjunción entre lo que puede llamarse “estructura” y “semántica”; ésta última sirve para designar y comprender las acciones inscritas en la estructura. Desde un punto de vista sólo metodológico se opta por clasificar en cinco los grandes componentes de dicho “sistema”: la libertad, la diferenciación externa e interna, la visión “económica” o “práctica”, el papel de la “teoría del amor”, el papel del “sentimiento” y la “intimidad”. Se advierte que no siempre dichos “elementos” son coherentes entre sí, lo que seguramente está en la base del llamado “caos amoroso” o de la “desorientación” dentro de dicho sistema. En todo caso también debe tenerse en cuenta esta incoherencia al enumerar y describir esos factores.

2.a. La libertad de elección de que goza el sujeto, sea en relación de la per-

sona (o personas) a la que orienta su preferencia amorosa (incluso en el caso especial de la maternidad), como de la forma de establecer la relación amorosa<sup>19</sup>. En ese punto se destaca un fuerte contraste con situaciones anteriores, en las que tanto la elección de la pareja, como la forma de relación, así como los roles a jugar, estaban previamente determinados.

Seguramente la ampliación del umbral de libertad debe ser relacionado también con el importantísimo factor de la “emancipación femenina”, que por primera vez en la historia plantea la posibilidad de una relación entre el varón y la mujer en total igualdad de posibilidades, lo que provoca no sólo la subversión de esquemas de comportamiento tradicionales, sino también el desconcierto respecto de los roles familiares que una vez se establecían de forma espontánea y que hoy deben ser determinados cada vez sin ninguna garantía de consenso.

Dicha libertad afecta también, por supuesto, al menor peso que se otorga actualmente a las normas morales de cualquier procedencia, o traduce la práctica dificultad de “moralizar” el ámbito afectivo y sexual. Algunos autores incluso han acentuado el aspecto de “liberación” que asume en los últimos tiempos la libertad amorosa<sup>20</sup>, que acaba planteándose como abatimiento de cualquier “tabú” o norma de conducta en el campo sexual. En ese contexto cabe entender también el proceso contemporáneo de legitimación social de la homosexualidad.

La elevación del umbral de libertad hasta cotas casi impensables cien años atrás tiene como uno de sus efectos colaterales más notables el simultáneo incremento de los niveles de contingencia, es decir de la posibilidad de que las cosas ocurran en modo diverso al previsto, y de la sensación de no poder controlar el mundo de relaciones, donde, al faltar el apoyo de códigos bien definidos, la norma de la “doble contingencia” que preside toda relación interpersonal<sup>21</sup>, se traduce en una imprevisibilidad o inseguri-

---

<sup>19</sup> Aunque se trata de un punto bastante explorado en los tratados de sociología contemporáneos, considero uno de sus mejores expositores a A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford 1991, ed. esp.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona 1995.

<sup>20</sup> J. GUITTON lo denunciaba al final de su libro *L'amore umano*. Milano 1985, original de 1948. Sin embargo es H. Marcuse quien divulgará dicha idea como programa de “liberación sexual”, *Eros and Civilization*. New York 1955.

<sup>21</sup> Dicha norma se refiere a dos momentos de indeterminación en la relación con otra persona: qué debo decir o hacer, y, en segundo lugar, cómo reaccionará el otro ante mi actuación; esa situación vuelve muy difícil la previsión de la situación dentro de la relación. Para una profundización que insiste en la diferencia entre “percepción” y “comunicación” en el análisis de la sexualidad humana, puede consultarse: N. Luhmann, “Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen”, *Soziologische Aufklärung* 6. Opladen 1995, 189-203.

dad mayor, que amenaza constantemente la estabilidad de las parejas. Hoy todo puede ser en ese mundo diverso: una persona puede decidir divorciarse, mantener una doble relación, probar en el campo de la homosexualidad, adoptar hijos y renunciar a su gestación natural...

2.b. La diferenciación de los ámbitos o subsistemas de relación fuera y dentro del mundo de las relaciones afectivas, que se especializan en sus fines respectivos según una lógica estructural típicamente moderna<sup>22</sup>.

La diferenciación es un proceso que afecta a todo el conjunto social, como ya señalaron G. Simmel, M. Weber y, posteriormente T. Parsons. En el ámbito del presente estudio este proceso lleva a la separación del ámbito de las relaciones afectivas del resto de los ámbitos sociales: economía, política, ciencia, moral, religión... Ello no quiere decir que la vida amorosa de la pareja no sufra las interferencias de la economía (más bien lo contrario es lo justo), de la política o de la ciencia, como se ha señalado en el apartado anterior. Lo que quiere decirse es que el mundo amoroso evoluciona de forma no siempre intencional hasta un nivel en que constituye una semántica propia, un medio de comunicación propio o una forma de gestión propia, lo que implica que una experiencia determinada pueda ser explicada de forma plausible recurriendo a dicha "semántica", que ciertas decisiones puedan ser tomadas exclusivamente en nombre del "código del amor" (o bien del placer), y que existan ámbitos de intimidad personal cuya razón de ser fundamental no es ni económica, ni política ni religiosa, sino sólo amorosa o placentera.

La diferenciación no se detiene sólo en el límite que separa el sistema afectivo-sexual de otros sistemas sociales, sino que prosigue en el interior del mismo sistema amoroso para establecer ámbitos y semánticas a su vez autónomos. Pueden señalarse fundamentalmente tres:

- el sexual, que se especializa en la obtención de placer físico;
- el afectivo o pasional, que se especializa en la vivencia de sentimientos, o de lograr la mayor riqueza posible en la comunicación emocional;
- el familiar, que se especializa en el logro de la satisfacción de necesidades afectivo-biológicas: la descendencia o los hijos, su cuidado, el afecto paterno-filial.

---

<sup>22</sup> Uno de los teóricos más significativos de la diferenciación social moderna, después de G. Simmel y de T. Parsons es actualmente N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt 1988<sup>2</sup>, 37ss., 258ss.; "Sozialsystem Familie", en: *Soziologische Aufklärung* 5. Opladen 1990, 196-217; *Liebe als Passion. Zur Kodierung von Intimität*. Frankfurt 1982, ed. esp.: *El amor como pasión*. Barcelona 1985.

También en este caso es fácil constatar una diferencia bastante significativa en relación al pasado, cuando todas esas dimensiones estaban bien integradas entre sí dentro de la figura de la “familia institucional” y del proceso que la preparaba.

Es necesario tener en cuenta que dicha evolución ha sido posible gracias a los desarrollos en otros sistemas sociales: por ejemplo, el perfeccionamiento de las técnicas anticonceptivas, la mayor movilidad social, la cultura del turismo (que distingue o separa dos ámbitos de vida: el del trabajo y el de las vacaciones), el desarrollo de los medios de comunicación personal -especialmente el teléfono-, entre otros<sup>23</sup>.

A pesar de que en teoría los ámbitos parciales descritos son perfectamente distinguibles y que cierta práctica de las costumbres o modas actuales intentan llevar la distinción hasta sus últimas consecuencias, se percibe cada vez más la dificultad de establecer un programa de desarrollo específico de cada una de dichas esferas, ya que a menudo sus exigencias específicas son contradictorias: no puede al mismo tiempo satisfacerse plenamente una exigencia sin sacrificar otra, lo que provoca situaciones de desequilibrio. Los sociólogos tematizan dichas dificultades en varios sentidos: como necesidad simultánea de diferenciación y de integración, puesto que a todo sistema se le plantea la necesidad de mantener la conexión e interdependencia entre los subsistemas, sin que ninguno crezca a costa de otros; y como cuestión crítica de los límites de la diferenciación, que no puede desarrollarse de forma indefinida sin poner en peligro la supervivencia del sistema global. El símil del cuerpo argánico pluricelular, como sistema biológico es ilustrativo al respecto: ningún órgano puede desarrollarse de forma excesiva y ningún conjunto celular puede diferenciarse más allá de ciertos límites sin peligro para todo el organismo.

2.c. La tercera clave que nos ayuda a comprender la situación actual del mundo afectivo-sexual es la visión “económica” o práctica de las relaciones interpersonales, que se rigen por la racionalidad del ahorro y la ganancia: buscar el máximo de beneficio o de placer, tratando de evitar el máximo de sufrimiento o sacrificio. Aunque puedan darse versiones más refinadas y más vulgares de dicho principio de actuación afectiva, en todo caso se percibe una transformación no sólo semántica respecto del pasado (o de los términos e ideas que designan las relaciones o experiencias, sino de la

---

<sup>23</sup> Véase sobre la incidencia de algunos avances técnicos, como los medios de control de la natalidad y la reproducción artificial, en la vivencia del amor: M. Faggioni, “La familia e le sfide del progresso biomedico”, *Studia Moralia* 35 (1997) 107-43.

misma forma de orientarlas); con ello se quiere significar una especie de “norma de cálculo” que preside todo comportamiento afectivo: desde la decisión de hacer el amor con un/una desconocido/a (que debe necesariamente racionalizarse en el sentido de calcular beneficios y riesgos, tomar precauciones...) hasta la decisión de llevar a cabo un contrato matrimonial (que está sometido todavía más a la lógica del cálculo), de tener hijos, o simplemente de “salir” con una persona de la que sentimos al menos “cierta simpatía”. Dicho “economicismo” en el ámbito íntimo ha sido denunciado por teóricos que ven en tales procesos una “invasión” del sistema económico-administrativo, que acaba por someter la lógica de otros sistemas, como el artístico, o el afectivo, que debieran regularse más por criterios propios como -en el último caso- el amor o la gratuidad<sup>24</sup>.

Esta orientación parece contradecir la tendencia anterior, o de la diferenciación, en el sentido de que los criterios de la vida sexual y afectiva no coinciden a menudo con los de la vida económica. Ciertamente la modernidad implica una racionalización en los distintos ámbitos de la vida social, o bien la introducción de una visión pragmática. El problema consiste en determinar cuál es la “racionalidad” que preside un mundo que desde antiguo parece definirse más bien por su carácter ajeno a toda razón, o bien por su orientación fuertemente pasional<sup>25</sup>. Se trata de algo tan difícil como determinar la “ganancia” en ese campo, donde la misma idea de “ganar” resulta paradójica -en el sentido de que quien intenta ganar a menudo pierde- o bien simplemente escandalosa, en un código dominado más bien por el criterio de donación. El problema es que las semánticas se han superpuesto: al discurso típico del amor romántico y de los sentimientos, al que aludiremos todavía, se une un discurso del interés personal, potenciado por el psicoanálisis y por otras estrategias teórico-prácticas que inciden en el principio de bienestar personal. Se puede afirmar que hoy la semántica de la sexualidad y del amor, así como las decisiones que promueve, están fuertemente orientadas por criterios egoístas que hacen cada vez más difícil dar un contenido específico a la experiencia del amor.

2.d. El cuarto factor también contemporáneo es la irrupción de una “teoría del amor”, compuesta de elementos sofisticados, como la psicología (sobre todo en su variante analítica), la sexología y la sociobiología; y de elemen-

---

<sup>24</sup> Junto al ya citado Marcuse se inscribe J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* 2. Frankfurt 1981, 229 ss., 548 ss., ed. esp.: *Teoría de la acción comunicativa* 2. Madrid 1987.

<sup>25</sup> El citado libro de N. Luhmann, *Amor como pasión* es un ejemplo elocuente al respecto.

tos más divulgativos, procedentes de la literatura, de los medios de comunicación de masas, de los saberes prácticos, que configuran “modas culturales” en el campo afectivo<sup>26</sup>. Como se ha puesto en evidencia en el capítulo anterior, tales esquemas de conocimiento o representación de las relaciones señalan prioridades, determinan las decisiones y guían la conducta amorosa y sexual más allá, o absolutamente fuera, de la norma moral, o de las tradiciones que trazaban el único marco de conducta en épocas no muy lejanas. Dichas teorizaciones, o “ciencias del amor y del sexo” cumplen por tanto una función regulativa que a menudo se ha expresado en un “dogma” ampliamente aceptado: la exigencia de realización sexual como condición indispensable de la vida feliz (que se denota por ejemplo en la incompreensión de cualquier forma coherente de celibato, o en la dificultad de aceptar experiencias de amor cuando falta o no puede darse la expresión sexual). Sin embargo hoy se tiene la impresión de que dicha teoría aboca a una cierta “pluralización” de modelos de comportamiento afectivo-sexual, debido entre otras cosas a la irrupción de los “estudios sobre el género”, cada uno con sus propios discursos legitimadores más o menos “científicos”, lo que impide un mínimo nivel de “comunicación” sobre la normatividad de tales conductas.

Las “nuevas teorías” sobre la sexualidad y el amor han cumplido una función claramente ideológica en la evolución del sistema de relaciones afectivo-sexuales, y por consiguiente, son susceptibles de caer en todas las limitaciones que implica tal percepción, especialmente el idealismo o la dificultad de proveer visiones que ayuden a vivir la realidad concreta. Es cierto que muchas de esas teorías procedían del campo empírico, eran fruto de observación y encuesta, tendían a la praxis terapéutica y trataban de orientarse desde la buena intención de ayudar a vivir de la forma más satisfactoria posible dicha experiencia. Sin embargo es difícil evitar la impresión de “ideología” detrás de muchas de las propuestas enunciadas, o bien de una extrapolación del campo empírico al campo normativo, sin las necesarias garantías de verificación posterior. Actualmente son muchos los estudios que evidencian los límites de tales percepciones (algunos ya han sido citados): al proponer determinadas visiones sobre lo más “sano” en ese campo, una ciencia exigente debería haberse preocupado de verificar sus hipótesis a medio y largo plazo. Sin embargo nada nos permite afirmar que hoy, treinta años después de la irrupción de dichas ciencias, la vida sexual y afectiva en las sociedades más desarrolladas sea más satisfactoria que en el periodo anterior.

---

<sup>26</sup> J. GUITTON denunciaba ya esta influencia en su obra *L'amore umano* (1948).

2.e. Por último, la fuerte emergencia que conoce el factor “sentimiento” en el marco de las relaciones interpersonales como una especie de idea “regulativa”. Ciertamente dicha idea parece, al menos en principio, oponerse al criterio de la sola “realización sexual”, lo que implicaría un “cambio de tendencia”<sup>27</sup>. En general esa orientación traduce un mayor protagonismo femenino en la determinación de las relaciones, una especie de cansancio o desafección en relación al proyecto contemporáneo de la realización sexual, y una búsqueda de alternativas de vida que recoge la herencia romántica del “mundo diverso” dentro de este mismo mundo. En cualquier caso, la normatividad de los sentimientos, que en última instancia serían los que pueden decidir sobre la legitimidad de una relación, ante el fracaso de los proyectos morales, plantea una gran ambigüedad repetidamente denunciada<sup>28</sup>, en el sentido de que los sentimientos prometen una experiencia de felicidad que nunca pueden cumplir. En ese sentido la semántica y la praxis de las relaciones interpersonales viviría hoy en la paradoja e incluso en la autocontradicción entre la fuerza movilizadora de los sentimientos y la decepción -cada vez más inmediata- de las relaciones concretas en el mundo de la vida.

Una tendencia similar se afirma en recientes visiones sociológicas y culturales de la familia, como es el caso de N.Luhmann, quien en un artículo de título poco “sentimental” -*Sozialsystem Familie*<sup>29</sup>- defiende la conveniencia de relativizar funciones que le han sido asignadas como la reproducción o la satisfacción sexual -no hablemos del “amor”- y declara que lo específico del sistema “familia” es la comunicación íntima: la familia es el ámbito donde no están consentidos los secretos: “quien acepta esta regla puede casarse” (p. 201). La posibilidad de que las personas se desinhiban y lleguen a una forma absolutamente abierta de comunicación sería la gran característica diferencial del sistema familia, así como la clave de análisis de sus patologías y de sus posibles terapias<sup>30</sup>.

Las tesis de Luhmann resultan un tanto parciales. En la actualidad es innegable la existencia de una forma de organización social que puede

---

<sup>27</sup> Existe abundante literatura al respecto, como ejemplos: L. Irigaray, *Amo a te*. Torino 1993; F. Alberoni, *Ti amo*. Milano 1996.

<sup>28</sup> Por ejemplo por C.S. LEWIS, *I quattro amori*. Milano 1980, 87-106.

<sup>29</sup> N. LUHMANN, “Sozialsystem Familie”, *Soziologische Aufklärung* 5. Opladen 1990, 196-217.

<sup>30</sup> N. LUHMANN, “Sozialsystem Familie”, 203 ss.; Posiciones de ese estilo se pueden detectar en tantos otros escritos de sociólogos anteriores a Luhmann, por ejemplo el americano C. Lasch, *Haven in a Heartless World* (1977), significativo título que aplica a la intimidad familiar, último refugio en un mundo “sin corazón”.

seguir llamándose “familia”, a la que pueden acogerse no sólo los que buscan y están dispuestos a crear un ámbito desinhibido de intimidad, sino también todos los que desean vivir la experiencia de la fecundidad de la vida o quienes pueden compartir un ideal moral. Lo cierto es que queda por establecer el tipo o modelo de agregación “familiar” que cumple mejor dichos requisitos<sup>31</sup>.

La descripción de las condiciones de la nueva estructura de las relaciones afectivas muestra al mismo tiempo la pluralidad y la incoherencia entre muchos de los factores en juego<sup>32</sup>. Ello significa que nos encontramos ante un subsistema social afectado por una gran inestabilidad o agitación, quizás el más inestable en las sociedades evolucionadas, lo que plantea un sinnúmero de peligros para el conjunto social y de problemas de cara a la teoría que lo observa. El incremento del nivel de “riesgo” asociado a dicho subsistema alcanza límites insoportables para el normal desenvolvimiento de una existencia social, y amenaza con provocar quebrantos en el resto de los sistemas sociales. Los beneficios de la libertad, emancipación y mayor gozo en la experiencia amorosa no siempre se han visto compensados<sup>33</sup>, y de hecho el balance crítico difícilmente puede formular juicios positivos cuando nos encontramos ante una de las esferas de acción modernas en las que más se puede comprobar la “dialéctica de la ilustración”: cuanto más se anunciaba la emancipación y progreso en la vivencia del amor, más insatisfacción, infelicidad y desamor (en el sentido de soledad y separación) se perciben.

### 3. La antropología cristiana ante el reto de la redefinición de la cultura de los afectos y de la sexualidad

La antropología cristiana parte de una premisa que puede resultar extraña: la relativa estabilidad histórica de las estructuras, los problemas y las claves de la felicidad humana. Es decir: la concepción cristiana de la perso-

---

<sup>31</sup> La misma objeción puede ser formulada al artículo de T. Meyer, “Der Monopolverlust der Familie. Vom Teilsystem Familie zum Teilsystem privater Lebensformen”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45 (1993) 23-40, quien celebra el pluralismo de las formas de familia y su capacidad de adaptarse a circunstancias sociales cambiantes; sin embargo, desde el punto de vista sistémico, el problema consiste en determinar cuál es el tipo de familia que puede adecuarse mejor en un contexto cultural de pluralismo y de expectativas ilimitadas sin desistir de algunas de sus funciones irrenunciables.

<sup>32</sup> U. BECK, *Der ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt 1990.

<sup>33</sup> Es el problema que se observa en el libro de A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*. Cambridge 1992.

na se apoya en una visión hermenéutica que sostiene la básica invariabilidad del mundo de los sentimientos, las pasiones, la maldad, la bondad y las demás configuraciones básicas del ser personal: lo que era bueno para el ser humano desde el punto de vista antropológico en tiempos de Jesús, o cuando la redacción de los escritos canónicos cristianos, ha seguido siéndolo en el medioevo, en la primera modernidad y en el presente. Los sufrimientos que afligen lo profundo del ser del hombre siguen siendo hoy tan actuales como lo eran en el momento de la predicación apostólica.

Ciertamente esta afirmación, que podrían compartir desde una perspectiva secular una buena parte de la tradición hermenéutica y la escuela del criticismo literario del canon (que descubre una validez básica en los escritos de Cervantes, en sus juicios y advertencias incluso en nuestros días), debe ser limitada a partir de la conciencia histórica que descubre variaciones de peso y matices que no deben ser descuidados. El ambiente que circunda al ser humano en cada momento histórico ejerce influencias y determina procesos de adaptación o respuesta a las nuevas condiciones socio-culturales. El problema antropológico para el cristianismo consiste en cada momento en distinguir lo permanente de lo circunstancial y transitorio, anunciando y reivindicando siempre el valor constante del mensaje revelado.

Desde estas premisas cabe enumerar algunos principios básicos de la concepción antropológica cristiana en el campo de los afectos y la sexualidad. Aunque en este caso, como en el resto de la antropología cristiana, se descubre un rico pluralismo de visiones a veces opuestas, la reflexión descubre núcleos o “mínimos denominadores” que fueron válidos al inicio de la expansión de la fe cristiana y lo siguen siendo ahora, a pesar de la tremenda evolución observada en el primer capítulo durante los últimos cien años.

Trataré de exponer en primer lugar los principios que considero básicos en la antropología del amor sexuado, para pasar en un capítulo aparte a afrontar las cuestiones apologéticas que derivan del contraste entre esta visión y las tendencias de la moderna cultura de la sexualidad, tal como han sido descritas en el apartado anterior.

Los principios que guían la antropología cristiana en el campo estudiado pueden ser organizados en cinco puntos: la bondad natural de la afectividad y la sexualidad; la ambivalencia en la condición actual de la persona de esa dimensión; la conexión entre amor afectivo, sexualidad y procreación, el carácter no absoluto de la realización afectiva-sexual y el sentido monogámico y fiel del amor conyugal.

3.a. El ser humano ha sido creado de forma sexuada, en la dualidad del varón y la mujer. Se trata de una diferencia insuperable, esencial y positiva:

desde el primer momento el ser personal está referido a otro, vive orientado a la alteridad; puede afirmarse que la diferencia sexual tiene un valor teológico y no sólo antropológico: responde a un designio divino que quiere que la persona encuentre su plenitud en la relación amorosa con otra persona. La Biblia está llena de referencias, desde el texto creacional de Gn 1, que subrayan la bondad de la relación sexual y el destino de la persona a unirse con su pareja para crear una familia. Son realidades que responden al plan de Dios y que Dios mismo bendice: en principio nada debiera entorpecer la dinámica que de forma natural lleva a los humanos a buscar y elegir pareja, a establecer relaciones de amor y a generar y cuidar hijos. Para la cultura judeo-cristiana, además, el amor es bendecido a través de ceremonias nupciales, que consagran en la presencia de Dios el destino de unidad que eligen los esposos. En el cristianismo tal unión alcanza la categoría de “sacramento”, una de las máximas expresiones de la comunión entre Dios y los hombres. Ese sacramento es preparado en el periodo del noviazgo y se realiza cada vez que los esposos consuman su amor, confiriendo a la expresión sexual el máximo sentido religioso.

Desde la perspectiva histórica no hay que ignorar las dificultades que la reflexión teológica ha tenido durante siglos en relación al ejercicio de la sexualidad incluso dentro del contexto matrimonial: un prejuicio que proviene de las tradiciones platónica, maniquea y estoica, que negaba valor a la comunicación física y sospechaba siempre de la sexualidad a causa de su vinculación a la concupiscencia y, por tanto, al pecado. No obstante dichas tendencias, que sin duda pertenecen a la tradición cristiana y cuyo sentido se explica en razón de la ambivalencia percibida en dicho ámbito vital, no lograron superar la corriente principal que se afirmó en la historia cristiana reivindicando la dignidad y el sentido sublime de la corporalidad y de todas sus capacidades.

3.b. La visión cristiana del amor sexuado parte siempre de una cautela que es consecuencia del realismo antropológico o de la experiencia histórica eclesial, que a su vez se nutre de la verdad revelada. El mundo de los afectos puede conducir tanto a las máximas expresiones de la entrega y de la comunión que participa del amor divino, y puede también llevar a los abismos más degradantes o a la dinámica de la destrucción más absurda. En la actual economía antropológica, sujeta a la tensión entre naturaleza, pecado y gracia, nada puede asegurarnos que determinada experiencia amorosa sea en principio buena o positiva: el amor por el amor debe ser alertado a causa de las fatales consecuencias que en ocasiones se esconden detrás de las más hermosas expectativas. El pecado puede manifestarse tanto en la banalización de las relaciones sexuales, que lleva a un deterioro de la capacidad

amatoria, como en la pasión que no prevee el posible daño a las personas implicadas o a terceros. En definitiva, el amor en la situación intermedia, contaminada por el egoísmo y las demás consecuencias del pecado original está llamado a ser redimido en la lógica de la gracia: la antropología cristiana parte en este y en otros casos del axioma de la necesaria redención de todas las dimensiones de lo humano, también de la corporal y de los sentimientos: Cristo viene al encuentro de una realidad herida, o bien de una realidad llamada todavía al crecimiento y a la perfección<sup>34</sup>.

Cabe preguntarse si la representación de la ambivalencia descrita ha sido siempre la más adecuada, en el sentido de una depreciación exagerada de la corporalidad o una acentuación demasiado realista de la concupiscencia, como en el caso de Tertuliano, Lactancio o Agustín, que se hicieron eco de tendencias no siempre específicas de la revelación cristiana. Seguramente ha sido necesaria una maduración que se ha valido de exploraciones en ambientes diversos de la reflexión antigua y de las convicciones y experiencias de enteras generaciones. De todo ello queda un poso, o mejor, un “horizonte de comprensión” que advierte constantemente, en todos los tiempos de la historia, sobre la profunda ambigüedad del ámbito erótico. Que esa realidad sea dicha en términos de concupiscencia o en términos de “continencia radical” o, en otras palabras, de lo imprevisible de tales experiencias, como “tristeza” o “límites de la sexualidad”, no cambia mucho la sustancia. Lo importante es el mensaje de fondo: el mundo de los afectos puede conducir tanto a las cimas de lo sublime como a los abismos de la mayor miseria, una ambivalencia que reclama discernimiento y, sobre todo, redención.

Por otra parte la herencia cristiana recoge una indicación de gran importancia que deriva del axioma del “desgarro interior”, tal como se manifiesta en el campo de la sexualidad: se trata de la consideración positiva de las tensiones que afronta la persona para superar y controlar sus pasiones o las tendencias del nivel biológico: el cristianismo -no sólo- siempre ha concedido una gran dignidad a los esfuerzos por limitar dicha influencia, un combate del que derivan energías considerables, una tensión fecunda y productiva, que no tiene por qué caer necesariamente en la represión o en los cuadros neuróticos.

3.c. El tercer principio en nuestra lista arbitraria sostiene la vinculación del

---

<sup>34</sup> No sólo la antropología cristiana, también un autor judío practicante como E. Levinas ha revelado dicha ambigüedad desde su fenomenología del eros, mostrando que el eros genera un mundo infantil e irresponsable cuya maduración pasa necesariamente por la experiencia del “hijo”: *Totalidad e Infinito*. Salamanca 1977, 265-76.

ámbito de los afectos, de la sexualidad y de la procreación, oponiéndose a la diferenciación que se ha impuesto en las últimas décadas. Este principio implica que un mismo proyecto de amor debe incluir la voluntad de intimar o la comunicación de sentimientos, la comunicación erótica y la voluntad de generar nueva vida y de formar una familia. La bondad de la relación amorosa depende, en la perspectiva cristiana de dicha integración, que no se plantea sólo desde la perspectiva del “nivel natural”, que comprende la vinculación biológica entre apareamiento, copulación y gestación en vistas a perpetuar la especie. La opción cristiana se basa en una concepción antropológica integral, que observa que las personas se sienten más realizadas cuando su amor se orienta hacia la procreación, después de muchos siglos de experiencia histórica. Tienen razón los protagonistas de los *Gender Studies* cuando afirman que la concepción que se tiene de las relaciones sexuales es sobre todo cultural, más que biológica, en lo que se equivocan es en creer que las opciones culturales sean relativas y absolutamente contingentes, en el sentido de que podrían ser otras. Aunque en la práctica sea cierto, no lo es desde la perspectiva de los efectos, en el sentido de aquello que resulta mejor para los humanos tras una larga praxis histórica.

También en este caso surge la cuestión sobre la primacía tradicionalmente concedida a la procreación dentro del magisterio católico, en detrimento de otras dimensiones relacionales y amoratorias. El énfasis que la tradición ponía en este tema puede parecer exagerado desde nuestro punto de vista, lo que de todos modos ha sido superado desde una visión más compleja y personalista; sin embargo no sería bueno olvidar el principio que estaba en la base: que la sexualidad humana está íntimamente vinculada con la procreación y que en esa referencia adquiere una de las expresiones más altas de su dignidad. Ciertamente el ser humano es capaz de trascender el nivel puramente biológico para dar un significado pleno a dicha experiencia, pero la antropología cristiana sostiene que ese significado no se da en un contexto distinto del que procura el amor conyugal abierto a la vida, a diferencia de la concepción griega que buscaba la realización amoratoria precisamente fuera del ámbito conyugal, pues éste estaba destinado sólo a la reproducción y a la cría de la prole. Lo que el lenguaje tradicional reivindicaba absolutizando la dimensión de la fecundidad puede ser hoy dicho igualmente desde una concepción “ecológica de la sexualidad”, en grado de mantener un equilibrio entre las diversas realidades que concurren en la rica experiencia del amor sexuado<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Ha desarrollado acertadamente este tema M. Faggioni, “Ecologia della sessualità”, *Ecologia problema globale. Quaderni di spiritualità francescana*, 17 (1996) 89-112.

3.d. La antropología cristiana está convencida del carácter no absoluto de la afectividad y de la sexualidad, en el sentido de que es legítimo y normal vivir una existencia que prescindiera de una realización explícita de esa dimensión personal. En realidad este principio completa el ya enunciado en segundo lugar de nuestra lista: la profunda ambivalencia del mundo erótico implica la renuncia a toda pretensión de erigirlo como clave total de la felicidad y realización plena del ser humano. Toda una cultura de la sexualidad, que se afirma a partir de la divulgación del psicoanálisis, consagra la visión contraria: la vivencia satisfactoria y desinhibida de la sexualidad es un requisito fundamental del equilibrio personal y de la salud mental y física de cada individuo humano. Hoy sabemos que ciertos usos de la sexualidad pueden ser causa de grandes tormentos, y no sólo la clave de una vida sana. Por ello la Iglesia reivindica la validez del celibato como opción de vida que puede ofrecer a la persona que lo elige satisfacciones incomparables y un gran nivel de equilibrio y serenidad. La teología cristiana ha interpretado algunos pasajes de la revelación neotestamentaria en ese sentido: la radicalidad de Jesús en la predicación del Reino, que puede llegar a justificar la condición de “eunucos” (Mt 19,12) y la descripción del escenario escatológico en el que no serán necesarios los vínculos conyugales desde la perspectiva del amor nuevo que se ofrece a todos (Mt 22, 23-31).

También en este caso se puede objetar que la tradición de la Iglesia ha exagerado la tendencia a legitimar la opción celibataria, hasta el punto de atribuirle un privilegio o la cualidad de “situación ideal” en detrimento de la opción conyugal, lo que, de nuevo, mostraría el poco aprecio cristiano por la vida del cuerpo y su virtualidad relacional-amatoria. Dejando de lado la cuestión sobre la “excelencia” del celibato cuando se asume en la forma de consagración religiosa, y que tiene un sentido diverso, hay que recordar que la tendencia principal en la reflexión eclesial, a través de una maduración larga y sometida también a la dinámica de la prueba, el error y la corrección, ha sido remarcar el sentido complementario de ambas opciones de vida, y no su carácter concurrencial. Es cierto que el énfasis en el celibato podía asociarse en la Iglesia primitiva a las ansias apocalípticas que se vivían en un contexto histórico difícil, pero no es menos cierto que la maduración de la vida celibataria responde a una dinámica mucho más compleja que no implica un juicio de valor frente a la vida conyugal, sino la reivindicación de libertad humana frente a una lógica estrechamente biológica y sentimental. Quien gana de rebote a lo largo de dicha maduración es la misma vida de pareja, que asume un sentido más libre y, por tanto, más humano, al confrontarla con otras opciones posibles.

3.e. El último principio que propone nuestra clasificación es el de la monogamia y la fidelidad. No se trata sólo de un principio moral, en el sentido de lo que conviene hacer, desde un punto de vista normativo, para ajustarse a un proyecto o alcanzar ciertos fines personales o sociales. En el presente contexto se habla de una condición antropológica, es decir del ser del hombre en su relación sexuada. Puede reprocharse, desde el punto de vista antropológico, lo relativo de dicha condición, en el sentido de que siempre han habido sociedades polígamas o que la fidelidad no es una obligación absoluta en tantas culturas del mundo, entre ellas la cultura moderna occidental standard. La antropología cristiana se distingue de otras teorías sobre la naturaleza o la constitución de lo humano en sociedad por su carácter no sólo descriptivo sino indicativo, que parte de la distinción, típica sólo del ámbito teológico, entre lo que salva y lo que condena a la persona, entre lo que le ayuda a vivir la plenitud de la vocación a la que ha sido llamada y lo que le aleja o le impide la realización de ese proyecto, cuyas consecuencias van más allá de la vida presente. La visión antropológica de la fe no se limita a conocer los distintos modos de organización de la vida humana, sino que ofrece el modelo más adecuado de representación de lo humano en vistas a la actuación del plan salvífico divino, o a la decisión de la fe. Por ello no es indiferente la cuestión de la forma que asume la vida amorosa: esta se enmarca siempre, en cristiano, dentro de un ámbito de consagración sacramental, es exclusiva y excluyente de otras relaciones de ese tipo y vive bajo el compromiso de la fidelidad hasta la muerte, en el sentido de que dicho modelo responde mejor que otros a las características del ser humano y a la concepción del amor al que están llamadas la mayoría de las personas; o en negativo: sólo esta organización del proyecto amoroso garantiza la vivencia plena de los ideales que se le asocian e impide situaciones de sumisión, explotación y egoísmo que perjudican notablemente dicha experiencia.

También en este caso son lógicas las sospechas de quienes ven en la insistencia católica en favor de la fidelidad una falta de realismo ante situaciones de quebrantamiento práctico e incluso de abuso en el mundo de las relaciones, que deberían resolverse con una mayor tolerancia del divorcio. La antropología cristiana pretende ante todo proteger y ayudar al desarrollo cordial del proyecto de amor ya desde el noviazgo, con una invitación a la responsabilidad y una advertencia sobre lo negativo de toda veleidad en ese campo. No se trata de atormentar a las personas que en el seno de la pareja son víctimas de comportamientos negativos, sino de amonestar a quienes son protagonistas de los mismos, invitándoles a la conversión y a la reconstrucción de su proyecto de amor. La Iglesia no puede, desde su concepción antropológica, “facilitar” la dinámica que lleva a considerar la contingencia

del fin del matrimonio como una posibilidad siempre abierta, pues lo que así se obtiene es el efecto no-intencional de reducir el nivel de compromiso en la opción asumida.

#### **4. Cuestiones apologéticas pendientes**

Llegados a este punto una buena parte del trabajo apologético ha sido ya expuesto y realizado, tanto en el apartado segundo, cuando se han sometido a crítica las orientaciones de la cultura contemporánea de la sexualidad, como en la exposición de los principios antropológicos cristianos, que se han visto confrontados con las objeciones procedentes del ambiente y la sensibilidad actuales. Quedan pendientes sin embargo algunas cuestiones que se plantean a raíz del contraste entre los dos últimos apartados, y que se refieren a las posibilidades reales con que cuenta la visión cristiana del amor afectivo y sexual de encarnarse en el contexto de las tendencias y evolución modernas, que sin duda puede implicar o ya ha supuesto una crisis de cierto alcance. Tales cuestiones pueden ser agrupadas en torno a cinco puntos: el problema de la libertad, la tensión entre diferenciación y unidad, la “racionalidad del amor”, la conveniencia de una normativa que regule y oriente el mundo de las relaciones y la relación entre sexualidad y religión.

4.a. La libertad es uno de los componentes fundamentales de la estructura social moderna y de la cosmovisión de la persona. Sin duda alguna el aumento de los niveles de libertad en Occidente ha significado una ganancia, en especial cuando se aplican al mundo de las relaciones afectivas, que escapan de pesados controles y condicionamientos sociales negativos para el significado profundo del amor humano. La cuestión surge en torno a la necesaria guía para evitar el exceso de contingencia que amenaza con volver irrelevante o incluso nociva dicha condición de libertad, cuestión que se ha expresado desde las antinomias de Kant hasta las paradojas de A. Giddens, como amenaza del proyecto moderno.

La fe cristiana reivindica que la dignidad del amor se da cuando la persona puede escoger en libertad, por lo que sería contrario a la tradición más consistente de la Iglesia pensar que la libertad represente en este ámbito una amenaza a la visión cristiana. Son muchos los episodios de la historia que podrían ser alegados como testimonio de este compromiso en favor de la libertad en el amor. Sin embargo, en las condiciones actuales la postura cristiana representa un intento de equilibrio y un criterio o autoridad que evite la excesiva contingencia que se adivina en el ambiente afectivo-sexual. La norma cristiana del amor se refiere al amor más grande y a su

capacidad de auto-donación redentora, tal como se ha manifestado en Cristo, quien libremente nos amó y dio su vida por nuestros pecados; esta perspectiva ayudará a superar las ambivalencias inscritas en la dinámica contemporánea de una libertad sin contornos y estéril. Por otro lado no hay que olvidar que la semántica cristiana de la libertad comprende la emancipación del nivel biológico y pasional, es decir, la posibilidad de escapar de las determinaciones que proceden de los circuitos hormonales o de los estímulos inmediatos, e incluso de los mecanismos de la libido o del inconsciente; el concepto cristiano de libertad se vuelve de este modo mucho más exigente que sus parientes seculares, aunque deba ser siempre leído en el ámbito de la misericordia y de la gracia, no del puro esfuerzo y del voluntarismo.

4.b. La tensión entre diferenciación y unidad ya ha sido planteada en el ámbito de los principios antropológicos. La antropología científica acompaña hoy a la observación sociológica para consagrar una representación de la experiencia estudiada que trasciende el mecanicismo biológico y permite en un contexto libre separar lo propiamente procreativo de lo afectuoso, el nivel físico-corporal del nivel sentimental e intelectual. Esta situación representa ciertamente una ventaja, pues de otro modo se empobrecería la capacidad expresiva humana y se viviría este mundo relacional a un nivel prácticamente animalesco. Pero también en este caso se observan las limitaciones asociadas a la dinámica que radicaliza las diferencias sin lograr garantizar la unidad, comprometiendo seriamente el “equilibrio ecológico” necesario entre las dimensiones aludidas. El cristianismo ofrece en este caso una concepción que enfatiza tanto la distinción entre las esferas de lo afectivo, lo sexual y lo procreativo, como la unidad entre las tres. La economía salvífica cristiana supone una oferta de integración para superar los peligros de la persona que siente la laceración de un ser escindido, sin identidad propia y alienado en sus diferentes ámbitos y funciones individuales o sociales. La importancia que reviste la semántica que distingue y aprecia cada una de las dimensiones enunciadas amenaza con provocar una peligrosa escisión entre el ámbito del cuerpo y el del espíritu, entre la constitución biológica y la intelectual<sup>36</sup>. El cristianismo propone su oferta salvífica como intento de mantener una tensión necesaria entre diferenciación y unidad.

---

<sup>36</sup> Véanse a dicho respecto las importantes reflexiones de J. Guitton, *L'amore umano*. Milano 1989; *Lo impuro*. Madrid 1992.

4.c. El tema de la “racionalidad del amor” se corresponde con el punto tercero de la descripción realizada en el capítulo segundo, cuando se hacía notar cómo, a consecuencia de la libertad imperante, el individuo se ve forzado a calcular en cada ocasión lo que le conviene en el ámbito señalado. Tampoco puede negarse en este caso la ventaja que supone dicho proceso, al menos si lo confrontamos con las tendencias irracionales que a partir del romanticismo se afirmaron, en ocasiones con fatales resultados. “Racionalizar” significa adaptar los medios a los fines, aplicar una lógica de las consecuencias, más que de las convicciones, y asumir una actitud más bien pragmática en ese mundo. Podemos preguntarnos hasta qué punto dicha tendencia contradice las orientaciones o principios cristianos o en qué medida el cristianismo puede reivindicar el ser “factor de racionalidad” donde no todo debe ser dejado a los sentimientos. El problema se plantea ante todo a nivel humano y social en términos similares a la primera cuestión apologética, respecto de la libertad: no está claro que sea posible “racionalizar” de forma conveniente y no reductiva las posibles experiencias del amor. Para empezar, es muy difícil a nivel humano hacer compatible la lógica racional que parte del criterio de interés personal y la lógica del amor que seguramente requiere un planteamiento alternativo. Se registran en la modernidad intentos seculares de resolver dicha antinomia, como la conocida obrita de E. Fromm, *El arte de amar*, en la que planteaba una solución inspirada en la tradición psicoanalítica, que intenta reunir en un mismo movimiento el bien del individuo y el bien de la pareja. Aunque dicho esquema funciona idealmente, no puede pasarse por alto el poco realismo que puede afectar a esa solución, por cuanto a menudo el amor requiere renunciaciones y sacrificios que no pueden ser saldados dentro del esquema del “amor propio”. El cristianismo se presenta de nuevo en dicho contexto con la voluntad de contribuir a una superación de la antinomia señalada, entre lógica egoísta y lógica del amor, recuperando la experiencia de amor dentro del esquema de la donación que no implica daño o pérdida para el individuo, sino una ganancia que sólo puede ser medida desde la semántica cristiana y su proyección escatológica.

4.d. La necesidad de regulación en el campo afectivo-sexual que plantea la Iglesia tropieza con las tendencias más recientes que denuncian como “ideológica” cualquier imposición de una “ortodoxia” o de una norma en campo tan delicado. Las dificultades principales residen en la voluntad eclesial de distinguir entre comportamientos adecuados y no adecuados en el campo sexual, en razón del criterio salvífico, es decir, de lo que en último término ayuda a la persona a alcanzar su plenitud. La aplicación de dicha norma, que excluye, por ejemplo, como *non sanctas* las prácticas

homosexuales, el travestismo, y otras conductas lejos del canon que vincula el amor a la procreación, puede parecer en estos tiempos una pretensión excesiva, cuando los niveles de libertad asumidos implican la aceptación de tales consecuencias, el respeto de la diversidad y la superación de dolorosas formas de marginación sufridas en el pasado por aquellos que sentían inclinaciones diferentes al canon de conducta predominante. Ya se ha dicho al hablar de la libertad que ésta sufre sin la presencia de un criterio que ayude a tomar decisiones. En un sentido similar, la reivindicación de una norma por parte de los cristianos no significa una voluntad de excluir, sino de marcar o señalar límites que ayuden a transitar en el amplio horizonte de la libertad moderna, para el bien del individuo y de la sociedad. Una visión sistémica de la sociedad puede ayudar a comprender mejor el sentido de la norma cristiana. La observación social constata que se reduce cada vez más el número de las entidades que se atreven a exponer normas de conducta en dicho campo, y que este papel se restringe poco a poco a la Iglesia, que queda un tanto “en solitario” frente a demandas de sentido inaplazables. Sería catastrófico que la Iglesia renunciara también a asumir dicho rol imprescindible<sup>37</sup>; ahora bien, la ventaja de la Iglesia, en relación a otras instituciones o estructuras sociales, es poder presentar tales orientaciones desde el código de la misericordia, de la gracia y del perdón, y no de la mera obligación, del compromiso voluntarista o incluso de la imposición administrativa.

4.e. La perspectiva religiosa de la sexualidad, o la posibilidad de vincular lo erótico y lo religioso, sigue siendo un desafío de gran importancia. Se anunciaba en la visión de Max Weber y en otros escritos contemporáneos la opinión de que la evolución de la cultura moderna conduce no sólo a una separación entre lo religioso y el ámbito de los afectos, sino incluso a una sustitución o suplantación del primero por el segundo, pues al venir a menos las creencias tradicionales, sólo la magia de los sentimientos parecería satisfacer ciertas necesidades. El cristianismo se empeña en esta última fase de la modernidad en reivindicar su implicación en dichas experiencias humanas, de las que no es en absoluto ajeno, así como la relevancia religiosa-salvífica de las opciones y vivencias del ser humano en dicho campo. Frente a las tendencias, que incluso se han afirmado en el interior de la Iglesia, que consideran a la sexualidad como una dimensión humana indiferente a la experiencia propiamente religiosa, como si aquella se orientara por una lógica

---

<sup>37</sup> Uno de los intelectuales contemporáneos que ha formulado con mayor dureza dicha advertencia es L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*. Chicago 1990, 63-94.

completamente diversa a la que guía la relación con la trascendencia, la reflexión cristiana recuerda que las actitudes en la vida erótica tienen un peso considerable tanto en la orientación de la persona hacia la salvación, como en contra de ella, y que el amor humano sigue siendo una posibilidad sacramental de encuentro con el misterio salvífico de Dios (en un sentido amplio que incluye la etapa de preparación al matrimonio). Esta posición reivindica la importancia y seriedad de las opciones que realizan las personas en ese ámbito, que en ningún modo son banales o indiferentes para la vida personal y comunitaria: al asociarlas a la dinámica religiosa de la salvación, es decir a la cuestión de lo absoluto, la Iglesia quiere rescatar su densidad específica e impedir que recaigan en la irrelevancia. Con ello la fe cristiana no pretende volver más difíciles y pesadas las realidades amorosas, sino recubrirlas de una semántica que consiente vivirlas en la forma más plenificante, insertándolas en el misterio salvífico de Cristo, que alcanza con su amor a la humanidad entera.

La apologética cristiana sigue sintiendo en el misterio del amor afectivo y en sus expresiones no sólo un banco de prueba que exige la reflexión y el compromiso por justificar la visión antropológica que ha guiado a enteras generaciones de hombres y mujeres. La apologética en sentido más positivo desea ser celebración de ese misterio, desde una perspectiva también práctica que conoce la bondad y alegría implícitas en dicha visión cuando se expresa como una experiencia real y concreta en la vida de las personas. En ese sentido uno de los mejores datos apologéticos lo aportan los estudios a nivel empírico, cuando se comprueba en estadísticas recientes que las personas más "satisfechas" en su vida afectivo-sexual son las que sostienen formas de vida que se ajustan a los valores y a la representación cristiana del amor conyugal<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Sólo a guisa de ejemplo, y limitándonos al caso italiano puede verse: V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati, *La religiosità in Italia*. Milano 1995, 189ss.