

PERSONA, SEXUALIDAD HUMANA Y PROCREACIÓN

AUGUSTO SARMIENTO

La bibliografía sobre la sexualidad es abundantísima, particularmente en los últimos años. No parece exagerado decir que se abordan todas las cuestiones relacionadas con esa materia y que, además, se tienen en cuenta las más diversas perspectivas. Esta afirmación es también válida en el campo de la Teología Moral. Precisamente desde este ámbito —en el que se mueve mi exposición—, un examen de esa literatura, incluso no muy detenido, permite hacer algunas observaciones que me parecen de interés para nuestro tema. Estas son algunas.

—Si se compara con otras épocas se advierte enseguida —aparte de la amplitud ya reseñada— una clara *novedad*. De manera particular a partir de los años treinta comienzan a formar parte de la reflexión teológico-moral cuestiones no consideradas hasta entonces; y, además, los temas «de siempre» empiezan a plantearse de un modo nuevo. Es, indudablemente, la consecuencia de prestar una mayor atención a las así llamadas ciencias del hombre en el discurso propio de la Teología Moral¹. Por tanto, se trata de una novedad exigida, en primer lugar, por la naturaleza misma del quehacer teológico-moral². Cuanto vengo diciendo se comprueba también en la manera de abordar esos mismos temas el Magisterio. En este sentido es clara la nove-

1. Como indicativos de esa atención pueden consultarse, entre otras, las obras de: B. LAVAUD, *Mundo moderno y matrimonio cristiano*, Barcelona 1944; J. STOETZEL, *Renouveau des idées sur la famille*, Paris 1954; F. G. ESPOSITO, *Matrimonio «società di amore» da Pio XI al Concilio Vaticano II*, Roma 1966; L. ROSSI, *Morale sessuale in evoluzione*, Torino 1967; etc.

2. La Teología Moral, según señala la generalidad de los autores, tiene por objeto la conducta humana a la luz de la revelación. Sobre este punto cf. S. TOMAS, *Sth 1 q. 1*. Además puede consultarse a: J. RATZINGER-Ph. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris 1975; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus. I: Christian Moral Principles*, Chicago 1983; S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona 1988; R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, Pamplona 1992. Por eso las *Ciencias del hombre* constituyen una fuente imprescindible para el conocimiento y reflexión teológica sobre la sexualidad.

dad de perspectivas, lenguaje v.g. de *Casti connubii*, *Gaudium et spes*, *Humanae vitae*, o, más recientemente, la carta a las familias *Gratissimam sane*, de Juan Pablo II, al hablar de la naturaleza del amor conyugal³.

—El análisis de esa bibliografía teológico-moral sobre la sexualidad lleva también a constatar cómo la perspectiva de la persona es otra de las constantes en el tratamiento de las cuestiones⁴. Si se hace abstracción de los planteamientos que niegan la existencia o la cognoscibilidad o el valor de la persona⁵, se puede decir que en el discurso teológico-moral de la sexualidad están presentes todas las concepciones sobre la persona que se dan cita en el debate contemporáneo (las que, sin calificarse como personalistas, reconocen el valor de la persona⁶; los así llamados personalismos⁷; y las diversas formas de «retorno» o «redescubrimiento de la persona»⁸). Todas ellas, en cierta manera, son coincidentes en afirmar la necesidad de partir de una concepción de la persona capaz de dar razón de la intersubjetividad y de la identidad personal⁹.

—Con todo —es otra observación—, se percibe también que, en torno a la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, comienza a ser masiva la difusión de una valoración ética de la sexualidad claramen-

3. Cf. A. MATTHEEWS, *Unión y procreación*, Madrid 1989; cf. A. AUTIERO, *Mensaje cristiano y sexualidad, voz sexualidad*, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid 1992, 1688. Sobre la *Humanae vitae*, cf. L. CICCONE, *Interpretazione e approfondimento della «Humanae vitae» nel Magistero seguente*, en VV. AA., «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo. *Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 9-12 nov. 1988), Milano 1989, 139-181.

4. Desde esta perspectiva se considera cuanto se refiere a la institución matrimonial: ¿contrato o alianza?; el concepto de institución; la realidad del amor conyugal; la paternidad responsable; etc... Para una panorámica sobre las cuestiones planteadas —aunque no comparto todos sus puntos de vista— puede consultarse a A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral. II: La violencia, el amor y la sexualidad*, Salamanca 1982, 480-500.

5. A la cabeza de estas formas de pensamiento abiertamente antipersonalistas está, sin duda, el pensamiento de Nietzsche, cuya herencia ha sido recogida por el último Heidegger, quien une indiscriminadamente metafísica y técnica y para el que el sujeto es siempre sólo la voluntad de poder, de dominio. En Italia, más recientemente Vatimo.

6. Como representantes se pueden citar en Alemania: Scheler quien, en el ámbito de su ética material de los valores, considera a la persona como «portadora de valores» y Jaspers que concibe la existencia como «ser persona»; en Francia dos posiciones opuestas: el existencialismo de Sartre y el neotomismo de Maritain para el que la persona es un «todo» pero abierto, la persona es pero a la vez se hace... Cf. E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en VV. AA., *Persona e personalismo*, Padova 1992, 57-59.

7. Con el término «personalismos» se designan esos movimientos que hacen de la persona el centro y el fundamento de toda la realidad. Entre esos movimientos sobresale el desarrollado en Francia en torno a la revista *Esprit*, del que hay que citar a nombres como Mounier, Lacroix, Nedoncelle... Cf. E. BERTI, *Il concetto di persona*, cit. 59-61.

8. Cf. P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient le personne*, en «*Esprit*» (1983/1) 113-119; E. BERTI, *Il concetto di persona*, cit. 64-71.

9. Otra cosa es que lo consigan: cf. E. BERTI, *Il concetto di persona*, cit. 71-74.

te diferente de etapas anteriores y también de otras valoraciones que en esta misma época se ofrecen por otros autores. No es infrecuente advertir que, apelando a la perspectiva personalista y usando un mismo vocabulario, se termina en claras divergencias —cuando no en oposición frontal— en la consideración ética de las cuestiones. Un ejemplo claro es lo sucedido con la enseñanza de la Encíclica. Como bien se sabe, *Humanae vitae*, a propósito de un problema bien concreto —la moralidad del uso de los contraceptivos orales—, hace una afirmación ética clara: la contracepción es intrínsecamente mala. Así lo exige «la inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador»¹⁰. La Encíclica, siguiendo al Concilio Vaticano II, deduce este principio de la consideración «de la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos» (*Gaudium et spes* dice: «de la naturaleza de la persona y de sus actos»)¹¹. Es una exigencia de la naturaleza de la relación y donación propias del matrimonio y amor conyugal que, por ir «de persona a persona», abarca el bien de toda la persona¹². La condición personal del amor conyugal —y del acto conyugal como expresión de ese amor— reclama esa inseparabilidad. Y lo pide como cauce y garantía de autenticidad: tan sólo de esa manera el lenguaje de la sexualidad propio de la relación conyugal responde a la verdad de la donación que está llamada a expresar.

En no pocos casos, sin embargo, ese principio antropológico, la norma ética a que da lugar y la argumentación aludida son tachados de biologicistas y fisicalistas¹³. La condición personal del amor conyugal —y del acto conyugal, expresión de ese amor— reclama, se dice,

10. PABLO VI, Enc. *Humanae vitae* (25.VII.1968) 12 (En adelante HV).

11. Cf. HV 10; cf. CONC. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes* (7.XII.1965) 51 (En adelante GS).

12. Cf. GS 49.

13. Cf. a este respecto el «documento de la mayoría» de la Comisión para el Estudio de la Población, Familia y Natalidad. Como bien se conoce, Juan XXIII, en marzo de 1963, instituyó con ese nombre una Comisión —ampliada por Pablo VI en 1964 y, de nuevo, en 1965— para estudiar, entre otras cuestiones, la de la responsabilidad de los esposos en la transmisión de la vida. Al no ponerse de acuerdo los integrantes de la Comisión, proponen por separado —cada uno de los dos grupos que han formado: «la mayoría» y «la minoría»— sus conclusiones al Papa. «La mayoría» argumenta en contra de la posición que sostiene «la minoría» que, junto a otras cosas, se apoyan en una concepción biologicista de la sexualidad y de la ley natural. Cf. un resumen de esa argumentación en A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, cit., 623-626; cf. también A. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: Del Vaticano II a la «Humanae vitae»*, Toledo 1994, 157-218. Uno de los autores pertenecientes al grupo de «la mayoría» es B. HÄRING, *La crisis de la encíclica*, en «Mensaje» 17(1968)476-484; ÍDEM, *Nuevas dimensiones de la paternidad responsable*, en «Razón y Fe» 19(1976)311-328.

una interpretación distinta. Es la persona, la norma personalista la que pide esa separabilidad. De tal manera —se llega a decir— es decisiva la centralidad de la persona y, por otro lado, esta perspectiva ha estado tan ausente de la consideración de la sexualidad, que es necesario proponer una nueva criteriología en la valoración ética de la sexualidad: «necesitamos encontrar una criteriología moral que esté más allá de las normas jurídicas (superación de la presión exterior) y de la aceptación pasiva de la biología (superación de la naturaleza) para participar del hombre integral (...) La sexualidad tiene que ser expresión de la persona en cuanto tal y estar al servicio de la persona misma»¹⁴.

Lo que ahora, sin embargo, me propongo no es analizar esa literatura, poniendo de relieve —por ejemplo— las antropologías, el concepto de persona que subyacen en las diferentes valoraciones de la sexualidad o qué consecuencias implican en temas concretos v.g. el amor conyugal, la paternidad responsable, la procreación, etc. Voy a hacer algo más limitado: intentaré mostrar cómo, para una valoración acertada de la sexualidad, sólo sirve una concepción de la persona que explique suficientemente en la unidad del ser humano —*corpore et anima unus*¹⁵— las diversas dimensiones y significados de la sexualidad. Una tesis que, bien se sabe, es central en la antropología cristiana.

La sexualidad es una realidad compleja, atraviesa todas las dimensiones del ser humano: «caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su huella consiguiente en todas sus manifestaciones»¹⁶. Pero a la vez —se puede decir— es también simplicísima, como la persona de cuya unidad participa y a la que afecta en su núcleo más íntimo¹⁷.

Existe, por eso, el riesgo de absolutizar o considerar separadamente algunos de esos aspectos y dimensiones y, al perder el sentido de la

14. Así piensa A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, cit., 530-531. Y en esta misma línea se pueden mencionar a: M. ORAISON, *Le mystère humaine de la sexualité*, Paris 1966; B. HÄRING, *La crisis de la encíclica*, cit.; C. CURRAN, *Contraception. Authority and dissent*, London 1969; P. E. CHARBONNEAU, *Amore e libertà*, Assisi 1970; M. VIDAL, *Moral del amor y la sexualidad*, Salamanca 1971; A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca 1974; VV. AA., *Catholic Theological Society of America, Human Sexuality*, New York 1967.

15. Cf. GS 14.

16. CONG. EDUC. CAT., *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1.XI.1983) 5; CONG. DOCT. FE, Decl. *Persona humana* (29.XII.1975) 1. En este sentido los autores hablan de dimensión y dimensiones, características, etc... de la sexualidad humana. De la dimensión de altura, longitud, profundidad anchura: M. VIDAL, *Ética de la sexualidad*, Madrid 1991, 19-22; distingue dimensión personal, relacional, social, teológica: M. CUYAS, *Antropología sexual*, Madrid 1991, 15-114; etc.

17. Cf. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio* (22.XI.1981) 11.

realidad, derivar exclusivamente de alguno de ellos los criterios de moralidad y, como consecuencia, impedir la integración adecuada de la sexualidad en la unidad del ser humano (dimensión intrapersonal) y en la relación con los demás (dimensión interpersonal)¹⁸. En el discurso sobre la sexualidad es necesario no perder nunca de vista la verdad y significado de la sexualidad: su verdad ontológica, el *logos*. Sólo así será posible dar razón de su complejidad —la presencia y diversidad de dimensiones— y, a la vez, señalar el fundamento que permita integrar éticamente esa diversidad en la unidad de la persona, superando los dualismos, las visiones fragmentarias, etc.

Por otro lado es irrenunciable también advertir claramente los diferentes niveles en que cabe referirse a la sexualidad. A parte de servir para indicar la condición o dimensión del ser humano como hombre o mujer —la masculinidad o feminidad— ese término puede señalar la facultad sexual y también la actividad propia de la facultad sexual. Aunque íntimamente relacionadas entre sí, son realidades que no pueden identificarse: una cosa es el *ser* sexuado; otra, la facultad sexual; y otra muy distinta, la actividad correspondiente a la actuación de esa facultad. Sería impropio, por eso, hablar de «humanizar» o «personalizar» la sexualidad si con esa expresión se quisiera decir algo diferente de integrar *éticamente* —en el bien de la persona—, es decir, en el plano operativo la realidad de la sexualidad que, por ser *de* la persona, *ya es* humana y personal¹⁹.

Pero, ¿cuál es la verdad y significado de la sexualidad? Y ¿cómo realizar éticamente esa verdad? Son los interrogantes sobre los que reflexionamos en nuestra exposición, cuyo desarrollo se articula en torno a tres afirmaciones más generales: (I) la sexualidad, dimensión constitutiva de la persona; (II) la vocación de la persona humana al amor: los significados unitivo y procreador de la sexualidad humana; y (III) la integración ética de los bienes de la sexualidad: la virtud de la castidad.

I. LA SEXUALIDAD, DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA PERSONA

Lo que afirmamos —esa es nuestra tesis según se apuntaba antes— es que penetrar en el *logos*, en la verdad y sentido de la sexualidad, sólo es posible si se parte de una concepción fuertemente unita-

18. Es lo que ocurre no pocas veces en las patologías sexuales v. g. cuando los aspectos biológicos se consideran separadamente y falta esa integración dentro de la unidad ordenada de todo el organismo. Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, Roma 1989, 181-198.

19. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Barcelona 1995, 23.

ria del hombre²⁰. Esta tesis, tan significativa para la recta comprensión de la sexualidad, se explica frecuentemente de manera negativa, es decir, como contrapuesta a toda forma de dualismo (sea de inspiración platónica²¹ o cartesiana²²). Y en esa perspectiva la unidad de la persona viene definida sobre todo por lo que *no es*: la persona humana es una e indivisible porque no está sujeta a ninguna forma de dualismo²³; la sexualidad es una dimensión de la persona humana porque, de no serlo, habría que considerarla como una realidad extrínseca y accidental al ser humano.

Pero si se quiere describir adecuadamente la naturaleza de la sexualidad humana se hace necesario además penetrar positivamente —no sólo en sentido negativo— en el alcance de esa afirmación, central para el *logos* y *ethos* de la sexualidad. ¿Qué quiere decir que la sexualidad pertenece al *ser* de la persona? Porque dado que la persona humana es la totalidad unificada cuerpo-espíritu —esa es la realidad que llamamos hombre²⁴— y como, por otro lado, no hay otra posibilidad de existir que siendo hombre o mujer, la sexualidad —masculinidad/feminidad— es constitutiva del ser humano: la sexualidad es una dimensión constitutiva de la persona humana. Es un punto decisivo en esta cuestión. La conclusión inmediata de estas dos tesis —la unidad substancial de la persona y la sexualidad es el modo de ser la persona humana— constituye el fundamento antropológico y teológico de la ética de la sexualidad²⁵.

De su consideración, aunque brevemente, me ocupo ahora.

20. Es la tesis de FC 11, que sigue en ese punto a GS 14. Es constante en el Magisterio —sobre todo de los últimos años— la afirmación de situar en el marco antropológico adecuado la consideración de los diversos problemas morales. A parte de los documentos citados se deben recordar en este sentido: HV 7, DV 3 (CONG. DOCT. FE, Decl. *Donum Vitae* [22.II.1987]); etc.

21. La cuestión de la relación entre el cuerpo y el alma ha sido siempre uno de los puntos claves de la antropología y su comprensión ha marcado siempre la manera de entender la valoración de la corporalidad y la perfección (la relación entre perfección espiritual y moral). Para Platón el cuerpo y el alma son dos sustancias completas unidas accidentalmente en la existencia terrena, pero sin constituir una única sustancia: el alma y el cuerpo están la una *al lado* o *en el otro*. Por eso la eliminación de la corporalidad es el camino necesario para llegar a la perfección. Esta forma de pensar es retomada por otros autores como Plotino, Filón de Alejandría, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, etc... Cf. B. MONDIN, voz *Corpo*, en *Dizionario Enciclopedico de Filosofia e Teologia Morale*, Milano 1989, 167-168.

22. Parecida es la posición de Descartes: destruye la unidad de la persona reduciéndola a dos sustancias independientes entre sí, el alma —*res cogitans*— y el cuerpo —*res extensa*, de las que sólo el alma sería la persona. Cf. E. BERTI, *Il concetto di persona*, cit. 52-53.

23. Cf. C. ZUCCARO, *Unità de la persona e integrazione sessuale*, en «Rassegna di Teologia» 36(1995)710. Para este autor esa es la manera de explicar la unidad de la persona de D. TETTAMANZI, *La corporeità humana. Dimensioni antropologiche e teologiche*, en «Medicina e Morale» 4(1989)678-679.

24. Cf. FC 11.

25. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 27.

1. *El hombre «corpore et anima unus» (Gs 14): la unidad substancial de la persona humana*

El hombre —es un dato de experiencia— se advierte a sí mismo como una realidad una y compleja. Aun cuando es consciente de la pluralidad y diversidad de operaciones, cada ser humano percibe a la vez que su «yo» es el mismo y único. «El mismo e idéntico hombre es el que percibe, entiende y siente»²⁶. No existen principios diferentes para cada una de las actividades que realiza.

Esa unidad y diversidad se explican —como enseñan la filosofía y la antropología— porque, si bien el ser humano está compuesto de cuerpo y espíritu, entre uno y otro componente se da una unidad substancial. El alma es la forma substancial del cuerpo. Y como ésta es única —no se da una pluralidad de formas substanciales en el alma—, el alma hace «no sólo que el hombre sea hombre, sino también animal y viviente y cuerpo y sustancia y ente»²⁷. Se deduce de ello que «el alma racional da al cuerpo humano todo lo que el alma sensible da a los animales (...) y algo más»²⁸. Este algo más es la perfección de orden superior, espiritual, la propia de la persona humana²⁹. En la complejidad del ser humano existen elementos diversos, físicos y espirituales, que hacen posible distinguir la composición materia-espíritu —cuerpo-alma—; pero esa composición no se puede explicar como si el cuerpo y el alma fueran dos realidades puestas la una *en o al lado* de la otra. El cuerpo y el alma son dos coprincipios constitutivos del hombre, de la misma y única persona. El hombre participa de la condición personal —es persona— gracias al espíritu: en el espíritu está la razón de la subsistencia de la persona; pero la condición personal es propia también e inseparablemente del cuerpo. Ello implica que el cuerpo es humano porque está animado por el alma, no existe como tal con anterioridad a ser informado por el alma. (Tampoco el alma, que es creada en el momento en el que se comunica al cuerpo). Además ni uno ni otro coprincipio pierden su naturaleza en esta unión: el alma es esencialmente distinta del cuerpo.

El cuerpo, todo él, se encuentra atravesado por el espíritu; y éste, a su vez, penetra toda la corporalidad. No se puede decir que la persona esté unida o tenga cuerpo, sino que *es* su cuerpo. Entre el cuerpo y el alma hay una unidad de tal naturaleza que el cuerpo es la persona

26. S. TOMÁS, Sth 1 q. 76 a. 1.

27. ÍDEM, *Despiritu creat.* 3.

28. ÍDEM, Sth 1 q. 76 a. 2 ad 2.

29. C. CARDONA, *Presentación* a C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 3.

en su visibilidad. Señalar el cuerpo humano es señalar la persona³⁰. Imaginar la posibilidad de relacionarse con el cuerpo humano y no con la persona es imposible.

Por esta razón, aunque desde una perspectiva científica —v.g. en el microscopio de un laboratorio— el cuerpo humano puede ser estudiado como si fuera el de un animal, existe entre uno y otro una diferencia esencial y radical. No es que el cuerpo humano sea más que el de los animales; es que es otro: pertenece a un grado de ser cualitativamente superior. El cuerpo humano es más que un conjunto armónico de células vivientes³¹. El lenguaje de la anatomía y de la biología no es capaz de captar y expresar *toda* la verdad.

Por otro lado, decir que el ser humano es persona significa también que esa totalidad unificada corpóreo-espiritual, es decir, el hombre está dotado de una interioridad que le hace posible entrar en comunicación con las demás personas y principalmente con Dios. Trasciende el simple ser individuo de una especie y está en sí mismo lleno de sentido.

Pero esta unidad no se ha explicado siempre de la misma manera. Unas veces se ha negado alguno de los términos de la totalidad —el espíritu, en los materialismos; la corporalidad, en los espiritualismos³²—; otras, porque no se ha entendido adecuadamente la unidad,

30. Cf. J. RATZINGER, *Presentación a la Instrucción «Donum vitae»*, en VV. AA., *El don de la vida*, Madrid 1992, 19; cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit., 34.

31. Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1968, 225-226. Al respecto se debe notar que una forma bastante generalizada de concebir el cuerpo y la vida humana —ya lo señala la encíclica *Evangelium vitae* (25.III.1995)— es considerar al hombre «en el contexto de los demás seres, especialmente vivos y sobre todo de los animales superiores morfológica y comparativamente más semejantes al hombre» Cf. F. COMPAGNONI, voz *Corporeidad*, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid 1992, 282. En este contexto el hombre no es en realidad superior a los animales. Está en la cima de los seres creados, pero no es diferente (teoría de la evolución de Darwin; escuela behaviorista...). Esta concepción del hombre se apoya en algunas antropologías contemporáneas en las que ya no se contempla al hombre como un ser creado de modo especial por Dios y redimido.

En cambio, otros autores que admiten la diferencia esencial que como persona tiene el ser humano respecto de los que no lo son, explican ese concepto con criterios exclusivamente biológicos, psicológicos o sociológicos: la persona se definiría no por lo que es sino por lo que está en condiciones de hacer o aparentar. Sobre este punto cf. E. SGRECIAM.C. DI PIETRO, voz *Procreación artificial*, en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, cit. 1483.

32. La historia demuestra cómo las actitudes hacia la sexualidad han sido frecuentemente contradictorias. Desde la visión más pesimista (teorías maniqueas, gnósticas, cáticas, jansenistas...) como consecuencia de una consideración peyorativa de todo lo relacionado con el cuerpo, hasta la exaltación más absoluta sin ninguna otra norma que la del placer (J. Van Usel; W. Reich). Ambas actitudes responden a la misma concepción dualista de la persona. Si en el primer caso se desprecia lo sexual y corpóreo y se aboga por un espiritua-lismo descarnado, en el segundo se olvida la dimensión espiritual afirmando exclusivamen-

explicándola, en la mayoría de los casos, en términos de causalidad instrumental: la persona sería el espíritu; y el cuerpo, el instrumento del que aquél se serviría para obrar³³. Y entonces es evidente que la sexualidad en modo alguno puede ser considerada como dimensión constitutiva de la persona. Con lo que resulta imposible acceder a la profunda verdad y sentido de la sexualidad³⁴.

2. La sexualidad, «modalización» de la persona

Damos ahora un paso más. En el fondo, no es más que una derivación y explicitación de la tesis anterior. No es, sin embargo, irrelevante, como se ha encargado demostrar suficientemente la historia del pensamiento sobre el matrimonio y la sexualidad.

El cuerpo y el espíritu constituyen esa totalidad unificada corpóreo-espiritual que es la persona humana. Pero ésta existe necesariamente como hombre o como mujer: no existe otra posibilidad de existir la persona humana. El espíritu se une a un cuerpo que necesariamente es masculino o femenino y, por esa unidad substancial entre cuerpo y espíritu, el ser humano es en su totalidad masculino o femenino. La sexualidad es inseparable de la persona. La persona humana es una persona sexuada. En abstracto cabe hacer una consideración de la persona en cuanto espíritu y, bajo este aspecto, la persona humana no es hombre ni mujer; pero como *espíritu humano* está orientado a informar el cuerpo —para eso ha sido creado— y éste es siempre y necesariamente hombre o mujer. La sexualidad no es un simple atributo; es la modalidad substancial del ser de la persona humana.

Ahora bien, decir que la sexualidad es modalización de la persona humana es afirmar que la sexualidad impregna la humanidad del

te la biológica (el ser humano como mono desnudo: v.g. D. MORRIS, *El mono desnudo*, Barcelona 1969). En esta perspectiva, la sexualidad —las facultades sexuales— es pura materia, mera función biológica, es una mercancía de consumo: no existe diferencia ninguna con la sexualidad animal. Una y otra posición comparten la misma antropología: la absoluta separación entre el alma y el cuerpo, entre lo racional y lo biológico en el hombre. En algunos casos, la negación de uno u otro componente del binomio.

33. Sobre este punto cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit.

34. Es lo que sucede desde el individualismo, utilitarismo y hedonismo, tres formas del materialismo práctico (EV 23). Cada una de ellas se caracteriza por una actitud respecto del cuerpo humano, en la que éste no es percibido según su dimensión personal. Es, por el contrario, reducido a su materialidad de tal manera que pasa a ser considerado como objeto de placer (hedonismo) o de explotación o utilidad (utilitarismo). En este contexto la *sexualidad* deja de considerarse como lenguaje de amor —es despersonalizada— y se desconoce por entero su «verdad ontológica»; el individualismo se opone a la relación interpersonal que supone respeto, gratuidad y donación.

hombre y de la mujer en su totalidad. La sexualidad —masculinidad o feminidad— caracteriza y determina a todos y cada uno de los componentes de la unidad substancial cuerpo-espíritu que llamamos hombre o mujer. Por eso todas las dimensiones espirituales del hombre están impregnadas por esta dimensión; y ésta, a su vez, por la espiritualidad. La sexualidad afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal. Es la persona misma la que siente y se expresa a través de la sexualidad. Afecta tan profundamente a la persona que al decidir sobre la sexualidad, v.g. en la alianza conyugal o en la entrega propia de la unión conyugal, se decide sobre la persona. Los mismos rasgos anatómicos, en cuanto expresión objetiva de esa masculinidad o feminidad, están dotados de una significación trascendente objetivamente: están llamados a ser manifestación visible de la persona.

La sexualidad humana, entonces, es esencialmente diferente de la sexualidad animal ya que —gracias al alma como forma substancial del cuerpo—, a la vez que sensitiva, es racional por participación. En el ser humano todas las dimensiones y funciones orgánicas están incorporadas a su unidad total. Todo en él es humano. En el nivel que ahora consideramos —el del ser— nada hay en el hombre que, siendo de él, se pueda considerar infrahumano: especialmente —si se pueda hablar así— en la sexualidad, una dimensión que más que ninguna otra es intrínsecamente corpóreo-espiritual. Por eso es del todo inadecuado considerar a la sexualidad humana como asimilable a la sexualidad animal o como dimensión separable de la espiritualidad³⁵. No se puede ver en la conducta sexual humana tan sólo el resultado de unos estímulos fisiológicos y biológicos.

Los relatos bíblicos de la creación, con el lenguaje que les es propio, expresan esta misma verdad al hablar de la creación del hombre y la mujer. Uno y otro es imagen de Dios en su masculinidad y feminidad. Como hombre y como mujer el ser humano es imagen de Dios; y dado que sólo se es hombre o mujer en la humanidad especificada sexualmente, la conclusión es que la diferenciación sexual es un dato originario —tiene su origen en el acto creador de Dios— y participa de la espiritualidad propia de la persona. La discriminación por razón de sexualidad no tiene ningún sentido³⁶.

35. Cf. M. BRUGAROLA, *Sociología y Teología de la natalidad*, Madrid 1967, 376; cf. nota 32.

36. Sin embargo no parece que sea ése el sentido que dan a esa expresión autores como Spinoza, Kant, etc. cuando en su discurso antropológico afirman que la diferenciación sexual es irrelevante y ponen la dignidad humana en «la razón». Mucho menos lo es en aquellos que con un marcado tinte antifeminista sostienen que la racionalidad es una característica de la masculinidad.

II. LA VOCACIÓN DE LA PERSONA HUMANA AL AMOR: LOS SIGNIFICADOS UNITIVO Y PROCREADOR DE LA SEXUALIDAD

La dimensión sexual del ser humano —la masculinidad y la femineidad— es una dimensión constitutiva de la persona humana. Pero penetrar en la verdad —el *logos*— de la sexualidad exige seguir preguntándonos: ¿Qué sentido tiene la diferenciación sexual? ¿Cuál es el significado de la sexualidad humana? Como la bibliografía pone claramente de manifiesto, se trata de un punto decisivo en la determinación del *ethos* de la sexualidad. De la respuesta que se dé depende la solución a cuestiones como la relación entre el amor conyugal y la procreación, la moralidad de la procreación artificial, la paternidad responsable, etc., por citar algunas de las más debatidas. Una cuestión que cobra aún mayor relieve en la cultura contemporánea, de signo marcadamente positivista, de la que cabe resaltar como características más salientes —al menos en algún sentido— el agnosticismo y el utilitarismo práctico: sólo se admite la vía empírica para ir a Dios (en el primer caso) y se confunde lo útil con lo honesto (en el segundo).

Nuestra tesis es que la significación de la sexualidad se debe buscar últimamente en la relación Creador-creatura expresada, según la Revelación enseña abiertamente, en la idea del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. (De la naturaleza de esta imagen acabamos de ocuparnos en el apartado anterior al tratar de la metafísica de la persona). Por otra parte, cuanto dice la Revelación responde admirablemente a las exigencias más profundas de la humanidad del hombre y de la mujer. Y, además, esta significación «originaria» de la sexualidad es la que ha sido asumida en el orden de la Redención. Este —no otro— es el del hombre «histórico», el que vive: el de ahora y el de todos los tiempos.

1. *Amor y sexualidad*

En el marco de una antropología unitaria no resulta difícil percibir la dimensión unitiva de la sexualidad; está orientada a expresar y realizar la vocación del ser humano al amor. La diferenciación sexual —la sexualidad— está al servicio de la comunicación interpersonal y, de esa manera, a la perfección propia y de los demás. Es una de las conclusiones de la tesis fundamental de la unidad substancial del ser humano. Incluso desde la consideración de la biología es imposible reducir el lenguaje de la sexualidad al significado procreador. Desde aquí, en efecto, se descubre que la sexualidad humana —a diferencia de la animal— ni es automática ni se despierta únicamente en los períodos de fecundidad. Bajo cualquiera de los aspectos que se contem-

ple —el biológico, el psicológico, el social, etc.— la sexualidad tiene una dimensión relacional.

Como imagen de Dios, el hombre ha sido creado para amar. «Dios es amor» (1 Joh 4,8) y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen (...) Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y, consiguientemente, la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano»³⁷. El hombre creado a imagen de Dios es *todo hombre* —todo miembro de la raza humana: el hombre y la mujer— y *todo el hombre* —el ser humano en su totalidad: cuerpo y espíritu—. La imagen de Dios alcanza al hombre —*corpore et anima unus*— en todas las dimensiones de su ser. El hombre es imagen de Dios en cuanto persona humana sexuada. En consecuencia, «el hombre es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona»³⁸. «En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros, la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor»³⁹. La sexualidad humana, por tanto, es parte integrante de la concreta capacidad de amor inscrita por Dios en la humanidad masculina y femenina, comporta «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y —mediante este don— realiza el sentido mismo de su ser y existir»⁴⁰.

«Cuando Yahwéh Dios —señala Juan Pablo II comentando el relato de Gn 2,18— dice que “no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18), afirma que el hombre por sí “solo” no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguno”, y más profunda y completamente existiendo “para alguno”»⁴¹. La diferenciación sexual —«macho y hombre los creó»— está orientada a la complementariedad —«voy a hacerle una ayuda adecuada»—. Entre el hombre —*adam*— y los animales media una distinción tan radical que, con relación a ellos, el hombre se encuentra solo —«no encontré ayuda adecuada»—. Para superar esa soledad es necesaria la presencia de otro «yo» (la mujer) —«esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne»—. Y de esa manera, al afirmar la persona del otro «yo» —el «yo» de la persona humana en la feminidad—, se da cuenta y afirma a la vez el «yo» de su ser personal en la masculinidad. Con la

37. FC 11.

38. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado* (8.XII.1995) 3;10.

39. *Ibidem* 11.

40. JUAN PABLO II, Alloc. (16.I.1980) 1.

41. ÍDEM, Alloc. (9.I.1980) 2.

creación del ser humano en dualidad de sexos el texto⁴² señala, entre otras cosas, el significado axiológico de esa sexualidad: el hombre es *para* la mujer y ésta es *para* el hombre⁴³. La bipolaridad —la diferenciación sexual— es indicador de la recíproca complementariedad y está orientada a la comunicación interpersonal, es decir, a sentir, expresar y vivir el amor humano⁴⁴.

En el matrimonio cristiano, por la inserción del amor conyugal en el misterio de amor de Cristo por la Iglesia, esa significación, inscrita en la estructura misma de su amor como realidad humana, se transforma hasta el extremo de estar llamada desde su más profunda verdad a hacer visible el mismo misterio de amor de Cristo. Se ha instaurado entre los esposos una comunión y participación en el misterio de amor de Cristo por la Iglesia que hace que sean *signos* —están llamados a serlo— porque lo realizan⁴⁵. Su inserción en el amor de Cristo por la Iglesia a través de su conyugalidad, es decir, de su «unidad de dos» en cuanto sexualmente distintos y complementarios, hace que la donación y entrega conyugal estén orientadas a *significar* también la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia.

2. Sexualidad y procreación

Pero no se agota ahí el sentido y la significación de la sexualidad. Desde cualquier perspectiva que se contemple se descubre fácilmente que la sexualidad está también orientada a la fecundidad. Se admite por todos. «Todo el proceso gonádico, hormonal, anatómico y psicológico, en sus diferentes etapas y reacciones está programado para que esta finalidad pueda alcanzarse y en sus mismas estructuras biológicas aparece escrito con evidencia este mensaje, que no se debe ocultar o reducir al silencio»⁴⁶. De la misma manera que el ojo sirve para ver, así la sexualidad tiene como horizonte —es su destino— la procreación.

Pero ¿esa dimensión, que es inmanente a la sexualidad, es de la persona o lo es sólo del cuerpo?

42. Cf. Gn 2, 18-24.

43. Cf. JUAN PABLO II, Aloc (14.XI.1979) 1.

44. Cf. CONG. EDUC. CAT., *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1.XI.1983)

4. Sobre esa comunión interpersonal hunde sus raíces el matrimonio instituido por Dios desde los orígenes.

45. Cf. GS 48.

46. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Moral del amor y la sexualidad*, en *Praxis cristiana. II: Opción por la vida y el amor*, Madrid 1981, 292.

El hecho de que la fecundidad biológica no sea continua, sino que se siga tan sólo en épocas determinadas ha llevado a algunos autores a afirmar que «debe ser asumida en la esfera humana y estar regulada por ella»⁴⁷. La dimensión procreativa, en realidad, sería algo no humano —infrahumano—. Es la conclusión a la que se llega desde una concepción de la naturaleza humana que se identifica con la biología; y de la persona, como libertad trascendental.

Al respecto es necesario advertir que una cosa es la integración ontológica en la naturaleza personal del ser humano y otra es la integración ética de las diversas dimensiones de la sexualidad, obra de la voluntad racional y libre. A nivel ontológico, la orientación a la fecundidad, inmanente a la sexualidad como dimensión constitutiva del ser humano, es humana y *de* la persona: no es una propiedad que sea exclusiva del cuerpo y no de la persona a la vez; es una propiedad esencial de toda la persona corpóreo-espiritual y, por tanto, sexuada. (Sobre la integración ética se tratará después)⁴⁸.

Desde la Sagrada Escritura los relatos de la creación apuntan abiertamente esta misma tesis. La diferenciación del ser humano en hombre y mujer está orientada a la procreación. A la unión del hombre y la mujer a la que conduce la recíproca complementariedad a través de la sexualidad corresponde la bendición de la fecundidad⁴⁹. Por otra parte, si el ser humano ha sido creado a imagen de Dios en cuanto hombre y mujer y expresa esa imagen de Dios a través de la comunión de personas⁵⁰ —que se realiza fundamentalmente por medio de la «unidad en la carne»—, se comprende fácilmente que la apertura a la fecundidad sea uno de los elementos que revelen la verdad de la imagen divina en el hombre. (En otro caso la relación hombre-mujer a través de la actividad sexual no iría de persona a persona y tampoco sería comunión interpersonal).

La imagen de Dios que llevan impresa en su ser las criaturas humanas es una imagen o «forma» que alcanza a la humanidad del hombre y de la mujer en todas sus dimensiones. Pero como la creación es obra de toda la Trinidad, esa imagen es la imagen de Dios Uno

47. «Dossier de Roma», *Documentum Synteticum de Moralitate regulationis nativitatum*, en J. M. PAUPERT, *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris 1967, 159.

48. Sobre este punto cf., entre otros, los artículos de: G. GRÍSEZ, *Dualism and the New Morality*, en M. ZALBA, *L'Agire Morale. Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 5, Napoles 1974, 323-330; M. RHONHEIMER, *Contraception, sexual behavior, and natural law. Philosophical Foundation of the Norm of Humanae vitae*, en VV.AA., «*Humanae vitae*: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988), Milano 1989, 89.

49. Cf. Gn 2, 28.

50. Cf. JUAN PABLO II, *Aloc.* (14.XI.1979) 3.

y Trino y, en consecuencia, en la vida Trinitaria, de la que es imagen el ser humano, encuentra, éste, el arquetipo de su amor y también de la generación. Dios, el amor de Dios —es lo que ahora interesa recalcar— es doblemente fecundo: intratrinitariamente en la misma persona del Espíritu Santo; y extratrinitariamente en la creación. De la misma manera el amor humano participa de ese profundo dinamismo e implica esencialmente la fecundidad. La fecundidad —esa es la consecuencia— es intrínseca a la verdad de la sexualidad como lenguaje del amor humano en cuanto participación del amor de la Trinidad⁵¹. «Dios es amor, el Padre engendra al Hijo, el Espíritu Santo procede de su Unión absoluta; son tres personas distintas que viven en un amor, tan infinitamente perfecto, que no son más que un solo Ser, una sola Naturaleza. Vemos, pues, en la absoluta perfección creadora los dos conceptos que orientan la sexualidad, amor y generación»⁵². Como reflejo y analogía de la Trinidad la sexualidad está orientada a servir de fusión de amor y de fuerza generadora.

De la profunda verdad y sentido de la sexualidad —en este caso de la facultad sexual— forma parte, según se ha interpretado siempre por la Tradición de la Iglesia, contemplarla como una participación o, mejor, como cooperación con el amor creador de Dios. En el sentido, como señala Caffarra, de que «pone las condiciones necesarias y suficientes para que Dios cree el espíritu humano y así una nueva criatura entre en la existencia»⁵³.

Eso explica la diferencia anatómica y fisiológica del hombre y la mujer; y también, las cualidades anímicas propias de esa diferenciación. Sobre la participación del ser divino personal que es ya la persona —como tal— se añade la participación diversificada en el hombre y la mujer, diversificada para completarse y orientarse a la procreación. En realidad —no se debe olvidar— es una sola participación en el ser divino que se actúa de manera diversa en la humanidad masculina y femenina en orden a la mutua complementariedad a la que, cuando se realiza a través de la «unidad en la carne», es inmanente la apertura a la fecundidad.

Esto explica también que la participación de la sexualidad humana —de la facultad sexual humana— en la actividad creadora de Dios sea específicamente distinta de la participación propia de la sexualidad animal. No sólo es diferente, sino esencialmente superior. La sexualidad humana —la facultad sexual— está orientada a la con-

51. Cf. A. SCOLA, *El principio teológico de la procreación humana*, en VV. AA., *El don de la vida*, cit. 107.

52. M. BRUGAROLA, *Sociología y Teología de la natalidad*, cit. 374.

53. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 59.

cepción de una persona humana. La sexualidad animal, en cambio, es sólo un medio para la reproducción, tiene como fin la continuidad de la especie. La sexualidad humana trasciende el tiempo. «La índole sexual del hombre y su facultad de engendrar supera maravillosamente lo que hay en los niveles inferiores de la vida»⁵⁴.

La sublimidad de la sexualidad como facultad creadora adquiere todavía mayor densidad cuando se considera —según dice la Revelación— que en Dios hay también generación (ya se señalaba antes) y además que es el camino para cooperar con Dios en la generación de los hijos de Dios. «El Padre desde toda la eternidad engendra al Hijo, y este acto de engendrar encierra la mayor glorificación divina. Y como quiera que todos los hombres son llamados a ser hijos adoptivos de Dios por la gracia, entonces queda aún más dignificada la facultad procreadora del hombre, ya que por ser semejanza y participación en la potencia generadora de Dios, colabora con Él en poner en la tierra a hijos de Dios destinados a poblar el cielo. Todavía queda aún más sublimada esta facultad procreadora por cuanto en plena historia de la Humanidad multiplicada, en el orden de las generaciones humanas, aparece en la tierra el mismo hijo de Dios hecho hombre»⁵⁵. El valor especial de la dimensión procreadora de la sexualidad —que forma parte de su verdad y significado más profundo dentro de la Historia de la Salvación— está ligado al hecho de ser colaboración con Dios en la obra de la creación y la salvación. Supone, por parte de Dios, la confianza de hacer al hombre partícipe en la humanización y salvación de la humanidad⁵⁶.

III. LA INTEGRACIÓN ÉTICA DE LA SEXUALIDAD: LA VIRTUD DE LA CASTIDAD

La dimensión unitiva y la procreadora son inherentes a la sexualidad. Son, por otra parte, dimensiones diferentes. Pero ¿son inseparables? ¿Está en manos del hombre, como persona creada a imagen de Dios, y, por tanto, en virtud de su libertad —cierto que no de manera arbitraria— elegir una de esas orientaciones sacrificando u oponiéndose a la otra, que positivamente no se quiere? Entramos así en el tema de la relación entre sexualidad y procreación: ¿es posible —*éticamente posible*— la procreación sin sexualidad? Y primero ¿la sexualidad sin procreación?

54. GS 51.

55. M. BRUGAROLA, *Sociología y teología de la natalidad*, cit. 371-372.

56. Cf FC 21; cf. W. SKRZYDCEWESKI, *La verità de la sessualità coniugale*, en «*Angelicum*» 68 (1991) 490.

1. *La inseparabilidad de los significados unitivo y procreador*

Biológicamente la función generativa es separable de la actividad sexual —la fertilidad femenina es cíclica— y artificialmente también son separables una y otra función de la sexualidad. Por otra parte, dado que la actividad sexual no es automática, sino que está sometida —ha de estarlo— al dominio de la voluntad, está en la potestad del hombre ejercer o no esa actividad, suspenderla, etc... En este sentido la cuestión que se plantea es: ¿son separables éticamente los *significados* unitivo y procreador —no me refiero a las *funciones*— en el ejercicio de la facultad sexual, es decir, en el acto conyugal?⁵⁷.

A lo largo de estos años, tanto antes como después de la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, no han sido pocas las voces que se han levantado contra la inseparabilidad de esos significados. (Buena parte de los argumentos esgrimidos están recogidos en la Encíclica).

Primero fue en el Consejo Mundial de las Iglesias, de 1930, cuando se admitió de manera oficial —dentro de ese Consejo— la contracepción como un medio éticamente lícito para la planificación familiar. Después el descubrimiento de la vulgarmente llamada «píldora» hizo pensar a muchos que se había encontrado el camino para la regulación ética de la natalidad, ya que —así se argumentaba— si se aceptaba la continencia periódica por respetar la estructura del acto conyugal, no se veía razón para no admitir el uso de los anuvulatorios que mantendría también ese respeto⁵⁸. (En el fondo, por tanto, según esta opinión, no se iría en contra de la inseparabilidad de ambos significados).

En los últimos años son variadas las «razones» esgrimidas para defender la disociación de esos significados del acto conyugal, para negar que se da una conexión necesaria⁵⁹. Todas ellas, sin embargo, es-

57. Aunque no se contempla aquí, la tesis es que sólo en el matrimonio uno e indisoluble puede darse un ejercicio de la facultad sexual acorde con la dignidad personal del hombre y la mujer. Por eso se habla de acto conyugal y no de acto sexual sin más.

58. Para un conocimiento de las diferentes posiciones sobre este punto cf. F. BÖCKLE, *La regulación de nacimientos y discusión del problema dentro de la Iglesia*, en «Concilium» 5(1965)101-129; A. VALSECHI, *Regulación de los nacimientos. Diez años de reflexión teológica*, Salamanca 1968.

59. Entre los autores que disocian ambos aspectos o significados cabe citar a: F. BÖCKLE, C. HOLENSTEIN (dir.), *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu «Humanae vitae»*, Zurich 1968; K. RAHNER, *Zur Enzyklika «Humanae vitae»*, en «Stimmen der Zeit» 182(1968)193-210; L. LORENZETTI, *Concilio e «Humanae vitae»*. *Tradizione ed evoluzione della dottrina della Chiesa sul matrimonio*, Bologna 1969; L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, en «Revista di Teologia Morale» 3(1971)537-556; B. SCHÜLLER, *Empfangnisverhütung in Lichte einer ethischen Theorie teleologischen Typs*, en R. OLECHOWSKI (dir.), *Familienplanung und Sexualmoral, Wissenschaftliches Kolloquium* (23-24.I.1976), Wien 1976, 60ss.

tán estrechamente relacionadas y, en el fondo, responden a una concepción de la persona fragmentaria y reduccionista. Se señalan a continuación algunas de esas «razones» invocadas más frecuentemente.

—¿Por qué la nueva concepción de la sexualidad —más personalista— que, se dice, ha llevado a plantearse una nueva jerarquización en los valores del matrimonio y del acto conyugal no ha de hacer que se deba renunciar en algunos casos a la apertura a la procreación en aras del amor?⁶⁰

—¿Por qué el dominio que el hombre tiene indudablemente sobre sí mismo y su corporalidad —otra objeción— no ha de extenderse también hasta su sexualidad y, en consecuencia, hasta separar uno y otro significado de acuerdo con los principios clásicos del «doble efecto» y de «totalidad». Se viviría así responsablemente el aspecto unitivo y la paternidad responsable⁶¹.

—Si existe ya una disociación natural entre la función unitiva y procreadora de la sexualidad —se argumenta también en una línea muy similar al argumento anterior—, ¿por qué no provocar artificialmente esa disociación? En definitiva, no sería otra cosa que «racionalizar creativamente» la fecundidad, integrándola en el proyecto de perfección de la persona. No hay diferencia —se dice— entre la regulación natural y la contracepción, no son más que dos métodos de la misma paternidad responsable⁶². Si el uso de la técnica es lícito en otros ámbitos de la corporalidad ¿qué razón existe para que no lo sea también en relación con la sexualidad y, por tanto, por qué no ha de ser lícita la contracepción artificial? El rechazo de la contracepción —viene a decirse— es la consecuencia de identificar lo dado por la naturaleza con la expresión inmediata de la voluntad de Dios⁶³.

—Por último —este es el argumento invocado más frecuentemente— la doctrina de la inseparabilidad de los significados unitivo y procreador se apoya en un biologismo ya superado, contrario —se dice— a una visión personalista de la sexualidad. La dimensión unitiva sería la «personal» en sentido propio, mientras que la procreación sería la «natural» y propia de la biología⁶⁴. Por eso —se insiste— es necesario «personalizar» y «humanizar» la sexualidad.

60. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Moral del amor y la sexualidad*, cit. 429.

61. Cf. B. HÄRING, *The inseparability of the unitive-procreative. Functions of the Marital Act*, en Ch. CURRAN (ed.), *Contraception: Authority and Dissent*, New York 1969, 183-185; Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Moral del amor y la sexualidad*, cit. 432.

62. Cf. B. HÄRING, *Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über die Ehe und Familie*, en «Theologie der Gegenwart» 24(1981)71-80.

63. Cf. *Documentum Syntheticum De Moralitate Regulationis...*, cit. 158.

64. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Moral del amor y de la sexualidad*, cit.

Pero, si se examinan bien, estos argumentos —en contra de lo que se proclama— responden a una concepción biologicista y extrínseca de la sexualidad. En este contexto, en efecto, la persona (lo personal) se definiría exclusivamente por la cultura —por la libertad diría Kant— como opuesta a la naturaleza (lo natural) determinada por el determinismo. De ahí la antinomia entre naturaleza y libertad (presente ya en Descartes). A esta misma conclusión conduce también esa concepción de la libertad trascendental del hombre que —según la definición de K. Rahner— se realizaría como persona en la medida de su libertad, radicalmente diversa del mundo existente y del que el cuerpo sería un elemento más⁶⁵.

La cuestión, central en la consideración de la sexualidad humana, ha sido abordada por *Humanae vitae* (el aspecto de la sexualidad sin procreación) y por *Donum vitae* (el de la procreación sin sexualidad). Como bien se sabe, la respuesta dada desde su perspectiva por uno y otro documento es clara: entre los bienes y significados del ejercicio de la sexualidad —el acto conyugal— existe una unión de tal naturaleza que «nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa, sea la relación conyugal»⁶⁶. La inseparabilidad de esos bienes y significados en la relación conyugal está requerida por la verdad ontológica del acto conyugal como acto de amor de los esposos, y designa el carácter indisociable de la dimensión unitiva y procreadora de la sexualidad humana. En *Humanae vitae* se dice que esa es la estructura íntima del acto conyugal. Se habla, por tanto, del carácter objetivo de esa indisociabilidad.

Son varias las afirmaciones que en estos documentos —concretamente en *Humanae vitae*— se hacen en relación con este principio: a) en la sexualidad —en el acto matrimonial— hay inscritos dos significados fundamentales: el unitivo y el procreador; b) estos significados están unidos inseparablemente por designio de Dios; c) el hombre no puede romper esa unidad por propia iniciativa.

En continuidad con el Concilio Vaticano II y con el Magisterio anterior, la encíclica *Humanae vitae* proclama que el amor conyugal —y su acto específico, el acto matrimonial— ha de ser plenamente humano, total, exclusivo y abierto a la vida. Es un «principio» que no admite excepciones. Ninguna circunstancia —personal o social—

65. Cf. A. SZOSTEK, *La concezione dell'intelletto creatore di norme*. Fondamenti antropologici del rifiuto dell'Enciclica «*Humanae vitae*», en VV. AA., «*Humanae vitae*», cit. 483-484.

66. DV II, 4; Cf HV 12; Pío XII, *Discurso a los participantes en el XI Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humana* (19.V.1958): AAS 48(1956)470.

puede o podrá conseguir que sea honesta una acción que desnaturalice y contradiga la verdad del amor conyugal: ni la «necesidad de salvaguardar el amor conyugal (en un hipotético conflicto de deberes) ni la posibilidad de que serían muchos los esposos cristianos que dejarían la práctica de la vida cristiana o, incluso, de la comunión de la Iglesia, si no se admite la contracepción. La contracepción que, como su nombre indica, está dirigida a evitar la concepción, atenta directamente —por eso— contra la relación interpersonal de los esposos. Es siempre un desorden moral grave, porque la procreación y la donación personal recíproca son bienes básicos del matrimonio y del amor conyugal.

En la sexualidad humana y en el acto conyugal los significados unitivo y procreador están unidos inseparablemente por designio de Dios. Uno y otro se reclaman e implican mutuamente hasta el punto que, si cualquiera de ellos falta, ni el ejercicio de la sexualidad es humano ni la unión sexual es verdaderamente conyugal. En el fondo, porque en la verdad de su dimensión ontológica constituyen una unidad. *Humanae vitae* habla de la «inseparable conexión que Dios ha querido, y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador». La consideración antropológica y teológica de la sexualidad y amor conyugal *exige* que en la relación del acto conyugal se observe como *norma* la inseparabilidad de uno y otro significado. La inseparabilidad de esos dos significados es un criterio de la verdad del acto conyugal. Es una *necesidad ética*: una realidad que debe ser así.

El término «significado» indica la finalidad a la que está orientado el acto conyugal en su dimensión objetiva (lo que ese acto quiere decir en sí mismo). Por eso mismo señala también el criterio que determina la verdad de ese acto en su dimensión subjetiva (lo que quieren decirse los esposos con el lenguaje del acto conyugal). La coincidencia de estos dos significados responde a la verdad del acto y a la norma que deben seguir los esposos. Los aspectos personales forman parte de la verdad objetiva del acto conyugal. La norma moral del acto conyugal se identifica con la relectura, en la verdad, del lenguaje del cuerpo. El acto conyugal que no está abierto a la vida —según su disposición natural— o se impone al otro cónyuge, se revela, en sí mismo, incapaz de expresar el amor conyugal. Cuando se separan estos dos significados se degrada la vida espiritual de los cónyuges y se comprometen los bienes del matrimonio y el porvenir de la familia.

El «principio» es claro y el Magisterio lo expone sin ambigüedad y abiertamente. Otra cosa, sin embargo, es la justificación racional, sobre lo que no hay unanimidad entre los autores. Pero acerca de este

punto se debe advertir que el valor y obsequio que se debe dar a la doctrina no depende de la argumentación racional, está ligado «a la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad». En cualquier caso, si se considera la naturaleza de la vida y de la sexualidad humana tal como ha sido interpretada constantemente por la Iglesia, se descubre una argumentación antropológico-teológica que —en mi opinión— manifiesta bien a las claras la racionalidad del principio de la inseparabilidad de esos dos significados.

El fundamento antropológico de la inseparabilidad de esos significados y bienes está en la unidad substancial de la persona humana cuerpo-espíritu y en la consideración de la sexualidad como dimensión constitutiva de la persona. No es posible pensar la dimensión procreadora como dimensión «natural» y la dimensión unitiva como la dimensión «personal»⁶⁷. Son, en su verdad más profunda, dimensiones de la misma y única realidad⁶⁸.

(a) *Argumentación antropológica*. El vínculo que une a esos significados es insoluble, ya que es insoluble también la unidad cuerpo-espíritu de la totalidad unificada que es la persona. En cuanto modalización de la corporalidad la sexualidad participa de la condición personal (el ser humano *es hombre o es mujer*). Y, en cuanto tal, *expresa* la persona y es cauce de comunicación. Por otro lado, la dimensión procreadora es constitutiva de la sexualidad, es decir, por su intrínseca naturaleza y dinamismo está orientada a la procreación. En consecuencia, tanto el aspecto unitivo como el procreador son dimensiones constitutivas e insolubles del ejercicio de la sexualidad, estructuradas en torno a la dignidad y al bien de los esposos en cuanto personas llamadas a la comunión interpersonal (la unitiva) y en torno a la existencia como valor básico de la persona (la procreativa). No se observa la dimensión unitiva si se rechaza la relación interpersonal. Este proceder, además de responder a una visión fisicista, genitalista de la sexualidad, introduce una actitud de «apropiación» en la relación sexual, que contradice a su más íntima verdad: ser cauce y expresión de donación. Hacia esa finalidad están encaminados la sexualidad y el acto conyugal. Por eso, este acto ni puede realizarse automáticamente

67. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit.

68. Este es un aspecto tratado profunda y extensamente por C. CAFFARRA cuando muestra cómo la contracepción priva al acto conyugal de su bien propio: cf. C. CAFFARRA, *Die Umoral der Empfängnisverhütung*, en E. WENISCH (dir.), *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Wallendar-Schönstatt 1984, 261-273. Otros autores hacen ver cómo la contracepción es contraria a los valores personales de los hijos: cf. J. SEIFERT, *Der sittlich Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung*, en E. WENISCH (dir.), cit. 191-242.

ni ser impuesto. Para que sea expresivo de la relación interpersonal, ha de ser un acto de libertad en el que participe la persona en su totalidad. Y aquí está, precisamente —en la verdad de la donación interpersonal a través de la relación sexual—, la razón de que el acto matrimonial deba estar abierto a la fecundidad. La apertura a la transmisión de la vida es una exigencia del carácter interpersonal y de la totalidad propias de la comunión conyugal. Conyugalidad, unión o acto conyugal significan también apertura a la fecundidad.

Pero la dimensión procreadora reclama a su vez la dimensión unitiva, es decir, el contexto de amor y comunión. Tanto si se considera desde la perspectiva de los esposos como desde los hijos, los frutos de la unión conyugal. En el primer caso, porque su unión es verdaderamente expresiva de la relación interpersonal en la medida en que es desinteresada y total. Y eso no sucede cuando no se respeta la apertura a la fecundidad: al menos no se entregan en esa dimensión. En el segundo caso —es decir, desde los hijos—, porque su condición de personas exige que vengan a la existencia en un contexto de amor y donación gratuitos. Tan sólo así se reciben como don y son afirmados por sí mismos. Pero esto sólo puede tener lugar en la unión sexual —verdaderamente humana, fiel y exclusiva, total, abierta a la vida— propia del matrimonio, uno e indisoluble.

(b) *Argumentación teológica.* El amor conyugal es, en su verdad más profunda, participación del amor creador de Dios; y, por eso, es esencialmente don. Según su naturaleza e intrínseco dinamismo es, a la vez que comunión interpersonal entre los esposos, colaboración con Dios en la generación y educación de nuevas vidas. En toda concepción humana se unen misteriosa, pero realmente, el poder creador de Dios y la colaboración del hombre. De tal modo que más que de procreación y de la dimensión procreadora del acto conyugal se debería hablar de con-creación y dimensión con-creadora. «En el sentido de que pone la condición necesaria y suficiente establecida por la libre decisión divina, para que Dios cree al espíritu humano y así una nueva persona entre la existencia». Esto explica que la actividad sexual propia del matrimonio —el acto matrimonial— exija, por su propia naturaleza, la presencia simultánea e inseparable de las orientaciones unitiva y procreadora. Sólo así es expresión de la verdad interior del amor conyugal; y sólo así es «signo» del amor creador de Dios. La lógica del «don» —esa es la consecuencia— debe determinar el *ethos* del acto conyugal.

Como la experiencia demuestra también, los actos humanos, *todos*, son a la vez del cuerpo y del espíritu. Sólo existe un *suppositum*, la persona humana. Por eso el amor no es sólo una realidad que pertenece a la subjetividad del sujeto que actúa. Por eso mismo la procreación

no es sólo el resultado de un proceso biológico: el acto de la procreación —por ser de la persona— no puede ser aislado o separado de la dimensión espiritual: es a la vez corporal y espiritual. Si no fuera así se daría una dicotomía o fractura en la unidad de la persona⁶⁹.

La procreación exige el amor y éste a su vez implica la apertura a la procreación. Uno y otro bien y significado se reclaman e implican de tal manera que, si se separan, se destruyen. La verdad interior del amor y acto conyugal está condicionada necesariamente por la apertura a la fecundidad. En su realidad más profunda el amor es esencialmente don, tanto si se considera en Dios, su fuente suprema, como en el hombre. Y en cuanto don —a fin de que el lenguaje exterior *expres*e la verdad interior— los esposos han de estar abiertos a la fecundidad. La procreativa es una dimensión inmanente a la sexualidad y es a través de la sexualidad como tiene lugar la donación específica de la entrega sexual. Tan sólo así la entrega es desinteresada y sin reservas. Existe, por eso, una *diferencia esencial* entre la contracepción y la continencia periódica. Una diferencia *ex obiecto*. En la continencia periódica se busca intencionadamente una acción que, aunque está desprovista de la función procreadora y se quiere como tal, mantiene a la vez el significado procreativo, la apertura a la fecundidad. (Aquella no se sigue porque por razones fisiológicas, independientes de la voluntad de los esposos, no es posible). En la contracepción, en cambio, se intenta una acción —ese es el objeto— a la que *intencionadamente* se le desposee del significado procreativo y, por eso mismo, la unión que se pretende es viciada *objetivamente* en su significado unitivo, como expresión de amor: en modo alguno se puede hablar de donación y afirmación de la persona en su totalidad a través de la sexualidad⁷⁰. En la continencia periódica no se quiere que del acto conyugal se siga la procreación porque hay razones graves y serias para no querer el bien de la procreación, pero este bien jamás se considera como un mal. No pasa lo mismo en la contracepción: aquí no se quiere la procreación porque se ve como un mal: la contracepción es un acto antiprocreador⁷¹.

2. *La integración de la sexualidad*

La afirmación de la unidad substancial de la persona humana es significativa para la recta comprensión de la sexualidad no sólo como

69. Cf. M. RHONHEIMER, *Contraception, sexual behavior, and natural law*, cit. 88-89

70. Cf. *Ibidem*, cit. 78, 84-85.

71. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 79-86.

punto de partida, es decir, para penetrar en la verdad y significado de la sexualidad como condición humana inicial, sino como horizonte en el que se debe realizar la integración de la sexualidad. Desde cualquier parte que se mire, constituye la condición para poder vivir humanamente la sexualidad, es criterio integrador de los diversos componentes de la sexualidad.

La persona humana responde a su vocación cuando vive su existencia terrena de acuerdo con su condición humana y racional, como ser creado a imagen y semejanza de Dios⁷². Según la Revelación enseña es cierto que no se agota ahí, en esa referencia, la entera vocación del hombre: el plan de Dios sobre él se eleva hasta el extremo de destinarle a participar de la condición de hijo en el Hijo⁷³. Por eso sólo lleva a cabo la plenitud de su vocación si vive como hijo Dios, como hijo en el Hijo⁷⁴. De todos modos —esto es lo que ahora interesa subrayar— la vocación sobrenatural no anula o merma aquella primera y radical, la creacional, sino que —por el contrario— es el camino necesario para llevar ésta hasta su plena y perfecta realización⁷⁵. En la cuestión que nos ocupa, eso quiere decir que, si bien no es suficiente una concepción de la persona limitada a la antropología creacional —no es esa *toda* la condición del hombre—, sí es necesaria: en la consideración e integración de la sexualidad en el bien de la persona es irrenunciable proceder observando la conformidad con el bien de la persona en cuanto creada a imagen de Dios.

La sexualidad con sus bienes y significados, la facultad sexual, es *de* la persona: *toda* ella es humana y personal; como tal no necesita ser integrada en la persona. Los diversos dinamismos físico-fisiológicos, psicológicos, espirituales etc. de la sexualidad son *todos* humanos. La integración no puede consistir en la supresión o minusvaloración de cualquiera de ellos; por el contrario, ha de cifrarse en la armonización de todos ellos dentro de la unidad de la persona. En consecuencia sólo puede entenderse como integración ética, es decir, en sentido operativo y virtuoso. (Porque una cosa son los actos humanos y otra, la estructura de la sexualidad. Esta, evidentemente, no se puede identificar con la actividad moral).

En este sentido lo que nos preguntamos es: ¿qué quiere decir que el criterio integrador de la actividad de la sexualidad se ha de encontrar en la unidad substancial de la persona humana?

72. Cf. GS 12-32.

73. Cf. Col 1,5;2,11; Rm 8,29.

74. Cf. GS 22.

75. Eso se apunta cuando se afirma que en Cristo «la naturaleza humana (...) ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, a todo hombre» (GS 22).

Dado que el carácter personal es propio de la sexualidad humana gracias al espíritu, es decir, la sexualidad participa de la condición personal en virtud de la unión substancial corpóreo-espiritual del ser humano, el criterio de la integración ética de la sexualidad estará siempre en la participación de la espiritualidad y libertad propias del espíritu. Cuanto más transido esté de racionalidad y libertad, más —por este motivo— el ejercicio de la sexualidad participará de la condición personal y estará integrado éticamente. Porque sólo el espíritu es capaz de comunicación en sentido plenamente verdadero⁷⁶. La consecuencia, entre otras, es que la subordinación de los dinamismos físico-fisiológicos, psicológicos... a los espirituales es una exigencia misma de la estructura de la sexualidad, en tanto que dimensión humana, de la persona.

Ahora bien es evidente que esa integración sólo podrá hacerla la voluntad en la medida que proceda de una manera verdaderamente racional y libre. Y para ello son presupuestos irrenunciables: a) el conocimiento de la verdad y el bien de la sexualidad; b) y el dominio necesario para dirigir hacia esa verdad y bien los diversos dinamismos de la sexualidad. Porque no se puede querer racionalmente lo que no se conoce ni se puede decidir sobre algo sino se es libre para hacerlo. Y, por otro lado, es *toda* la persona en *todos* sus dinamismos y dimensiones la que está comprometida en la integración de la sexualidad.

(a) *El conocimiento de la verdad y bien de la sexualidad.* Aunque la verdad y bien moral de la sexualidad no se identifican con sus estructuras físicas y biológicas, la actuación racional, es decir, el ejercicio racional sí encuentra su fundamentación ética en esas estructuras. La persona no ejerce su libertad, no es libre al margen o separadamente de su naturaleza.

A diferencia de los demás seres de la creación visible, la persona humana no está sometida a las leyes de su ser de manera automática y necesaria, es decir, tiene en sus manos la capacidad de actuar sobre ellas y de hacerlo de una manera u otra. Esa libertad, sin embargo, es *creada*. Lo que quiere decir que pertenece a la esencia de esa libertad respetar —no rechazar— el orden del Creador impreso en la creación. Y como ese orden inscrito en el ser y estructura de las cosas es diverso en las de naturaleza física y en las de naturaleza espiritual, es claro que es diverso también el alcance y dominio de la libertad. En los seres de naturaleza espiritual —la naturaleza humana corpóreo-espiritual— lejos de haber oposición entre la naturaleza y la libertad, aquélla es —de ésta— su fuente y su principio. «El hombre es libre, no *a pesar de sus*

76. Cf. M. RHONHEIMER, *Contraception, sexual behavior, and natural law*, cit. 107, nota 36.

inclinaciones naturales al bien, sino *a causa de ellas*»⁷⁷. Por ello, para obrar libremente, es del todo necesario conocer primero la naturaleza de las cosas sobre las que se actúa.

En el tema que ahora consideramos hay que decir que la verdad, el bien de la naturaleza se conoce, en primer lugar, en la sexualidad misma: en las inclinaciones inmanentes a la sexualidad. Porque «no se trata de inclinaciones cualesquiera; se trata de inclinaciones *humanas*. Esto es, se trata *de la persona humana* en cuanto sexualmente inclinada hacia un bien, un bien que no puede ser más que *humano*. Más, dado que el bien humano en general, y en especial el de la sexualidad, es el bien de la persona humana, sujeto espiritual que subiste unido substancialmente a un cuerpo, sujeto espiritual-corporal, persona corporal, cuando la razón intenta descubrir el bien humano operable de la sexualidad y se dirige a las inclinaciones sexuales (y no puede no hacerlo), éstas no son consideradas sólo y exclusivamente como inclinaciones psico-físicas, sino también como inclinaciones *espirituales*. No porque las primeras no sean humanas, sino porque no son *todo* lo humano y lo son *en tanto que* informadas por la inclinación espiritual. Todo esto se puede decir de un modo más técnico y breve: la inclinación sexual humana es la fuente de conocimiento, para la razón práctica del hombre, del bien (operable) *inteligible* de la sexualidad humana. Conociendo el bien, la razón conoce la vía para realizarlo: conoce la ley divina de la sexualidad»⁷⁸.

Las inclinaciones de la sexualidad no constituyen sin más e inmediatamente las normas de la moralidad sexual. (Tampoco lo es la razón). La sexualidad, la facultad sexual es éticamente neutra. Pero esas inclinaciones sí son el camino que permite conocer la verdad y el bien de la sexualidad que han de observarse para que la actividad sexual sea recta. Es lo que se afirma cuando se dice que la ley natural —en este caso, de la sexualidad— es obra de la razón práctica del hombre.

Además de la ley natural para conocer la verdad y el bien de la sexualidad, Dios ofrece al hombre la ayuda de la Revelación, cuya plenitud es Cristo mismo. El hombre no se encuentra sólo en la búsqueda de la verdad y del bien.

(b) *El dominio de la castidad en la integración de la sexualidad*. El segundo paso en la integración de la sexualidad en el bien de la persona es el dominio o señorío racional sobre la propia sexualidad⁷⁹.

77. S. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, en *Somme Theologique*, 1-2, qq. 18-21, Tournai-Paris 1966, 525.

78. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 91.

79. Cf. C. CAFFARRA, «*Ratio technica*», «*ratio ethica*», en «*Antropotes*» 5(1989/1)129-146; ÍDEM, «*Humanae vitae*: *Veinte anni dopo*, en VV. AA., «*Humanae vitae*: *20 anni dopo*, cit. 187.

Como es sabido, el dominio sobre la naturaleza puede ser el que corresponde a la racionalidad técnica o el propio de la racionalidad ética. Uno y otro responden a un tipo de racionalidad esencialmente diferente. Para la racionalidad técnica lo que prima es la eficacia: que el medio sirva para conseguir el fin. Para la racionalidad ética, en cambio, el criterio principal es la conformidad de la actuación con el proyecto de Dios inscrito en el ser de las cosas y conocido por el entendimiento práctico. En la valoración de la relación medio-fin no se puede, por tanto, prescindir de la naturaleza de las cosas sobre las que se actúa. El hombre no es el creador de la verdad y del bien. Su cometido consiste en descubrir esa verdad y bien y, una vez conocidos, conformar con ellos su actividad. El dominio de la racionalidad ética reside en *respetar* la verdad, los significados y bienes de la sexualidad, integrándolos en el bien de la persona. Lo que sólo es posible si se observan los valores éticos de la sexualidad.

En la presente economía esa integración no se realiza sin dificultad. Como consecuencia del pecado de los orígenes, el ser humano experimenta que en su humanidad se ha quebrado la armonía de la sexualidad en la unidad interior de su ser corpóreo-espiritual y también en la relación interpersonal entre el hombre y la mujer. Con frecuencia se advierte el bien que debe hacerse, se percibe la verdad de la sexualidad y, sin embargo, realizarlo exige lucha, cuesta esfuerzo. Precisamente este es el cometido de la castidad, que se puede definir como la virtud que orienta la sexualidad hacia su propio bien, integrándolo en el bien de la persona. Impregna de racionalidad el ejercicio de la sexualidad.

Sólo así el lenguaje de la sexualidad no se degrada y responde a la verdad que está llamado a expresar. La castidad, en efecto, lleva a percibir el significado de la sexualidad y a realizarlo en *toda* su verdad e integridad. Al hombre «histórico» —el de la concupiscencia— esto no le sería posible sin el auxilio de la Redención y de la gracia. De todos modos, como el hombre «histórico» es también el hombre de la «redención»⁸⁰, y, en consecuencia, en los incorporados a Cristo, el pecado ha sido vencido, esa integración ha comenzado ya; aunque de forma definitiva sólo tendrá lugar al final con la resurrección de los cuerpos. Precisamente ese final es el que descubre al horizonte de integración de la sexualidad en el bien de la persona a lo largo del proceso redentor ya iniciado. Con palabras de Caffarra se debe señalar, en ese sentido, que la redención del cuerpo —y, por tanto, la integración de la sexualidad— «no significa la destrucción de la dimensión

80. Cf. Rm 8,23.

psicosomática del hombre. Significa que el espíritu, —o, mejor, la subjetividad espiritual— del hombre penetrará plenamente en el cuerpo (plenitud intensiva y extensiva) y, por tanto, los dinamismos espirituales gobernarán por entero los dinamismos psicosomáticos, con la correspondiente consecuencia de una completa subordinación de éstos a aquéllos (...). En esta espiritualización, es decir, integración de la persona humana, consiste la *perfecta* realización de la persona. Y, en efecto, la persona humana *perfecta* no es un sujeto espiritual privado del cuerpo; no es una persona en la que sus dimensiones constitutivas estén dinámicamente en oposición entre sí; no es una persona en la que la unificación ocurra por negación. Es la persona en la que se da una perfecta participación de todo lo que en el hombre es psicofísico en lo que en ella es espiritual»⁸¹.

Como virtud sobrenatural, la castidad es un don de Dios, una gracia que el Espíritu Santo concede a los regenerados por el bautismo⁸². Es una virtud necesaria para todos los hombres en las diferentes etapas de su vida. En cuanto virtud propia de los casados, la castidad conyugal está indisolublemente unida al amor conyugal. Integra la sexualidad de tal manera que puedan donarse el uno al otro sin rupturas ni doblez. Está exigida por el respeto y estima mutuos que como personas se deben los esposos; además de que así lo reclaman también los otros bienes del matrimonio. Es una virtud que está orientada al amor, la donación y la vida.

81. Cf. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, cit. 46.

82. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2345.