

# ***A PROPÓSITO DE LA ATRACCIÓN POR EL MISMO SEXO Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN***

*Ricardo Aldana Valenzuela*

*Sumario:* Para abordar la cuestión de la atracción homosexual, el artículo parte de las dificultades que experimentamos los hombres y las mujeres para mantener la percepción cristiana de la sexualidad, como un don propio de la vocación divina del hombre al amor. De ahí se pasa a algunos aspectos bíblicos y antropológicos sobre la sexualidad que bosquejan su condición dramática de entrega y renuncia, concluyendo con las constantes bíblicas sobre la homosexualidad. Finalmente, después de un preludio sobre teología y espíritu profético, se aborda la cuestión de la atracción por el mismo sexo desde el punto de vista de la vida cristiana.

*Summary:* The article starts considering the difficulties that men and women experience for holding the Christian view of sexuality, as a gift that belongs to the divine vocation of men and women to love. It moves on through a reflection on some biblical and anthropological aspects of sexuality, sketching their dramatic condition because its elements of self-gift and surrender, concluding with the statements of the Bible on homosexuality. Finally, after a consideration on Theology and prophetic spirit, the question of same-sex attraction is dealt with from the point of view of Christian life.

*Palabras clave:* creación, diferencia sexual, heridas, espíritu profético, amor y renuncia

*Key words:* creation, sexual difference, wounds, prophetic spirit, love and self-surrender

Fecha de recepción: 27 de enero de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2021

El intento que expresa el título de estas páginas hace un camino partiendo, en la primera parte, de la concepción bíblica y cristiana de la sexualidad como don de Dios. Siendo un don luminoso respecto del sentido de la existencia y destino del hombre, debe, sin embargo, luchar contra su oscurecimiento por efecto del pecado. En su segunda parte, el artículo se detiene en algunos aspectos de esta lucha por la verdad del amor sexuado, especialmente en lo que se refiere a la presencia de Dios en las relaciones humanas y en lo relativo a la manifestación de la mujer. Esto lleva a la consideración del cuerpo como don de Dios y como tarea dada por Dios. Concluye esta segunda parte con el juicio de la Escritura acerca de la homosexualidad a la luz de la positividad bíblica de la diferencia sexual de varón y mujer. En una tercera parte se aborda, en relación estrecha con lo anterior, el tema de la atracción por el mismo sexo, anteponiendo primero una crítica de la solución que entrega la cuestión al progreso de los tiempos, para tratar en seguida, muy sumariamente, el planteamiento de Sigmund Freud nuestro tema, intentando interpretar su aportación más allá de

la psicología. Termina el artículo con la consideración de la relación entre atracción homosexual y vida cristiana.

## 1. Percepción cristiana de la sexualidad humana

### 1.1. *La luz primera y su oscurecimiento*

La sexualidad humana pertenece al primer momento de la creación del hombre, según los relatos bíblicos de la misma. Su sentido original y su constitución pertenecen por tanto a la intención primera del Creador, por lo que no se le puede atribuir *ab origine* ninguna distorsión pecaminosa ni ninguna falta de sentido. Pero si en el inicio de la Biblia tenemos dos relatos de la creación, en cada uno de los cuales la creación de hombre y mujer ocupa un lugar central, en el capítulo tercero encontramos el relato del pecado original y la expulsión del Paraíso, en el cuarto el primer asesinato, en los capítulos 6 a 9 el ciclo de Noé, con la perversión de la humanidad y la decisión divina de la destrucción del diluvio, preservando a Noé y su familia y concluyendo con la alianza de los compromisos: Dios no destruirá a la humanidad nunca más, pero deberá regir la ley del talión. La misteriosa ruptura entre palabra y lenguaje de la torre de Babel, capítulo 11, cierra la historia básica de la humanidad según la Biblia. En el capítulo 12 encontramos la vocación de Abraham como inicio de la historia de la fe dentro del propósito salvífico de Dios.

Se nos da cuenta en Gen 3-11 de la pérdida de la luz inicial que hacía evidente la intención del amor del Creador en todas las cosas. Un personaje de Léon Bloy sugiere que los ojos de los animales nos interrogan: ¿qué habéis hecho del Paraíso?<sup>1</sup> Sí, ¿qué hemos hecho de tantas cosas bellas de este mundo, por qué las más nobles se corrompen, por qué hay que progresar a costa de tantas injusticias, por qué se da lugar a la venganza que abre más y más heridas?

Aparte de la historia bíblica, no es rara la convicción de las religiones y filosofías antiguas de que las cosas están en este mundo en un modo que no corresponde a su bondad original. Como sea que se explique, la historia del espíritu humano que ha perdido la luz inicial, será la búsqueda de esa luz, sin dar nunca con un hallazgo plenamente satisfactorio. La religión, la poesía, la filosofía, empeñan sus recursos en este sentido y ahí está su grandeza. Algo de la alegría de Dios, dice Pablo VI, han conocido los poetas, artistas, pensadores, y muchos hombres y mujeres paganos<sup>2</sup>. Pero en esta historia se ha dado también la desesperanza respecto del mundo y del hombre por la tristeza de su precaria transitoriedad<sup>3</sup>.

Como la percepción del mundo, el sentido original de la vida humana también ha quedado en la oscuridad y penumbra del pecado, de modo que no comprendemos al hombre sino como un conjunto de contrarios difícilmente reconducibles a unidad

<sup>1</sup> Cf. L. BLOY, *Mujer pobre*, Ed. Zyx, Madrid 1968, 69-71. Cf. 50-56.

<sup>2</sup> PABLO VI, *Gaudete in Domino* n. 6.

<sup>3</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, (Œuvres complètes XII), Éditions du Cerf, Paris 2000, 155-177.

pacífica<sup>4</sup>. Es comprensible, por tanto, que también nuestra percepción de la sexualidad haya quedado afectada por la pérdida de la luz inicial y el velo de la ignorancia postlap-saria, de modo que no puede dejar de ser algo enigmático. Sigmund Freud, que según Julián Marías ha tenido “el descomunal acierto, absolutamente genial, de poner el sexo en el centro de la antropología”<sup>5</sup>, ha descrito este carácter enigmático de la sexualidad como irreductibilidad del sexo a una conceptualización satisfactoria, que obliga a los hombres a reconocer que en el sexo encuentran siempre algo que reconduce a lo mitológico<sup>6</sup>. Jean-Marie Lustiger encuentra en general en la crítica de Freud una de las grandes derrotas del orgullo racionalista moderno<sup>7</sup>.

Por lo dicho anteriormente, podríamos afirmar que la teología católica reconoce a su modo esto que constata el psicoanálisis, que el sentido original y siempre válido de la sexualidad escapa a una conceptualización filosófica satisfactoria, porque lo que conocemos como sexualidad por la experiencia y la ciencia humana nunca resuelve las paradojas de este campo de nuestra vida. El enamoramiento o eros, el deseo sexual o libido, el interés por el cuerpo humano y el pudor, la fuerza de sugestión que tienen los rasgos femeninos o varoniles en el modo de mirar, sonreír, moverse, hablar: hay que reconocer que estas cosas están más allá de lo que sometemos a una claridad completa de conciencia mediante la comprensión intelectual<sup>8</sup>.

### 1.2. En la luz definitiva

Ahora bien, si la luz del amor primero no ilumina ya tan fácilmente nuestra percepción de la sexualidad humana, por el conjunto de la revelación bíblica podemos recuperar en modo histórico-salvífico, es decir, no como en la inocencia original, la visión de lo que es la diferencia sexual como expresión creatural del amor divino. Pero la percepción plena de esto que ya entrevemos está reservada al cielo. Solo allí la creación mostrará su gloria primera y definitivamente triunfante, y por lo mismo también la verdad última de la diferenciación sexual solo entonces será perceptible del todo. Con toda su escatología del amor ya consumado o escatología de presente, el Apóstol Juan reconoce que todavía no conocemos del todo nuestro ser: “Ahora somos hijos de Dios y aun no se ha manifestado lo que seremos” (1 Jn 3, 2)<sup>9</sup>. El Apocalipsis añade a la aparición final de Cristo como Esposo la de la Iglesia como Esposa: “Ven, te voy a mostrar a la Novia, a la Esposa del Cordero” (Ap 21, 9). La luz definitiva sobre la diferencia sexual de varón y mujer procede del amor perfecto,

<sup>4</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II 1. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1976, 306-393.

<sup>5</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, 151.

<sup>6</sup> Cf. C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 15-30.

<sup>7</sup> Cf. J.-M. LUSTIGER, *La elección de Dios*, Ed. Planeta, Barcelona 1989, 155-160.

<sup>8</sup> Sobre el poco éxito de la filosofía y las dificultades de la teología en este campo, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II 1. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1976, 334-350.

<sup>9</sup> Si Juan subraya con vigor la escatología de presente, su riqueza se apoya también en la escatología de futuro. Cf. J. CABA, *Teología joanea*, BAC, Madrid 2007, 270-271.

celestial, entre Cristo y la Iglesia, que es la realización del esponsalicio entre Dios y su creación<sup>10</sup>. Aquí reina la virginidad, pero no la asexualidad.

Probablemente expresa mejor estas cosas el poeta que el teólogo, sobre todo el poeta-teólogo: Dante ha admirado y amado siempre a Beatriz sin haber podido tratarla en la tierra; en el cielo solo poco a poco, en los primeros estratos del Paraíso, puede habituar su capacidad visual hasta poder sostener la mirada de su guía: “Abre los ojos y mira cómo soy; tú has visto cosas que te han hecho capaz de sostener mi sonrisa”<sup>11</sup>. Y solo más arriba podrá dejar de verla con la predilección exclusiva de hasta entonces, para verla en el contexto total de la salvación, en el que lo personal no disminuye sino que es consagrado en el amor total de Dios y su creación<sup>12</sup>. Solo entonces toda la creación se verá en Dios y Dios en ella, o, como explica Santo Tomás a Dante, se verá que “lo que no muere y lo que puede morir”, es decir, los ángeles y el mundo, “no es sino resplandor de aquella viva luz que es dada a luz por el Señor cuando ama; aquella luz que procede de su fuente, en modo tal que no se desune de Él ni del amor que en ellos hace el Tercero”<sup>13</sup>. Todo lo que existe es esplendor del Hijo, Idea engendrada por el Padre, sin separarse de Él ni del Espíritu Santo; aquí lo sabemos y lo entrevemos y hay que esperar al cielo para la plena manifestación de las criaturas. También la diferencia sexual mostrará toda su expresividad del amor en el que ha sido creada solo en el cielo, si bien tenemos el anticipo del Señor ascendido a los cielos y María asunta a ellos.

### 1.3. *La luz en la penumbra*

La dificultad para hablar de la sexualidad es antes que nada una dificultad de percepción, una dificultad propiamente estética (de *aisthesis*, percepción sensorial). La teología puede identificar tal dificultad con la pérdida de la luz producida por el pecado, que nos impide en general percibir lo humano en su dignidad de origen y destino en Dios. Y, puede añadir, con la tradición de los “sentidos espirituales”, que la fe cristiana tiene como uno de sus efectos transformar nuestra sensibilidad, para percibir mejor el mundo y al hombre en su verdad en Cristo<sup>14</sup>. “Si Cristo es la imagen de todas las imágenes, es imposible que Él no afecte a todas las imágenes del mundo mediante su

---

<sup>10</sup> “En la nueva Jerusalén culminan venturosamente todos los grandes asuntos o temas que han ido apareciendo en la revelación de la Biblia: la nueva alianza, la apertura de la salvación a todos los pueblos, las bodas de Cristo con su esposa, la visión cara a cara con Dios, el triunfo definitivo del bien” (F. CONTRERAS MOLINA, *Apocalipsis*, PPC, Madrid 2005, 167).

<sup>11</sup> DANTE ALIGHIERI, *Comedia*, Ed. Acanalado, 2018, edición bilingüe, Paraíso XXIII, 46-48, sin seguir exactamente, la traducción al español. Agradezco las observaciones de Giacomo Mussini sobre el texto italiano.

<sup>12</sup> *Ibid.*, XXXIII 37-39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Paraíso XIII, 52-57. Dante, que crea con gusto nuevas palabras, usa aquí los neologismos “disuna” e “intrea”, esta última aquí traducida como “hace el Tercero”.

<sup>14</sup> Sobre el tema de los sentidos espirituales y su relación con los sentidos corporales, una amplia exposición en H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier<sup>3</sup> 1988, 352-410. Testimonios bien seleccionados de la tradición patristica y monástica, en P. GÓMEZ, “Accende lumen sensibus. Una aproximación filosófico-teológica a la doctrina de los sentidos espirituales en la teología monástica medieval”, en *Teología y vida* 49 (2008), 749-769.

presencia y las ordene en torno a sí mismo”<sup>15</sup>. Por eso podemos decir que la necesaria ascesis de la purificación y la guarda de los sentidos no tienen como finalidad limitarlos sino potenciarlos para recuperar un modo cristiano de ver y sentir el mundo.

Como sea, para la fe cristiana, el sexo, antes que ser catalogado como un peligro para la moral, ha de ser interpretado positivamente, como una de las fuerzas dadas por el Creador al hombre que le permiten salir de sí mismo y estar ante un mundo en el que él es siempre un bienvenido recién llegado, propiamente un niño que descubre la realidad como mundo maravilloso, pues “todo es alusión”<sup>16</sup> a verdades más grandes, en el que no basta una lógica de sujeto y objeto de conocimiento, porque siempre hay un Tercero de donde proviene la luz del ser que no agota ninguno de los entes, un divino *Objectum fontanum* (San Buenaventura)<sup>17</sup> o un divino Implícito en todo acto de conocimiento (Santo Tomás de Aquino)<sup>18</sup>. La apertura al Tercero, si bien no restaura el Paraíso perdido, es la humildad básica que permite recuperar el sentido de la luz inicial, no evidente pero evidentemente más real que cualquier otra realidad.

Esta apertura humilde es también la que requiere la percepción de la sexualidad humana. El misterio del cuerpo y del sexo promueve y acompaña los más elementales movimientos interiores del hombre hacia el otro y hacia lo otro. Ciertamente el signo de este misterio puede hacerse negativo, como se constata una y otra vez en la vida de los hombres. Cuando Platón considera el cuerpo como cárcel del alma, es testigo de una experiencia que el cristianismo ha sabido situar mejor, al reconocer la bondad esencial del cuerpo y su original armonía con el alma, pero armonía turbada en un segundo momento por el pecado, hasta el punto de que la experiencia humana del cristiano también es con frecuencia la de una tensión entre espíritu y cuerpo. San Ignacio de Loyola recurre a la imagen del cuerpo como cárcel precisamente y solo en la “composición del lugar” [*Ej* 47] para la meditación sobre el pecado, porque, efectivamente, hemos perdido la espontánea armonía original sin dejar de deseársela, de modo que, no siendo por sí mismo el cuerpo la cárcel del alma podemos experimentarlo así.

Por lo mismo, moralmente no es tan fácil el discernimiento concreto acerca de la concupiscencia, esa herida del pecado original que puede llevar al pecado actual pero que en sí misma no es pecado<sup>19</sup>. Es mala solución la reprobación de todo movimiento del instinto: “Hay que distinguir entre instinto y concupiscencia. El instinto puede acrecentarse, la concupiscencia debe disminuir siempre más”<sup>20</sup>. “En lo que se llama concupiscencia hay muchos elementos buenos, que en la obediencia a Dios pueden ser conducidos a un orden justo”<sup>21</sup>. Los distintos estados de vida tienen que buscar soluciones al respecto, “pero en toda solución permanece un resto sin resolver. Porque

<sup>15</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, 405.

<sup>16</sup> P. CLAUDEL, *Le poète et la Bible I*, Ed. Gallimard, Paris 1997, 845.

<sup>17</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexameron* V, 33.

<sup>18</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* 22, a. 2 ad 1.

<sup>19</sup> Cf. C. TRIDENTINO, *Decretum de peccato originali*, DH 1515.

<sup>20</sup> A. VON SPEYR, *Teología de los sexos*, F. San Juan-Ed. San Juan, Rafaela-Madrid, 2018, 77. Solo en versión electrónica disponible en <https://edicionessanjuan.es/es/item/speyr-teologiadelossexos>

<sup>21</sup> *Ibid.*, 191.

el instinto apunta hacia la concupiscencia de una manera o de otra. Y la lucha contra la concupiscencia debe ser sostenida en todas las edades y estados de vida. El instinto... puede ser puesto al servicio de un bien más alto. La concupiscencia, por el contrario, es avidez y codicia y lleva al pecado; aleja al hombre del servicio”<sup>22</sup>.

En resumen, si el pensamiento humano, en general, no ha podido evitar con solvencia el desprecio o la exageración sobre la esfera de la sexualidad<sup>23</sup>, la Escritura, en cambio, dice lo esencial al situar el cuerpo y el sexo “en el sobrio marco de la creaturalidad”<sup>24</sup>. Solo que nuestra percepción de este cuadro original y siempre válido es defectuosa, por lo que nuestra experiencia del cuerpo y el sexo requiere que Jesucristo nos recuerde que “en el principio no fue así” (Mt 19, 8). En efecto, solo en Él se manifiesta nuestro origen en toda su verdad, y si para nosotros la sexualidad puede significar amor o egoísmo, fecundidad del entregarse o esterilidad del reservarse, pureza o impureza, los criterios definitivos que permitan concebir la sexualidad como expresión del amor auténtico y excluir el pecado, requieren la contemplación de la pureza del amor de Dios que se nos ha dado en Cristo, con su infinita fecundidad en el Espíritu Santo.

Al hablar de la atracción por el mismo sexo, no habrá que olvidar estas cosas. No bastará el contraste entre hetero y homosexualidad<sup>25</sup> desde el punto de vista moral ni biológico ni psicológico, sino que habrá que tomar en cuenta ante todo 1. la revelación del amor divino como sentido de la sexualidad, 2. recordando que no podemos atribuirnos el amor perfecto, 3. con la esperanza de que el Espíritu de la Verdad nos conceda aprender cada día el amor.

## 2. La diferencia sexual en la historia de la salvación y la exclusión de la homosexualidad

No cabe duda de que para el Dios de la Biblia es una buena idea la suya de crear al hombre como varón y mujer. Tal vez el segundo relato de la creación (Gen 2) es al respecto más elocuente que el primero (Gen 1), pues en él no se habla de hijos, están solo varón y mujer que “se hacen una sola carne” (Gen 2, 24)<sup>26</sup>. La primera

<sup>22</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>23</sup> “En 1970 publiqué un libro titulado *Antropología metafísica*, el más personal de cuantos he escrito... Si no estoy equivocado, el primer libro filosófico en que se toma en cuenta, en serio y con consecuencias, el hecho de que en el mundo no hay solamente hombres, sino también mujeres, de que la vida humana se realiza en dos formas inseparables pero irreducibles: varón y mujer” (J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1980, 9).

<sup>24</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II 1. Der Mensch in Gott*, 337.

<sup>25</sup> PH. ARIÑO, *La homosexualidad en verdad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 37-41, ha hecho una crítica de esta dialéctica, por un lado, por la ambigüedad histórica de la palabra “heterosexualidad”, que en su primer uso en el siglo XVII significaba algo así como “sexualidad alternativa”, que incluía la homosexualidad, y solo en el siglo XIX empezó a usarse como contradistinción de “homosexualidad”. Pero más fundamentalmente por la pérdida cultural e ideológica de la polaridad de varón-mujer en la de homosexual-heterosexual, “tremendo espejismo antropológico” (37), en el que el elemento diferenciador (homo o hetero) es en todo caso el modo de satisfacción sexual, es decir, en todo caso egoísta.

<sup>26</sup> Algo semejante en el Cantar de los Cantares: él y ella son el centro del poema, y su amor es imagen del amor divino. La observación sobre los dos lugares bíblicos es de Karl Barth, según H. U. VON BALTHASAR, *Theo-*

pareja es a la vez la primera realización del amor al prójimo, porque se representa en ella la aparición del tú humano. Y este primer amor tiene un cierto carácter paradigmático respecto de todo amor humano, precisamente en el hecho de la diferencia y la reciprocidad, porque la diferencia sexual de varón y mujer es condición de posibilidad del descubrimiento de la diferencia personal de yo y tú, o descubrimiento del tú como no manipulable, como lo que no es producto mío y prolongación de mí mismo, sino el igual a mí que es totalmente otro respecto de mí. La diferencia sexual, más aún, es condición de posibilidad de la aparición del prójimo, varón o mujer, porque en su misma estructura está inscrita la fecundidad, que no es una característica sobreañadida al amor, sino expresión de su esencia. La diferencia sexual expresa que todo amor es fecundo y solo el amor es fecundo. La encarnación del Hijo de Dios como varón, necesitado de la respuesta de la Mujer, no cancela la expresividad de la diferencia sexual en una espiritualidad superior de la caridad pura, sino que asume la misma diferencia y le da su último sentido en el amor de Cristo y la Iglesia, que recoge el amor inicial esponsal de Dios y la creación.

“Ya no hay varón ni mujer, todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). En Él, como representante del Tercero, reside el principio de la superación de la dialéctica de amo y esclavo en la relación entre varón y mujer.

### 2.1. *Dramática del amor sexuado*

Nos parece que se pueden identificar dos constantes en la historia de la cultura que constituyen dos dificultades principales que dan lugar a una dialéctica de conflicto en la relación varón y mujer. La primera se refiere a la referencia a Dios de las relaciones humanas, especialmente la de varón y mujer; la segunda a la percepción de la dignidad de la mujer. Dos amplios temas que aquí son abordados muy limitada y esquemáticamente.

a) Por un lado, la Divina Presencia en el mundo de las relaciones humanas se pierde de vista fácilmente, quedando especialmente la relación de varón y mujer a merced del dudoso amor de ambos.

No habría que concebir esta Presencia del Tercero que es Dios, como uno más, porque es la causa de todo. Como dice Hans Urs von Balthasar, Dios es el Totalmente-otro como No-otro (Nicolás de Cusa), el que no entra en ninguna comparación y el que siempre está presente porque no es ajeno a nada<sup>27</sup>. La presencia del Tercero en nuestro caso es la actualidad de su voluntad de la reciprocidad de los sexos que lleva el sello de la capacidad de crear. Así, en Cristo el amor no puede permitir ya que la negociación de los intereses reduzca la verdad del amor, y hace que varón y mujer, en sus servicios respectivos, no busquen cada uno lo suyo, sino que el sometimiento sea recíproco “en el temor de Dios” (Ef 5, 21), “en el Señor... [pues] todo proviene de Dios”

---

*drammatik* II 1. *Der Mensch in Gott*, 349-350.

<sup>27</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Philosophie, Christentum, Mönchtum”, en *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 367-369.

(1 Cor 11, 11.12). Puesto que el Señor, que representa la *exousía* del Padre, se ha hecho servidor de los hombres en Cristo (Jn 13, 14), el lenguaje del sometimiento de la mujer al marido y del servicio del marido a la mujer adquiere una tonalidad distinta, en la que ya no resuena la dialéctica del amo y del esclavo. El Tercero en Dios mismo, el Espíritu Santo, ha sido enviado por el Padre y el Hijo para hacer posible que el amor divino dé su forma de entrega sin reservas al amor humano, ciertamente en una tarea dramática, la de “hacer transparente el eros y el sexo a la *caritas* cristiana”<sup>28</sup>. Es el amor trinitario, la unidad de los eternamente diferentes y la diferencia que es siempre unidad, el que produce la conciliación imposible, pues el orden de precedencia no menoscaba en absoluto la igualdad en dignidad.

Pero el eros se cierra al Tercero con facilidad y se convierte en un asunto meramente humano. Sobre todo si, como dice Pierre Ganne del cristianismo actual, la concepción de la creación es más “deísta” o “ilustrada” que cristiana, lo que ocurre cuando la concepción de la creación es separada de los misterios de Jesucristo y de la Trinidad<sup>29</sup>. El “efecto trinitario” en la concepción del mundo no puede darse por conquistado por el cristianismo, sino que requiere la continua vigilancia de la fe viva. Ese efecto ha sido llamado “el axioma de la positividad del otro”<sup>30</sup>, y es probablemente uno de los centros de la batalla de la fe cristiana y de la teología por reducir “todo pensamiento a la obediencia de Cristo” (2 Cor 10, 5).

Es necesario, por tanto, comprender también la creación del hombre a la luz de la Trinidad. “El hombre se comprende junto con el tú humano, reconoce en él un misterio de distancia y cercanía, de diferenciación y de referencialidad recíproca, y llega a entender que esta referencialidad señala hacia un amor absoluto y solo en este puede alcanzar su plenitud. Él entra en una relación como el Dios uno y trino”<sup>31</sup>. Así, no hay relación humana de yo y tú propiamente cumplida sin relación con Dios, y por esta tríada se puede decir que “en cierto sentido proporcionado a él, el hombre debe ser trinitariamente, un sentido que llega a su plenitud en la Trinidad de Dios: en el movimiento del amor del Espíritu Santo, en el que el Padre y el Hijo van más allá de sí mismos y solo así se encuentran definitivamente en el amor. Por eso la relación varón-mujer no se cierra en sí misma”<sup>32</sup>. Y esto sin olvidar que cada uno, varón y mujer, son personas completas en sí mismas, que “no constituyen entre los dos *un ser*. Cada uno lleva por sí mismo una imagen de la unidad de Dios. Por eso también a los dos es concedido el acceso inmediato a la intimidad con Dios... Ambas relaciones (que juntas constituyen una sola) son trinitariamente configuradas”<sup>33</sup>.

La luz del misterio trinitario es la que nos hace concebir cristianamente el misterio de la creación como ser en Dios sin ser Dios. Ferdinand Ulrich describe la creaturalidad con una fórmula propia de la analogía del ser: vivir en la unidad de vida y

<sup>28</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1981, 286.

<sup>29</sup> Cf. P. GANNE, *La creación: una dependencia para la libertad*, Sal Terrae, Santander 1980.

<sup>30</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1983, 52

<sup>31</sup> A. VON SPEYR, *Die Schöpfung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1972, 55.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 55-56.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 56-57.

muerte, es decir, en la unidad de “identidad arquetípica con el Origen y separación del Origen”<sup>34</sup>. Como en el parto el niño abandona la plenitud de la vida intrauterina para existir en sí sin dejar de ser-en-relación con sus padres, así vivir en general es ser a la vez uno con el Origen absoluto y distinto de Él. Y esta simultaneidad de riqueza y pobreza, vida y muerte, ser y no ser, es la estructura fundamental de nuestra existencia, que se reafirma (“repetición” en sentido de Kierkegaard<sup>35</sup>) en la relación de varón y mujer, porque, a semejanza de la diferencia Creador-criatura, incluye la fecundidad: la creaturalidad del hombre es real no solo porque recibe el ser de Dios, sino porque puede dar el ser que ha recibido, como expresa la corporeidad humana en la diferencia y reciprocidad sexual.

Para nuestro tema, esto último es especialmente importante. Porque si, como hemos dicho, la relación varón-mujer lleva inscrita en su estructura corporal la fecundidad, hay que añadir que, visto más desde el origen, el varón y la mujer entran en relación dando testimonio de la fecundidad de la que proceden, pues cada uno de ellos lleva en su propio ser el amor absoluto de Dios manifestado en el amor de sus padres: cada uno lleva el nosotros del amor humano que les precede, el amor de varón y mujer, padre y madre, que está en su origen. Por lo mismo, hay que admitir que toda relación auténtica con el prójimo lleva el sello de la diferencia y la reciprocidad sexual, si se quiere evitar poner como punto de partida de la relación humana el yo aislado que busca otro yo aislado, lo cual es simplemente una abstracción. Así lo ha subrayado tanto la filosofía dialógica, que ha conseguido introducir al prójimo en la reflexión filosófica, como la psicología sistémica, con su redescubrimiento del contexto real al que cada uno pertenece.

b) Por otro lado, encontramos en la historia de la cultura una recurrente dificultad para establecer el pleno valor humano de la mujer y, más en profundidad, aquello que es propio de ella. Acerca de esto nos restringimos al especial juego de ocultamiento y manifestación de la mujer en la Escritura<sup>36</sup>.

Las dificultades para percibir la bondad de la diferencia sexual están muy vinculadas, nos parece, a las dificultades para reconocer a la mujer su papel en la historia de la salvación, porque si no se reconoce la dignidad divina de la mujer se tenderá a recurrir al concepto genérico asexuado de ser humano o a la inferioridad de la mujer. La no-evidencia de su papel, condicionada por el pecado (cf. Gen 3, 16), sin embargo, no es absoluta.

En efecto, en la Antigua Alianza son protagonistas fundamentalmente los varones, pero la continuación de Israel requiere la fe silenciosa de la mujer. La Nueva Alianza, en cambio, empieza con el *fiat* de la mujer, que no dejará de regir como modelo del *fiat* de la Iglesia. Se puede ver en las mujeres de la Antigua Alianza, “prefiguraciones de la Madre [del Señor]... Los varones en la Antigua Alianza son prefiguraciones en el

<sup>34</sup> F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 83-91.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 155 ss.

<sup>36</sup> En general sobre la mujer en la Biblia, cf. J. RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>9</sup> 2007.

saber y en el anunciar, mientras que las mujeres son en su ser prefiguraciones de María. El varón debe saber, la mujer debe ser para que el varón sea y sea su misión. Y con frecuencia ocurre que cuanto más espiritual es la misión del varón, tanto más concreta y encarnada ha de ser el acontecer en la mujer<sup>37</sup>.

Sería pobre y equívoco llamar al ocultamiento de la mujer simplemente machismo, que, sin duda y no en pequeña proporción, también lo es, porque estamos ante la dificultad de hombres y mujeres, de la humanidad entera, de encontrarse a sí misma en el amor de Dios y en el amor entre hermanos, en el que la mujer tiene una palabra decisiva en cuanto eco de la convicción de Dios respecto de cada hombre: la palabra creatural de “es bueno que existas”, como eco de que “vio Dios que era bueno”. La mujer es la “ayuda adecuada” (Gen 2, 18), el amor necesario, para que cada uno se reconozca en sí mismo y en Dios, como Adán que ante Eva y en ella se reconoce a sí mismo (Gen 2, 23). Porque el deseo de ser madre es, más radicalmente, la disposición femenina para afirmar al otro en sí mismo, y, si bien se puede corromper en alguna forma de posesividad, esta disponibilidad es un santo impulso primario del sí de la creación al Creador. Por eso el primado bíblico del varón (cf. 1 Cor 11, 3) es relativizado (cf. 1 Cor 11, 11) y deja su lugar a un también relativo primado de la mujer que anuncia como madre que todo proviene de Dios, no del poder del varón (cf. 1 Cor 11, 12).

Este “equilibrio” de los sexos, como lo llama Julián Marías<sup>38</sup>, se desequilibra con facilidad. Encontramos repetidamente en la Escritura las dificultades para reconocer a la mujer como la bendición definitiva de Dios sobre la vida humana: usada para evitar dificultades a los varones, como en el caso de las hijas de Lot (Gen 19, 6), humillada y violada como Dina (Gen 34), terriblemente vejada como en el crimen de Guibeá (Jue 19, 11s), fatalmente temerosa de no ser madre hasta la autohumillación como, de nuevo, las hijas de Lot (Gen 19, 30ss) y como Tamar (Gen 38), o hasta el delirio como Ana (1 Sam 1, 1-18): la mujer es víctima de los hombres y de sí misma, a causa de la división de la mujer entre la afirmación del otro por sí mismo y el uso del otro como autoafirmación, entre el amor sacrificado y el amor posesivo, como se ve de nuevo en los rasgos trágicos de Jerusalén en Ez 16, prendada de sí misma e infiel al amor del Dios que se ha prendado de ella y la ha cuidado. La maternidad misma entra en esta ambigüedad, de modo que puede ser signo de la fecundidad del amor, pero también tentación de poder, como se ve en los pleitos de mujeres madres y estériles, como Raquel y Lía (Gen 29-30), Sara y Agar (Gen 16 y 21). En fin, es notable que Rajab, la prostituta de Jericó (Jos 2), aparezca tres veces en el Nuevo Testamento: en la genealogía mateana de Jesús (Mt 1, 5), como ejemplo de fe en la Carta a los Hebreos (Hebr 11, 31) y como ejemplo de obras de justicia en la Carta de Santiago (Sant 2, 25).

La fe silenciosa de las mujeres del Antiguo Testamento en la intención de Dios como creador, se traduce en el sí a la Alianza y en el sí a los hijos de Israel. Tal secreto es constitutivo de la perseverancia de Israel, un secreto cargado de sacrificio y dolor, que recoge el sacrificio de todas las mujeres. Y el secreto de la mujer se hace público en María, como se puede ver en la mujer de Apoc 12: un misterio total en el que la Mujer que aparece rodeada de los elementos del cielo es la Hija de Sión, la Madre del Salvador y la

<sup>37</sup> A. VON SPEYR, *María in der Erlösung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1999, 34-35.

<sup>38</sup> J. MARIAS, *Antropología metafísica*, 171.

Iglesia Esposa. La mujer emerge con su rostro personal en María, sujeto de la respuesta sponsal de la criatura ante el Creador y Esposo.

Sin embargo, es un hecho que entre los cristianos se dan las mismas tentaciones del sexo que encontramos en la historia de Israel. En realidad, necesitamos cada detalle del Antiguo Testamento para caminar hacia la plenitud de Cristo y entrar siempre de nuevo en ella. Porque también esas páginas de dolor, fracaso, violencia, angustia y traición nos recogen en nuestra experiencia humana real y nos llevan en la fe, con toda nuestra fragilidad y malicia análogas a las de los israelitas de la Primera Alianza, al amor de Dios que en Cristo perdona, convierte, regenera y restaura para la misión cristiana. El Señor Jesucristo confiesa a la Iglesia y le concede volver al amor primero (cf. Apoc 2, 1-7).

En este punto parece necesario hacer referencia a una especial dificultad de nuestra época para aceptar estas cosas, porque quizás los cambios socioculturales de nuestros días están en relación con el cambio de valor de la palabra “sacrificio”, porque si el Evangelio tiene en común con la tradición humana el sentido de la nobleza del dolor y el sacrificio<sup>39</sup>, la opinión pública actual, se lamenta Klaus Berger, comprende el sacrificio solo como claudicación de uno mismo y ya no como la entrega de sí a Dios como sentido de la vida<sup>40</sup>. Frente a esto hay que sostener que el sentido del sacrificio no queda determinado necesariamente por la injusticia, sino que puede tener la forma del amor. Por eso, desde luego, no se trata de no combatir la injusticia ni de bloquear o lamentar o no favorecer los cambios actuales de la posición de la mujer en la sociedad y la cultura. Se trata de la recuperación del sentido del sacrificio como entrega de sí y como autorrealización en tal entrega, sin el cual el amor se vuelve irreal.

Nos parece que esto afecta profundamente a la percepción de la bondad de la diferencia sexual, porque, ciertamente, el peso de la vida humana recae de modo especial en la mujer. El dolor del embarazo y del parto, y probablemente muchos otros dolores femeninos han tenido en pie este mundo. Por eso el radicalismo feminista no culpa al machismo de los varones, sino a la naturaleza humana. En este sentido, la fe oculta de las mujeres en Israel, seguirá siendo para los cristianos expresión de fe que trasmite fe. Sin el reconocimiento de este contexto de siglos de fidelidad e infidelidades, la afirmación de la bondad de la diferencia sexual es meramente abstracta e ineficaz, y por eso inhumana.

La Iglesia tiene que edificar todo sobre la dualidad de la perfección del amor divino y la perfección de la respuesta de la Esposa María-Iglesia, por un lado, y la imperfección del amor de los cristianos, por otro lado. Según T. S. Eliot “la tierra entera [es] un hospital legado por el arruinado millonario”, que es Dios, y allí actúa el “herido cirujano”, Jesucristo, y “la enfermera moribunda”<sup>41</sup>, la Iglesia. El Papa Francisco ha dicho más sencillamente que la Iglesia es un hospital de campaña<sup>42</sup>. ¿Imágenes exagera-

<sup>39</sup> Solo los destinos dolorosos inspiran el canto, dice Alcinoos a Ulises cuando le pide que cuente sus desgracias (HOMERO, *Odisea* VIII 579-580).

<sup>40</sup> Cf. K. BERGER, *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?* Güterloher Verlaghaus, Gütersloh<sup>2</sup> 2005, 70-80.

<sup>41</sup> T. S. ELIOT, “East Cocker” V, líneas 112 y 113, en *Cuatro cuartetos*, Cátedra, Madrid<sup>10</sup> 2018.

<sup>42</sup> En A. SPADARO, “Entrevista del Direttore a Papa Francesco”, en *La Civiltà Cattolica*, 3918 (2013) 461 ss. Sobre un elemento trágico en la Iglesia, cf. H. U. VON BALTHASAR, “Die Tragödie und der christlicher Glaube”,

das? Desde luego, no son las únicas posibles. Pero seguramente tiene razón Walker Percy cuando ve al novelista (o poeta) como un sustituto de los profetas, a falta de profetismo en los teólogos<sup>43</sup>, sobre todo por lo que se refiere al actual estado de la experiencia humana del sexo<sup>44</sup>, si consideramos el panorama de la “sociedad del cansancio”, del hombre aislado en su autoexigencia de rendimiento, con su “agonía del eros”, como ha llamado Byung-Chul-Han a la desaparición del elemento erótico o deseo del otro como otro, en la vida sexual<sup>45</sup>.

## 2.2. *El cuerpo sexuado como tarea*

Karl Barth resume el curso de ideas de Pablo sobre idolatría y homosexualidad en Rom 1, 24-28: “del desconocimiento de Dios se sigue el desconocimiento del hombre”<sup>46</sup>. Esto no es objetable como *explicación* del texto. Su *interpretación* del mismo está relacionada con su personal visión del hombre como esencialmente co-hombre, un “co-” cuyo paradigma y origen es la diferencia sexual: del desconocimiento de Dios “se sigue esa “humanidad sin co-hombre”; es decir, puesto que la humanidad [Humanität] en cuanto co-humanidad [Mitmenschlichkeit] debería ser comprendida y configurada en su raíz como el ser-con del varón y la mujer, del desconocimiento de Dios se sigue, como raíz de la inhumanidad, el ideal de una virilidad libre de mujer y una feminidad libre de varón; y se sigue, finalmente... el placer espiritual corrompido y también el placer físico corrompido -en una relación sexual que no es tal y no puede serlo, en la que el varón en el varón y la mujer en la mujer piensan poder encontrar algo así como el partner despreciado”<sup>47</sup>.

La hermosa definición de la humanidad como co-humanidad cuenta hoy con una amplia y justa aceptación. Sin embargo, Barth, en estas mismas páginas de su *Dogmática eclesial*, ve la elección de la virginidad como un inicio o un posible primer paso de la desobediencia que lleva a la homosexualidad: “Todo lo que va en la dirección de los eremitorios de varones o de mujeres, o también de las órdenes religiosas o monasterios masculinos o femeninos, todo lo que va en la dirección de un para-sí y entre-sí masculino o femenino... solo puede ser evidente desobediencia”<sup>48</sup>. Nos preguntamos si esta comprensión de la “co-humanidad” no se cierra indebidamente en una reciprocidad a la que falta algo, precisamente el Tercero.

El Adán solitario antes de la creación de Eva (Gen 2), ¿no está al mismo tiempo

---

en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1996, 357-365.

<sup>43</sup> Cf. W. PERCY, “Notas para una novela acerca del fin del mundo”, en *Nueva Revista* 47 (1996) 151-170, esp. 154-156.

<sup>44</sup> Cf. la terrible ironía de W. PERCY, *Lost in the Cosmos. The Last Self-Help Book*, Picador, New York 1983.

<sup>45</sup> Cf. BYUNG-CHUL-HAN, *La sociedad del cansancio*, Ed. Herder, Barcelona<sup>2</sup> 2017; *La agonía del Eros*, Ed. Herder, Barcelona<sup>2</sup> 2012.

<sup>46</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. Ausgewählt und eingeleitet von H. GOLLWITZER, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main-Hamburg 1957, 198.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 197.

incompleto, pues le falta una ayuda adecuada, y completo, pues la ayuda la lleva dentro de sí? Tanto la comunión de los sexos como la soledad con Dios están en el origen del hombre, sin que una cosa cancele la otra. En palabras de Adrienne von Speyr, no dejamos de necesitar la contemplación del “Ur-monch”<sup>49</sup>, el “monje primordial”, que fue Adán antes de la creación de Eva. Por eso, en la interpretación de la “imagen de Dios” que es el hombre, si no es admisible excluir la diferencia sexual, como ha hecho la teología antigua, tampoco es admisible excluir que cada uno, varón y mujer, es imagen de Dios. Por su parte, Erich Przywara concibe la imagen divina que es el hombre valiéndose de la fórmula clásica de la metafísica de la participación del ser de Dionisio Areopagita (*en-hyper*): la “imagen” divina que es el hombre está *en y a la vez por encima* de la diferencia sexual, de modo que cada uno es imagen de Dios y al mismo tiempo la reciprocidad de ambos en el amor es imagen de que Dios es amor<sup>50</sup>.

De lo anterior recabamos la advertencia acerca no solo de la necesidad de evitar una interpretación meramente naturalista de la diferencia sexual<sup>51</sup>, sino también, una vez más, la de no separar la reciprocidad sexual de la presencia de Dios. En otras palabras, si la diferencia sexual es la forma originaria de la destinación del hombre al amor del prójimo, como el totalmente-otro horizontal, irreducible al propio yo e irrenunciabile para el propio yo, esto es sostenible hasta el fin solo si en esta diferencia se anuncia y presenta el Totalmente-otro vertical, la diferencia entre la criatura y el Creador. Únicamente el *Ur-monch* o *solus cum Solo*, únicamente porque el hombre es solo de Dios, puede ser destinado al amor del prójimo como indica la diferencia y reciprocidad sexual. Y las dos cosas son simultáneas, insostenibles la una sin la otra. Por decirlo una vez más, la diferencia y relación entre Dios y el hombre es la bendición sobre la diferencia sexual en la que la humanidad ha sido creada. Y dicho en términos cristianos, solo Cristo puede dar un sentido definitivo a la relación de varón y mujer, porque Él resume en sí mismo el amor a Dios y al prójimo.

Esta simultaneidad de la imagen divina que es el hombre *en-hyper* la diferencia sexual, es significativa para nuestro tema. Porque lo que es evidente por sí mismo en la inocencia paradisíaca, después del pecado se convierte en una unidad difícil de mantener, como se ha visto: la dignidad “divina” del hombre tiende a desplazarse hacia la altura del espíritu (*hyper*, no *en*), de modo que el monje primordial parece ser el hombre verdadero, mientras que el cuerpo sexuado no juega un papel especial. Y no sería solución concluir de la reciprocidad que la imagen está en la diferencia y solo en ella (*en*, no *hyper*), como parece entender Karl Barth. Más bien, la personalización del cuerpo sexuado se convierte en una tarea, de la que se responde en primer lugar a Dios más que al otro sexo.

En consecuencia, conviene aceptar con Gabriel Marcel que no se puede simplemente decir “tengo un cuerpo”, ni es posible decir sin más “soy mi cuerpo”; más bien es

<sup>49</sup> A. VON SPEYR, *Das Wort und die Mystik. II. Subjektive Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 44.

<sup>50</sup> Cf. R. CARELLI, *L'uomo e la donna...*, 142 s.

<sup>51</sup> En la imposibilidad de reducir la diferencia sexual a hechos biológicos, y por tanto la homosexualidad, están de acuerdo la Escritura, como vemos, el psicoanálisis (cf. C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, 153-158) y la noción de naturaleza de la filosofía clásica (cf. R. SPAEMANN, *Lo Natural y lo Racional. Ensayos de Antropología*, Ed. Rialp, Madrid 1989, 126-155). Solo la oposición moderna entre naturaleza y espíritu ha desposeído a la naturaleza de su dinamismo personalizante.

necesario llegar a ser el cuerpo que poseo en un proceso que no termina en esta vida. El cuerpo del hombre es “la fijación de una historia”<sup>52</sup>. Así pues, no solo la *gender stream* ha podido distinguir entre sexo como hecho biológico y género como elección; también la filosofía, de diversas maneras, ha distinguido entre la naturaleza como estructura dada y el ínsito dinamismo, espiritual y corpóreo, en el que lo dado subsiste y persiste. Por lo mismo, no es necesario concebir una fisura entre lo natural y lo cultural, ni una mera continuidad sin la necesaria superación de la naturaleza misma que llamamos espíritu y libertad<sup>53</sup>.

El sexo aparece como misión o tarea dada por el Creador, en el sentido de que el don creado ha de ser afirmado por la criatura misma, en un sí al don recibido que, en un sentido real, le permite darse a sí misma ese don, porque sin el sí *sponte sua* del que recibe el don quedaría en el pasado de las intenciones originales de Dios, hoy perdidas por el pecado o por lo que sea. El don es actualmente don en el agradecimiento del que recibe, que afirma la bondad del Donador y la bondad del don que es él mismo. El sexo empieza a ser tarea libremente aceptada desde el sí agradecido al don del cuerpo sexuado, pues el amor a Dios no se detiene en una altura espiritual incorpórea, sino que desciende con toda su fuerza espiritual a la constitución corporal.

Este momento de recepción del cuerpo sexuado como misión no puede quedar atrás, como no puede quedar atrás la creación misma. Existimos en la gratitud por el don divino que somos nosotros mismos, y esta gratitud necesita renovarse en el acto de adoración por el que volvemos a la conciencia de no ser sino en la voluntad amorosa de Dios. Pero esta gratitud se referiría solo al pasado si no fuera gratitud por la misión, por el futuro del don que es fecundidad. “Al que tiene se le dará”: el haber recibido hace posible el presente de la libertad que hace del don recibido un don para otros, y hace posible el futuro como esperanza y fecundidad.

### 2.3. La exclusión bíblica de la homosexualidad

La exclusión de la homosexualidad como forma de amor es explícita en la Escritura. La conducta de los sodomitas propicia la destrucción de la ciudad (Gen 19), San Pablo incluye la homosexualidad en las listas de pecados de 1 Cor 6, 9-10 y 1 Tim 1, 9-10. Y en Rom 1, 24-27 considera la homosexualidad como expresión de la deshonra del cuerpo, de un desorden que es consecuencia de otro más radical y destructivo, el rechazo de la creaturalidad.

Por el desconocimiento del Creador tuvo lugar la idolatría, y “por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonoraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador” (Rom 1, 24-25). El abandono de Dios por parte del hombre da lugar a un abandono del hombre por parte de Dios, de modo que “la deshonra de la corporeidad... es una consecuencia del abandono por obra de Dios y el juicio de su cólera, que responde a la autoapoteosis del hombre, la

<sup>52</sup> G. MARCEL, *Ser y tener*, Ed. Caparrós, Madrid<sup>2</sup> 2003, 79; cf. 12-14; 77-80; 82-83.

<sup>53</sup> Cf. R. SPAEMANN, “Naturaleza”, en *Ensayos filosóficos*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004, 23-45.

cual se funda en la desobediencia y en la ingratitud hacia el Creador”<sup>54</sup>. Pablo explicita esa deshonra del cuerpo concretamente en las relaciones homosexuales: “Por eso los entregó Dios a sus pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío” (Rom 1, 26-27).

Heinrich Schlier subraya la originalidad teológica de Pablo en esta argumentación: “En el juicio de esta desviación, Pablo está de acuerdo con la polémica judía y judeo-helenista contra los paganos... Contra la homosexualidad se pronunciaron también ocasionalmente algunos escritores helenistas paganos... En lo que se refiere a su personal fundamentación teológica del rechazo de la perversión, Pablo no tiene precursores”<sup>55</sup>.

En el fondo, se puede ver en este tratamiento de los temas creación, cuerpo y sexualidad, idolatría, pecado y perversión, que la exclusión de la homosexualidad, en esta página y en otras de la Biblia, es consecuencia inevitable de la positividad de la diferencia sexual de varón y mujer que recorre los dos Testamentos, pues la inicial diferencia y reciprocidad sexual de varón y mujer es asumida en la final diferencia y reciprocidad de Cristo y la Iglesia.

Así lo ve Wolfhart Pannenberg, que ha recordado esta exclusión de la homosexualidad, recurriendo a los textos paulinos citados precedidos del juicio del Levítico sobre la “abominación” de la relación sexual entre varones (18, 22) y su castigo con la pena de muerte (20, 13), la misma que para el adulterio (20, 10). Pero el motivo principal de esta exclusión es, de nuevo la positividad bíblica sobre la sexualidad: “Este resultado pone límites muy estrechos al juicio sobre el tema de la homosexualidad de una Iglesia vinculada a la autoridad de la Escritura, sobre todo porque las expresiones bíblicas sobre el tema constituyen la contrapartida negativa de las visiones positivas sobre la determinación creatural del hombre en su sexualidad, de modo que de ninguna manera se trata de juicios marginales que podrían ser abandonados sin perjuicio para el mensaje cristiano”<sup>56</sup>. No se puede relativizar el criterio bíblico al respecto, aduciendo que está condicionado por una situación histórico-cultural a la que ya no corresponde la nuestra, porque más bien se da lo contrario, que “los testimonios bíblicos ya originalmente, y de modo muy consciente, oponen resistencia a las comprensiones dominantes en el entorno cultural, y ciertamente por causa de la fe en el Dios de Israel en vista de la determinación del hombre en su creación”<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Ed. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1977, 60.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>56</sup> W. PANNENBERG, “Masstäbe zur kirchlichen Urteilsbildung über Homosexualität”, *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2011, e-book, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 2011, 100-101.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 101.

### 3. La atracción por el mismo sexo

#### 3.1. Premisa crítica

Para abordar hoy las cuestiones sobre la sexualidad, especialmente la de la homosexualidad, parece necesario responder al mencionado desafío de Walker Percy a los teólogos, y pedir a la teología un poco de esa crítica de los Profetas de Israel y de la Iglesia apostólica a las concepciones del mundo. “La insipidez de la ‘sal de la tierra’, la “des-profetización de la existencia cristiana, la pérdida del mordiente crítico de la fe sobre el acontecer del mundo, son los síntomas de un profundo mal, difícil sin duda de diagnosticar”<sup>58</sup>.

Sería por eso oportuno intentar ejercer aquí modestamente algo de crítica profética a la idea o ideología moderna del progreso<sup>59</sup>, que quisiera dar por sentado que el avance de los tiempos nos llevan hoy a considerar la atracción por el mismo sexo como una manera de vivir la afectividad y el amor humano que el pasado no ha conseguido valorar o aprobar. Es verdad, que “hoy se opera un cambio notable en el modo de afrontarse la cuestión”<sup>60</sup>, dice Carlos Domínguez desde el punto de vista del psicoanálisis, y que este cambio era necesario para poner en cuestión estereotipos de carácter científico y antropológico. La ciencia, sin embargo, exige una prudencia autocrítica que no siempre se observa, y esa falta puede dar lugar a nuevos estereotipos rígidos. Así, sobre nuestro tema, “sería una ingenuidad pensar que la cuestión homosexual deja hoy de plantear conflictos... Tras estas firmes aseveraciones, no es difícil detectar que a un nivel más profundo lo homosexual sigue suscitando una serie de temores, ansiedades y rechazos más o menos encubiertos por una sospechosa pretensión de ‘estar al día’”<sup>61</sup>.

Ese impulso de “estar al día” es el que aquí relacionamos con la ideología moderna del progreso, y nos interesa señalar sus fundamentos, no siempre evidentes, en la filosofía que ha visto un camino de superación que deja atrás la naturaleza en favor de la persona o supera la sustancia en el sujeto o espíritu (Hegel), o abandona la recepción agradecida de lo que somos para asumir la creación de nosotros mismos por nosotros mismos (Marx). Pero estas ideas filosóficas no se explican sin el apriori teológico de una particular comprensión del cristianismo. Tal vez, por concretar esto, haya que decir que, en la idea de ser persona o espíritu o sujeto más allá de la naturaleza o sustancia, late una ruptura teológica entre la naturaleza y la gracia. En efecto, si la teología en el siglo XVI pudo concebir al hombre como una *natura pura*, sin la gracia, en principio sin negar la existencia de la gracia pero abriendo el camino a un humanismo antropocéntrico<sup>62</sup>, pronto se dio el paso en el pensamiento moderno a

<sup>58</sup> P. GANNE, *Le pauvre et le prophète*, Éditions Anne Sigier, Québec 2003, 100. Cf. la colección de conferencias, Id., *Qui avais-vous fait des prophètes?* Desclée de Brouwer, Paris-Perpignan 2014.

<sup>59</sup> Cf. la simpática *reductio ad absurdum* de un progreso que nos hace tener más cosas y ser menos nosotros mismos, G. ZAID, *El progreso improductivo*, Random House Mondadori, Cd. de México 2009, 67-85.

<sup>60</sup> C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 145.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>62</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, 179-208.

concebir al hombre como una especie de *gratia pura*<sup>63</sup>, sin la naturaleza, en principio sin negar que esta existe, pero abriendo el camino de su superación en el espíritu o sujeto o persona. *Gratia pura* es el hombre que no es también una dotación óptima de naturaleza que pueda recibir la gracia según el único plan divino. Pero entonces, el espíritu humano y el Espíritu divino no se podrán ya distinguir, porque la libertad del hombre dejará de ser obediencia al don de Dios.

En fin, hay que decir proféticamente que existe un amor más fuerte que toda atracción entre los hombres, ese amor que en la Sagrada Escritura se denomina obediencia de fe, una obediencia que libera para el amor. La discusión sobre la atracción homosexual, y en general la discusión actual sobre la sexualidad, probablemente será muy poco fecunda mientras no volvamos a encontrar la actitud que San Ignacio de Loyola llama “primera manera de humildad” [*Ej* 165], y que consiste en aceptar los mandamientos de la Ley de Dios, es decir, aceptar que nuestra libertad herida necesita de la declaración divina de lo que no nos puede hacer libres.

### 3.2. *Atracción por el mismo sexo y vida cristiana*

El psicoanálisis ha introducido una reflexión decisiva sobre la homosexualidad y la atracción homosexual que tiene su principal novedad, dice Carlos Domínguez, en

la afirmación de su *carácter universal*; es decir, por la afirmación de que la sexualidad de todo sujeto humano entraña como una dimensión esencial lo homosexual... De aquí que todo individuo tenga que afrontar un cierto grado de homosexualidad biológica y psíquica que determinará, en gran parte, su futura orientación sexual, así como su grado de estabilidad psicológica. De las diversas soluciones que, dependiendo de la constitución y el ambiente, se aporten a esta dimensión homosexual, dependerá que se desemboque finalmente en una situación de homosexualidad manifiesta, de neurosis o de “normalidad” (léase en este momento heterosexualidad)<sup>64</sup>

Esto no significaba para Freud una mera desproblematización de la homosexualidad. Su lenguaje sobre la homosexualidad durante un tiempo utilizaba el término “perversión” (prevalentemente en sentido etimológico fáctico de desviación, no en sentido moral), en lo que ha sido seguido por no pocos representantes de la escuela psicoanalítica, con el paso de los años, siempre según el atento estudio de Carlos Domínguez, abandonó este término. Sin embargo, no dejó de considerarla como problema, como algo no resuelto o mal resuelto frente a la estructura psico-afectiva de la relación de varón y mujer.

Como texto emblemático de Freud, se puede mencionar la carta de 1935, con la que responde en inglés a una madre americana que le ha expuesto el caso de

<sup>63</sup> Cf. P. MANENT, *La cité de l'homme*, Flammarion, Paris 1997, 261-295.

<sup>64</sup> C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, 159. De ahí que el concepto de una cierta bisexualidad en la sexualidad humana es “un pilar clave, si no el pilar clave, de la teorización freudiana” (165).

su hijo homosexual: “La homosexualidad no es seguramente una ventaja, pero no es nada de lo que haya que avergonzarse, no es un vicio, no es degradación, no puede ser clasificada como una enfermedad. Nosotros la consideramos como una variante de la función sexual producida por un cierto detenimiento del desarrollo sexual [produced by certain arrest of sexual development]”<sup>65</sup>. El que para Freud no pueda ser considerada la homosexualidad como un desarrollo normal o completo se debe probablemente a que su pensamiento permaneció ligado al dato de optimidad biológica de la reproducción, solo posible en la diferencia sexual, y también a que, en la estructura básica del psicoanálisis, nunca abandonada, el complejo de Edipo y su solución deja a la homosexualidad en todo caso como una mala solución de dicho complejo, marcada por el narcisismo.

La aportación indiscutible de Freud a la cuestión de la homosexualidad, nos parece poder afirmar, es su consideración psicodinámica, como indican también las últimas palabras citadas, a lo que se añaden indicaciones hoy aceptadas por muchos acerca de las posibles causas de ese desarrollo detenido que no llega a la plena aceptación de uno mismo dentro de la diferencia sexual: en el caso de los atracción homosexual masculina, un exceso en la identificación con la madre y una pobre relación con el padre, el factor del narcisismo y la función reparativa de la atracción homosexual en varones y en mujeres.

No podemos entrar aquí en esa etiología de la homosexualidad que explique por qué en algunos no se afirma conscientemente la diferencia sexual como la forma básica de relación humana. Y, puesto que es un punto actual de discusión entre los especialistas, tampoco podemos aquí pronunciarnos sobre el efectivo alcance realmente universal de un elemento homosexual o de un momento de bisexualidad en todos. Pero sí podemos decir que la aportación de Freud constituye un desvelamiento de la precariedad del heterosexualismo antropológico basado *solo* en la dotación biológica. Un heterosexualismo así, ciertamente, es un prejuicio pseudofilosófico que, como ya hemos visto, no hace justicia tampoco a la tradición filosófica.

Sin embargo, se puede uno preguntar hasta qué punto la aportación de Freud es suficiente para la orientación justa de la cuestión. Julián Marías, que, como hemos visto, celebra la introducción del sexo en el corazón de la antropología por obra de Freud, considera a renglón seguido que el descubrimiento queda oscurecido por la filosofía naturalista del fundador del psicoanálisis, entendiendo por filosofía naturalista el veto a las cuestiones antropológicas que superan el ámbito, siempre reducido y abstraído de una realidad más rica, de la investigación científica. Porque, en efecto, toda ciencia procede mediante una determinada abstracción de su objeto, y es esencial para ella no olvidar que ha hecho tal abstracción, so pena de desbordar sus posibilidades reales<sup>66</sup>.

Por eso hay que preguntarse por el significado antropológico de ese componente homosexual en la sexualidad humana, cuyo desarrollo normal, según Freud, llevaría a una afirmación de la diferencia sexual.

---

<sup>65</sup> S. FREUD, “Letter to a Mother of a Homosexual”, <https://sourcebooks.fordham.edu/pwh/freud1.asp> (Consulta del 20 de enero de 2020).

<sup>66</sup> Sobre la legitimidad y los límites de la abstracción del objeto y método de estudio de una ciencia, cf. J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, EUNSA, Pamplona 1996, 76-89.

El recurso a la teología y a la filosofía que se ha hecho en las páginas precedentes nos permite decir, así lo esperamos, que el componente homosexual, suponiendo que *psicodinámicamente* se pueda asegurar su carácter universal<sup>67</sup>, visto *más radicalmente* corresponde a la necesidad de la afirmación personal del sexo natural, la cual solo puede darse en afirmación simultánea del otro sexo, es decir, como comunión de los dos sexos en una misma humanidad, en donde el “más allá del sexo” de la dignidad personal no elimina el sexo diferenciador, sino que es personalmente asumido en la percepción de la bendición originaria de la diferencia sexual de varón y mujer.

Es claro que en la psicodinámica concreta individual se puede oscurecer uno de los dos polos de la diferencia y quedar lo verdaderamente revelador de lo humano preferentemente en uno de ellos. Pero esto no impide reconocer que la igualdad de los dos sexos en la misma naturaleza humana requiere para su conocimiento real de la percepción del peso antropológico de la diferencia de los sexos. Si la afirmación del propio cuerpo sexuado no puede tener lugar sin la afirmación del otro sexo, es precisamente porque esa igualdad que implica diferencia es más propiamente reciprocidad. Maurice Blondel advirtió en toda su obra que la lógica de las cosas o lógica de la vida no es idéntica con la lógica de los conceptos bien definidos. “La lógica de la ontología reviste un carácter muy diferente del de la lógica formal, demasiado rígido por un lado, demasiado olvidadizo, por otro, de las implicaciones y de las sanciones a las que no se escapan los seres”<sup>68</sup>. En nuestro caso, efectivamente, no bastan los conceptos excluyentes, no basta decir “si eres varón no eres mujer”, sin el complemento de la simultaneidad de afirmaciones, que, en palabras de Ferdinand Ulrich, podría expresarse así: “el varón ha de realizar la mujer en sí mismo en el acto de liberarla para ella misma (y viceversa)”<sup>69</sup>.

Desde el punto de vista teológico, no vemos contradicción de la “novedad” freudiana sobre la homosexualidad, con lo que hemos sostenido hasta ahora, que el cuerpo sexuado es para el hombre una tarea que recibe de Dios, no meramente de su constitución biológica. La dificultad de la atracción por el mismo sexo, desde este punto de vista, se puede considerar una dificultad específica en la tarea de ser personalmente lo que se posee naturalmente, es decir, una especial dificultad para la obediencia a la tarea para el espíritu que es el cuerpo. Esta especificidad consiste en un déficit de identificación de uno mismo dentro de la bendición de la diferencia sexual con su sello de fecundidad en el origen y en el fruto, en el provenir y en el avenir.

Evidentemente, la atracción por el mismo sexo no es la única forma de dificultad para la personalización de la sexualidad, por eso decimos que es una dificultad específica. Más aún, es necesario tener presente que la visión cristiana del matrimonio conoce hoy una crisis muy grande, que seguramente está en la raíz de muchos casos de

---

<sup>67</sup> Con prudencia sugiere W. PANNENBERG, “Massstäbe zur kirchlichen Urteilsbildung über Homosexualität”, distinguir entre homosexualidad y una no generalizada “disposición homofílica... El hecho de las inclinaciones homofílicas no debe ser conducir automáticamente a la actividad homosexual; puede ser integrado en una conducta vital en la que queda subordinada a la relación con el otro sexo y en la que el tema de la actividad sexual en general no debería ser el centro dominante de todo lo demás en la conducta vital humana” (101).

<sup>68</sup> M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, Presses universitaires de France, Paris 1963, 479. La idea acompañó a Blondel desde sus primeros escritos. Cf. P. REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Herder, Freiburg 2002.

<sup>69</sup> F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 55.

tendencia homosexual, precisamente porque en la cultura moderna se ha acentuado unilateralmente lo personal como libertad de elección, contra lo personal como libertad de decir sí al don recibido. Si la libertad se restringe a la sola libertad de elección, se empequeñece a unas cuantas cosas que podemos elegir, a una “libertad de” sin “libertad para”, dando lugar a la clase de liberalismo que es “una de esas doctrinas que nacen viejas”<sup>70</sup>. Para el cristiano es claro que la libertad es un don divino, incluso el *praestantissimum donum* (León XIII), porque solo el que es libre puede amar. Es libertad del egoísmo para el amor<sup>71</sup>. La libertad existe en el ámbito del amor, fuera del cual se autodestruye, y la forma del amor es la obediencia a Dios, sin duda alguna mediante algún sacrificio de uno mismo.

### 3.3. *La lucha por la verdad del amor y la bendición primordial*

El amor que el cristiano ha de vivir puede tener muchas expresiones: afecto, amistad, eros... siempre tocadas por la gracia de la caridad y el don de la sabiduría, que según la teología medieval de los dones del Espíritu Santo acompaña a la virtud de la caridad y le permite actuar al modo divino. Si se entiende por atracción por el mismo sexo el deseo amoroso, en el sentido de la exclusividad erótica, entre dos hombres o entre dos mujeres, la bendición bíblica sobre la sexualidad humana no puede referirse a dicha atracción, pues más bien la reconoce como un efecto del pecado. Puede ser referida, sin embargo, a la humildad con la que todo hombre, reconociendo su falibilidad, no quiere vivir el amor sino en obediencia a Dios, sean cuales sean las renunciaciones y luchas que tenga que vivir.

Conviene explicitar que una tendencia no es un pecado, aunque sea efecto del pecado. En el caso de la homosexualidad como tendencia no querida, la palabra cristiana oportuna es la misma que en todos los casos de dificultades para vivir el amor en obediencia a Dios: esperanza en la fidelidad de Dios, que es más grande que toda limitación y sigue siendo el Amor como primera y última palabra sobre cada persona. Se trata de una esperanza en el poder divino que da también sentido a la confianza en la ayuda fraterna y profesional para aquellos que teniendo estos deseos involuntariamente no quieren conformarse a ellos.

La percepción de la bendición que es la diferencia sexual puede requerir la tarea de intentar resolver experiencias del pasado y rupturas tempranas con la propia identidad sexual, para facilitar la transparencia de la bendición primordial que es cada ser humano en sí mismo, con todo lo que implica de aceptación de sí mismo, del propio cuerpo, y procurar que tales rupturas no oscurezcan la luz del Origen. Se apuntaría así a la raíz del problema de la distancia con la propia condición sexuada, según la estructura originaria de la diferencia sexual. En el caso de una atracción arraigada por el propio sexo, la bendición primera podría actuar desde la diferencia personal de yo y tú, en presencia de Dios, hacia la diferencia sexual de varón y mujer. Es decir, el amor auténtico

<sup>70</sup> Cf. M. BLONDEL, *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme. La Semaine sociale de Bordeaux 1910*, Éditions Lessius, Bruselas 2000, 121.

<sup>71</sup> Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Gálatas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999, 264 ss.

del otro, por quien se siente atracción, mediante las renunciaciones necesarias, podría hacer el camino hacia la percepción originaria.

Seguramente esta percepción tiene muchos niveles de profundidad. Puede ser que el reconocimiento del valor de la diferencia sea auténtico hasta cierto punto, pero sin llegar a ser eficaz en la autoconciencia, tal vez por falta de imágenes claras de varón y de mujer, que comuniquen en modo no puramente teórico la salud que está en la diferencia sexual. En general, se podría tal vez decir, recurriendo a la división tripartita del hombre como espíritu, alma y cuerpo<sup>72</sup>, que si la propia conciencia, la propia *alma*, no facilita la percepción de la diferencia sexual como bendición primordial, el *espíritu*, entendido como fe, esperanza y caridad, ciertamente con algún consentimiento del *alma*, puede inducir en el *cuerpo*, la continencia y la castidad<sup>73</sup>, y así, con la ayuda del espíritu y del cuerpo, la conciencia humana puede amar la libertad del amor como la luz a la que está llamada.

La fe exige al cristiano que siente la atracción por el mismo sexo no renunciar a la noble tarea de vivir en presencia de Dios y reconocerle en la bendición primordial de varón y mujer, dentro de la cual se ha de encontrar cada uno a sí mismo, muchas veces y largamente quizás mediante el sacrificio consciente de la tendencia y mediante la lucha por la pureza. Si las exigencias de esta tarea absorben de tal manera que no sea posible la elección del matrimonio o el camino de la vida consagrada o sacerdotal, se impondrá una renuncia en la humildad de reconocer la imposibilidad. Y humildad es santidad cristiana.

---

<sup>72</sup> Sobre la importancia en la tradición de esta visión antropológica, cf. H. DE LUBAC, "Anthologie tripartite", en *Théologie dans l'Histoire I*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, 113-199.

<sup>73</sup> Cf. PH. ARIÑO, *La homosexualidad en verdad*, 100-102; 109-113.