

A

Aborto y sexualidad

STEPHAN KAMPOWSKI

1. La práctica global del aborto

El aborto provocado (de ahora en adelante simplemente “aborto”) es un fenómeno extendido y de gran impacto social. Según un estudio de 2016, dirigido por un grupo de científicos asociados al Guttmacher Institute, el número de abortos en el mundo entre 2010 y 2014 fue de aproximadamente 56,3 millones (Sedgh et al. 2016: 258). Esto significa que anualmente el 25% de todos los embarazos fueron deliberadamente interrumpidos antes del nacimiento. En el mismo período, el número anual de abortos por cada 1000 mujeres de edad comprendida entre los 15 y los 44 años fue globalmente de unos 35, lo que significa un descenso respecto al período 1990-1994, cuando esta tasa era de 40 (Sedgh et al. 2016: 261). Durante el período de 2010-2014, el porcentaje más bajo de aborto se encuentra en el continente africano con un 15%, si bien se han hallado considerables diferencias entre el África occidental (12%) y el sur de África (24%). En el mismo período, en Oceanía el 16% de todos los embarazos terminó en aborto; en América del Norte el porcentaje fue del 17%, en Asia del 28% y en Europa del 30%, con una clara diferencia entre Europa occidental (21%) y Europa oriental (38%). Aunque el porcentaje de aborto en Europa oriental ha sido relativamente elevado, se ha registrado un descenso significativo a partir de la caída del comunismo en los años 90. En efecto, entre 1990 y 1994, en Europa oriental el porcentaje de aborto era todavía del 52%. Observando los datos por continentes, el porcentaje más alto de aborto de 2010 a 2014 se observa en América Latina, con una tasa del 32% de los embarazos (Sedgh et al. 2016: 264).

2. El estatus jurídico del aborto y la tasa de aborto

Los partidarios de una legislación liberal sobre el aborto hacen referencia a datos que sugieren la ausencia de toda correlación entre el estatus jurídico del aborto y la tasa de aborto en un país. Así, para el período 2010-2014, el estudio antes citado reporta una tasa anual de 37 abortos por cada 1000 mujeres en una edad comprendida entre los 15 y 44 años en países donde el aborto estaba totalmente prohibido o permitido solo para salvar la vida de la madre, mientras que la tasa era de 34 y, por tanto, inferior, donde el aborto estaba disponible bajo petición (Sedgh et al. 2016: 264). A primera vista, estos resultados podrían sugerir que las medidas legales, al menos por sí solas, son ineficaces para reducir la tasa de aborto. Cabe señalar que los autores asocian el estatus jurídico del aborto con la tasa de aborto medido en términos de abortos por cada 1000 mujeres de edad fértil y no por cada 100 embarazos. Esto marca potencialmente una gran diferencia. Según los datos facilitados por los propios científicos, por lo que respecta al porcentaje de todos los embarazos, África, por ejemplo, es el continente con la tasa de aborto más baja (15% en los años 2010 a 2014), siendo así inferior a la de América del Norte (17%). Si, por el contrario, se analiza la tasa de aborto sobre 1000 mujeres en sus años fértiles, África tiene una tasa de aborto que duplica la de América del Norte (34 frente a 17) en el mismo período. Dos métodos de recuento de la tasa de aborto pueden, pues, dar resultados muy distintos. Las afirmaciones de los científicos deberán considerarse no concluyentes mientras no se proporcionen datos que relacionen el

estatus jurídico del aborto con la tasa de aborto por cada 100 embarazos y no solo con la tasa de aborto por cada 1000 mujeres en edad fértil.

3. Aborto y los derechos de las mujeres

A finales del siglo XIX, el aborto era objeto de leyes restrictivas en casi todos los países (Berer 2017:14). El primer país en legalizar el aborto fue la Unión Soviética en 1920 (Avdeev 1995: 41-42). En los Estados Unidos, el aborto fue legalizado en 1973 con un fallo del Tribunal Supremo que sorteó el parlamento (“Roe v. Wade”), alegando que las mujeres tenían un derecho civil al aborto contenido implícitamente en su derecho constitucional a la privacidad (Mohr 1978: 246-249). En Italia, el aborto se legalizó con algunas restricciones en 1978 con la llamada ley “194/1978”, la cual, sin embargo, subrayaba que el aborto no debería ser un medio de control de los nacimientos (Flamigni 2008: 59 a 65). En un intento por promover la “salud reproductiva” de las mujeres, algunas organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas, promueven la liberalización de las leyes sobre el aborto en todo el mundo (Fine et al. 2017). Partiendo del presupuesto de que el estatus jurídico del aborto tiene un impacto mínimo o nulo sobre el comportamiento real de las mujeres, a menudo se afirma que la única diferencia que marcaría el estatus legal del aborto sería decidir sobre las condiciones sanitarias en que se efectúan los abortos. Se afirma que el aborto legal implica un aborto seguro desde el punto de vista médico, al menos para la madre, mientras que las leyes restrictivas sobre el aborto son responsables de numerosas muertes y lesiones a las mujeres (Berer 2017: 14). La lucha contra las leyes restrictivas sobre el aborto se presenta como un compromiso para mejorar la salud de las mujeres en todo el mundo, mientras que aquellos que defienden el derecho incondicional a la vida del nasciturus son acusados de poner en riesgo la salud de las mujeres y por tanto de violar sus derechos fundamentales. Por ambas partes, por tanto, el debate se desarrolla en términos fuertemente morales.

4. Aborto y anticoncepción

Aunque la legalización del aborto y la posibilidad vinculada a ella de tener acceso a las estructuras sanitarias para llevarlo a cabo son acogidas por algunos como un signo de progreso social y como un paso decisivo hacia la liberación de las mujeres, el aborto no suele ser favorecido como un fin en sí mismo. La mayor parte de las personas está de acuerdo con el hecho de que se deben buscar medidas para reducir la tasa de aborto. Por eso, la facilitación de un amplio acceso a los anticonceptivos es auspiciada por muchos como la medida más lógica y eficaz para reducir la tasa de aborto (Peipert et al. 2012: 1291). La posición de la Iglesia católica, que apoya el derecho incondicional a la vida del ser humano no nacido mientras que al mismo tiempo condena las prácticas anticonceptivas como intrínsecamente inmorales (Pablo VI 1968: n. 14), es a menudo vista como una actitud paradójica. Existen algunas evidencias estadísticas que relacionan un mayor uso de medios anticonceptivos con la disminución del porcentaje de aborto (Peipert et al. 2012: 1291; Marston – Cleland 2003). Otros estudios, por el contrario, han encontrado una correlación entre el aumento de la tasa de anticoncepción y el aumento de la tasa de aborto, al menos en algunas sociedades en determinados períodos históricos, lo cual no ha impedido a los autores sostener que generalmente el modo más eficaz para evitar los abortos sería evitar embarazos no deseados, un objetivo que a su vez podría ser alcanzado mediante el aumento de la práctica anticonceptiva (Bongaarts – Westoff 2000: 201). La relación inversa entre anticoncepción y aborto parece particularmente evidente en Europa oriental y en Rusia, donde, hasta la caída del comunismo, el aborto era el método preferido para controlar los nacimientos. Los datos sociológicos dejan pocas dudas sobre el hecho de que la considerable disminución de la tasa de aborto en muchos de los países del antiguo bloque oriental se debió en gran parte a la mayor disponibilidad y uso de anticonceptivos

eficaces, que sustituyen el aborto como medio de control de nacimientos (Denisov et al. 2012). Sin embargo, cabe señalar que también en este contexto, la asociación de una tasa de aborto decreciente con una creciente prevalencia anticonceptiva no es rigurosa. Mientras que tanto la República Checa como Eslovaquia han experimentado la misma significativa disminución de las tasas de aborto a partir de los años 90, esta disminución está asociada a un mayor uso de medidas anticonceptivas solo en la República Checa, mientras que en Eslovaquia la explicación más probable a la disminución de la tasa de aborto sea la creciente influencia de la Iglesia católica (Kocourkova 2016: 900) y el correspondiente cambio en la forma de vida y de comportamiento sexual de las personas.

Ya en los años setenta, la filósofa G. E. M. Anscombe sostenía que la promoción de la anticoncepción al final conduciría a un aumento de la tasa de aborto porque la anticoncepción haría que las personas se acostumbraran a un tipo de actividad sexual que prescinde de cualquier pensamiento de las posibles consecuencias procreativas, requiriendo así el acceso al aborto como medida de emergencia en caso de fracaso anticonceptivo (Anscombe 1975: 11). Esta consideración teórica obtuvo una confirmación implícita en el fallo de 1992 del Tribunal Supremo de los Estados Unidos “Planned Parenthood of Pennsylvania v. Casey”, donde los jueces afirmaron no poder poner restricciones a su anterior fallo sobre el aborto (“Roe v. Wade” de 1973), ya que durante ese tiempo las personas se habían habituado a un cierto estilo de vida “que depende de la disponibilidad del aborto en caso de que la anticoncepción fracasara” (Rose 2008: 184). Tanto para Anscombe, como para el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, la anticoncepción y el aborto son fenómenos claramente conectados entre sí. El uso extendido de prácticas anticonceptivas a nivel social, separando la actividad sexual de la procreación, lleva a una modificación del modo en que las personas viven sus relaciones íntimas (Giddens 1992: 2) de forma que se solicita el acceso al aborto cuando los anticonceptivos fallan. En la misma línea, Juan Pablo II afirmaba que el aborto y la anticoncepción “están muy a menudo en íntima relación, como frutos de una misma planta”, como cuando el aborto se convierte en “la única respuesta resolutive posible frente a una anticoncepción fallida” (Juan Pablo II 1995: n. 13).

5. Aborto y salud mental de las mujeres

Aunque los partidarios del aborto legal tienden a justificar su posición haciendo referencia a la salud de la madre, en cuanto que la legalización del aborto permite a las mujeres buscar los servicios de profesionales, sigue sin darse un debate significativo sobre los efectos del aborto en la salud física y mental de las mujeres. Es cierto que en 2008 la Asociación Psicológica Americana (APA) publicó un largo informe sobre la relación entre salud mental y aborto, en el que examina la literatura disponible sobre la cuestión y llega a la conclusión de que al menos un solo aborto en el primer trimestre de embarazo no estaría asociado a riesgos psicológicos mayores que los asociados a dejar que nazca el niño (APA 2008: 92). Otros estudiosos, en cambio, en una investigación ampliamente documentada y publicada unos años antes, hallaron en el aborto un influjo negativo muy importante sobre la salud mental (y física) de las mujeres (Cassidy – Gentles: 2003). En 2011 Priscilla Coleman cuestionó los resultados del informe de la Asociación Psicológica Americana del 2008, observando que dejó fuera de su consideración una gran cantidad de literatura pertinente disponible, sin indicar unos criterios convincentes para dicha exclusión (Coleman 2011: 180). También alimenta la sospecha de parcialidad el hecho de que desde 1969 la APA ha asumido la posición oficial según la cual el aborto sería un derecho civil, apoyando el aborto también políticamente desde hace muchos decenios (Coleman 2012: 79). La misma reseña de Coleman analizaba la investigación publicada entre 1995 y 2009 y observaba un fuerte aumento del 81% del riesgo de problemas de salud mental asociados al aborto, afirmando que uno de cada diez incidentes de salud mental en las mujeres podría atribuirse al aborto (Coleman 2011: 183).

6. Aborto y estatus del embrión

Aunque no todos están de acuerdo con que la cuestión del estatus del embrión humano y del feto sea decisiva (Thomson 1971, Boonin 2003), es un hecho que gran parte del debate sobre el aborto gira en torno a esta cuestión. ¿En qué momento de su desarrollo el concebido en el seno materno es un ser humano y hasta qué punto es una persona humana que merece el respeto incondicional y la protección jurídica que —según el consenso de la gran mayoría— merecen los seres humanos adultos?

a) *La teoría de la recapitulación*

El biólogo evolucionista Ernst Haeckel afirmaba que, en su desarrollo individual, todos los organismos pasan por todas las fases de la evolución: según él, la ontogenia, el cambio de crecimiento y estructura de un organismo, recapitula la filogenia, es decir, la historia evolutiva de una especie (Haeckel 1866: 300). Un embrión humano, por lo tanto, pasaría a través de varias fases, entre ellas un estado similar a un pez, un estado similar al anfibio y un estado similar a un reptil. Si bien actualmente los biólogos ya no creen en la teoría de la recapitulación de Haeckel, sus famosos dibujos embrionarios que ilustran el supuesto proceso de desarrollo del embrión humano a través de las etapas evolutivas son todavía hoy influyentes (Hopwood 2015), no solo por su atractivo visual, y ocasionalmente tienen todavía un lugar en los libros de texto de biología. Sin embargo, los biólogos hoy coinciden en que lo que se desprende de la fusión de los gametos masculinos y femeninos tiene un ADN humano y es humano (Serra – Colombo 1998: 153). Por eso no tiene nada que ver con los antepasados evolutivos del hombre.

b) *Hermanamiento*

Si bien se da un consenso general sobre el hecho de que el cigoto formado tras la concepción es humano, algunos ponen en entredicho su individualidad. En la fase inicial, las células del embrión son totipotentes. Pueden dividirse y convertirse en dos o más individuos (gemelos monocigóticos). Algunos prefieren no hablar del embrión como de un individuo somático hasta que se excluye la posibilidad de hermanamiento (Mori 2013: 197). Otros han señalado que la individualidad no es lo mismo que la indivisibilidad. En efecto, con la técnica de la clonación, hoy cualquier célula somática de un ser humano adulto podría estar en el origen de un nuevo organismo distinto (Lee 2010: 75). Esta posibilidad, sin embargo, no niega en absoluto la individualidad del ser humano adulto. En lugar de considerar al embrión en la fase inicial como una masa indistinta de células “A”, que en caso de hermanamiento da origen a los individuos “B” y “C”, se puede pensar también en el individuo “A”, que, en caso de hermanamiento, da origen a “B” sin dejar de ser “A” (Lee 2010: 95). En efecto, esta parece ser la posición más plausible a la luz de las evidencias biológicas, que demuestran cómo ya el recién concebido cigoto se desarrolla y crece de manera autónoma por la fuerza de su propia actividad y según el designio contenido en su genoma (Serra 1975: 130; Sgreccia 2007: 557).

c) *El argumento de la identidad sustancial*

Aquellos que quieren atribuir derechos legales incondicionados al nuevo ser humano solo en una fase posterior a la concepción han propuesto una serie de momentos que, según ellos, son determinantes, como el anidamiento, el desarrollo de un sistema nervioso, el movimiento del feto sentido por la madre, la vitalidad fuera del seno materno o el nacimiento. Aquellos que, por el contrario, creen que el momento decisivo es la concepción, argumentan que solo aquí se ha producido un cambio cualitativo. Cuando los dos gametos se juntan, dejan de ser lo que eran antes y dan vida a un nuevo organismo distinto —con un código genético propio— que de ahora en adelante será protagonista de su propio desarrollo (Blechs Schmidt 1989). Sostienen que todas las fases sucesivas son pasos de un recorrido de

crecimiento continuo de un único organismo que es idéntico a sí mismo a lo largo de todas las fases de su desarrollo (Sgreccia 2007: 568; Lee 2004). La vitalidad fuera del seno materno, por ejemplo, depende mucho de las estructuras médicas de un país determinado. Y sin negar el gran significado del nacimiento a través del cual un nuevo ser humano se manifiesta al mundo, para el niño, el nacimiento significa más un cambio en el lugar que en el ser.

d) “Aborto post-partum”

Hay quien, siguiendo la escuela del filósofo australiano Peter Singer, propone como criterio para otorgar el estatus de persona un estado de desarrollo mental donde los individuos son capaces de atribuir valor a su propia existencia (Giubilini – Minerva 2013: 262). Basándose en este concepto de personalidad, pasan después a sugerir que lo que es legal antes del nacimiento debería serlo también después del nacimiento, puesto que no se habría producido ningún cambio cualitativo en el niño. Ahora que, al menos en muchos lugares, se puede abortar legalmente a un niño antes del nacimiento, se debería también poder hacer lo mismo después. Posteriormente acuñaron el nuevo término “aborto post-partum”, a fin de defender lo que en épocas anteriores se denominaba infanticidio. Su conclusión parece derivarse de sus premisas, planteando así dudas sobre dichas premisas en cualquiera que tenga reservas sobre el infanticidio. Algunos incluso han definido su caso como un “argumento provida”, aunque involuntario, porque aclara las consecuencias extremas a las que puede llevar una posición, razonada coherentemente y hasta el fondo, que ve el estatus de persona como algo que puede ser arbitrariamente atribuido a los seres humanos y que no les es inherente desde el comienzo de su vida (Archbold 2012).

7. Aborto y Estado de derecho

Independientemente de la cuestión de la eficacia de la protección jurídica del nasciturus para reducir el número real de abortos, algunos han propuesto una consideración a partir de las bases mismas de la ley y del derecho. Según ellos, cuando un Estado excluye un determinado grupo de sus ciudadanos de la protección jurídica, niega la igualdad de todos ante la ley (Congregación para la Doctrina de la Fe 1987: III), y socava así las bases mismas del Estado de derecho. Asimismo, se ha subrayado que, ya en el mismo acto de preguntar en qué condiciones los seres humanos obtienen (o quizás pierden) el estatus de persona y el correspondiente estatus de portador de derechos irrevocables, se elimina la existencia misma de dicho estatus. Este estatus, en cuanto incondicional, solo puede ser *reconocido* por el legislador, pero no puede ser conferido o suprimido por él. Un derecho incondicional que se somete a decisión del legislador de conferirlo o revocarlo evidentemente ya no es incondicional. Si las palabras “dignidad” o “persona” deben mantener alguna relevancia jurídica y moral, los criterios para su presencia no pueden ser fijados arbitrariamente por otros seres humanos, sino que deben estar fundados precisamente en la pertenencia a la especie humana (Spaemann 1989: 153). Si el derecho moderno se basa en el reconocimiento de la igual dignidad de todos, independientemente de su religión, clase social o visión del mundo, entonces el Estado no puede permitirse definir quién pertenece a estos “todos” y quién no, sino que deberá incluir a todos los que pertenecen a la especie biológica *homo sapiens* (Schweidler: 2008).

8. El estatus del embrión como irrelevante para el debate sobre el aborto

Hay quien sostiene que la cuestión del estatus jurídico del aborto es independiente a la cuestión del estatus jurídico y moral del niño en el seno materno como persona o portador de derechos irrevocables (Thomson 1971; Boonin 2003). Según ellos, tener dignidad y tener un derecho incondicional a la vida no otorga de por sí el derecho a la utilización del cuerpo ajeno, razón por la que una mujer embarazada podría decidir expulsar al propio hijo de su vientre sin quebrantar ningún derecho del hijo.

Para apoyar esta afirmación, en 1971 Judith Thomson propuso su influyente analogía del violinista, en la que compara el embarazo con el siguiente caso, imaginado por ella. Una persona es secuestrada y aturdida. Cuando se despierta se encuentra en el hospital y se percató de que en la cama de al lado hay un famoso violinista que está conectado a ella por unos tubos que alimentan su circulación sanguínea. A causa de una insuficiencia renal, el músico necesitará la ayuda de la persona secuestrada durante los próximos nueve meses. Ciertamente tiene dignidad y derecho a la vida. Pero esto no significa que él tenga el derecho de utilizar el cuerpo de otro y que no sea legítimo preguntarse si ese otro no puede desengancharse y continuar con su vida, aunque para el violinista eso signifique la muerte. Donarle nueve meses de su propia vida, durante los cuales estará confinado en una cama de hospital, equivaldría a un sacrificio heroico, que para Thomson nadie está moralmente obligado a hacer. El violinista nunca ha pedido permiso, y el otro nunca ha consentido a verse implicado en una situación así. Si sigue adelante, será heroicamente virtuoso; si decide irse, no hace nada malo, independientemente de la dignidad del violinista. Lo mismo valdría para la mujer embarazada y el niño que alberga en su seno.

Al presentar esta analogía, Thomson presupone que las únicas obligaciones positivas que tenemos respecto a los demás son las que libre y deliberadamente hemos elegido asumir y que nunca nadie puede verse moral o legalmente obligado a ser un “buen samaritano”, presuposiciones que sin duda pueden ser objetadas (Lee 2010: 121 n. 19; Wilcox 2001: 259). Sin embargo, la crítica principal que se hizo al argumento de Thomson atañe a la plausibilidad misma de la analogía entre el encontrarse en el hospital con un famoso violinista ligado a nuestros riñones después de haber sufrido un acto de violencia y el encontrarse embarazada. Normalmente un embarazo no requiere que una madre pase nueve meses en una cama de hospital (Lee 2010: 138). La analogía no nos proporciona una figura análoga para el padre (Wilcox 2001: 268), ni, curiosamente, hay un análogo para el acto de la relación sexual, a menos que Thomson haya querido limitar la analogía a los casos de violación —cosa que no hace— o sostener que todos los actos de relación sexual son actos de violencia —cosa que tampoco hace—. Para Thomson, un embarazo es la aparición milagrosa de un inquilino no invitado en el seno materno, por lo que la mujer tendría todo el derecho de expulsarlo si no le apetece permitir que el intruso se alimente de ella. Para Thomson, el hecho de que la mujer haya mantenido anteriormente relaciones sexuales es irrelevante para el argumento, así como lo es el hecho de que este inquilino no es un extraño, sino el hijo o la hija de la madre (Lee 2010: 119-120). Para algunos, en efecto, la analogía es tan forzada que se preguntan si Thomson sabe de dónde vienen los niños (Wilcox 2001: 268). Por lo tanto, en ciertos aspectos, la cuestión más interesante planteada por la analogía Thomson es cómo, a pesar de su total falta de verosimilitud, ha podido tener tanto éxito. El hecho de que aparentemente muchas personas se dejen convencer por una descripción del embarazo que puede prescindir de unirlo de forma inteligible a la relación sexual, indica una separación radical entre la actividad sexual y la procreación en la mentalidad común. Señala también la medida en que hoy las personas son capaces de separarse psicológicamente de sus propias acciones, sugiriendo la pérdida del sentido histórico de la identidad personal y el correspondiente extravío de lo que Alasdair MacIntyre llama la unidad narrativa de la vida (MacIntyre 1984: 204-225).

9. Aborto y la ética de las virtudes

En la línea de lo anteriormente expuesto, Rosalind Hursthouse se pregunta si es fructífero enmarcar el debate sobre el aborto exclusivamente en términos de derechos y deberes formales, por un lado, y en la cuestión del estatus del embrión y del feto, por otro. Sostiene que la ética de la virtud puede aportar una contribución útil a la discusión en cuanto que se indaga sobre la vida buena. Algunos la critican por dejar de lado la importancia de consideraciones metafísicas sobre el estatus del nasciturus (Kornegay 2011) y, en efecto, ella no habla del aborto como una elección que siempre está mal. Lo que

parece poco discutible es, por el contrario, su afirmación de que el tema del aborto no solo afecta a la actitud respecto al feto, sino también, en general, a nuestra posición ante la “vida humana y la muerte, la paternidad y las relaciones familiares” (Hursthouse 1991: 238). Según ella, cuando se habla de aborto, las personas deben reflexionar sobre el sentido de su actividad sexual y sus elecciones correlacionadas, además de sobre el hecho de que convertirse en padres es algo intrínsecamente importante en cuanto que se trata de una fuente capital de significado en la propia vida (Hursthouse 1991: 244). De este modo, las consideraciones que propone afectan a la propia vida en su conjunto, la vida vivida en el tiempo.

10. Aborto y castidad

Ver el problema del aborto en el contexto de la ética de la virtud significa también verlo en relación con la virtud de la castidad. Esta perspectiva no ignora el hecho de que el aborto se opone específicamente a la virtud de la justicia, violando directamente el quinto mandamiento “No matarás” (Juan Pablo II 1995: n. 13). Sin embargo, también la virtud de la castidad parece desempeñar un papel importante, sobre todo cuando se trata de la capacidad de las personas de reconocer lo que la justicia exige en una situación determinada. El debate sobre el aborto parece demostrar la idea de Aristóteles de que en el discurso moral es imposible prescindir completamente del carácter del sujeto moral que realiza la acción: “El modo en que el fin aparece a cada persona depende de qué tipo de persona sea” (Aristóteles 2004: 1114b1). Un comportamiento habitual de violación de la castidad puede ofuscar el sentido de justicia de las personas. Si las personas practican la actividad sexual como si no tuviera nada que ver con la concepción de sus hijos, pueden ser incapaces de percibir las responsabilidades correspondientes. El aborto, pues, puede aparecer como una solución tan evidente como necesaria a los trágicos callejones sin salida. Si no se tiene acceso al aborto procurado, se deberían vivir las relaciones íntimas de forma completamente diferente. De este modo, por lo tanto, también las cuestiones que son de por sí especulativas y científicas, como el estado biológico del embrión humano y del feto, se vuelven prácticas e impregnadas de significado moral, tanto que en estas materias el tipo de persona que uno sea influirá considerablemente en cómo vea la realidad.

En el problema del aborto, por tanto, parecen entrelazarse las cuestiones relacionadas con la vida humana y aquellas que tienen que ver con la moral sexual. En efecto, para G. E. M. Anscombe, no solo la virtud de la justicia, sino también la castidad en cierto modo depende de nuestra percepción de la importancia de la vida humana. Según ella, una vida de lujuria equivale a tener “poco en cuenta lo que por naturaleza está ligado al surgimiento de la vida humana” (Anscombe 1975: 39), mientras que la castidad, “como el respeto por la vida, está [...] vinculada a la sustancia de la vida” (Anscombe 1975: 42-43). La justicia es así una virtud con la cual se honra el carácter único de la vida humana en cuanto que da a cada uno lo que le es debido, por ejemplo, respetando su derecho a la vida. La castidad es una virtud con la cual se honra el carácter único de la vida humana poniéndonos en relación con nuestra capacidad de ser una fuente potencial de nueva vida humana, lo que implica reservar la actividad sexual a un contexto que permita la acogida de un hijo en el caso de que ese hijo sea concebido, es decir, el contexto de una relación que se ha comprometido con una promesa duradera: duradera, es decir, como el hijo que puede nacer.

Referencia a otras voces: *Anticoncepción, Anscombe, Castidad, Conciencia, Demografía, Derecho y sexualidad, Embrión humano, Síndrome postaborto, Virtud.*

Bibliografia

- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2008), *Report of the Task Force on Mental Health and Abortion*, Washington, DC. Retrieved from <http://www.apa.org/pi/wpo/mental-health-abortion-report.pdf>; ANSCOMBE, G. E. M. (1975), *Contraception and Chastity*, Catholic Truth Society, Londres; ARCHBOLD, M. (2012), "Ethicists Argue for Post Birth Abortions", www.ncregister.com; ARISTOTLE (2004), *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido; AVDEEV, A. – BLUM, A. – TROITSKAYA, I. (1995), "The History of Abortion Statistics in Russia and the USSR from 1900 to 1991", en *Population: An English Selection* 7, 39-66; BERER, M. (2017), "Abortion Law and Policy Around the World: In Search of Decriminalization", en *Health and Human Rights Journal* 19, 13-27; BLECHSCHMIDT, E. (1989), *Wie beginnt das menschliche Leben? Vom Ei zum Embryo*, Christiana Verlag, Stein am Rhein; BONGAARTS, J. – WESTOFF C. F. (2000), "The Potential Role of Contraception in Reducing Abortion", en *Studies in Family Planning* 31, 193-202; BOONIN, D. (2003), *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido; COLEMAN, P. K. (2011), "Abortion and Mental Health: Quantitative Synthesis and Analysis of Research Published 1995–2009", en *The British Journal of Psychiatry* 199, 180-186; COLEMAN, P. K. (2012), "Author's Reply", 79-80, en Kiriakos Xenitidis y Colin Campbell, eds., "Correspondence", en *The British Journal of Psychiatry* 200, 74-83; CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH (1987), *Instruction on Respect for Human Life Donum vitae*; DENISOV, B. P. – SAKEVICH V. I. – JASILIONIENE, A. (2012), "Divergent Trends in Abortion and Birth Control Practices in Belarus, Russia and Ukraine", en *PLoS ONE* 7 (11): e49986. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0049986>; FINE, J. B. – MAYALL, K. – SEPÜLVEDA, L. (2017), "The Role of International Human Rights Norms in the Liberalization of Abortion Laws Globally", en *Health and Human Rights Journal* 19, 69-79; FLAMIGNI, C. (2008), *L'aborto. Storia e attualità di un problema sociale*, Pendragon, Bolonia; GIDDENS, A. (1992), *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, Reino Unido; GIUBILINI, A. – MINERVA, F. (2013), "After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?", en *Journal of Medical Ethics* 39, 261-263; HAECKEL, E. (1866), *Generelle Morphologie der Organismen*, Vol. II, Verlag von Georg Reimer, Berlin; HOPWOOD, N. (2015), en *Haeckel's Embryos. Images, Evolution, and Fraud*, The University of Chicago Press, Chicago; HURSTHOUSE, R. (1991), "Virtue Theory and Abortion", en *Philosophy & Public Affairs* 20, 223-246; JUAN PABLO II (1995), Carta encíclica *Evangelium vitae*; KOCOURKOVA, J. (2016), "Relationship between abortion and contraception: A comparative socio-demographic analysis of Czech and Slovak populations", en *Women & Health* 56:8, 885-905; KORNEGAY, R. J. (2011), "Hursthouse's Virtue Ethics and Abortion: Abortion Ethics without Metaphysics?", en *Ethical Theory and Moral Practice* 14, 51-71; LEE, P. (2004), "The Pro-Life Argument from Substantial Identity: A Defence", en *Bioethics* 18, 249-263; LEE, P. (2010), *Abortion and Unborn Human Life*, Second Edition, Catholic University of America Press, Washington; MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, Second Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind; MARSTON, C. – CLELAND, J. (2003), "Relationships between Contraception and Abortion: A Review of the Evidence", en *International Family Planning Perspectives*, 29:1, 6-13; MOHR, J. C. (1978), *Abortion in America. The Origins and Evolution of National Policy, 1800-1900*, Oxford University Press, Oxford; MORI, M. (2013), *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere; PABLO VI (1968), Carta encíclica *Humanae vitae*; PEIPERT, J. F. – MADDEN, T. – ALLSWORTH, J. E. – SECURA, G. M. (2012), "Preventing Unintended Pregnancies by Providing No-Cost Contraception", en *Obstetrics & Gynecology* 120, 1291-1297; CASSIDY, R. – GENTLES, E. – GENTLES, I. (2003), *Women's Health after Abortion: The Medical and Psychological Evidence*, Second Edition, de Veber Institute for Bioethics, Toronto; MELODY, R. (2008), *Abortion. A Documentary and Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut; SCHWEIDLER, W. (2008), "Biopolitik und Bioethik. Über Menschenwürde als ethisches Prinzip des modernen Rechtsstaates", en *Information Philosophie*, 2 18-25; SEDGH, G. – BEARAK, J. – SINGH, S. – BANKOLE, A. – POPINCHALK, A. – GANATRA, B. – ROSSIER, C. – GERDTS, C. – TUNÇALP, Ö. – JOHNSON JR, B. R. – JOHNSTON, H. B. – ALKEMA, L.;

(2016), “Abortion incidence between 1990 and 2014: global, regional, and subregional levels and trends”, en *The Lancet* 388, 258-267; SERRA, A. (1975), “Il neoconcepito alla luce degli attuali sviluppi della genetica umana”, en A. FIORI y E. SGRECCIA eds., *L'aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, Vita e Pensiero, Milán, 115-148; SERRA, A. – COLOMBO, R. (1998), “Identity and Status of the Human Embryo: The Contribution of Biology”, en J. DE DIOS VIAL CORREA y E. SGRECCIA, eds., *Identity and Statute of Human Embryo. Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 128-177; SGRECCIA, E. (2007), *Manuale di bioetica. Volume I. Fondamenti ed etica biomedica*, cuarta edición, Vita e Pensiero; SPAEMANN, R. (1989), *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart; THOMSON, J. (1971), “A Defense of Abortion”, en *Philosophy & Public Affairs* 1, 47-66; WILCOX, J. T. (2001), “Nature as Demonic in Thomson’s Defense of Abortion”, en R. M. BAIRD y S. E. ROSENBAUM eds., *The Ethics of Abortion: Pro-Life vs. Pro-Choice*, Prometheus Books, Nueva York, 257-271.

Acción sexual

Véase: *Intención y acción sexual*

Actuación y etapas del desarrollo de un servicio de acción familiar en la PFN (Planificación Familiar Natural)/ EVF (Educación Vida Familiar)

BERTHE ODIA MWENGULA

1. Introducción

Todo comienza con la percepción de la necesidad de promover métodos naturales de regulación de los nacimientos para la realización de las enseñanzas del magisterio sobre la paternidad y la maternidad responsables.

La institución y el desarrollo de un servicio de PFN puede tener éxito solo cuando se satisfacen ciertos requisitos:

- Identificación en un ambiente (parroquia, decanato, diócesis) de personas que expresan un particular interés por la promoción de la familia. Junto a ellas, es necesario buscar la promoción a través de la Iglesia o las asociaciones para conseguir apoyos: morales, técnicos, legales o financieros.
- La formación de coordinadores para la gestión de un programa PFN/EVF.
- La organización de una estructura que funcione.
- Las modalidades de oferta de un servicio para el seguimiento de las parejas.
- La institución de un mecanismo de vigilancia del órgano que hace el trabajo de campo y del sistema de evaluación.

2. Fases para poner en marcha un programa PFN/EVF

Como cualquier organización que nace, crece y se renueva, también el programa PFN/EVF para su desarrollo debe necesariamente pasar a través de tres etapas o fases:

a) *La implantación o fase de puesta en marcha*

Las actividades imprescindibles son:

- La identificación y la formación del personal encargado de la coordinación del uso de los métodos y de la gestión de un programa PFN/EVF: la coordinación del programa PFN es un órgano clave para la puesta en marcha y el desarrollo del servicio. Es necesario dotar al equipo de coordinación de los instrumentos necesarios para permitirle adquirir los conocimientos (generales y técnicos) y las competencias necesarias para activar este proyecto.
- La organización de sesiones informativas y de sensibilización del ambiente. Se trata de informar al público sobre la existencia del servicio PFN y de incrementar la conciencia de la importancia del PFN y de sus valores específicos, con la finalidad de estimular la pregunta y la adhesión a los métodos naturales.
- El reclutamiento y el seguimiento de las parejas que lo usan.
- La selección y la formación inicial de los candidatos educadores reclutados entre las parejas autónomas para suministrar al servicio un pequeño equipo de educadores voluntarios que hará el programa operativo.
- La elaboración de algunos materiales (administrativos, pedagógicos y didácticos) de trabajo.
- La búsqueda de financiación, por lo menos para el funcionamiento. Estos fondos pueden provenir del grupo que ha aceptado el patrocinio, de la ayuda de benefactores o también de los esfuerzos individuales (contribución del grupo sensibilizado, una parte en la caja, otra parte a los animadores), del tiempo de los miembros del grupo (que es necesario cuantificar) y de la venta de materiales.
- La dimensión de la estructura: un pequeño grupo de unos 5 educadores y de unos 2 agentes que forman parte del equipo administrativo o de coordinación.

Se debe señalar que en esta fase:

- El personal es a menudo voluntario. Por eso la selección, tanto del equipo de administración como del operativo, se debe apoyar en motivaciones profundas.
- La limitación del radio de acción (plano local: parroquia o decanato).
- Recordar que algunos estándares no están todavía muy desarrollados o están casi al inicio.

Esta fase puede durar entre 1 y 5 años.

b) *La fase de demostración / desarrollo*

- Las siguientes actividades deben ser reforzadas sistemáticamente:
 - La sensibilización, el reclutamiento y el seguimiento.
 - La formación de educadores y supervisores (formación inicial y continua).
 - El mecanismo de señalización de los datos del campo operativo a la oficina.
 - El sistema de recogida y la centralización de los datos estadísticos.
- Existe un plano de acción, un balance preventivo e indicadores de la realización.
- Una estructura operativa bien definida con clara descripción y distribución de las tareas en todos los niveles.
- El radio de acción se extiende.
- Se elaboran métodos de valoración del programa que se utilizan para determinar si los objetivos se han alcanzado.

- Personal empleado: una o dos personas asumidas a tiempo parcial o a tiempo completo.
- Un período de tiempo más o menos importante asignado al servicio (entre 5 y 10 años).

En esta fase, el servicio de acción familiar debe demostrar su madurez a través de los tres niveles de gestión:

- El nivel de las operaciones de campo (educadores).
- El nivel de la gestión de la asistencia respecto a la cualidad de las prestaciones (supervisores).
- El nivel que gestiona el conjunto (coordinación).

Por tanto, la formación de cada nivel debe mirar al mismo tiempo a la eficacia y a la eficiencia.

Con todo, es necesario precisar que el paso de un estadio a otro depende más de las realizaciones obtenidas que del número de años de presencia en el campo.

c) La fase de extensión

Caracterizada por:

Extensión de las dimensiones del servicio, a nivel regional o nacional.

Una mayor preocupación por el coste en relación al resultado, además de la preocupación por integrar el programa en proyectos de desarrollo más amplios.

La sostenibilidad del programa precisa que no se base solo en voluntarios o enteramente en ayudas externas. Es necesario desarrollar una capacidad de búsqueda de sistemas para la autofinanciación, además de una comprensión de los factores que influyen en el crecimiento del programa a fin de acercarse a la profesionalización de la PNF.

En esta fase deben estar presentes tres niveles:

- Nivel de operatividad (educación)
- Nivel de gestión de la cualidad (supervisión)
- Nivel de gestión general (coordinación).

3. Ejemplos de programas según las varias fases

a) Fase de implantación/puesta en marcha

- A. F./Diócesis de Mbuji-Mayi: inicio en 2012 (puesta en marcha)
- Grand/Bassan: la formación inicial de las candidatas educadoras se ha desarrollado en agosto de 2017: una revitalización después de diversos años de latencia.

b) Fase de demostración

- A. F./Gitega
- A. F./Porto Novo: fase intermedia entre la puesta en marcha y la demostración.

Es necesaria la supervisión para decidir sobre este caso.

c) Fase de extensión

- A. F./Maurice
- A. F./Conduite
- A. F./Ruanda

Referencia a otras voces: *Federación Couple to Couple, Programas nacionales de planificación familiar.*

¿Qué es la adicción sexual?

La adicción sexual corresponde a un deseo irrefrenable que el individuo no consigue controlar y que se impone a él como una actividad central, necesaria y suficiente fuera de la búsqueda de toda cualidad relacional y de armonía interior. En cierto modo, solo vive para ello y lo demás (trabajo, familia, amigos) es secundario.

En la sexualidad adictiva, el individuo es un solitario y el otro es reducido a un objeto parcial. Es un fenómeno que se amplifica en el contexto social actual (Karila –Lowenstein 2017). La sociedad e internet hacen accesible el sexo en sus formas más regresivas y, por lo tanto, agresivas. Esta trivialización del sexo crea un clima de excitación que hay que satisfacer.

El concepto de *sex addict* es relativamente reciente y se impuso en un primer momento en la literatura psiquiátrica americana gracias a Patrick Carnes (1983) y Aviel Goodman (1997). No tenemos a nuestra disposición estadísticas lo suficientemente documentadas, pero los datos recogidos en Estados Unidos y en Nueva Zelanda muestran que esta adicción afecta a un porcentaje de la población que oscila entre un 3% y un 6% (ibíd.).

Como en cualquier adicción (Pontificio Consejo para la pastoral de la salud 2001), el *sex addict* manifiesta el grado en que la personalidad puede depender de su *imaginario* y verse obligada a pensar y a actuar a través de imágenes y actos que se vierten en la realidad en lugar de tratarlos mentalmente para saber lo que es factible y lo que no lo es (Laplanche Pontalis 1981). La noción “*imaginario*” es empleada por Jacques Lacan cuando describe los tres registros del campo psicoanalítico: lo real, lo simbólico y lo imaginario (Lacan 1949). El concepto de imaginario está vinculado con el estadio del espejo (estadio escópico del niño) en el que el niño se ve en la mirada de sus padres y forma su yo a imagen de su semejante. Esto quiere decir que, en un principio, el yo es vivido como ajeno a sí mismo. Para Lacan, toda relación que descansa en el *imaginario* es un engaño y lleva al fracaso. Siempre hay una parte del *imaginario* en el deseo que no puede hacerse realidad, pero el individuo que no consigue realizar esta distinción ni resistir a este requerimiento íntimo, la deja que se exprese de forma compulsiva. Querría poder controlarse, pero, al no asir el sentido de las cosas, se queda en un pensamiento operativo a falta de representaciones psíquicas constituidas para integrar los excesos de sus excitaciones sexuales.

En la persona *sex addict*, el afecto es obsesivo y constante y toma formas de realizaciones diversas: un actuar solitario o excitaciones que se alimentan a través del *voyeurismo infantil* de páginas pornográficas (cibersexo). Estas le ofrecen un *imaginario* listo para consumir, potentemente codificado por las *pulsiones parciales* que sustituyen su propio *imaginario*, relativamente pobre y primario, por medio de deseos inalcanzables y de un placer precario. De este modo, el individuo es incitado a masturbarse, o a instalarse en la búsqueda desesperada de parejas para sentirse a sí mismo gracias al otro que le sirve de espejo (estadio escópico) sin preocuparse de la naturaleza de su inversión afectiva. Es incluso incitado a entrar en la seducción (en el sentido de engañar al otro y de atraerlo hacia sí) para obtener una práctica sexual específica, basada en pulsiones primarias sublimadas de forma insuficiente. Cuanto más se vivan esas pulsiones, mayor es el riesgo de que se fijen psicológicamente hasta el punto de causar comportamientos repetitivos al modo de la neurosis obsesiva (Bonnet 2003). Además, el *voyeurismo* y el *exhibicionismo* pornográficos en internet son auténticos desafíos de la civilización que, si se trivializan en imágenes sociales, pueden dificultar la integración de las pulsiones sexuales y corren el riesgo de fijarlas en su estado primario y crear dependencias difíciles de superar.

Breve resumen de la sexualidad primitiva a partir del *sex addict*

Precisemos: por *pulsiones parciales* entendemos las primeras sensaciones experimentadas por el niño a través de determinadas zonas corporales que todavía están aisladas de una visión global de sí mismo y de su cuerpo. Estas zonas erógenas están vinculadas a procesos de desarrollo y se encuentran en el origen de un sistema de representaciones mentales a través de los estadios oral, escópico, anal, fálico y el estadio genital en el momento de la pubertad. Una primera unificación del individuo sobre su *yo* (conciencia de sí mismo) se opera someramente en el estadio del espejo (escópico), más adelante, con la aparición del lenguaje y durante el estadio fálico cuando el niño se afirma (*yo*). El individuo adquiere igualmente confianza en sí mismo aceptando e integrando su cuerpo sexuado para liberarse del cuerpo fantaseado a partir de las ilusiones de la *bisexualidad psíquica*. Esta ilusión está especialmente presente cuando se imagina tener otro cuerpo o tener actos sexuales con personas del mismo sexo. La confianza en sí mismo se agudiza superando el *complejo de Edipo* (el niño quiere elegir una relación privilegiada con uno de los padres y excluir al otro) y la *sexualidad incestuosa* que no se confunde con el *complejo de Edipo*, sino que a veces es el resultado de una erotización de partes del cuerpo, de la relación del niño con sus padres y con la fraternidad, es decir, de los padres y miembros de la familia con respecto al niño. La *sexualidad incestuosa* se encuentra, entre otras cosas, en la base de la fabricación y de la atracción de la pornografía y de la pederastia (Anatrella 1998). La unificación de la personalidad, que permite el control de la vida pulsional, se confirma en el momento del paso de la pubertad donde su ser sexuado se inscribe en lo sexual de su masculinidad o de su feminidad (género). Se trata de un equilibrio a veces en tensión para asumir los embates de la pulsión y del *imaginario* y aprender a dominarse; esto está lejos de ocurrir en el uso de la pornografía (allí reina la *sexualidad infantil* que está en conflicto con la psicología del adulto y carece del sentido suficiente de los límites entre su *imaginario* y la realidad). Por *sexualidad infantil* no se entiende la sexualidad del niño, sino los estadios primarios de la sexualidad que van a condicionar el desarrollo de la vida sexual (Bergeret 2001).

Síntomas y criterios de la adicción

Los tres síntomas más frecuentes de la adicción sexual son:

1. La masturbación compulsiva buscada por sí misma, donde el individuo se toma como objeto sexual (autoerotismo), independientemente del contacto con el otro.
2. La multiplicación frecuente de parejas para sentirse a sí mismo de manera sensorial a través del otro sin implicación relacional.
3. El uso constante de pornografía en internet y/o el uso de cibersexo en el intercambio escrito de requerimientos de comportamientos sexuales para desarrollar, entre otras cosas, delante de la pantalla exhibiéndose corporalmente de forma parcial o integral, sin tocarse, ni hablarse e incluso sin verse.

De este modo, la expresión sexual es desencarnada y está encerrada en un imaginario que se cree real sin estar en la realidad.

Hay cinco criterios (Goodman 1990) que hemos completado y reestructurado y que permiten detectar al *sex addict*:

1. La incapacidad de resistir la tentación,
2. la impaciencia en aumento más evidente al acercarse al paso hacia el acto irrefrenable,
3. el placer y el alivio cuando se lleva a cabo el comportamiento,
4. la pérdida de control en el actuar,
5. seguido a veces por una secuencia depresiva de desvalorización de sí mismo.

Algunos elementos de la sexualidad

Podríamos preguntarnos con respecto a la adicción sexual si existe una frecuencia normal de la expresión sexual. La pregunta no se plantea en estos términos ya que no existen criterios para definir la frecuencia de la actividad sexual, aunque si miramos las estadísticas constatamos una media relativa. Pueden intervenir diversos factores que limitan, inhiben o, al contrario, estimulan la actividad sexual, lo que a veces puede empobrecer o enriquecer la relación de pareja (McDougall 1997). Podemos preguntarnos cuáles son esos diversos factores.

McDougall subraya con razón que la sexualidad humana es en su origen esencialmente *traumática* sin que por ello haya ningún acontecimiento ni siquiera una agresión que lleve a que se cree un *trauma*. El individuo puede producirlo sobre sí mismo cuando vive la representación de su pulsión sexual a veces incluso con pavor (Guignard 1994). Puede intentar evacuar el *trauma* por medio de prácticas sexuales o, al contrario, puede inhibirse. El miedo, sobre el que trabajan los psicoanalistas en psicoterapia y en terapia analítica, se percibe cuando determinadas personas evocan su despertar sexual en la infancia y la pubertad, y a veces se amplifica cuando aparecen juegos sexuales entre niños, visualización de imágenes pornográficas, e incluso una agresión, asuntos que han de ser tratados ante todo en un plano psíquico.

A esto hay que añadir otro temor, que frena la expresión sexual, y es el de comprometerse temporalmente teniendo en cuenta que la pareja no es el resultado de una suma de individuos y no puede permanecer en una relación inmediata (es decir, intemporal). En realidad, es una entidad superior a las personas la que da a la sexualidad humana una dimensión conyugal, histórica y potencialmente parental. Esta dimensión implica alcanzar la madurez afectiva y sexual liberándose de las ilusiones de la *sexualidad infantil* (Anatrella 2004), lo que no siempre es el caso en la situación de las parejas narcisistas que corren el riesgo de no durar en el tiempo. La preparación al matrimonio de los jóvenes debería tomar en consideración esta cuestión, así como la problemática de una sexualidad que actualmente está condicionada por el régimen de pulsiones parciales y que es propicia a una escalada pornográfica en internet.

De este modo, podemos hablar de adicción sexual cuando el deseo es imperioso, embriagador y resulta incontrolable. La persona se siente obligada a consumir sexo permanentemente y bajo diversas formas. La adicción sexual revela una angustia y una falta de control de sí mismo. Este comportamiento ha existido relativamente siempre, pero actualmente está aumentando de manera inédita en los más sensibles a este problema por la influencia de los medios de comunicación, las páginas de internet y la trivialización de la pornografía y el sexo virtual que llevan a la acción para compensar la insuficiencia de sus representaciones interiores que se encuentran en el *imaginario*. Seamos conscientes de que la pornografía se ha convertido en la primera iniciación sexual de jóvenes en los que la psicología está congestionada por imágenes regresivas y agresivas que tienen un fuerte poder de alienación mental y de alteración del dominio de sí, manteniéndoles en el primer estadio de la sexualidad.

En efecto, cuando la pregnancia de excitaciones sexuales no puede regularse psíquicamente, corre el riesgo de expresarse en el comportamiento y a través del cuerpo: no pasa por el sistema de representación propio de cada uno, que es relativamente pobre en el *adicto*, ni tampoco por la racionalidad. Nos encontramos ante personalidades desprovistas de la dimensión del simbolismo sexual (condición psíquica para acceder al amor) y que utilizan artificios autocalmantes, como puede ser el sexo, para evacuar una excitación perturbadora. Esta suele surgir de situaciones interiores traumáticas en el despertar del deseo sexual que perturba al individuo con los miedos que lo acompañan; como los relacionados con las transformaciones corporales mejor o peor aceptadas.

Integración y simbolización

En el mejor de los casos, el acceso a la dimensión del simbolismo sexual completa la madurez básica de la sexualidad, que continuará su desarrollo a lo largo de todas las edades de la vida. Este acceso se realiza por medio de un doble proceso: el de la integración mental de las pulsiones y el de la interiorización de la alteridad sexual del hombre y la mujer. Esta interiorización favorece el control de lo genital de las pulsiones primarias.

a) Integración

La pulsión sexual es relativamente autónoma en la vida psíquica (Freud 2006) y solo es viable en la realidad si es integrada mentalmente con el fin de que el individuo no se encierre en la *sexualidad infantil*, allí donde el niño y el adolescente, en un primer momento, distribuyen en su propio cuerpo sus *pulsiones parciales*, al mismo tiempo que intentan transformarlas en funciones superiores (Anatrella 1999) por medio de la *sublimación* e inscribirlas así en la sexualidad genital, que les vincula con el otro. En el proceso de *sublimación*, las *pulsiones parciales* son sublimadas al encontrar otras vías más elaboradas que la genitalidad, que está activa o inactiva. La vida psíquica descansa igualmente en procesos, es decir, en movimientos dinámicos internos que permiten integraciones y elaboraciones psicológicas constantes (designadas actualmente con la noción mediática de *resiliencia*); a menos que dicha vida se quede parcial o totalmente en la pulsión del *voyeurismo infantil* (estadio escópico) que está activo en la adicción sexual. Más concretamente, el niño es y sigue siendo curioso en el tema de la sexualidad de sus padres y de los demás. Es una actitud que volveremos a encontrar en el *voyeurismo* pornográfico de internet. El niño, cuando se encuentra en la atracción/repulsión del *voyeurismo* primario lo rechazará, en el mejor de los casos, y lo sublimará positivamente, es decir, lo convertirá por medio de comportamientos sociales enriquecedores en una conducta pudorosa ante la intimidad del otro, desarrollará el placer de ver al ser amado, a personas apreciadas, objetos cuyo estética agradan la vista, el placer de vivir el arte de la fotografía, la pintura, la belleza de la arquitectura, de los paisajes, de las formas y los colores, y gozará en la posesión de objetos que embellecen su entorno. Todos estos caminos están en interacción con el acceso a lo simbólico y esto depende de la forma en la que el individuo se representa su cuerpo.

b) Simbolización

La vida psíquica se desarrolla en extensión hacia la interiorización del cuerpo sexuado y la aceptación de la diferencia sexual, los dos aspectos determinantes lógicos para diferenciarse y acceder a la simbología. En la perspectiva del psicoanálisis freudiano, la pulsión sexual solo será viable en la realidad y en la socialización si encuentra formaciones sustitutivas que se denominan simbólicas, que le permitan no expresarse en cuanto tal. Por tanto, el sentido de la simbología en este contexto tiene un significado particular que se distingue de otros tipos de simbología. El acceso a lo simbólico sexual permite que la pulsión encuentre formas sustitutivas que ayuden a expresarla y socializarla de manera positiva. De este modo, el sentido del símbolo tiene una significación distinta a la de ser un signo o incluso a la de representar la cosa en sí misma, como sería el caso, por ejemplo, del pan eucarístico reconocido como presencia real de Cristo (transustanciación). El acceso a lo simbólico se realiza por medio de la palabra cuando el niño nombra sus deseos incluso aunque a veces estos sean irreales para sus padres y los demás.

La palabra es un lugar importante en la simbolización: el individuo entra en el símbolo por medio del cuerpo y del lenguaje, como precisaba Jacques Lacan (Juignet 2003; y ver Lacan 1981). El pensamiento de Lacan sobre lo simbólico y el significante evoluciona constantemente de manera compleja. Pero podemos sostener la idea de que lo simbólico es un orden lógico que organiza la vida humana. De ahí la importancia de enseñar a los niños a saber disponer de su cuerpo y a hablar bien. Es la palabra dada entre un hombre y

una mujer (el padre y la madre) la que crea al ser humano y le hace nacer a él mismo: la palabra le precede. Asimismo, permite verbalizar la vida pulsional, considerar sus posibilidades y vivir el duelo de las ilusiones del deseo. De este modo, el individuo pasa de lo pulsional a lo cultural, de las orientaciones sexuales basadas en pulsiones parciales y de las identificaciones primarias y bisexuales a la identidad del *género* de hombre o mujer; articula así de forma coherente el sexo biológico, el sexo psicológico y el sexo social. Algunos son ayudados mejor que otros para conseguir regularse y tener una visión global de sí mismos.

Dicho de otra manera: la pulsión sexual se puede integrar psíquicamente solo a partir de la aceptación de la diferencia sexual y de la identidad sexual y de *género* en cuanto individuo masculino o femenino. Si existe alguna duda o incomodidad, una parte de la vida pulsional corre el riesgo de ser rota y provocar comportamientos vinculados mucho más con el *imaginario* que con la realidad de los seres y de las cosas. El trabajo de simbolización de la vida pulsional reside en el hecho de encontrar formaciones sustitutivas (por ejemplo, el sadomasoquismo infantil, que se basa en la brutalidad y en la toma de posesión del otro corriendo el riesgo de hacerle sufrir, encontrará una salida en la voluntad de atenderle, socorrerle y ayudarle) y, al mismo tiempo, en la aceptación de integrar, por ejemplo, la pulsión sexual en el orden simbólico de la diferencia sexual y, por ello, del parentesco entre padre y madre, del matrimonio como alianza de sexos y de la filiación. La sexualidad y la filiación se humanizan a partir de la relación formada entre un hombre y una mujer (Anatrella 2014). Este orden simbólico es actualmente rechazado en beneficio de la dispersión de las pulsiones sexuales (orientaciones sexuales) que son entendidas como todos los tipos de identidades posibles, reduciendo estas a lo sociológico; cuando en realidad solo hay dos identidades sexuales: la del hombre y la de la mujer. Pero estas identidades están menos apoyadas y sostenidas socialmente ya que el marco social actual está fragmentado y es contradictorio con sus leyes sobre el matrimonio y la sexualidad.

El individuo no siempre encuentra en la cultura el modo de alimentar los procesos de *sublimación* de las pulsiones y las identificaciones parciales. Si fomentamos la impulsividad, se confundirá con la espontaneidad. No nos podremos entonces sorprender del ascenso de las adicciones sexuales, toda vez que las hemos favorecido con la negación de lo simbólico; lo cual no contribuye a la educación de las personas en el sentido del control de sí mismas. Hemos llegado al punto de poder ser “padres” fuera de toda alteridad, lo que no contribuye a la maduración de la sexualidad ni a su acceso a lo simbólico y, al mismo tiempo, agudiza la impulsividad en los más frágiles y, con ello, la adicción que activa las pulsiones primarias y desexualiza lo genital. Dionisio, el dios de la pulsión primitiva, parece dominar relativamente el discurso y las producciones sociales de la *sociedad festiva*, mientras que hay en curso un combate: el de lo real contra lo ficticio, el de los espejismos y las quimeras donde la fantasía debería ganar (Lordon 2013). La pornografía maltrata así el acceso al simbolismo sexual. El marco cultural (pero también el de una cierta práctica pastoral y de ciertas concepciones teológicas que desimbolizan incluso las relaciones humanas) no contiene ya las pulsiones a través de producciones secundarias, sino que las explota por sí mismas insistiendo en las prácticas sexuales como si fueran exigencias infantiles del niño que Freud designaba como “un polimorfo perverso”. En su adicción, el individuo va de un lado a otro en el uso de sus diversos deseos eróticos imaginarios, que son corporalmente fragmentados e ilusorios.

A pesar de esta expectativa y de la búsqueda del placer, la mayoría de los *adictos* no encuentra ninguna satisfacción en absoluto, se queda en un placer triste al utilizar el sexo para aliviarse y está sometida a la angustia inconsciente del complejo de *castración*.

El complejo de castración y el *sex addict*

De manera general, la adicción sexual está indudablemente relacionada con el problema de la *castración*, cuando el individuo duda inconscientemente de sus posibilidades e intenta demostrar su potencia (Laplanche – Pontalis 1981).

El complejo de la angustia de la *castración*, situado entre los 3 y 5 años y reactivado en la adolescencia (Green 2007), se construye alrededor del complejo de Edipo y la diferencia sexual cuando el niño quiere poseer a uno o al otro de sus padres, descubriendo los dos sexos (Laplanche 2007). Se inserta en el proceso de la *bisexualidad psíquica*, dentro del cual, el niño intenta separar a sus padres y ocupar su espacio íntimo respectivo y conyugal (David 2011).

La *bisexualidad psíquica* es a menudo una noción tratada de modo confuso, ya que se da a entender que es posible jugar con ambos sexos sintiéndose atraído por turnos por uno y/o por el otro. La *bisexualidad psíquica* está sobre todo relacionada con la identificación del niño con sus padres: hombre y mujer. La atracción por las personas del mismo sexo depende de otro problema más bien narcisista. La *bisexualidad psíquica* es sintomática ya que significa que al principio la *sexualidad infantil* es incestuosa (orientada a su familia sin confundirse con el complejo de *Edipo*) y que el niño deberá renunciar a ella bajo la influencia del padre que le limita a su cuerpo sexuado y a la filiación significándole que no tiene acceso a la relación conyugal parental. Lo que implica la presencia de un padre fuerte en la familia (no quiere decir que sea brutal) que pone límites necesarios. El niño debe adherirse a esa renuncia incestuosa para continuar desarrollándose teniendo el sentido de los límites. Esta operación es difícil para él de admitir porque la vive como una mutilación de su deseo y va a luchar contra ella porque tiene la impresión de que le han privado de un objeto que, en realidad, es, de hecho, *imaginario*. Este fenómeno puede manifestarse a través de obsesiones, celos, venganza, fetichismo, *voyeurismo* y *exhibicionismo*, fobias y la mayoría de las orientaciones sexuales que encontramos en el *imaginario* sexual.

Dicho de otro modo, el complejo de *castración* es un organizador de la vida sexual a través de la aceptación del propio cuerpo sexuado, de la diferencia sexual, de los roles y los lugares de la filiación. Por este motivo, una familia monoparental es una excepción y no un principio organizador de la sexualidad social y de la familia en la sociedad. De otro modo, se fragilizaría el acceso a la simbología sexual y causaría múltiples violencias en personas excitadas por un contexto social poco estructurador.

La adicción sexual puede ser concebida como una reacción a un complejo de *castración* tratado de modo insuficiente que, sin decir nada, activa un regreso a la represión de la *sexualidad infantil* tan presente en el caso del *sex addict* adulto (Chemana – Vandermersch 2009). El adicto da mayor importancia a representaciones *imaginarias* que a la presencia real de un ser, como para producirse excitaciones interiores que no pueden estar en el origen y aún menos en la iniciativa del mantenimiento cualitativo de una relación. La expresión sexual en la relación conyugal necesita tiempo, calidad del ser, intercambio y atención hacia el otro, que es más gratificante porque se reconoce íntimamente. Mientras que en la sexualidad pulsional del *sex addict*, la exigencia instantánea de la excitación que hay que satisfacer da un sentimiento de poder a quien está todavía en el complejo de *castración* (no acepta los límites de lo real) y esto no lleva a ninguna parte. El adicto es relativamente dependiente de una sexualidad *imaginaria* (en la cual reconocemos todos los temas de la *sexualidad infantil* tan presentes en las páginas pornográficas de internet) que está desarticulada de la realidad. En cambio, cuando el individuo acepta sus límites (sublimar las *pulsiones parciales*, ser hombre o mujer, integrar la alteridad de la diferencia sexual e inscribirse en la filiación), entonces adquiere la confianza en sí mismo, se controla y desarrolla sus posibilidades.

La atención de las adicciones sexuales

La adicción sexual es un trastorno del autocontrol relacionado con el *trauma* del descubrimiento del propio *cuerpo* y sus deseos, la *excitación* sexual y la *impulsividad* (Jeammet 2016). Cuando el individuo no ha aprendido, por diversos motivos o motivaciones, a elaborar su vida pulsional, esta se queda esparcida en su cuerpo y en el cuerpo del otro que es instrumentalizado. La pulsión depende así de trozos de carne que ni están unificados corporalmente ni menos aún están simbolizados. Considera a la pareja como un

objeto más que como una persona a la que encontrar en un amor sexual. Este sistema es la consecuencia de una personalidad poco fundamentada que quiere sentirse a sí misma, así como de una psicología relativamente depresiva, desvalorizadora de sí misma y culpabilizada por una falta de acceso a lo simbólico para elaborar el masoquismo moral de la *sexualidad infantil*. Se desprende de una especie de odio de sí mismo vinculado a la desesperación, ya que recurrir a la adicción sexual es un intento de salir del estado depresivo con una relativa autodestrucción como lo hacen a veces los adolescentes que reprochan a los demás el estado de su vida pulsional, su malestar o algunas personas en psicoterapia ante su terapeuta.

El individuo *sex addict* sufre de una falta de autonomía y de dependencia que puede causar una situación conyugal difícil y conflictiva. Está inscrito en una economía narcisista con una subjetividad relativamente vacía y pobre en recursos internos (Bergeret 2013). Está como poseído por sus prácticas, que lo destruyen desde el interior. El estilo de vida del *addict* trae consigo a veces problemas de salud (infecciones sexuales, transmisiones de virus), de higiene de vida (tiempo de sueño reducido) y dificultades relacionales (la persona amada se queda cerrada en su vivencia, aislamiento, falta de concentración y de eficacia en las tareas profesionales). Esto quiere decir que en el desarrollo psicológico del individuo no se ha trabajado suficientemente la subjetivación de las pulsiones sexuales que le permitan acceder a la simbología sexual que inscribe el erotismo en una dimensión relacional y favorecedora de la obtención de la satisfacción del placer.

La sexualidad adictiva tiene más orígenes que la simple falta de autodomínio. Cuando una persona sufre y siente la necesidad de dejarse ayudar, es inútil hacerle una reprensión moral. Más bien hay que ayudarlo a poner palabras a su vivencia y a lo que busca, animándole a consultar a un profesional en salud mental. La palabra permite acceder a la simbología ya que verbaliza los traumas emocionales y familiares de la infancia, los acontecimientos pasados y los efectos asociados y el contenido imaginario de la vida pulsional que es donde esta corre el riesgo de estar mentalmente disociada del individuo. En muchos casos, es conveniente la prescripción de antidepresivos durante un breve lapso del tiempo, la participación en diálogo de grupo e incluso el apoyo de una asociación de ayuda especializada en este tipo de problemas. Si el paciente lo desea, la psicoterapia está recomendada para abordar sus vulnerabilidades, las situaciones de posible fracaso y la mala autoestima. El trabajo psicoterapéutico se inicia sobre su vida emocional y conductual así como sus motivaciones y tendrá por objetivo integrar e interiorizar su vida pulsional (Lowenstein 2007). El reto consiste en hacer que la persona tome conciencia de que él es el sujeto de su vida pulsional a fin de que aprenda a controlarse (*self control*) en esas cuestiones en las que, muy a menudo, algunos imaginan que son solo objeto de presiones externas sobre las que no pueden hacer nada. Solo entendiendo que esas presiones provienen de ellos y no de los demás podrán empezar a actuar sobre ellos mismos y desprenderse de una imagen negativa de sí mismos (Poudat – Lagadec 2017).

Además, si la persona lo desea y se ve capaz, es posible proponerle un acompañamiento espiritual. Aprenderá igualmente a evaluar desde un punto de vista moral el sentido de sus actos humanos (Jacquinet 2016). Este enfoque participa en la integración del sentido de los límites y favorece el diálogo interior para interiorizarlo mejor psicológicamente y dar un significado correcto a la vida pulsional. El director espiritual y el confesor tienen un papel ante esas personas que, sintiéndose culpables de los actos cometidos, desean liberarse de ellos (Vinciguerra 2015). Pueden ayudarles iluminándoles a partir del evangelio y mostrándoles una relación de confianza con Jesucristo para desarrollar la autoestima allí donde hay tendencia a rechazarse, a subestimarse y a dejar de creer en los recursos de la vida espiritual y sacramental. En realidad, cuanto más aceptados y estimados se sientan, más encontrarán caminos para valorarse aprendiendo a controlarse. En este tipo de situación, el dominio de sí mismo no es mostrar fuerza de voluntad, sino desarrollar una imagen positiva de sí mismo que facilitará después una elaboración constante de la vida pulsional y un ejercicio de la voluntad para realizar actos libres.

Referencia a otras voces: *Curiosidad sexual, Cibersexo, Deseo y concupiscencia, Fantasía, Freud, Lujuria, Pecados carnales, Perversiones sexuales, Pulsión.*

Bibliografía

- AGGRAWAL, A. (2009), *Forensic and Medico-legal Aspects of Sexual Crimes and Unusual Sexual Practices*; ANATRELLA, T. (1988), *Interminables adolescences, La psychologie des 12-30 ans*, Cerf/Cujas, París; ANATRELLA, T. (1993), *Le sexe oublié*, Flammarion, París, E-Books 2015; ANATRELLA, T. (1995), *Non à la société dépressive*, Ed. Flammarion, Champs Flammarion, París; ANATRELLA, T. (1998), *La différence Interdite*, Flammarion, París; ANATRELLA, T. (2004), *Époux, heureux époux, - les étapes du couple de l'adolescence au 3^{ème} âge*, en *Époux heureux époux*, Flammarion, París; ANATRELLA, T. (2005), *Le règne de Narcisse, origines de l'homosexualité*, Presses de la Renaissance, París; ANATRELLA, T. (2007), *Felici e sposati. Coppia, convivenza e matrimonio*, ESD; ANATRELLA, T. (2008), "Mariage et homosexualité", en *La tentation de Capoue*, Ed. Cujas, París; ANATRELLA, T. (2011), *Le Gender*, Téqui, París; ANATRELLA, T. (2011), *Mariage en tous genres*, Ed. L'Échelle de Jacob, Dijon; ANATRELLA, T. (2012), ed. it. *Gender*, Ed. ESD, Bolonia; ANATRELLA, T. (2014), *Mariage en tous genres*, L'Échelle de Jacob, Dijon; ANATRELLA, T. (2015), *La teoria del "gender" e l'origine dell'omosessualità - Una sfida culturale*, Pref. del Cardinal A. Scola, Ed. San Paolo, Milán; BENSUSSAN, P. - RAULT, F. (2002), *La dictature des émotions - la protection des enfants et ses dérives*, Belfond, París; BERGERET, J. (2001), *La sexualité infantile et ses mythes*, Dunod, París; BERGERET, J. (2013), *Narcissisme et états limites*, Dunod, París; BONNET, G. (2003), *Défi à la pudeur*, Albin Michel, París; CHAUDOYE, G. (2011), *Le sexuel et ses différences et ses genres*, EDK, París; CHEMANA, R. - VANDERMERSCH, B. (2009) (ed.), "Castration", en *Dictionnaire de la psychanalyse*, P. U. F., París; CONSEIL PONTIFICAL POUR LA SANTÉ (2001), *L'Église, la drogue et la toxicomanie*, T. Anatrella (ed.), Éditions du Cerf, Libreria Vaticana, Ciudad del Vaticano y París; DAVID, C. (2011), *La bisexualité psychique*, Payot, París; GREEN, A. (2007), *Le complexe de castration*, PUF, París; FREUD, S. (2006), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Payot, París; GUIGNARD, P. (1994), *Le sexe et l'effroi*, Gallimard, París; JACQUINET, E. (2016), *Parcours libre pour aimer: sortir de la pornographie*, Ed. Emmanuel, París; JEAMMET, P. (2016), *Quand nos émotions nous rendent fous*, Odile Jacob, París; JUIGNET, P. (2003), "Lacan, le symbolisme et le significatif", en *Cliniques Méditerranéennes* 68, Psychanalyse et langage, Ed. Eres, París; KARILA, L. - LOWENSTEIN, W. (2017), *Tous addicts - Changer de regard sur les dépendances*, Flammarion, París; LACAN, J. (1949), "Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Revue Française de Psychanalyse (RFP)*, n. XII, 449-53, París; LACAN, J. (1981), *Séminaire III, Les psychoses*, Seuil, París; LAPLANCHE, J. - PONTALIS, J. B. (1981), *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, París; LAPLANCHE, J. (2007), "Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs", en *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, París; LORDON, F. (2013), *La société des affects*, Seuil, París; LOWENSTEIN, W. (2007), *Ces dépendances qui nous gouvernent, comment s'en libérer?*, Livre de poche, París; McDUGALL, J. (1997), *Éros aux mille et un visages*, Gallimard, París; POUDAT, F.-X. - LAGADEC, M. (2017), *Sexe sans contrôle. Surmonter l'addiction*, Odile Jacob, París; TESTART, J. (2014), *Faire des enfants demain*, Seuil, París; VINCIGUERRA, T. (2015), *La pornographie, qu'en dit l'Église?*, Téqui, París; WINNICOTT, D. W. (1990), *La nature humaine*, Gallimard, París.

Adulterio

Véase: *Pecados carnales: adulterio, fornicación, masturbación*

Afecto

Véase: *Amor, afecto, sentimiento*

Agustín, sobre la sexualidad

NELLO CIPRIANI

El tema de la sexualidad es uno de los más controvertidos en el pensamiento de san Agustín. Aún en vida, fue acusado de maniqueísmo por el pelagiano Juliano de Eclana. También en nuestros días ha sido sospechoso de sexofobia, misoginia y residuos maniqueos (Pagels 1989; Van Oort 1991). Para una correcta interpretación de su pensamiento, conviene tener presente tanto el contexto histórico-cultural como el carácter progresivo de su reflexión, reconociéndose él mismo “entre los que escriben haciendo progresos y hacen progresos escribiendo” (*ep.* 143, 2). A partir de este dato, se pueden distinguir tres fases. La primera fase se extiende desde los años de su bautismo (387) hasta aproximadamente el año 400: en ella predomina la preocupación antimaniquea y la dependencia de la tradición patrística platónico-alejandrina, que había interpretado alegóricamente el relato del Génesis de la creación de la primera pareja humana y de su pecado. En la segunda fase, que va del 400 al 418 aproximadamente, Agustín ofrece una primera reflexión sistemática sobre el matrimonio, poniendo en ella de relieve los bienes constitutivos y comienza a desarrollar una exégesis literal de los primeros capítulos del Génesis. La tercera fase se extiende hasta los últimos años de su vida y está marcada por la áspera polémica con Juliano, que con sus acusaciones de maniqueísmo le obligó a defenderse. Su reflexión, sin embargo, en cada fase se basa principalmente en la Sagrada Escritura, aunque con el tiempo cambia profundamente su interpretación.

Fase I. En el primer comentario antimaniqueo al libro del Génesis (389), Agustín, aun considerando digno de alabanza a quien es capaz de entender el relato literalmente y en conformidad con la fe católica, cree, sin embargo, legítimo y autorizado por la Escritura recurrir a la interpretación alegórica, para rechazar más fácilmente las críticas de los maniqueos (*Gen. adu. Man.* 2, 2, 3). Así, aunque considera que la primera condición humana fue “animal”, inspirándose en la tradición platónico-alejandrina de Filón, Orígenes, Gregorio de Nisa, conocida sobre todo a través de las obras de san Ambrosio, afirma que el hombre “fue hecho espiritual” por Dios, una vez puesto en el paraíso, el lugar de la felicidad (*Ibid.* 2, 5, 10). Por consiguiente, aunque entendiendo a la letra la afirmación bíblica: “Los creó varón y mujer”, considera que “la unión del varón y la mujer antes del pecado y la bendición con que Dios dijo: ‘Creced y multiplicaos...’ es lícito entenderla también en sentido espiritual, creyendo así que fue transformada en fecundidad carnal después del pecado” (*Ibid.* 1, 19, 30). Antes de la caída, el hombre habría sido *sine vitio* y por eso sabio, incorruptible y estable, en el sentido de que no estaba sujeto ni al envejecimiento ni a la muerte. La primera pareja humana, por lo tanto, no habría tenido necesidad ni de alimentar el cuerpo con alimentos materiales ni de procrear hijos con la unión sexual, porque no habría existido la muerte. Por consiguiente, la mujer “fue dada como ayuda al hombre, para que gracias a la unión espiritual produjera frutos espirituales”. También la tentación del paraíso se entiende alegóricamente, siguiendo a Ambrosio (*De Paradiso* 11): la serpiente es la *voluptas*, la mujer el *appetitus* sensible del alma, que el hombre, es decir, la razón, está llamado a dominar y a guiar (*Gen. adu. Man.* 2, 11, 15; 14, 21). La idea de que en el Paraíso no habrían existido relaciones de parentesco, porque la primera pareja no

habría engendrado hijos si no hubiera pecado, está presente también en *De vera religione* (46, 88) y en *De sermone Domini in monte* (1, 14, 39-40), seguida por la advertencia de que un buen cristiano debe amar al prójimo y a su mujer en cuanto hombre, no en cuanto pariente o como mujer (*Ibid.* 1, 15, 41). En definitiva, Agustín piensa que la condición originaria de la humanidad era como será en la escatología. Después de la resurrección, en efecto, cesará la generación de los hijos, porque, como dice el Evangelio, *neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in caelo* (Mt 22, 30) (*Ibid.* 1, 14, 39-40).

A pesar de la interpretación alegórica de los orígenes, sin embargo, tampoco en esta primera fase Agustín parece alimentar desprecio hacia la sexualidad. Cree que los dos sexos han sido creados por Dios y que ambos merecen respeto, como demuestra la encarnación del Hijo de Dios, que ha querido asumir la forma de hombre (*vir*) y nacer de una mujer (*femina*), para que ninguno de los dos sexos se considerase despreciado por el Creador (*uera rel.* 16, 30; *f. et symb.* 4, 9). Esta apreciación sigue exhibiéndola también en *Contra Faustum Manichaeum* (397-399), donde expresamente se atribuye a Dios la creación de los dos sexos y su unión, que los maniqueos atribuían al diablo (*Faust.* 19, 29). Agustín reprocha a los maniqueos que odien “la única unión carnal que es honesta y conyugal, y que también los acuerdos matrimoniales presentan para la procreación de hijos” (*Ibid.* 30, 6), mientras que atribuye a la ley eterna que “la unión sexual no se cumpla más que con la intención de la propagación, y esto solo en un connubio socialmente ordenado, que no dañe el vínculo de la paz” (*Ibid.* 22, 61). Tampoco los placeres del cuerpo son juzgados negativamente con la condición de que sean “excitados y satisfechos con el fin de reconstituir y preservar la salud temporal del hombre o del mismo género humano” (*Ibid.* 22, 29). En particular, considera que “el movimiento del placer sexual, inherente a la naturaleza de los mortales, no debe sobrepasar las leyes de la generación impuestas por la providencia” (*Ibid.* 22, 48). Finalmente, afirma la igual dignidad espiritual de los dos sexos, porque “según la verdad católica, el varón y la mujer son diferentes en el cuerpo, pero no en el espíritu, en el cual somos renovados según la imagen de Dios” (*Ibid.* 24, 2). Por eso, si por un lado juzga con el Apóstol que “las esposas deben estar sujetas a sus maridos” (Ef 5, 22), por otro, no vacila en decir, siempre con el Apóstol, que el hombre y la mujer tienen igual potestad de exigir el débito conyugal (1 Cor 7, 3-4) (*Ibid.* 22, 31).

Para completar el esquema, cabe añadir que, mientras que en años posteriores al bautismo, Agustín concebía la transmisión del *peccatum animae* o *peccatum naturae* de Adán a todos los descendientes a la luz del traducianismo, durante los años del presbiterado acoge del Ambrosiaster una concepción soteriológica, según la cual la liberación del hombre del dominio del diablo se debe a la muerte de Cristo, el único Justo, porque es el único nacido sin la concupiscencia, al ser concebido por la Virgen por obra del Espíritu Santo (Cipriani 1997: 38-45). En esta idea, que pone en la concupiscencia carnal de la unión sexual el trámite de la transmisión de la corrupción y la condena humana, insistirá en el *De nuptiis et concupiscentia* y esta idea será uno de los temas centrales de la polémica con Juliano de Eclana.

Fase II. Con el *De bono coniugali* (400) se abre una nueva fase. El objetivo de la obra es poner en evidencia la bondad del matrimonio también “en esta condición de nacimiento y de muerte”, oponiéndose no solo a los maniqueos, sino también a quien lo considera solo un remedio a la concupiscencia y a quien, para alabar la virginidad, lo reprueba (*retr.* 2, 22, 1). Alcanza el objetivo con la exposición de la doctrina de los tres bienes: *fides, proles, sacramentum*. Aunque deliberadamente deja de lado la cuestión exegética del estado antes del pecado, desde el principio plantea una hipótesis que supera su anterior interpretación alegórica. El matrimonio entre el hombre y la mujer es contemplado a la luz del designio de Dios de unir a los hombres también con un vínculo de parentesco, haciéndoles derivar todos de una única stirpe (lo mismo dirá en *De civ. Dei* 12, 27; 14, 1). Considera la unión del hombre y de la mujer como el primer vínculo natural de la sociedad humana y afirma que “el primer fruto del matrimonio no son los hijos, sino la sociedad de amor”, en la cual los esposos caminan unidos, mirando juntos hacia delante (*b. coniug.* 1, 1). El matrimonio, por tanto, se estima un bien “no solo por la procreación

de los hijos, sino también porque crea una sociedad natural entre los dos sexos” (*Ibid.* 1, 3). Junto al matrimonio es vista positivamente también la misma unión sexual (*concupitus*): ambos son considerados bienes concedidos por Dios al hombre en vista de la amistad, “porque de ellos depende la propagación del género humano, en el cual la sociedad fundada sobre la amistad es un gran bien” (*Ibid.* 9, 9).

Más complicada resulta la cuestión de la moralidad del *concupitus* por los evidentes influjos filosóficos. Ya Aristóteles separó el placer de la vista y del oído del de los otros tres sentidos, reconociendo huellas de racionalidad también en el placer de los dos primeros sentidos, mientras que unía la racionalidad de los placeres de los demás sentidos a la satisfacción de las necesidades naturales: la salud del individuo y la conservación de la especie. En la misma línea se habían movido, con mayor rigor, también los estoicos y los neoplatónicos. Agustín se remite explícitamente a la enseñanza de los filósofos “que se acercaron más a la verdad” en *De civitate Dei*, cuando dice que al hombre sabio y moderado se le concede el uso de la concupiscencia *ad propagandae prolis officium* (*De civ. Dei* 14, 19) y más ampliamente en la polémica con Juliano, cuando retoma el tema de los placeres relacionados con los distintos sentidos (*c. Iul.* 4, 14, 66-67) (Cipriani 2009: 617-638). Agustín se inspira en estas ideas cuando se pronuncia sobre la moralidad de los placeres del cuerpo, tanto en *Contra Faustum* como en *De bono coniugali*, donde escribe: “Lo que es el alimento para la conservación del hombre, lo es la unión sexual para la conservación del género humano; y ninguna de estas cosas está exenta del placer carnal, que moderado y limitado por el freno de la templanza en el uso natural, no puede ser concupiscencia” (*b coniug.* 16, 18). Basándose en este principio precisa: “La unión sexual de los cónyuges, cuando es realizada con el fin de procrear, no tiene culpa; cuando se realiza para satisfacer la concupiscencia, pero con el cónyuge y según la fidelidad del matrimonio, tiene una culpa venial; el adulterio, en cambio, o la fornicación tienen una culpa mortal” (*Ibid.* 6, 6). Y aún: “Solo el *concupitus* necesario para engendrar es inocente y solo este corresponde al matrimonio. Lo que va más allá de esta necesidad obedece ya a la concupiscencia y no a la razón” (*Ibid.* 10, 11).

Más tarde, tanto en *De civitate Dei* como en el libro IX de *De genesi ad litteram*, Agustín da una nueva interpretación del relato genesiaco de los orígenes. Critica a aquellos que reducen todo a la alegoría, porque considera que “la verdad de ese relato es recomendada por la fiel narración de los hechos” (*De civ. Dei* 13, 21). Según la nueva exégesis, la condición del hombre puesto en el paraíso no era espiritual, sino animal (*Ibid.* 13, 23, 1. 3). Adán era mortal por la constitución del cuerpo animal, e inmortal por un don del Creador (*Gn. litt.* 6, 25). Si nuestros padres hubieran permanecido sujetos a la voluntad de Dios, habrían entrado sin pasar por la muerte en la comunidad de los ángeles y habrían alcanzado una inmortalidad feliz y eterna (*De civ. Dei* 12, 21). En esta felicidad ellos habrían vivido para siempre en el amor mutuo, fiel y sincero y podrían procrear a los hijos de acuerdo con la bendición: “Creced y multiplicaos” (Gén 1, 28; *Ibid.* 14, 10). Nada, en efecto, podía impedir que en el paraíso, incluso antes del pecado, hubiera para ellos una honrada unión sexual y un tálamo incorrupto (*Gn. litt.* 9, 3, 6). La mujer fue creada como ayuda para el hombre en primer lugar para la procreación de los hijos (*Ibid.* 9, 10. 12). En efecto, “había sido tomada del hombre para el hombre, en aquel sexo, forma y distinción de miembros que distinguen a las mujeres” (*Ibid.* 9, 11, 19). En estas afirmaciones subyace una crítica, tampoco muy velada, dirigida a quienes, como los encratitas, excluían las relaciones sexuales del paraíso, “quizás porque creían que toda unión sexual era pecado” (*Ibid.* 9, 8, 13) y a quienes, como Gregorio de Nisa, aunque sin llegar a condenar el matrimonio, pensaban que la fecundidad de la carne fue concedida por Dios solo en previsión del pecado y de la muerte merecida con el pecado (*Ibid.* 9, 9, 14).

Agustín, como se ve, no dudaba en oponerse no solo a los maniqueos, sino también a ciertas concepciones ambiguas, presentes en la tradición eclesiástica, defendiendo la legitimidad de la interpretación literal del relato de los orígenes y mostrando la posibilidad del ejercicio de la sexualidad y de la procreación de los hijos también en el estado previo a la caída. Este reconocimiento, sin embargo, se acompaña de una grave reserva: en el paraíso la unión sexual y la generación de los hijos no se

habrían producido en la forma que conocemos, porque “el hombre habría engendrado la prole y la mujer la habría recibido con los órganos genitales no excitados por la libido, sino movidos por la voluntad, en el momento y la medida en que habría sido necesario”. En efecto, “no hay razón para no creer que antes del pecado de la desobediencia y de la pena de la corrupción, los miembros humanos pudieran servir a la voluntad humana sin ninguna libido para la procreación de los hijos” (*De civ. Dei* 14, 24, 1-2). Con el primer pecado, en definitiva, se produjo un cambio que empeora en la naturaleza humana: en el cuerpo del hombre y la mujer surgió la concupiscencia de la carne o libido que antes no existía; los órganos genitales, que antes del pecado se movían a la señal de la voluntad, ahora obedecen a la libido. En el hombre nació una rebelión de la parte inferior contra la razón y es precisamente este movimiento desordenado el que explica la transmisión del pecado de Adán a sus descendientes. Si no hubiera existido el pecado, la concupiscencia de la carne o estaría ausente o sería diferente de la actual, porque “no tenían el deseo del placer carnal que tenemos ahora” (*Gn. litt.* 9, 6).

En cuanto al tema de la igualdad de sexos, Agustín comparte la concepción filosófica de una sociedad estructurada jerárquicamente, donde la paz de la casa y de la ciudad resulta de la concordia ordenada de los habitantes a la hora de mandar y obedecer “y mandan los que proveen, como el hombre a la mujer”, mientras que “obedecen aquellos a los que se provee, como las mujeres a los maridos” (*De civ. Dei* 19, 14). Considera, pues, que “incluso antes del pecado, la mujer habría sido creada para ser sometida a su marido y para acercarse a él para servirlo”. Esta concepción le parecía confirmada por el Apóstol, que declara al “hombre cabeza de la mujer” (1 Cor 11, 3) y a la mujer sujeta al marido (Ef 5, 22). Agustín, sin embargo, piensa que se debe al pecado si esta sujeción ha mudado en esclavitud y si el servicio ya no es expresión del amor mutuo, sino del deseo de dominar (*Gn. litt.* 11, 37, 50) (Børresen 1968).

Se opone, sin embargo, a quien niega que la mujer es imagen de Dios, reivindicando una igual dignidad espiritual de los dos sexos: “La imagen de Dios reside en la parte del espíritu del hombre que se une a las ideas eternas, para contemplarlas e inspirarse en ellas, y esta parte la poseen tanto los hombres como las mujeres” (*Trin.* 12, 12; *Gn. litt.* 3, 22, 34). Cambia también la interpretación alegórica de la tentación del paraíso: la mujer deja de ser considerada el *sensus* inferior a la *ratio*, y pasa a ser una función de la misma *ratio* que coopera con la superior (*trin.* 12, 13, 20). También la interpretación literal se vuelve más humana: Adán cedió ante Eva “para no contristarla, porque pensaba que sin su consuelo ella podría consumirse en el dolor, si se hubiera sentido alejada de su corazón” (*Gn. lit.* 11, 42, 59). No duda, luego, en oponerse a la difundida costumbre de excusar el adulterio del hombre más que el de la mujer, reivindicando su igual dignidad en el matrimonio (s. 9, 4). Fortalecido en la enseñanza del Apóstol, llega a decir que ambos cónyuges tienen el derecho de exigir al otro el débito conyugal (s. *Dolbeau* 12, 13). En nombre de la igual dignidad, finalmente, se opone también a quien había afirmado que las mujeres resucitarán en cuerpos masculinos. Resucitarán en sus propios cuerpos, en los que faltarán los defectos, no la naturaleza. El Señor negó que en la resurrección exista el matrimonio (Mt 22, 30), no negó que haya mujeres (*De civ. Dei* 22, 17).

Fase III. La tercera fase, decíamos, está marcada por la áspera polémica con Juliano sobre el pecado original y sus consecuencias. Según el obispo pelagiano, al señalar la concupiscencia carnal como la vía por la cual se transmite el pecado de Adán a sus descendientes (c. *Iul.* 3, 49), Agustín condena el matrimonio, porque “si no hay matrimonio sin libido y si dices que la libido es condenable, tú condenas el matrimonio” (*Ibid.* 4, 56). La idea de la transmisión del pecado a través de la concupiscencia carnal había permitido a Agustín dar una explicación válida también a la hipótesis creacionista del origen del alma y encontraba su confirmación en el nacimiento virginal de Cristo, como habían observado autores de segura ortodoxia, como Hilario (*De Trinitate* 10, 25-35) y Ambrosio (*De poenitentia* 1, 3, 13). En *De nuptiis et concupiscentia* había insistido en distinguir los bienes del matrimonio del mal de la concupiscencia, para indicar en ella el vehículo de la transmisión del pecado original. Juliano con habilidad retórica, pero también haciendo

evidentes forzamientos, en los libros *Ad Turbantium* y en los posteriores *Ad Florum*, no se cansa de pulsar el botón de la concupiscencia carnal, para demostrar que Agustín seguía siendo maniqueo, porque condena el matrimonio y asigna al diablo no solo los hijos que nacen de él, sino también el cuerpo, la diferencia de sexos y su unión (c. *Iul.* 3, 7, 14. 16. 18). Él tiende a interpretar la condena agustina de la concupiscencia carnal siempre en sentido maniqueo, por un lado, al atribuir a Agustín la idea de que “la institución del matrimonio era diferente antes del pecado”, porque habría podido existir no solo “sin la concupiscencia”, sino también “sin el movimiento del cuerpo y sin la necesidad del sexo” (*Ibid.* 3, 25, 57); por otro lado, al identificar la concupiscencia con los sentidos del cuerpo (*Ibid.* 5, 15, 55; c. *Iul. imp.* 4, 29), o bien, al identificarla hasta con el mismo pecado (c. *ep. Pel* 1, 13, 26; 3, 3, 4-5).

A estas acusaciones Agustín responde puntualmente, reiterando la doctrina de los tres bienes constitutivos del matrimonio y distinguiendo de ellos el mal de la concupiscencia, que surgió después del pecado y contra el que hoy todos, casados o no, deben combatir (c. *Iul.* 3, 16, 31). Rechaza la identificación de la concupiscencia con los sentidos, diferenciando en ellos la *vivacitas*, la *utilitas* y la *necessitas* de la libido *sentiendi* (*Ibid.* 5, 15, 55). Rechaza también la identificación de la concupiscencia de la carne con el movimiento del cuerpo y del sexo: “¿Quién de nosotros puede imaginar un matrimonio sin los movimientos del cuerpo y sin la necesidad del sexo?” (*Ibid.*, 3, 25. 57). Niega también la identificación de la concupiscencia con el pecado: “Ella es fruto del pecado y es madre del pecado”, porque inclina a pecar (c. *Iul. imp.* 3, 167); el *reatus* que la acompaña es borrado con el bautismo, mientras permanece en el bautizado solo el desorden de la concupiscencia, que le obliga a luchar por la virtud. Finalmente, admite la posibilidad de que en el paraíso hubiera cierta concupiscencia carnal, pero una que *nec praeveniret, nec tardaret, nec excederet imperium voluntatis* (c. *ep. Pel* 1, 17, 35). En una carta llega a distinguir entre una concupiscencia nupcial o del vínculo social y la concupiscencia carnal (*ep.* 6*, 5).

El conflicto entre los dos polemistas se extiende también al tema del placer sexual. Juliano acusa a su adversario de considerar diabólico el placer (*nupt. et conc.* 2, 9, 21). Agustín, en cambio, habla de un placer “moderado y natural” concedido por Dios, para facilitar las funciones vitales (c. *Adim.* 14, 1; c. *Iul.* 4, 14, 67): así como es natural y lícito el placer ligado a la toma de alimentos para mantenerse en vida, así es natural también el placer ligado al *concupitus* del hombre y la mujer, realizado en vista de la procreación. El Apóstol concede el perdón al cónyuge cristiano que da y exige el débito conyugal no solo para la procreación, sino también para el placer (c. *ep. Pel* 3, 5, 14).

En la raíz del conflicto hay una visión diferente de la historia humana. Juliano se inspira en la teoría de las dos catástasis de Teodoro de Mopsuestia: la presente condición humana es la misma en que Dios creó al hombre. Nada de lo que es natural cambió con el pecado de Adán, ni siquiera la concupiscencia o libido, que es común a los hombres y a los animales. A su juicio, “el género y la especie (de la libido) son obra del Creador, el exceso se debe al vicio de la voluntad” (c. *Iul.* 3, 13, 26-27). Agustín, en cambio, sigue pensando que en el paraíso el hombre, aun siendo de condición animal, gozaba de muchos beneficios que se perdieron con el pecado, por lo que su naturaleza cambió para peor. Entre las muchas consecuencias negativas también estaría que la unión sexual, realizada por los esposos en vista de la procreación de los hijos, dejó de ser inmune al desorden (*malum*) de la concupiscencia, como atestigua la aparición del pudor, y a través de ella se transmite el pecado original.

En conclusión, no parece que en el pensamiento de Agustín haya huellas de maniqueísmo. Él se apartó también del encratismo, que identificaba la materia del pecado con la unión sexual, y de la idea de la doble creación, que veía en la procreación de los hijos una consecuencia del pecado. Llega a presentar el matrimonio como una *societas amicalis* y a considerar, aunque esporádicamente, el *concupitus* en función de la amistad conyugal, más allá de la procreación. Sin embargo, bajo el influjo de la filosofía, conservó, por un lado, una concepción demasiado restrictiva del placer corporal, juzgado lícito si es buscado para alcanzar fines estrictamente biológicos; por otro lado, vinculando la transmisión del pecado original

a la concupiscencia del acto procreador, permaneció vinculado a antiguas tradiciones cristianas, que relacionaban la presente corrupción del género humano con el pecado de Adán, transmitida por vía de generación (Sfameni Gasparro 1994: 321-322).

Referencia a otras voces: *Deseo, Maniqueísmo, Matrimonio, Tertuliano, Padres de la Iglesia, Virginitad en los Padres.*

Bibliografía

ALEXANDER, W. M. (1974), "Sex and Philosophy in Augustin", en *Augustinian Studies* 5, 197-208; BØRRESEN, K. E. (1968), *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas D'Aquin*, Oslo, París; BROWN, P. (1983), "Augustine and Sexuality", *Colloquy* 46, Berkeley, 1-13; BUCOL, M. S. (2015), *L'attrazione uomo-donna tra creazione, caduta e redenzione. L'antropologia del desiderio sessuale e la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di S. Agostino*, Cantagalli, Siena; COVI, D. (1980), "Libido e suo contesto operativo secondo l'antropologia agostiniana", en *Laurentianum* 21, 2-26; COVI, D. (1971), "Valor y finalidad del sexo según san Agustín. El fundamento ontológico de la sexualidad humana", en *Augustinus* 16, 357-376; CIPRIANI, N. (1997), "La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum", en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino. Atti dell'VI-II Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Roma (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 59), 23-48; CIPRIANI, N. (2009), "L'influsso di Aristotele sulla concezione agostiniana del matrimonio", en *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2008*, Studia Ephemeridis 'Augustinianum', Roma, 114, 617-638; CLARK, E. A. (1996), *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, Washington DC; MILES M. R. (1992), *Desire and Delight: A new Reading of Augustine's Confessions*, Nueva York; OORT, J. VAN (1991), "La concupiscentia sexual y el pecado original", en *Augustinus* 36, 337-342; PAGELS, E. (1988), *Adam, Eve and the Serpent*, Nueva York; SAMEK LODOVICI, E. (1976), "Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino", en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (ed.), 212-272; SFAMENI GASPARRO, G. (1987), "Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale", en *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma 1986*, Studia Ephemerides 'Augustinianum' 25, Roma, 225-255; SFAMENI GASPARRO, G. (1984), *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 20, Roma, 300-322.

Amistad conyugal y caridad conyugal

SANG YONG KIM

Premisas

La razón por la que, poniendo de relieve su involuntariedad, se reconduce el amor a un episodio oculto y privado de *affaire* sentimental, se encuentra en el hecho de que no se logra vislumbrar la racionalidad interna de su dinamismo, basado en un afecto mutuo. En el cristianismo, la experiencia del amor se refiere, en primer lugar, al acontecimiento de la creación, entendido como obra de la Libertad divina, y al de la revelación de la Verdad, configurado con la Presencia de una Persona.

Esto implica que el amor, no siendo deducible de un principio racionalista, desvela su propia verdad de *logos*, precisamente a la luz de su fundamento metafísico y, por ello, fenomenológico. Lejos de favorecer un punto de vista que considera el amor como una cristalización del sentimiento, invitamos, por lo tanto, a verlo en un dinamismo circular de amor-libertad y de gracia-libertad, es decir, en una historia proyectada hacia la felicidad perfecta de la persona humana.

El amor comprende la totalidad de la existencia en todas sus dimensiones, también en la del tiempo (Benedicto XVI: *Deus caritas est*, n. 6). En este sentido, el amor es algo más que amor. En esta perspectiva es en la que el deseo encuentra su plena significación (Pablo VI: *Alocución a 'Equipes Notre Dame'*, 4.5.1970, n. 6). Esta perspectiva demostrará que la caridad conyugal se sitúa en la dinámica del amor humano, que mediante la promoción del bien de la persona amada (promoción solicitada en virtud de la unión de los afectos), se desarrolla hacia una comunión real de las personas, hasta llegar a la participación en la comunión de las Personas divinas. Esto no implica la lógica deontológica, sino la del don.

Según esta lógica del don, se tomarán en cuenta sucesivamente los siguientes aspectos. El amor conyugal, entendido como respuesta al don original (II-III), es una relación de amistad que se realiza mediante la entrega recíproca, elegida en virtud del don de amor (IV-V); la amistad conyugal, constituida sobre el pacto de amor (VI), se presenta como máxima, en cuanto que se desea una unión total, fecunda, fiel e indisoluble en un consorcio para toda la vida (VII); la amistad con Dios hace realmente posible la realización de este deseo de fidelidad e indisolubilidad de la amistad conyugal (VIII).

1. Amor creativo de Dios como fuente de todos los amores humanos

(Homines propter hoc quod amantur, amant:

Santo Tomás, STh. II-II: q. 27, a. 1, ob. 3)

“Amémonos los unos a los otros porque el amor es de Dios. [...] Dios es amor. [...] Nosotros amamos porque Dios nos amó primero” (1Jn 4, 7-19).

Dios creó porque eligió crear. Su bondad, en cuanto al objeto propio de la voluntad divina, es ella misma la que constituye el primado causal en la creación. En esta voluntad, Dios está presente, además, como amado en el amante. Esta mediación formal de la bondad y la presencia del amado en el amante fundamenta el acto de amor divino, es decir, la procesión de la Persona del Espíritu Santo. Por eso mismo, la immanencia de la acción divina tiene su importancia respecto de la acción *ad extra* que se refiere a la creación. Dios no creó ni por deseo ni por necesidad, sino por el amor del amante hacia el amado, o mejor, por un amor de elección y por una libertad pura y absoluta en la que no interviene nada exterior. Por lo tanto, el amor creador de Dios, arraigado en la elección del amado, es lo que crea la realización del bien del amado. Es evidente, por tanto, que este es el arquetipo del amor de amistad, del que nacen todos los demás amores y al que estos últimos están llamados, y, además, el prototipo de la libertad de entrega, en que todas las demás libertades deben integrarse para su perfección. La posibilidad del nacimiento del amor humano y de su plena realización se basan así en el hecho de que hemos sido amados primero, desde el momento en que el amor original es la causa de bondad en el ser humano (S. Tomás: *Super Evangelium S. Ioannis Lectura: c. 5 lec. 3*).

Esta causalidad divina registra la intencionalidad divina en el impulso natural del ser humano. El hombre, por su naturaleza, tiende a Dios, entendido como Sumo Bien, porque fue creado por Él. La inclinación del hombre hacia el bien se sitúa en una relación connatural con el acto creador de Dios, que es Amor, es decir, con el amor de elección que no se fundamenta en absoluto en la necesidad, sino que nace propiamente de la libertad absoluta. Este amor electivo de Dios no es solo el fundamento de la existencia del hombre, sino también el principio de su apetito natural (Caridad) y, al mismo tiempo, su fin (Bienaventuranza), tanto a nivel psicológico como metafísico. Por eso mismo, el amor natural, fundado sobre la semejanza de ese Amor creativo, se estructura en una forma de apertura responsorial hacia Aquel que,

precediéndolo, se desarrolla en una dinámica de donación. El amor se sitúa, por tanto, en el dinamismo de circularidad del movimiento metafísico de *exitus-reditus* del ente finito respecto al Ser. Esto implica, además, la intencionalidad sapiencial de dicho amor hacia Dios en el cual consisten la perfección del hombre y su felicidad. De este modo, el amor tiene un valor trascendental desde la creación, valor que ni siquiera la libertad puede sustraer al amor. Cualquier acto de amor, tanto sensitivo como racional, por tanto, conlleva siempre la participación en el amor natural a Dios. La misma presencia de Dios es el principio de la espontaneidad y de la libertad humana, así como su fin.

El amor natural de la persona humana, creada por Dios por sí misma, viene a referirse, por tanto, a su amor de elección que no se encuentra en el apetito concupiscible, sino solo en la voluntad y únicamente en el apetito racional, es decir, en un amor injertado en la participación en el Amor original que es, por su naturaleza, electivo. Este amor de elección no borra el amor natural, sino que siendo en sí un amor, es capaz de integrarlo en el Amor creativo, que es Caridad, la cual a su vez lleva al amor humano a su perfección, que se halla por encima de lo natural. En la experiencia del amor, la persona humana que ama a otra persona experimenta, de forma consecuente con la verdad de la creación, la existencia del fin último dentro de su acción, que supera a su amado como persona humana, desde el momento en que el amor perfecto consiste en el amor del hombre hacia Dios, entendido como Absoluto. Tanto la causa originaria como el fin último del amor humano no es otro que Dios mismo. Es precisamente el Dios de amor la luz para el camino de todo amor humano.

2. Don de amor: principio del deseo de amar

(Amor est principium motus tendentis in finem amatum:

Santo Tomás, STh. I-II, q. 26, a. 1)

En la experiencia humana, se manifiesta el principio común de que el amor precede al deseo (STh. I-II), en cuanto que el deseo se despierta por la irrupción de la presencia afectiva de una persona, reconocida como bien conveniente, y por tanto, atrayente. En virtud de esa presencia del amado en el amante, la cual conduce a la transformación de la intimidad del amante, se llega a un conocimiento sobre el fin que señala a la unión real con el amado, es decir, a la comunión de las personas (Melina 2008: 147-150). El dinamismo finalista, que es un proceso que va desde la unión afectiva a la unión real, se desarrolla, de manera extática, a través del acto de elección de bienes “para” el amado, proporcionados, según la intención del amante, precisamente al bien “de” dicho amado (Melina 2001: 144-150). Esto implica la interacción entre el afecto, la voluntad y la razón, dentro del camino hacia la plena realización del acontecimiento de la presencia afectiva del amado en el amante, acontecimiento que se da como don: el amor que precede al deseo es propiamente un don, pero un don tal que, como una luz, ilumina la libertad; como fuerza, la solicita y, como fin, la ordena.

La infinita libertad de Dios que procede del amor trinitario precede a la libertad finita del hombre, atrayéndola a su plena realización. La libertad humana, generada por el amor humano, tiende a desplegarse, liberándose de sí misma, más por su realización que por su aniquilación, hacia el horizonte infinito de la libertad divina que desde el amor trinitario de pericóresis se opera *ad extra*. Por parte del hombre, la realización de su propia libertad se hace accesible a través de la elección de una respuesta personal al amor de Jesucristo, en una alianza con Él y también con una misión de caridad que se llevará a cabo en su Cuerpo, que es la Iglesia (Scola 2000: 127-129; Pérez-Soba 2012: 112-127).

En cuanto Dios Creador mismo es amor y vive en sí en el misterio de la comunión de las Personas, el ser humano está llamado a la existencia por el amor y, al mismo tiempo, está destinado al amor. El amor por el que se da la vida humana como don se convierte así en el principio interior, la fuerza permanente y la meta última de la tarea para la vida vocacional (Juan Pablo II *Familiaris consortio*: n. 18), tanto del matrimonio como de la virginidad; una vocación que se realiza por el compromiso de amar y que está

orientada hacia la constitución de una comunión de personas. Esta comunión, mediante la alianza entre la libertad humana de naturaleza y la libertad divina de gracia, se hace partícipe de la vida trinitaria de Dios Amor.

Como la Comunión original es el fundamento de toda la comunión humana, así convivir con Dios por amor de caridad se convierte en el principio de la convivencia de las personas humanas por la amistad, basado en el bien común.

3. La dualidad de objeto del amor

(In hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit:

Santo Tomás, SCG. III, c. 90, n. 6)

El amor consiste en el hecho de que *amans amato bonum velit*. Esto implica el vínculo de *persona-bonum-velle* y la duplicidad de objeto —*amato* y *bonum*— en la dinámica del amor, así como la irreductibilidad del amado a este *bonum* o a este *velle* dentro del acto del amor. Mientras que el amado (el bien del amado) es, en sí mismo, objeto de la intención, al que se dirige con amor de amistad, los bienes, deseados para el amado, a que se refiere el amor de concupiscencia, son objeto de la elección. Estos dos amores no pueden ser considerados como dos actos separados, sino como dos elementos de un acto de amor. El vínculo *persona-bonum-velle* muestra, además, la indivisibilidad de la estructura polar de sujeto-sujeto y la mediación necesaria del *bonum* como objeto formal de la voluntad dentro de la dinámica del *velle*. La relación intersubjetiva de coactualidad requiere, por sí misma, la mediación objetiva del bien, a fin de lograr su finalidad intrínseca hacia la comunión. El bien, a su vez, contribuye a la comunicación personal en esta relación afectiva entre amante y amado, entendida como unión en la diferencia (Pérez-Soba 2001: 97-191).

En virtud de la comunicación de los bienes que promueven a la persona amada, en la relación de unión afectiva en la que es reconocida como *alter ipse*, el amado se percibe como fuente de libertad, desarrollándose hacia una comunión real de “nosotros”. Sin embargo, en lugar del sentido unidireccional, este dinamismo procede según la modalidad de reciprocidad, en cuanto que la relación intersubjetiva del amor implica, en sí misma, la acción conjunta de dos personas (Nédoncelle 1957: 125-138). Gracias a la relación de reciprocidad, los bienes se comunican a la persona amada para promover el bien de esa persona. Este amor que une y hace crecer, sin embargo, no se identifica con una mera benevolencia como tal, sino que siempre implica una relación de amistad la cual implica las dos dimensiones de la unión mutua y de la alteridad.

En la pertenencia recíproca a través de la comunicación del bien de la persona, enraizada en el don de una presencia intencional de la persona amada en el amante, se demuestra un cierto éxtasis hacia el otro, es decir, el don mutuo de sí mismo y, por lo tanto, la superación de la justicia formal basado en el *do ut des*. El don se realiza de esta manera al darse uno mismo. Este entregarse a uno mismo, como respuesta a la presencia previa de otra persona, da lugar a una relación asimétrica, aunque ello requiere, por su naturaleza, la libertad de respuesta de la persona que lo recibe: el don como tal entraña la liberalidad del donante; la alteridad entre el donante y el receptor, la gratuidad del mismo.

En este dinamismo de amor, no se da un mero teleologismo que se refiere solo al término de libertad consciente de un individuo, sino un drama en el que una buena noticia, revelada de manera incoativa en el afecto amoroso del amante con respecto a la presencia del amado, se actualiza en cada momento de la acción interpersonal que se invita a cumplir, a través de la libertad, en memoria de dicha revelación de amor y con la esperanza de la plena realización de esta promesa, que consiste en una comunión de amor. El amor está llamado así a vivir la historia, que se desarrolla en una tensión entre el “ya” y el “todavía más”.

4. Amor conyugal: una novedad del amor humano

(Et erunt duo in carne una: Gn 2, 24)

En el amor entre hombre y mujer, se pone en juego su cuerpo. Considerado como vivido, es decir, como experiencial, el cuerpo humano sugiere, por su naturaleza, la subjetividad del ser humano y su intersubjetividad, en las que se hace referencia esencialmente al corazón, ya que es el lugar privilegiado en el que se acoge la experiencia de la autoconciencia y, al mismo tiempo, es el ámbito de la apertura a la trascendencia, es decir, a la realidad del misterio del otro/del Otro (Juan Pablo II 2003: 50). El cuerpo humano en cuanto sexuado, donde el significado esponsal se manifiesta verificando la unidad intrínseca de una triple dimensión constitutiva —diferencia sexual, don recíproco de sí y fecundidad—, se define, pues, como sacramento de la persona (Scola 1998: 95- 104). También en esta estructura del cuerpo que habla del don del amor se evidencia la vocación al amor de la persona humana, la cual apela a su libertad como aquella que le permite donarse.

El amor entre hombre y mujer, que desea, en sí y por sí mismo, ser total, fiel, exclusivo y fecundo, es el *analogatum princeps* entre las diversas manifestaciones de las relaciones interpersonales de amor (Scola 1998: 128; Caffarra 2006: 9-10). El amor conyugal entre marido y mujer, que se relaciona con el matrimonio entendido como realidad institucional terrena, se sitúa precisamente en el dinamismo evolutivo de este amor entre hombre y mujer, fundado sobre la verdad del bien de la persona (Wojtyła 1983: 90-97): un hombre y una mujer, eligiendo a alguien como su cónyuge, se dirigen a sí mismos a la luz del amor, a la convivencia, o mejor, a su comunión, que se arraiga en la benevolencia mutua.

Esto no conlleva la contradicción entre la institucionalidad del matrimonio y la afectividad dinámica de la relación interpersonal de amor (AA. VV. 2006: 50-52), puesto que las características esenciales de estas dos realidades hacen referencia a la intención sapiencial de su mismo Autor, es decir, de Dios, que creó al hombre a su imagen y que quiso a la persona humana por sí misma (*Gaudium et spes* 24). La realidad matrimonial se sitúa, en efecto, dentro del camino de crecimiento del amor humano: como el amor es el principio esencialmente fundante del matrimonio, así el matrimonio es una novedad del amor.

5. El pacto de amor conyugal como elección del don de sí

*(Actus humanus, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt:
GS 48; FC 11)*

El hombre elige en la libertad, precisamente porque primero fue elegido por amor. El amor, a su vez, se hace visible en la libertad de elección. El consentimiento matrimonial es una elección singular que se refiere a la concordia entre dos personas, específicamente de diferente sexo, así como al estado de vida de cada uno de ellos. Este acto consciente y libre es manifestación de la libertad para una vida buena que es una comunidad de vida y amor.

Mientras que la irrepitibilidad de la persona elegida, hecho que debe ser considerado siempre como fin y nunca como un mero medio, proporciona al acto de elección la connotación hermenéutica de su irrevocabilidad, la diferencia sexual de las partes que consienten implica un dinamismo típicamente extático de dicha acción intencionada, dinamismo que abraza a toda la persona. Estas características radicales del acto de libertad de consentimiento, basado en la dignidad de la persona y en la alteridad como diferencia sexual, llevan a evidenciar la estructura paradigmática en la vida matrimonial que se abre al don total y mutuo del yo, que permite a los cónyuges encontrarse a sí mismos como personas. En la celebración del matrimonio, estas se expresan explícitamente como un contenido de la alianza de los esposos, un contenido que concierne, de hecho, al amor fiel e indisoluble.

Antes de esa promesa de amar, se da la acogida de una persona, entendida como don. El acto de *accipere* una persona es el acto de elección, que implica una experiencia previa de complacencia en relación

con esa persona. Sin embargo, el hecho de elegir a una persona concreta como cónyuge es muy diferente de elegir una cosa, ya que siempre representa el hecho de que el agente de elección fue elegido primero, como destinatario, por la otra persona. Dentro del acto bilateral del consentimiento matrimonial, los dos cónyuges, es decir, la persona elegida y la que elige, se identifican como un fin atractivo, el uno para el otro, que por su naturaleza tiende, en el fondo, a Dios como el Bien Supremo. Respecto al cónyuge, percibido como este fin atractivo, se constituye, por lo tanto, la intención de alcanzar la comunión con esa persona, en vistas también a la Comunión con Dios.

El consentimiento matrimonial, entendido como libertad de elección, se enraíza en el don en relación con la presencia de una persona amada en el amante y trae una novedad de cara a la realización fecunda de este don. El “sí” del consentimiento matrimonial no se define, pues, como una confirmación de derechos, declarada frente a un individuo, sino que puede identificarse con un *fiat*, pronunciado en una unión afectiva de estupor, hacia una persona y en una promesa maravillosa que se percibe en virtud de esa unión. Por eso mismo, sin miedo, dos personas llegan a decir en un vínculo de éxtasis: “¡Sí, quiero!”, lo que va más allá de la libertad del propio cónyuge, es decir, lo que se asienta en la libertad para una comunión con él/ella. Esto implica la reciprocidad asimétrica de los mismos dos cónyuges entendidos como personas de sexo diferente, abierta siempre a un tercero, considerado como don fecundo.

6. Amistad conyugal: máxima amistad

(Totius domesticae conversationis consortium:
santo Tomás, SCG. III, c. 123)

“Una sola carne” que se constituye sobre la estructura comunicativa de trascendencia-alteridad-reciprocidad, de dos personas de sexo diferente se transforma, por naturaleza, en un tercero, entendido en sí mismo como un don gratuito. La fascinación por el don afectivo, que irrumpe en el corazón del amante, induce a establecer una comunidad de don total y recíproco de uno mismo, que finalmente lleva a disfrutar del “don del don”, que es el hijo. Al igual que la sexualidad, inscrita en el cuerpo, se manifiesta como una invitación a una reciprocidad en la comunión, así la amistad conyugal, arraigada en una unión afectiva, demuestra, de manera excelente, que es un amor total, que se realiza tanto a través del cuerpo como del espíritu, en vista de la vocación original a la comunión.

El amor conyugal conduce así a una amistad, ordenada en su máximo nivel, desde el momento en que este consiste en la disposición interior de actuar para el bien del propio cónyuge, bien realizable mediante la comunicación de la totalidad de la persona irrepitable (Noriega 2006: 126-136). Por consiguiente, este amor que está enraizado en la unión afectiva se desarrolla hacia una plena unión real, tiende, de por sí, a una relación de fidelidad e indisolubilidad, precisamente bajo el perfil del sujeto y en el plano natural. En otras palabras, la verdad de la fidelidad y de la indisolubilidad del matrimonio se revela ante todo en el dinamismo intencional de la conciencia misma de los cónyuges que se aman (Nédoncelle 1953: 128-134). Comparada con una amistad basada en el placer o en la utilidad, la amistad conyugal se presenta como más grande, en cuanto que se arraiga en un afecto más sólido y más duradero, en virtud del cual se despierta el deseo de entregarse a una persona en un consorcio para toda la vida doméstica.

7. Caridad conyugal: amistad conyugal impulsada por el instinto del Espíritu Santo

(Spiritus autem, quem Dominus effundit, cor novum largitur aptosque facit virum ac mulierem ad se amandos, quemadmodum nos Christus amavit: FC 13)

Como el máximo deseo humano es precedido, en el fondo, por el Amor original, así la magnanimidad de la amistad conyugal se hace efectivamente posible en virtud de la amistad con Dios, fundada sobre la comunicación de las bienaventuranzas (Melina, Noriega, Pérez-Soba 2006: 285-286). Donada

por la libre iniciativa divina en el interior más profundo del hombre, la Presencia divina hace posible que la libertad de la persona humana se encuentre proporcionada a la bienaventuranza. Se trata del don primigenio, anterior a todo encuentro y a todo acto libre, es decir, la presencia de la Persona divina, que es capaz de moldear la libertad humana mediante su atracción. Cada acto concreto del hombre se realiza, precisamente, con esta atracción divina, actualizando, de forma imperfecta, ese acto beatífico perfecto. En virtud del Don original, al hombre también se le da la condición de posibilidad, en la cual la libertad humana, despertada por una unión afectiva, es capaz de avanzar hacia su realización plena, liberándose de su finitud. Esta condición humana de posibilidad se lleva a cabo de manera efectiva precisamente respondiendo libremente a esta Presencia, es decir, a través de la conversión a Dios, llegando a cierta amistad con Él, que es caridad (*STh.*, II-II, q. 23, a. 1, co.). En virtud de esta caridad que es principio de las operaciones, formado bajo el perfil de la felicidad de un hijo de Dios Amado, la libertad humana se mueve en la fe, infundida en la inteligencia y en la esperanza, infundida en la voluntad, precisamente en vistas a la participación en la divinidad. Esta impregnación de la Persona amada se refiere, además, precisamente al ímpetu de las inclinaciones del amante humano, en cuanto que este último es atraído por la bondad de la Persona amada de acuerdo con una costumbre permanente. De esta manera, todas las potencias del amante humano son interiorizadas por el impulso del Espíritu Santo (Noriega 2000: 479-488). De ello se sigue que, introducido a tener los apetitos connaturales que conciernen a los bienes para Dios y al bien de Dios, el hombre se convierte en verdadero sujeto de sus propias acciones para con Dios. Estas acciones se ubican en el tiempo y el lugar, en que se prepara a la vez que se gusta anticipadamente la bienaventuranza.

En lo que respecta al matrimonio cristiano, aparece la novedad del acto humano, debida a la transformación de la identidad de la persona, que proviene del don del Espíritu Santo, precisamente en relación con el bautismo, que se refiere a la incorporación a Cristo, y en relación con la Eucaristía, que se refiere a la comunión con la acción de donación de Cristo. Es evidente que, en el amor conyugal, el propio cónyuge es un verdadero fin último, amado por sí mismo. Por la caridad, sin embargo, el horizonte de este amor se expande, precisamente en vista de la finalidad a la comunión con Dios, en la que se halla la perfecta felicidad del hombre. La relación entre el amor hacia Dios y el amor hacia el propio cónyuge coincide más bien con el amor intrínseco de intención y elección en un único dinamismo de la acción, que con el extrínseco de fin y medio, ya que cada causalidad se fundamenta en el mismo Don originario. Los actos de amor hacia el propio cónyuge se ven, por lo tanto, como bienes operables respecto del Bien de Dios Amado, y se realizan de forma excelente en la luz y por la fuerza, las cuales provienen de la unión afectiva con la Persona divina.

En virtud del don del Amor que une al Padre y al Hijo, se forma un nuevo instinto en la carne de los cónyuges. Además, su vida afectiva y sexual, renovándose de una forma que reconoce en ella la encarnación del Espíritu Santo, se convierte en una fuente a la que recurrir para saciarse a sí mismos de un placer totalmente nuevo, llegando a disfrutar de una verdadera felicidad con la fecundidad. En el amor de caridad, son tan transformadas y colmadas las personas mismas y su vida conyugal, que se vuelven capaces de comunicar la Bienaventuranza divina con el amor conyugal (Anderson, Granados 2010: 173-174). Es importante señalar que la presencia del Espíritu se caracteriza, en sí, como per-don para los pecadores. De ello se deriva que la dinámica del amor conyugal de “ser donado-donarse a sí mismo” se corresponde con la de “ser perdonado-perdonar” en relación con la caridad conyugal (Laffitte, Melina 2006: 131-141). El don de la misericordia divina conduce efectivamente a los cónyuges al per-don con la fidelidad, perdón que, transformándolos y liberándolos, los restablece en la comunión indisoluble, precisamente a la luz del origen de su amor y de su destino, origen y destino que son definitivamente revelados por Cristo en la cruz.

Referencia a otras voces: *Agustín, Amor, Castidad, Don de sí, Felicidad, Matrimonio, Personalismo, Pieper, Relación, Romanticismo, Tomás de Aquino, Unión íntima conyugal, Virginidad en los Padres, Virtud.*

Bibliografía

AA. VV. (2006), *La via dell'amore. Riflessione sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia, Ciudad del Vaticano; ANDERSON, C. – GRANADOS, J. (2010), *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of Body*, Doubleday, Nueva York; CAFFARRA, C. (2006), *Creati per amare*, R. Ansani (ed.), Cantagalli, Siena; JUAN PABLO II (2003), *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano; KIM, S. Y. (2014), *La affectio maritalis nella definizione del matrimonio*, Cantagalli, Siena.; LAFFITTE, J. – MELINA, L. (2006), *Amore coniugale e vocazione alla santità*, Effattà, Turín; MELINA, L. (2001), *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma; MELINA, L. (2008), *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena; MELINA, L. – NORIEGA J. – PÉREZ-SOBA, J. J. (2006), *Una luz para el obrar Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid; NÉDONCELLE, M. (1953), *De la fidélité*, Aubier Montaigne, París; NÉDONCELLE, M. (1957), *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier Montaigne, París; NORIEGA, J. (2000), "Guiados por el Espíritu". *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma; NORIEGA, J. (2006), *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bolonia; PÉREZ-SOBA, J. J. (2012), "Amor es nombre de persona". *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Murcia, Roma; PÉREZ-SOBA, J. J. (2012), *Amore: introduzione a un mistero*, Cantagalli, Siena; SCOLA, A. (1998), *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, PUL-Mursia, Roma; SCOLA, A. (2000), *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, PUL-Mursia, Roma; WOJTYLA, K. (1983), *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Génova-Milán.

Amor, afecto, sentimiento

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA

"Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor" (Ortega y Gasset 1957: 306). Existe evidentemente una inflación del término amor que se usa de tal modo que viene a significar cualquier cosa. Es cierto: "la palabra 'amor', una de las más utilizadas, aparece muchas veces desfigurada" (Francisco 2016: n. 89).

Esta situación se debe a dos cortocircuitos de pensamiento que han impedido un mejor conocimiento del amor. Por una parte, el racionalismo del siglo XVII que considera que solo la razón conoce y no el amor, por lo que margina el mundo de los afectos a lo privado. Por otra, el Romanticismo que pone el amor en primer plano, pero de un modo irracional.

Para poder hablar del amor se ha de seguir un modo de conocimiento ligado a la *experiencia* en la cual descubrir su propia verdad (Melina 2009: 41). El amor, siendo una experiencia profundamente humana, incluye la revelación de la persona. "Todo amor se manifiesta a sí mismo por medio de signos y efectos del amor" (Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11). Solo la persona es capaz de definir el amor en cuanto allí se la reconoce en plenitud. El deseo de amar y ser amado la define y le pide respuesta: "Es en ello precisamente donde se manifiesta el principal rasgo ético del amor: o este es

afirmación de la persona o no es amor. Cuando se caracteriza por una actitud justa respecto del valor de la persona —llamamos ‘afirmación’ a semejante actitud—, el amor adquiere su plenitud, llega a ser integral” (Wojtyła 2008: 151s.).

Dios, que en sí mismo es un misterio de Amor, se revela mediante el amor humano, por lo que: “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor” (Benedicto XVI 2005: n. 31). De aquí la afirmación de la capacidad cognoscitiva de los afectos: “El programa del cristiano —el programa del buen samaritano, el programa de Jesús— es un ‘corazón que ve’. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia” (ibíd.). Esto representa “una lógica nueva” (Francisco 2013: n. 27).

Podemos entrar en esa lógica si nos adentramos en el significado de los distintos niveles de la experiencia amorosa (1). En ella podremos ver las polaridades constitutivas de la persona en donde se fundamenta la identidad personal (2). A partir de ello es cómo podemos describir la dinámica afectiva (3) que explica las virtudes y la plenitud de vida que el amor nos promete (4).

1. Niveles del amor: eros y ágape

Todo análisis experiencial tiene que introducirse en la historia para poder conocer bien la experiencia que trata. Esto es especialmente importante en el amor (Schoepflin 1998). El amor se interpreta de forma cultural, por tanto debemos conocer las raíces del pensamiento sobre el amor para poderlo entender (D’Arcy 1954; Lewis 1960). Este ha llegado al pensamiento en la filosofía griega (Nussbaum 1994; Rist 1995), para luego encontrar un mayor desarrollo en la tradición judeocristiana adquiriendo un nuevo impulso. Los estudios sobre el amor han destacado el aspecto central que juega en ello santo Tomás (Rousselot 1908; Nygren 1990: 657; Prieto 2007), sobre todo en lo que concierne a los afectos que tratamos en esta voz.

La diversidad que toca la experiencia amorosa se pone de relieve con la conocida distinción entre *eros* y *agape* (Benedicto XVI 2005: nn. 3-8; Francisco 2016: n. 147), de origen bíblico (Spicq 1958-1959). La auténtica diferencia entre ambos está en relación, por una parte, con el acto creador originario que antecede a las diversas formas del obrar humano que son siempre respuesta; por otra, con el movimiento amoroso que el hombre experimenta como totalidad, como llamada a entregar la vida. A veces se han presentado como enfrentados, como si el *eros* fuera pasional y ascendente, y el *agape* espiritual y descendente (Nygren 1990). Sin embargo, son sentidos que no hay que confrontar sino unir en la dinámica de la vida humana: “en el fondo, el ‘amor’ es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor” (Benedicto XVI 2005: n. 31).

Comprender el amor requiere dilucidar los niveles propios de su experiencia, pues en todos ellos tiene un significado: “lo que llamamos ‘amor’ puede articularse en los tres aspectos siguientes, entrelazados entre sí de formas variadas: [1] un aspecto *cósmico*, [2] un aspecto *comportamental* y [3] un aspecto *desiderativo*” (Fabris 2000: 42). Este aspecto afectivo sirve de relación entre el metafísico que mira a la existencia y el operativo que hace amar. Lo afectivo tiene entonces una centralidad anclada en el interior de la persona, en lo que se denomina *corazón* (Hildebrand 1997). Poder referirnos a “toda la persona” nos permite hablar de un “amor verdadero” que surge del corazón (Francisco 2016: n. 294). Con ello hacemos una primera aclaración terminológica (Simonin 1931), el amor es el término común que muestra la unidad de la experiencia, llamamos afecto a una de sus dimensiones específicas, que se expresa en una dinámica en la que existen diversos niveles como son las emociones y los sentimientos (Melina – Noriega – Pérez-Soba 2017: 532-540). Es decir, toda emoción y todo sentimiento es un afecto, aunque entre ellos se diferencian en el modo de manifestarse y de afectar a la persona.

La creación es el acto de amor originario que nos hace ser y sostiene nuestra existencia como un bien. Es por ello por lo que podemos expresar: “la vida [de todo hombre] siempre es un bien” (Juan Pablo II 1995: n. 34), afirmación fundamental para amar a las personas, pues queremos en ellas el bien de su existencia. En esta fuente se apoya todo conocimiento personal del amor (Arendt 2001).

Dentro del conjunto de la experiencia amorosa, se define el afecto como un tipo de *unión* por el cual “el amado está en el amante” en su interioridad y el amante está en el amado en su intención: “es propio [...] del amor que una según el afecto, cuya unión se entiende al modo como el hombre considera a su amigo como otro yo y le quiere el bien como a sí mismo” (Tomás de Aquino, *De caritate*, q. un., a. 2, ad 6). Una unión que, experiencialmente, se comprende como un modo peculiar de *presencia* del amado en el amante (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 19). Nace del conocimiento del amado en cuanto tal, incluyendo así un principio cognoscitivo que reconoce la armonía entre ambos. Por eso los afectos solo existen en los seres con capacidad de conocer, aunque sea sensitivamente. Los animales tienen afectos por eso se les llama “de compañía”.

Cuando el conocimiento es intelectual, se llega a querer el amado por sí mismo, como fin en donde acaba la intención. El amor se afirma como “corroborar en el ser” (Melendo 1992: 18). Es la existencia del otro en el *encuentro* personal la que nos despierta al amor. “Amar a algo o a alguna persona significa dar por *bueno*, llamar *bueno* a ese algo o ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: *Es bueno que tú existas, es bueno que estés en el mundo*” (Pieper 1972: 39). De aquí que no baste el afecto para definir el amor que tiene que ver con una *unión real* en una comunión de personas. Esto no abandona el nivel afectivo, más bien lo confirma en la realidad de una concordia entre las personas, en la verdad del bien que se comunican: “El afecto del amante esta de algún modo unido al amado, tiende el apetito a la perfección de la unión, de modo que la unión que ha sido incoada en el afecto, se realice en acto” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 91).

Esta dinámica termina en el acto de amar, un acto libre por excelencia que realiza la unión real de las personas en un bien que les une: “en esto consiste principalmente el amor, en que el amante quiera el bien al amado” (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 90). La intención unitiva, nacida en el afecto, sostiene ese dinamismo con un sentido interpersonal: “¿Qué es el amor sino una vida que une a dos o que los desea unir, es decir, al amante y al amado?” (Agustín, *De Trinitate*, l. 8, c. 10, 14). El afecto tiende a una unión que va más allá de él mismo: la comunión de personas que pide la entrega libre de uno mismo en “el acto en el que se elige al amigo, reconociéndolo en su valor personal ‘absoluto’, como fin en sí mismo” (Melina 2001: 41). En ella se da la síntesis única propia del amor entre la relación interpersonal que nos vincula a otra persona y el bien que comunicamos a la misma, la cual define el carácter de la comunión y explica sus exigencias. No es la misma la comunión familiar que la de los que participan en un trabajo, ni la de aquellos que conforman una comunidad política. Visto desde el amor se comprende su dimensión social y el valor paradigmático de la sexualidad para las relaciones personales. Así, el amor explica el conjunto de las relaciones humanas y conforma el marco donde los afectos alcanzan su auténtica plenitud. La caridad: “da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es solo el principio de las microrrelaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macrorrelaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas” (Benedicto XVI 2009: n. 2).

Concluimos con una visión completa del amor en un conjunto dinámico donde la persona encuentra su identidad y donde los afectos encuentran su verdadero significado: “el somero análisis de la *unión afectiva* dentro de la estructura de la acción nos sitúa en el interior de una dinámica personalista más amplia que la del mero encuentro, dentro del trinomio: *presencia, encuentro y comunión*. Pueden entenderse como tres fases —antecedente, existencial y final—, de un dinamismo moral que surge de la experiencia primera de una *unión* interpersonal desde su inicio” (Pérez-Soba 2001: 359). El amor nos introduce en

un dinamismo de unión en la diferencia donde las personas son capaces de construir su vida en una comunión de personas.

No es una realidad simplemente afectiva, pero es imposible comprender su contenido y el camino para construirlo si no se integra la verdad de los afectos en donde el amor se expresa y nos mueve. Aquí la sexualidad humana tiene un valor específico que solo el amor es capaz de comprender y hace vivir en plenitud.

2. Las relaciones constitutivas del amor

El amor explica desde su realidad experiencial las relaciones constitutivas de la identidad humana (Balthasar 1992: 330-356), que se sostienen en una relación polar que mantiene las diferencias. Son niveles diversos que el hombre ha de integrar para conocerse a sí mismo. En esta tarea la dimensión afectiva es esencial como mediación y unión entre los polos.

La primera es la relación alma-cuerpo, por la que el hombre es sustancialmente uno. Los afectos permiten vivir esa unidad de un modo específico en una corporeidad que expresa la persona. Junto a ella está la relación hombre-mujer en donde el don de sí marca el conocimiento real de la otra persona en la construcción de una comunión (Juan Pablo II 2009; Melina 2009: 49-87) que no se encierra en la relación dual, sino que está abierta constitutivamente a un tercero (Scola 2001). Es evidente la relevancia de los sentimientos en este campo y la necesidad de conocer su valor. La última es la relación individuo-sociedad, fundamental para la comprensión del bien común y la participación en la vida social. Es imposible comprenderla desde el solo pacto funcional o de intereses, es necesario ver el misterio de una unión más profunda de la familia humana capaz de vivirla en una fraternidad. Aquí los afectos son insustituibles y de aquí que la familia sea la célula de la sociedad como primera comunión de personas.

Para introducirnos al modo de vivir estas dimensiones con su mediación afectiva hemos de introducirnos en la dinámica propia del amor en cuanto afecto.

3. La dinámica afectiva

Los afectos no son directamente conscientes, por lo que no es el mejor modo de llegar a ellos la introspección, que es muy limitada. Los conocemos mejor en su modo de manifestarse y comunicarse en la realización de una vida, lo propio del conocimiento experiencial y dinámico. Así lo hizo santo Tomás, cuyo tratado sobre los afectos se usa en la exhortación *Amoris laetitia* para tratar el movimiento del amor pasional en el matrimonio (Francisco 2016: n. 145). Nos muestra, por tanto, un movimiento donde se dan distintas realidades afectivas: “el amor que implica una connaturalidad del apetito al bien amado; el deseo, que implica el movimiento del apetito hacia el bien amado; y la delectación, que implica el descanso del apetito en el bien amado” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* II, lec. 5).

El deseo se fundamenta siempre en un primer amor que le da un sentido unitivo y personal: “el deseo está siempre precedido de algo, de una realidad más originaria” (Melina 2001: 24). El gozo (delectación) es el correlato afectivo de la unión real que no es nunca un simple afecto. De aquí que no todos los afectos tengan el mismo valor, ni expresen a la persona del mismo modo. Es necesario un buen conocimiento afectivo. Podemos comprender la pobreza que se vuelca sobre la afectividad cuando la sublimación de los afectos hace incomprensible su valor cognoscitivo. Las personas han dejado de leer lo que los afectos les dicen. Esto es especialmente grave entre los adolescentes, pues caen en un verdadero “analfabetismo afectivo” (Bauman 2003).

Podemos distinguir en esta dinámica básica algunas esferas afectivas que aclaran el valor de algunos afectos por la implicación personal que piden. Seguimos en ello el tratado de las pasiones de santo Tomás que es de una profundidad asombrosa (Sacristán 2014).

El primer momento afectivo del que somos conscientes es la aparición del amado en cuanto tal, lo cual causa una *inmutación afectiva*, esto es, una primera reacción por la que se ve al amado como fascinante y, al sentirnos atraídos, nos movemos hacia él. Es lo que se denomina *emoción*, por su valor de movimiento. Es un nivel en donde la libertad apenas entra. El Romanticismo reduce la dinámica afectiva a este momento, pierde mucho de la implicación personal, que tiende a fragmentarse en instantes y espacios reducidos.

La dinámica del amor la supera porque crece en la medida en que se dirige al conocimiento del amado que es *conformativo*, porque nos transforma en él: “El amor tiene una fuerza transformante, por la que el amante se trasfiere al amado” (Tomás de Aquino, *Quod. III*, q. 6, a. 3). La grandeza de ello reside en la capacidad extática que contiene el amor que nos dirige al amado de tal forma que la atracción amorosa finaliza en él: “pues el amor divino es extático, y no deja que permanezcamos como amadores de nosotros mismos, sino de los amados” (Dionisio, *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 13).

Esta esfera afectiva capta la armonía con el amado (*coaptación*) y lleva a la identificación con el afecto en la *complacencia*. Crea así una dinámica circular de crecimiento que es la propia del *sentimiento*. Por eso, los sentimientos son más estables que las emociones y tienden a realizar un equilibrio afectivo. Todavía no se realiza aquí la unión real que se busca, pues requiere la *intención* de realizar una vida en común. Son las acciones que se realizan en concordia las que realmente realizan la unión. Se corre el peligro de la idealización del amado, de forma que la unión con su ser real desaparezca del horizonte amoroso. Así ocurre con el amor cortés que por eso rechaza el matrimonio como una de sus expresiones (De Rougemont 1939).

Se comprende de qué modo es la dinámica de unión en la diferencia propia del amor personal la que da sentido a los afectos en los que el amor tiene la primacía, pues los guía para la construcción de una comunión de personas.

4. Afecto, libertad, virtud y amor

La experiencia afectiva nace de la presencia precedente a la libertad que genera la responsabilidad por la otra persona, por lo que se caracteriza como el modo humano de responder al amor y dar un contenido a las relaciones personales (Levinas 1965: 233-244). Pero esto requiere comprender que el amor implica la totalidad del hombre y esto exige una *integración afectiva* que solo puede realizarse por la libertad humana. Es una *libertad para amar* que nace de un amor afectivo y permite que sea expresión de la persona en el acto mayor de libertad que es el don de sí mismo. Si el hombre y la mujer no se entregan recíprocamente sus libertades la comunicación afectiva que sienten no alcanza su fin.

Se pone en juego la totalidad de la persona en la integridad de sus dinamismos. Esto es lo propio de la *virtud moral* que integra afectos y razón en la connaturalidad de una plenitud personal. Es la forma como los afectos pueden expresar el amor verdadero en todo su valor. Como recuerda san Agustín: “Nada hay para el sumo bien como amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente. (...). Lo cual preserva de la corrupción y de la impureza del amor, que es lo propio de la templanza; lo que le hace invencible a todas las incomodidades, que es lo propio de la fortaleza; lo que le hace renunciar a todo otro vasallaje, que es lo propio de la justicia, y, finalmente, lo que le hace estar siempre en guardia para discernir las cosas y no dejarse engañar subrepticamente por la mentira y la falacia, lo que es propio de la prudencia” (Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, 1, 25, 46: citado en CCE n. 1809).

A esta concepción dispositiva de la virtud hay que añadir el valor cognoscitivo de las virtudes en un conocimiento que guía el amor: “Se dice que el amante está en el amado según el conocimiento en cuanto el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que es empujado a desentrañar cada cosa que concierne al amado y de este modo penetra en su interior. Así se dice del Espíritu Santo que es el amor de Dios que ‘todo lo sondea, hasta lo profundo de Dios’ (1 Cor 2,10)” (*STh.*, I-II, q. 28, a. 2).

Todo ello permite vivir con plenitud los afectos en el amor verdadero que crea una comunión de personas y responde a la *vocación al amor* que da identidad y llama a todo hombre a una vida en santidad.

Referencia a otras voces: *Agustín, Amistad, Libertad, Relación, Romanticismo, Tomás de Aquino, Virtud.*

Bibliografía

- ARENDDT, H. (2001), *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid; BALTHASAR, H. U. V. (1992), *Teodramática II: Las personas del drama, el hombre en Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid; BAUMAN, Z. (2003), *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge; BENEDICTO XVI (2005), carta encíclica *Deus caritas est*; BENEDICTO XVI (2009), carta encíclica *Caritas in veritate*; D'ARCY, M. C. (1954), *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, Londres; DE ROUGEMONT, D. (1939), *L'amour et l'Occident*, Plon, París; Dionisio, *De Divinibus Nominibus* (PL 3,585-996); FABRIS, A. (2000), *I paradossi dell'Amore. Fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia; FRANCISCO (2016), exhortación apostólica *Amoris laetitia*; HILDEBRAND, D. V. (1997), *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid; JUAN PABLO II (1995), carta encíclica *Evangelium vitae*; JUAN PABLO II (2009), *L'amore umano nel piano divino*, G. Marengo (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano; LEVINAS, E. (1965), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye; LEWIS, C. S. (1960), *The Four Loves*, Harcourt, Brace & World, Inc., Nueva York; MELENDO GRANADOS, T. (1992), *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid; MELINA, L. (2001), *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, Roma; MELINA, L. (2009), *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena; MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. (2017), *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena; NUSSBAUM, M. C. (1994), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey; NYGREN, A. (1990), *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna; ORTEGA Y GASSET, J. (1957), *Sobre el amor*, Ed. Plenitud, Madrid; PÉREZ-SOBA, J. J. (2001), "Presencia, encuentro y comunión", en L. Melina – J. Noriega – J. J. Pérez-Soba (eds.), *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid, 345-377; PIEPER, J. (1972), *El amor*, Rialp, Madrid; PRIETO LUCENA, A. (2007), *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Ebreo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid; RIST, J. M. (1995), *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milán; ROUSSELOT, P. (1908), *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Beiträgen Geschichte der Philosophie, 6, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster; SACRISTÁN, R. (2014), "Ipsa unio amor est". *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones "San Dámaso", Madrid; SCHOEPFLIN, M. (1998), *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milán; SCOLA, A. (2001), *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001; SIMONIN, H.-D. (1931), "Autour de la solution thomiste du problème de l'amour", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6, 174-272; SPICQ, C. (1959), *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 Vol., J. Gabalda, París; TOMÁS DE AQUINO (1950), *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, Marietti, Turín – Roma; TOMÁS DE AQUINO (1961-1967), *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur "Summa contra Gentiles"*, III vol., Marietti, Turín; TOMÁS DE AQUINO (1965), *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Turín – Roma; TOMÁS DE AQUINO (1956), *Quaestiones quodlibetales*, Marietti, Turín; TOMÁS DE AQUINO (1969), *Sententia libri Ethicorum*, Ed. Leonina, XLVII, Roma; TOMÁS DE AQUINO (1985), *Summa Theologiae, Prima Secundae*, BAC, Madrid; WOJTYŁA, K. (2008), *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid.

Ancianidad, tercera edad y sexualidad

MARIA CRISTINA DEL POGGETTO

A ninguna edad se puede vivir sin un amor que dar y que recibir. Uno de los aspectos de la esfera amorosa es la sexualidad. La mayor duración y la mejor calidad de vida han llevado a prestar más atención a la sexualidad en la tercera edad; en efecto, esta no solo existe, sino que presenta aspectos peculiares capaces de conferir colores inesperados. La literatura científica certifica que, aun habiendo modificaciones fisiológicas, la sexualidad en su alcance físico y psíquico permanece en edad avanzada, aunque con distinta intensidad y expresividad (Dello Buono et al. 1998: 155-162; Bortz et al. 1999: M237-41; Boyle 1999: 15-24); pero la decadencia a la que estamos sometidos puede adquirir más significado si tratamos de valorarla dentro del contexto psicológico, social y cultural del individuo (Cesa-Bianchi et al. 1998: 167).

El climaterio

Con el término climaterio se indican los cambios psicofísicos de la última parte de la mediana edad (45-64 años). Constituye un período de transición del ciclo de vida, de la edad adulta a la tercera edad. Aunque el término es usado tanto para el hombre como para la mujer, expresa realidades muy diferentes para los dos sexos. En ambos casos se producen cambios orgánicos, sin embargo, es indicativo el hecho de que si la menopausia indica el cese de la menstruación, la andropausia, donde se reduce la posibilidad de tener hijos pero no cesa, indica etimológicamente el cese del hombre (D'Ottavio et al. 1990).

Mundo femenino

En las mujeres asistimos a la interrupción en la producción de estrógenos y a la desaparición de la actividad ovárica con pérdida de la función reproductora, atrofia de los tejidos estrógeno dependientes (vagina, vulva, vejiga, uretra), aumento de riesgo de cistitis e incontinencia; cambios metabólicos con la osteoporosis y las enfermedades cardiovasculares derivadas; reducción del sueño y trastornos del humor. La vagina reduce su profundidad y diámetro por la pérdida de elasticidad de los tejidos, se reduce la lubricación vaginal, lo que es causa de dolor durante la actividad sexual (dispareunia). A veces los tejidos de soporte se reducen con las consiguientes molestias (prolapso). La aparición de calor repentino, sudoración y enrojecimiento (a veces náuseas y cefalea) pueden provocar vergüenza a la vez que molestias. A pesar de todo esto, a veces los años influyen sobre la sexualidad femenina en menor medida; libre de la acción antagonista de los estrógenos y las inhibiciones juveniles, la mujer puede llegar a ver aumentada su libido y, a pesar de contracciones menos vigorosas y frecuentes, mantiene la posibilidad de orgasmos múltiples.

Mundo masculino

En el hombre se produce una reducción de los niveles de andrógenos con la consiguiente reducción progresiva de los ritmos circadianos de producción de testosterona. Se reduce la producción de espermatozoides con disminución de la capacidad reproductiva. Las alteraciones cardiovasculares y metabólicas implican la dilatación de los tiempos necesarios para la erección, a veces hasta la ausencia de erecciones eficaces, sobre todo en los casos de arterosclerosis y diabetes. Estas transformaciones a menudo cogen

de improviso al hombre que se ve viviendo el cambio con sentimientos de frustración y angustia, tanto más intensas cuanto más haya vivido en su existencia la potencia sexual como sinónimo de virilidad. Ansiedad y depresión con encerramiento y aislamiento, son otras posibles secuelas.

Consecuencias

En ambos sexos las modificaciones climáticas pueden llevar a la reducción de la autoestima, de la confianza en su capacidad seductora, con consecuencias en la respuesta sexual. En la mujer son sobre todo los cambios del cuerpo, el dejar de sentirse deseable, los que interfieren principalmente; en el hombre, darse cuenta de tener respuestas más lentas, la necesidad de mayores estímulos, la menor duración de la erección, la prolongación de los periodos refractarios son los elementos dominantes que causan inseguridad. El hombre se mortifica por ello, al sentir que ha perdido su identidad viril, pero no menos afectada queda la mujer, que percibe la pérdida de la propia identidad como persona deseable y deseada. Los cambios en el cuerpo, la mente, la relación, corren el riesgo de desestabilizar la identidad personal de los cónyuges si a lo largo de los años no han construido una buena comunicación. Solo un hombre de cada cuatro pierde interés en la sexualidad después de los 75 años (Piette et al. 2003), pero la comprensión en la pareja es muy importante. Menos definida es la correlación en las mujeres entre menopausia y reducción del deseo, pero en ella influye la calidad de la relación con la pareja. Personas físicamente sanas permanecen sexualmente activas hasta una edad avanzada, aunque en ello influye mucho la educación recibida, el sexo al que pertenece y las experiencias (Masters 1967).

La presencia de factores vitales estresantes como la pérdida de personas significativas, el aislamiento social, la aparición de enfermedades invalidantes; en el hombre, la pérdida del papel sociolaboral por la jubilación a la que sigue la pérdida de autoestima (Deacon et al. 1995: 497-513; Cesa-Bianchi et al. 1998), contribuyen significativamente a la aparición de trastornos psíquicos que interfieren negativamente sobre el apetito sexual (con predominio mayor en el sexo femenino). Las malas expectativas asociadas al envejecimiento tienden a interferir (Masters et al. 1997: 31-43; Valdina 1994; Capodiceci 1996; Leiblum 2000), por encima de todo, la ansiedad por el resultado debido al miedo a fracasar puede alimentar dificultades eréctiles que conducen a niveles considerables de autocrítica que desencadenan peligrosos círculos viciosos, inhibiendo el placer y la emoción (Schiavi et al. 1995: 711-725; Duffy 1998: S66-S69). Las enfermedades típicas de la tercera edad pueden repercutir sobre el perfil psicológico. La rabia por la aparición de una enfermedad altera la calidad de las relaciones, interfiriendo también en la relación sexual (Duffy 1998: S66-S69). A veces la rabia se apodera del cónyuge sano, cuando la enfermedad es resultado de un estilo de vida poco saludable. El dejar de sentirse sano cognitivamente lleva a un sentido de dependencia con típicos síntomas de ansiedad (Schiavi et al. 1995) y depresión. La depresión, frecuente en el anciano, junto al séquito sintomatológico típico (fácil irritabilidad, dificultad de futurición y toma de decisiones, sentimientos de culpa e insuficiencia, ralentización psicomotriz, ansiedad, trastornos del sueño...), se manifiesta también como reducción del deseo sexual, y las terapias psicofarmacológicas, aunque por un lado mejoran los aspectos del tono de humor, por otra interfieren negativamente en la capacidad sexual, alimentando el sentimiento de desvalorización. La principal razón del declive en la actividad sexual femenina es la enfermedad del cónyuge o su pérdida. Las viudas muestran un descenso del interés sexual mucho más significativo con respecto a las mujeres casadas en edad correspondiente (Cesa-Bianchi 2000). La relación construida a lo largo de los años de la mujer con el cónyuge difunto difícilmente puede ser sustituida por nuevas relaciones. Por el contrario, el hombre viudo, a pesar de una mayor autonomía económica, resulta mucho menos capaz de soportar la soledad y emprende más frecuentemente una nueva relación (Schneider et al. 1996: 51-57).

Aspectos distintivos del amor en la tercera edad

No se debe pensar que las modificaciones en la respuesta genital supongan una reducción de las necesidades afectivas. En la tercera edad la sexualidad privilegia aspectos vinculados al sentimiento, la ternura y la atención. Aunque la mayoría de las mujeres ancianas no experimentan deseo sexual, muchas mantienen la actividad sexual, tanto como expresión del papel femenino, como para proteger la relación con el cónyuge. Sin embargo, ni la presencia del deseo, ni la actividad sexual son elementos necesarios para la satisfacción sexual femenina, que se alcanza a través de expresiones de intimidad diferentes, contacto, caricias, besos (Trompeter et al. 2012: 37-43.e1). A menudo la dimensión sexual parece mejor cuando se superan prejuicios desadaptativos y condicionantes que empujan a una retirada (Cesa-Bianchi 2000). Parecen fundamentales la necesidad de cercanía y el sentirse deseados y apreciados; la plenitud de la sexualidad se vive con mayor conciencia y, ante la reducción del impulso hormonal, se acercan y adquieren mayor significado el deseo, la unión emocional y la cercanía. Es significativa la influencia de las experiencias pasadas; aquellos que han tenido una vida sexual gratificante y armoniosa la mantienen aún en la vejez (Le Ladoucette 2007). Las modificaciones anatómico fisiológicas, pues, modulan de distinta forma la relación pero no son un impedimento (Pepe et al. 1992: 44: 525-531; Valdina 1994; Capodici 1996; Cesa-Bianchi 1998; Rifelli 1998; Duffy et al. 1998). En el hombre, la reducción de la producción hormonal con atrofia de los órganos andrógenos implicados (escroto, pene, músculos, testículos) conlleva un cambio lento sin efecto inmediato sobre la actividad sexual. Ante ausencia de enfermedades, la reducción de testosterona no condiciona la potencia viril, tendente a ser minada por factores psicológicos y modificaciones del sistema nervioso central. Siendo consciente de ello y previendo los naturales retrasos en los tiempos de reacción, el acto sexual puede concluir serenamente (Capodici 1996; Cesa-Bianchi 1998); los tiempos del hombre y de la mujer tienden a acercarse (Pentimone et al. 1994: 261-264; Valdina 1994; Capodici 1996), sin que las sensaciones masculinas sean modificadas (Valdina 1994). Como en la juventud, incluso en presencia de déficits funcionales, los factores psicológicos que residen en el carácter del individuo y en el tipo de relación interpersonal que ha logrado construir pueden modular la experiencia (Schiavi et al. 1995). La actual facilidad de hablar de temas de intimidad ayuda a informarse con los médicos y a confrontarse con la pareja reduciendo el sentido de culpa. Cada vez más frecuentes son las peticiones de ayuda médica en el marco del ambulatorio (Goldstein et al. 1998: 338, 1397-1404) y son muchos los remedios, si bien a menudo se minimizan los problemas psicorrelacionales (Segraves et al. 1995: 88-102) para caer después en la cuenta de que el restablecimiento de la mera función sexual no siempre es suficiente.

Sublimación de la carne

Con la prueba del tiempo, el amor, cuando es alimentado en una relación conyugal sana, se refinará en una relación de don y de intercambio. Desde el punto de vista afectivo, los ancianos necesitan mayor contacto físico y ternura que, en ausencia de viejos conflictos, permiten una mayor disponibilidad y tolerancia en la relación de pareja; "...acceder al principio de realidad de la relación de amor implica la aceptación del otro y las condiciones de su existencia para salir de la afectividad infantil y garantizar todo el espacio necesario al principio del placer de estar con la persona amada" (Anatrella 2007). El declive fisiológico vinculado a la edad brinda la oportunidad de relaciones más pacíficas y prolongadas, alimentando una intimidad donde el cariño toma el puesto de la eficiencia, y donde la necesidad de cercanía, el sentirse apreciado y deseado, el entendimiento relacional construido a lo largo de los años, se convierten en los puntos fundamentales. En la sexualidad, la identidad personal y el entendimiento de la pareja se someten a una dura prueba, sobre todo en la tercera edad. En efecto, la serenidad en la intimidad es la meta de un recorrido de maduración que se da a lo largo de la vida, como persona y pareja. Cuando esto suce-

de se puede dar también en edad madura el juego de la seducción, donde el cuidado del propio cuerpo es un don de sí al otro, y deja de ser la necesidad narcisista de aparentar; ternura y erotismo pueden entonces coexistir, más allá de los cambios del cuerpo. Los frutos de este amor se manifiestan en una nueva fecundidad, que no es fertilidad, sino capacidad de ser productivos a pesar de la edad precisamente gracias a haber cultivado la capacidad de cuidarnos el uno al otro más allá de nosotros mismos, perfeccionando el *ars amandi* inherente al ser humano, que en la tercera edad se dirige cada vez más al ágape incluso en el eros. Gracias a este compromiso mutuo nos hacemos fecundos en la atención, en la dedicación, nos volvemos capaces de entregarnos para hacer feliz al otro, ricos de un amor que se sabe sacrificar (Noriega et al. 2007). Porque la ternura no se improvisa, la sabia receta de la Iglesia “experta en humanidad”, como la llamaba Pablo VI, nos enseña que la vía auténtica que hay que cultivar en la juventud es la de la disciplina y la virtud (muy poco de moda), única vía para cultivar el respeto y la fidelidad madurando una sana relación conyugal y sexual: “En este contexto, la pareja experimenta que la comunión conyugal se enriquece con esos valores de ternura y de afectividad, los cuales constituyen el alma profunda de la sexualidad humana, incluso en su dimensión física” (San Juan Pablo II 1981).

Referencia a otras voces: *Carne y cuerpo, Trastornos del deseo, (De la) Pubertad a la menopausia, Pulsión.*

Bibliografía

- ANATRELLA, T. (2007), *Felici e sposati*, ESD, Bologna; Bortz, W. M. 2nd – Wallace, D. H. – Wiley, D. (1999), “Sexual function in 1,202 aging males: differentiating aspects”, en J. Gerontol (eds), *A Biol Sci Med Sci* 54 (5), M237-41; Boyle, P. (1999), “Epidemiology of erectile dysfunction”, en C. C. Carson, R. S. Kirby, & I. Goldstein (eds.), *Textbook of erectile dysfunction* Isis, Oxford, 15-24; CAPODIECI, S. (1996), *L'età dei sentimenti. Amore e sessualità dopo i 60 anni*, Roma, Città Nuova Editrice; CESA-BIANCHI, M. (2000), *Giovani per sempre? L'arte di invecchiare*, Laterza, Roma; CESA-BIANCHI, M. – VECCHI, T. (1998), *Elementi di Psicogerontologia*. FRANCO ANGELI (ed.), 167; DE LADOUCKETTE, O. (2007), *Restar giovani è questione di testa*, Feltrinelli, Milán; DEACON, S. – MINICHELLO, V. – PLUMMER, D. (1995), “Sexuality and The Older People: Revisiting The Assumptions”, en *Educational Gerontology* 21, 497-513; DELLO BUONO – ZAGHI, M. P. C. – PADOANI, W. – SCOCCO, P. – URCIUOLI, O. – PAURO, P. – DE-LEO D. (1998), “Sexual feelings and sexual life in an Italian sample of 335 elderly 65 to 106-year-olds”, en *Archives-of-Gerontolog-and Geriatrics*, 155-162; D'OTTAVIO, G. – SIMONELLI, C. (1990), *Andrologia e psicopatologia del comportamento sessuale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma; Duffy, L. M. (1998) – “Lovers, loners, and lifers: sexuality and the older adult”, en *Geriatrics* 53 (1), S66-S69; GOLDSTEIN, I. – LUE, T. F. – PADMA-NATHAN, H. – ROSEN, R. C. – STEERS, W. D. – WICKER, P. A. (1998), “Oral Sildenafil in the Treatment of Erectile Dysfunction. The Sildenafil Study Group”, en *The New English Journal of Medicine* 338, 1397-1404 – DOI: 10.1056/NEJM199805143382001; JUAN PABLO II (1981), *Familiaris consortio*, n. 32; LEIBLUM, S. R. – SEGRAVES, R. T. (2000), “Sex therapy with aging adults”, en S. R. LEIBLUM, – R. C. ROSEN (eds.), *Principles and practice of sex therapy*, Guilford Press, Nueva York; MASTERS, W. – JOHNSON, V. (1997), “Sex after 65”, en *Reflections* 12, 31-43; MASTERS, W. – JOHNSON, V. (1967), *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna: indagine sugli aspetti anatomici e fisiologici*, Feltrinelli, Milán; NORIEGA, J. – DI PIETRO, M. L. (2007), *Fecondità nell'infertilità*, Lateran University Press, Città del Vaticano; Pentimone, F. – Del Corso, L. (1994), “La disfunzione erettile maschile nella terza età” en *Minerva Medica* 85 (5), 261-264; PEPE, F. – PEPE, P. – SCIFO, M. – GAROZZO, G. – CHIRICO, E. – MAURO, S. (1992), “La sessualità nel maschio senescente”, en *Minerva Ginecologica* 44, 525-531; Piette, F. – Weill-Engerer S. (2003), *Le Guide santé des seniors*, Odile Jacob, Paris; RIFELLI, G. (1998), *Psicologia e psicopatologia della sessualità*. Il Mulino, Bologna; SCHIAVI, R. C. – REHMAN, J. (1995), “Sexuality and aging”. en *Urologic Clinics of North America* 22 (4), 711-725;

SCHNEIDER, D. S. – SLEDGE, P. A. – SHUCHTER, S. R. – ZISOOK, S. (1996), “Dating and remarriage over the first two years of widowhood”. en *Ann Clin Psychiatry* 8 (2), 51-57; SEGRAVES, R. T. – SEGRAVES, K. B. (1995), “Human sexuality and aging” en *Journal-of-Sex-Education-and-Therapy* 21 (2), 88-102; TROMPETER, S. E. – BETTENCOURT, R. – BARRETT-CONNOR, E. (2012), “Sexual activity and satisfaction in healthy community-dwelling older women”, en *The American Journal of Medicine*, 125 (1), 37-43.e1; VALDINA, P. (1994), *Il sesso degli anziani*, Edizioni dell’Università Popolare, Roma.

Anscombe, sobre la sexualidad

MARY CATHERINE GEACH

G. E. M. Anscombe (1919-2001), fue profesora de filosofía en la Universidad de Cambridge (1970-1986) después de haber enseñado anteriormente en la Universidad de Oxford. Fue recibida en la Iglesia católica en 1938 mientras estudiaba para obtener la licenciatura en Oxford. En general, es considerada una de las más grandes filósofas de la segunda mitad del siglo XX. También cabe destacar su defensa de la ortodoxia católica. Casada con el filósofo Peter Geach, tuvo siete hijos.

Su trabajo más conocido es la monografía *Intention*, un trabajo pionero en la teoría moderna de la acción. Los pensamientos que en ella se leen fueron desarrollados por E. Anscombe a lo largo de una serie de lecciones que dio tras constatar que sus colegas, con quienes había debatido las dimensiones éticas de los bombardeos sobre la ciudad, sabían menos que ella en materia de intención (cf. *Mr Truman’s Degree*).

Sin embargo, *Intention* no es una obra de ética, sino de filosofía de la psicología: E. Anscombe consideraba que no era provechoso para los filósofos estudiar ética antes de haber adquirido una comprensión adecuada de este campo.

Más tarde, sus estudios sobre la intención demostraron ser relevantes para la defensa del magisterio católico sobre el tema de la anticoncepción. Muchas personas reflexivas habían expresado sus dificultades respecto al uso de anticonceptivos, una de las cuales atañía precisamente a las *intenciones* de quienes los usaban. Cuando se inventó la píldora anticonceptiva, quedaba claro que su uso no implicaba en modo alguno una cópula antinatural en sentido físico. Si una mujer tomaba la píldora por motivos de salud que no eran anticonceptivos, no había nada malo en disfrutar de la utilidad del matrimonio durante el período de infertilidad que le seguía, siempre y cuando no hubiera riesgo de efectos abortivos. De ello se desprendería que lo que estaba mal en el uso de la píldora era la intención con la que se tomaba. Pero la Iglesia enseñaba que no era malo evitar la concepción (por razones válidas) evitando el acto conyugal durante el período fértil de la mujer. Sin embargo, la intención de quienes hacían esto era la misma que la de quienes usaban la píldora con fines anticonceptivos, es decir, precisamente evitar la concepción (*Contraception and Chastity*, 182).

E. Anscombe ya sabía que existía una diferencia entre la acción intencional y la intención final con la cual se llevaba a cabo esta acción. Había una diferencia entre hacer intencionalmente infértil un acto conyugal, ya sea copulando de forma perversa o bien tomando un fármaco esterilizante, y mantener relaciones, sabiendo que serán infértiles, con la intención ulterior de evitar las relaciones durante el período fértil. Esta intención ulterior, y el deseo de evitar la concepción que la explica, no es la intención de hacer que cualquier cópula sea infértil; y la intención de hacer infértil el acto es precisamente aquello que modifica el tipo de acción intencional que tal acto es, haciendo así que no sea más el tipo de acto que da lugar a la concepción.

Decir que estaba bien usar métodos anticonceptivos como la píldora, que externamente mantiene la cópula física igual a la que se da en un acto conyugal normal, y evitar, en cambio, los métodos que impedían la concepción modificando el modelo del acto conyugal, era según E. Anscombe, un absurdo que nadie sostenía (*Contraception and Chastity*, 181).

En su opinión, la antigua tradición que prohibía cualquier tipo de cópula perversa tenía sentido solo si se entendía que el sexo era para el matrimonio, donde el matrimonio se entendía como una relación para la procreación y la educación de los hijos. Para expresar esta relación, no era necesario que el acto fuera en realidad engendrador, sino que fuera el tipo de acto que engendra. La analogía propuesta por E. Anscombe era: una bellota es el tipo de cosa que cuando crece se convierte en un roble aun cuando las circunstancias lo impidan (*Contraception and Chastity*, 172). Afirmar que era correcto hacer el acto conyugal infértil, significaba negar todo esto y eliminar la *ratio* del matrimonio y las razones por las cuales los actos homosexuales y los actos sexuales solitarios deberían evitarse. Según la filósofa, las personas estaban prontas a extraer esa conclusión y actuar en consecuencia.

Inmediatamente estuvo de acuerdo con la enseñanza central de la *Humanae vitae*, según la cual no estaba permitido hacer nada antes, durante o después del acto sexual para hacerlo estéril, y luego llegó a admirar lo que decía la encíclica sobre la inseparabilidad entre el significado unitivo y el procreativo del acto conyugal. Para ella, esa enseñanza significaba que toda cópula que careciera de uno de los dos significados carecería, por ello mismo, también del otro. Traer a un niño al mundo por otro medio que no sea el de una relación conyugal no era procrear, no era engendrar (*On 'Humanae vitae'*, 196-7).

Elizabeth Anscombe efectúa una útil distinción entre las diferentes formas en que se pueden usar los términos “naturaleza” y “natural” y la forma en que se empleaban en la *Humanae vitae*, y observaba que, dado que la ley natural es la ley moral, decir que un acto es contrario a esa ley era equivalente a definirlo simplemente como equivocado. Señalaba que “...no es porque existe una ley natural por lo que se condena algo artificial” (*Contraception and Chastity*, 178-9).

También distinguía entre la castidad, entendida como la virtud que concierne al sexo, igual que el valor concierne al peligro, y la castidad a la que aspiran los religiosos célibes. La primera virtud de la castidad, afirma, tiene un claro valor utilitario, pero también posee un aspecto místico. Según ella, el sentido de algunas virtudes es utilitario, pero esto no se aplicaba a la castidad (*Contraception and Chastity*, 173). Más tarde afirmó que tal virtud no estaba en su cenit, o tal vez ni siquiera era sí misma, si no constituía un aspecto de la pureza de corazón del sujeto. La pureza de corazón era una cualidad que se adquiría negándose persistentemente a actuar bajo el impulso de motivaciones despreciables.

Una motivación baja era aquella a la que se referían las condenas tradicionales de la actividad sexual emprendida “puramente por placer”. Esto se interpretaba como si significara que era un error disfrutar de la utilidad del matrimonio salvo para engendrar hijos, pero, según E. Anscombe, esta idea descendía de una psicología moral deficiente. Un acto conyugal, siendo el tipo de acto a través del cual se engendran personas, es bueno en sí mismo, e incluso desearlo es un bien en sí mismo. Es propenso a surgir sin cálculo, y no es incorrecto obrar de acuerdo con este deseo, siempre que la sensualidad no lo domine. No dejar que la sensualidad lo domine es lo que, en este caso, significa el no “actuar bajo el impulso de motivaciones bajas” (*Contraception and Chastity*, 191).

Para Elizabeth Anscombe, el valor místico de la castidad tenía que ver con la dignidad humana, que es particularmente atacada por los métodos reproductivos artificiales. Nos mantiene en el mismo plano de dignidad que nuestros progenitores el hecho de que no nos fabriquen, sino que nos engendren en el modo que corresponde a nuestra naturaleza (*The Dignity of the Human Being*, 71), en el marco de esa forma de vida específicamente humana llamada matrimonio, que es reconocido en todas partes y en todo momento como dotado de una dignidad propia (*Address to the Clergy*, 203).

Referencia a otras voces: Amistad, Amor, Anticoncepción, Castidad, Conciencia, Intención, Virtud.

Bibliografía

ANSCOMBE, G. E. M. (1957), *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 2da edición 1963; ANSCOMBE, G. E. M. (1981), “You can have sex without children: Christianity and the new offer” [publicado por primera vez en 1966], en G. E. M. ANSCOMBE, *Collected philosophical papers, Volume III: Ethics, religion and politics*, Basil Blackwell, Oxford, 82-96; ANSCOMBE, G. E. M. (1981), “Mr Truman’s degree”, en *Ethics, religion and politics*, Basil Blackwell, Oxford, 62-71; ANSCOMBE, G. E. M. (2008), “Contraception and Chastity” [publicado por primera vez en 1972], en M. GEACH – L. GORMALLY (eds.), *Faith in a hard ground: essays on religion, philosophy and ethics by G. E. M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter, 170-191; ANSCOMBE, G. E. M. (1979), “On ‘Humanae vitae’” [publicado por primera vez en 1979], en *Faith in a hard ground*, 192-198. ANSCOMBE, G. E. M. (1979), “Address to the Clergy: on Contraception and Natural Family Planning”, en *Faith in a hard ground*, 199-205; ANSCOMBE, G. E. M. (1979), “Contraception, Chastity and the Vocation of marriage”, en *Faith in a Hard Ground*, 206-213; ANSCOMBE, G. E. M. (2006), “The dignity of the human being”, en M. GEACH – L. GORMALLY (eds.), *Human life, action and ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter, 67-73.

Bibliografía sobre G. E. M. Anscombe

AUCOUTURIER, V. (2012), *Elizabeth Anscombe: l’esprit en pratique*, CNRS Éditions, París; AUCOUTURIER, V. – PAVLOPOULOS, M. (2015), *Agir et penser. Essais sur la philosophie d’Elizabeth Anscombe*, Publications de la Sorbonne, París; FORD, A. – HORNSBY, J. – STOUTLAND, F. (2011), *Essays on Anscombe’s Intention*, Harvard University Press, Cambridge; GEACH, M. (2016), “Anscombe on Sexual Ethics”, en L. GORMALLY – D. A. JONES Y R. TEICHMANN (eds.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Imprint Academic, Exeter, 227-242; TEICHMANN, R. (2008), *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford; TORRALBA, J. M. (2005), *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*, EUNSA, Pamplona; WISEMAN, R. (2016), *Anscombe’s Intention*, Routledge, Abingdon-Nueva York.

Anticoncepción

RENZO PUCETTI

Qué es la anticoncepción

Humanae vitae define en el n. 14 la anticoncepción como “toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación”. Cabe señalar que el término procreación corresponde al término científico “fecundación”. Por tanto, la anticoncepción es un acto destinado a impedir la fusión de las membranas de los gametos masculinos y femeninos después de un acto sexual. Actúa de acuerdo con esta triple tipología:

- Se puede dar antes del acto sexual, mediante la extracción anatómica o la inhibición funcional de los órganos necesarios para el proceso de fecundación. Esta acción se puede realizar de forma permanente a través del ligamento de las trompas de falopio (Patil et al. 2015) o los conductos deferentes (Cook et al. 2014), o de modo reversible a través de dispositivos anovulatorios (Gebel Berg 2015), o en el hombre con la supresión hormonal de la producción de la testosterona endógena y de la espermatogénesis (Wang et al. 2016).
- La anticoncepción también se puede llevar a cabo realizando el acto sexual a través del coito interrumpido, o a través del coito *in vaso indebito*, es decir, en orificios del cuerpo de la persona que no sean la vagina. Esto incluye el uso de los llamados métodos de barrera (condón masculino y femenino, diafragma, esponjas endovaginales), ya que transforman la funcionalidad natural de la vagina, impidiéndole acoger eficazmente el semen recibido.
- La anticoncepción es finalmente factible en el desarrollo de las consecuencias naturales del acto sexual aprovechando los mecanismos anovulatorios o espermicidas de los productos postcoitales (Puccetti et al. 2012).

Tras su aparición, la píldora, comparada con los métodos anticonceptivos entonces disponibles, parecía una novedad que no cambiaba la naturaleza del acto sexual, ya que era capaz de suprimir la ovulación como lo hace la naturaleza en ciertas circunstancias (por ejemplo, durante la lactancia). Sin embargo, la definición de Pablo VI ayuda a entender que el objeto moral de una acción es lo que determina el contenido de lo que hacemos y no se define a través de la ejecución física de la acción, sino por lo que se elige intencionalmente al actuar. Juan Pablo II en *Veritatis splendor* 78 reiteraba y profundizaba esta perspectiva: “Por tanto, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa”.

¿Dónde se sitúa la anticoncepción?

El acto anticonceptivo, que quiere impedir la procreación, es un acto que depende de otra acción: el acto de unión sexual. Aunque la anticoncepción se relaciona con el acto sexual y no puede existir sin él, no corresponde a un acto sexual (May 2008: 143). Por ejemplo, si un médico agregara una sustancia anticonceptiva a una vacuna antiinfecciosa sin el conocimiento de la mujer, y ella luego tuviera relaciones sexuales infértiles por la molécula anticonceptiva añadida a la vacuna, sería el médico el autor del acto anticonceptivo y no la mujer, ni el hombre que tuvo relaciones sexuales con ella. Lo que cualifica al acto anticonceptivo no es, por lo tanto, la “materialidad” de la acción, ni su “artificialidad”, sino su contenido intencional: querer privar a un acto sexual libremente elegido “de sus consecuencias procreativas” (Rhonheimer 2000: 118).

¿Qué es un acto sexual?

Un acto sexual no es cualquier acto destinado a obtener placer genital. Lo que llamamos “coito” es de hecho la “unión física de los genitales masculino y femenino acompañada de movimientos rítmicos” (Merriam-Webster 2018). La raíz etimológica del término (*cum-ire*) confirma el contenido de la racionalidad inscrito en la naturaleza del acto. La observación del acto sexual tal como se lleva a cabo y las confirmaciones que provienen de la continua acumulación de información científica, revelan su naturaleza como un acto por sí mismo destinado a la procreación de la vida humana, “*ad vitam humanam procreandam per se destinatus*” (HV 11). Que esté destinado a procrear no significa que deba procrear, ya que esta es una condición que se sustrae a la libertad del hombre, sino que más bien se trata de un po-

tencial intrínseco de la acción sexual, de la que él tiene responsabilidad moral, ya que establece (o no) las condiciones para que esto suceda.

Sin embargo, debe especificarse que tener una relación sexual que, por la naturaleza cíclica de la fertilidad femenina, o debido a la condición accidental de infertilidad debida a enfermedad o senescencia, no conduzca a la concepción, no contradice la conexión íntima entre la sexualidad y la procreación, en cuanto que “lo que se hace” está destinado en sí mismo a la procreación, aunque no se produzca la generación de una vida debido a condiciones accidentales que la impidan. Una unión sexual en esas condiciones no constituye un acto anticonceptivo, del mismo modo que la condición involuntaria de mala absorción por cualquier causa no contradice el significado nutricional de la alimentación, y alimentarse verificándose tal condición no equivale al acto de ayunar.

La relación entre el acto sexual y la reproducción humana, lejos de ser accidental, es, en efecto, sustancial y las nociones de fisiología adquiridas lo confirman. Todo el proceso de la respuesta sexual humana está naturalmente dirigido a hacer posible la procreación (Levin 2002; Motta-Mena et al. 2017; Practice Committee of the American Society for Reproductive Medicine et al. 2017). Incluso, está muy lejos de ser secundario y accesorio que la fase de expulsión del semen masculino se realice a través de contracciones rítmicas de los mismos músculos que participan en la generación de la sensación de orgasmo (Alwaal et al. 2015). Tan pronto como el hombre dona a la mujer su semen, pierde su capacidad de continuar el acto sexual y entra en un período refractario en el que le es imposible realizar otro acto sexual.

Al igual que en los hombres, alcanzar el clímax del placer en las mujeres es un mecanismo calibrado para maximizar la fertilidad tanto directamente, por ejemplo, a través de la inmersión del cuello uterino en el fluido seminal masculino (Wheatley et al. 2015), o la peristalsis uterina que aumenta la retención de líquido seminal (King et al. 2016), como a través de mecanismos indirectos que fortalecen el vínculo de pareja y aumentan la probabilidad de concepción (Fleischman 2016). Hay una correspondencia bidireccional entre la fisiología del deseo sexual y la fisiología de la fertilidad. Estos son datos que confirman la evidencia: en el clímax del placer, durante esa fase en la que “el espíritu se convierte en corporeidad y los sentidos en espiritualidad” (Ratzinger 2001: 155), el hombre y la mujer se dan el uno al otro su capacidad generativa.

En este sentido, es indicativo que la frecuencia de las relaciones sexuales es mayor en el período periovulatorio, que coincide con la ventana de fertilidad de la mujer (Wilcox et al. 2004) y que la condición de infertilidad implica la alteración de la función sexual de la mujer (Mendonça et al. 2017).

Cuando el hombre y la mujer se unen sexualmente de forma libre, se dan recíprocamente la capacidad de procrear en virtud de los significados unitivo y procreativo del acto sexual (HV 12). El semen del hombre no sería capaz de fertilizar el gameto femenino si el ambiente femenino no lo ayudara. El moco cervical hace una severa selección de espermatozoides, las criptas cervicales actúan como un reservorio espermático, las contracciones uterinas empujan los espermatozoides hacia el ostium tubárico, las interacciones entre los espermatozoides, las secreciones y las células del tracto genital femenino hacen que los espermatozoides sean fecundantes a través del proceso de capacitación. Por otro lado, la procreación une al padre y a la madre no solo como padres del hijo, sino también mediante el tráfico de células que del hijo llega a la madre permanentemente dándole información sobre el padre (Dawe et al. 2007). Al unirse el hombre y la mujer, procrean y al procrear se unen. El acto sexual, como acto libre, se presenta a nuestra conciencia como una acción llena de significado. Interactuar sexualmente entonces implica unirse íntimamente, hasta el punto de ser capaces de engendrar. La *Humanae vitae* explica que se trata de una acción con un doble significado: unitivo y procreativo, unidos entre sí de modo inescindible (12). Por lo tanto, es evidente que el acto sexual adquiere el sentido humano solo como un acto conyugal, el acto en el que tiene lugar la unión de los esposos.

Valoración moral

La anticoncepción, como acto destinado a impedir la concepción de una nueva vida, distorsiona la naturaleza del mismo acto sexual. Los métodos hormonales, aunque no alteran físicamente el desarrollo del acto conyugal, distorsionan, sin embargo, su naturaleza íntima. Es una renuncia al don pleno de uno mismo que se realiza actuando intencionalmente contra la función reproductiva o sobre la dinámica del acto sexual. En última instancia, la anticoncepción, aunque puede interceptar las consecuencias procreativas de la sexualidad y permitir así un acto sexual sin temor a consecuencias no deseadas, satisfaciendo así los sentidos, aleja de la felicidad, entendida como plenitud de la acción. Al amputar la fertilidad de los cónyuges, el acto anticonceptivo, lejos de realizar la total donación recíproca de las personas de los esposos, cambia su significado contradiciéndolo. La amputación intencional de la dimensión procreativa de uno o ambos cónyuges actuada por la anticoncepción hace que el acto sexual anticonceptivo sea un acto no unitivo y, como tal, deja de ser un acto conyugal (Rhonheimer 2000: 54).

Las razones de la anticoncepción

El uso de métodos anticonceptivos puede ser apoyado por diferentes motivos de naturaleza económica, sanitaria, psicológica, social, relacional con el cónyuge. Aunque pueden ser válidos, ninguno de ellos determina el objeto moral de la anticoncepción. Son, más bien, las intenciones ulteriores de quienes adoptan la anticoncepción (Anscombe 2018: 109). Estas no determinan el objeto moral de la acción, sino los propósitos ulteriores de la acción. De hecho, recurrir a la anticoncepción para tener una unión sexual sin procreación, porque se desea evitar un problema de salud relacionado con el embarazo o el parto, o las cuestiones relacionadas con la educación del niño, o porque se desea disponer de más tiempo para el trabajo, o de recursos económicos, indica que estas razones son extrínsecas al acto sexual en sí y muestra que el acto sexual es instrumentalizado para permitir una experiencia de placer. Por otro lado, esta instrumentalización no perdona a ninguno de los actores del acto anticonceptivo, violando así también la dignidad ontológica de las personas (Wojtyla 1983: 27-32). Acreditar tal comportamiento como lícito significa discernir la moralidad de los actos utilizando un filtro consecuencialista que hace que la moralidad de los actos descienda de las motivaciones que mueven a realizarlos (Rhonheimer 1994; Juan Pablo II 1993).

Lo que no es la anticoncepción

No es anticoncepción ni el uso con fines terapéuticos de medicamentos que puedan tener un efecto indirecto esterilizante temporal, ni la intervención sobre órganos reproductores enfermos que pueda causar un efecto similar de forma permanente. En este caso, la falta sobrevenida de concepción no es un fin ni un medio, sino más bien un efecto previsto, pero no deseado y, por lo tanto, es moralmente legítimo si se respetan los criterios establecidos en la doctrina del doble efecto (HV 15; Neri 1999: 50). A este respecto, sin embargo, es importante subrayar que, en mayor o menor medida, los productos comercializados como anticonceptivos deben parte de su eficacia a los mecanismos antianidatorios. Aunque este efecto no se busca en estos casos, queda por aclarar la cuestión de la aplicabilidad terapéutica de estos medios, teniendo en cuenta la probabilidad de su aparición y su proporcionalidad con respecto al efecto terapéutico previsto y buscado.

No es anticoncepción abstenerse de las relaciones maritales en períodos fértiles y no lo es unirse en períodos infértiles. Aquellos que adoptan tal conducta, aunque puedan o no compartir las intenciones ulteriores de quienes adoptan la anticoncepción, toman una decisión diferente para lograr el fin, de la misma manera que los que eligiendo la adopción realizan una elección muy diferente a la de los que recurren a la fecundación *in vitro*. La regulación de las relaciones maritales sobre el ritmo de fertilidad

de la mujer no es en sí mismo un acto anticonceptivo tal como lo hemos definido, es decir, una acción llevada a cabo antes, durante o después de las relaciones sexuales voluntarias destinada a impedir la concepción. La continencia periódica no cambia el objeto del acto conyugal “por sí mismo destinado a la procreación”.

No constituye un acto contraceptivo el uso de productos anovulatorios en previsión de la violencia sexual; en estos casos, la prevención de la concepción no contradice el inexistente significado unitivo y procreativo de la violencia sexual. En efecto, este caso no entra en el juicio de la *Humanae vitae* 14, que se refiere a un “acto conyugal”. Más bien, representa una defensa de la mujer lo más limitativa posible en relación con la violencia perpetrada sobre ella y el intento de evitar al niño un ambiente de crecimiento que no respete su dignidad de hijo (Palazzini et al. 1961; Grisez 1988; Rhonheimer 2000).

Los medicamentos con posible acción antianidatoria, aunque dispensados como anticonceptivos, deben considerarse abortivos. Algunos productos, como la píldora estroprogestina (Di Pietro et al. 1996; Larimore et al. 2000; Colliton 1999; Milsom et al. 2008), el Levonorgestrel (Kahlenborn et al. 2015), y el acetato de ulipristal (Mozzanega et al. 2014) pueden impedir la implantación del embrión en el endometrio con mecanismos hormonales, otros productos tienen el mismo efecto a través de procesos fisicoquímicos (dispositivos de cobre intrauterino), otros incluso poseen ambos mecanismos (DIU medicado). En todos estos casos lo que se lleva a cabo es la supresión del embrión que pertenece al caso del aborto intencionado (Congregación para la Doctrina de la Fe 1974).

Efectos sociales de la anticoncepción

Cuando el médico colabora a través de su actividad prescriptiva en la ruptura del dinamismo comenzado con el consentimiento al acto sexual, a menudo de forma inconsciente, afecta significativamente a la vida de una pareja. Carlo Caffarra indica el resultado de esta acción como “la demolición del caso auténtico” (Caffarra 2008: 113). Hay una reflexión al respecto en *Humanae vitae* en el n. 17. La sustracción del peso existencial de la sexualidad, su reducción a lo lúdico y placentero conduce, a través de complejos mecanismos neurobiológicos y conductuales aún en fase de estudio, a transformaciones sociológicamente detectables. Estas son precocidad sexual y sexualidad prematrimonial (Finer 2007; Barbagli et al. 2010: 177), aumento en el número de parejas sexuales reportadas (Little et al. 2002), interés por establecer relaciones sexuales de corta duración (Guillermo et al. 2010) y divorcios (Nunley et al. 2012). La propagación de la anticoncepción tampoco ha cumplido su promesa de eliminar los embarazos no deseados (ESHRE Capri Workshop Group 2018) y el recurso al aborto (Pucetti 2013). Al mismo tiempo, cualesquiera que sean los argumentos esgrimidos para la normalización moral de la anticoncepción, por lógica interna los mismos argumentos llevan a privar de cualquier fundamento racional la ilegalidad moral de toda acción en la que se separen los significados del acto sexual, desde la reproducción asexual a través de técnicas de FIV, a la sexualidad solipsista, homoerótica y parafilica (Anscombe 2018: 87).

Referencia a otras voces: *Aborto, Anscombe, Castidad, Consumación, Anticoncepción: objeto moral, Humanae vitae (diversas voces), Intención, Pedagogía del vínculo, Responsabilidad procreativa.*

Bibliografía

ALWAAL, A. – BREYER, B. N. – LUE, T. F. (2015), “Normal male sexual function: emphasis on orgasm and ejaculation”, en *Fertil Steril*. 104 (5), 1051-1060; ANSCOMBE, G. E. M. (2018), “Sulla *Humanae vitae*”, en S. Kampowski, *Una profezia per il nostro tempo: ricordare la sapienza di Humanae vitae*, Cantagalli, Siena, 109; ANSCOMBE, G. E. M. (2018), “Contraccezione e castità”, en S. Kampowski, *Una profezia*

per il nostro tempo: ricordare la sapienza di *Humanae vitae*, Cantagalli, Siena, 87; BARBAGLI, M. – DALLA ZUANNA, G. – GARELLI, F. (2010), *La sessualità degli italiani*, Il Mulino, Bologna, 177; CAFFARRA, C. (2008) *L'amore insidiato*, Cantagalli, Siena, 113; COLLITON, W. F. (1999), "The Birth Control Pill: Abortifacient and Contraceptive", en *The Linacre Quarterly* 66 (4), 26-36; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (1974), *Dichiarazione sull'aborto Procurato*, nn. 12-13; COOK, L. A. – PUN, A. – GALLO, M. F. – LÓPEZ, L. M. – VAN VLIET, H. A. (2014), "Scalpel versus no-scalpel incision for vasectomy", en *Cochrane Database Syst Rev.* 30 (3), CD004112; DAWE, G. S. – TAN, X. W. – XIAO, Z. C. (2007), "Cell migration from baby to mother", en *Cell Adh Migr.* 1 (1), 19-27; DI PIETRO, M. L. – MINACORI, R. (1996), "Sull'abortività della pillola estrogenica e di altri 'contraccettivi'", en *Medicina e Morale* 5, 863-900; ESHRE CAPRI WORKSHOP GROUP (2018), "Why after 50 years of effective contraception do we still have unintended pregnancy? A European perspective", en *Hum Repr* 33 (5), 777-783; FINER, L. B. (2007), "Trends in Premarital Sex in the United States, 1954–2003", en *Public Health Rep.* 122 (1), 73-78; FLEISCHMAN, D. S. (2016), "An evolutionary behaviorist perspective on orgasm", en *Socioaffect Neurosci Psychol.* 6, 10.3402/snp.v6.32130; GEBEL BERG, E. (2015), "The chemistry of the pill", en *ACS Cent Sci.* 1 (1), 5-7; GRISEZ, G. – BOYLE, J. – FINNIS, J. – MAY, W. E. (1988), "Every marital act ought to be open to 107 new life: toward clearer understanding", en *The Thomist* 52 (3), 364-426; GUILLERMO, C. – MANLOVE, H. – GRAY, P. B. – ZAVA, D. – MARRS, C. (2019), "Female social and sexual interest across the menstrual cycle: The roles of pain, sleep and hormones", en *BMC Women's Health* 10, 19-29; JUAN PABLO II (1993), *Veritatis splendor*, KAHLNBORN, C. – PECK, R. – SEVERS, W. B. (2015), "Mechanism of action of levonorgestrel emergency contraception", en *Linacre Q.* 82 (1), 18-33; KING, R. – DEMPSEY, M. – VALENTINE, K. A. (2016), "Measuring sperm backflow following female orgasm: a new method", en *Socioaffect Neurosci Psychol.* 6: 10.3402/snp.v6.31927; LARIMORE, W. L. – STANFORD, J. B. (2000), "Postfertilization effects of oral contraceptives and their relationship to informed consent", en *Arch Fam Med.* 9 (2), 126-133; LEVIN, R. J. (2002), "The physiology of sexual arousal in the human female: a recreational and procreational synthesis", en *Arch Sex Behav.* 31 (5), 405-411; LITTLE, A. C. – JONES, B. C. – PENTON-VOAK, I. S. – BURT, D. M. – PERRETT, D. I. (2002), "Partnership status and the temporal context of relationships influence human female preferences for sexual dimorphism in male face shape", en *Proc Biol Sci.* 269 (1496), 1095-1100; MAY, W. E. (2008), *Catholic Bioethics and the gift of human life*, Our Sunday Visitor, Huntington, 143; MENDONÇA, C. R. – ARRUDA, J. T. – NOLL, M. – CAMPOLI, P. M. O. – AMARAL, W. N. D. (2017), "Sexual dysfunction in infertile women: A systematic review and meta-analysis", en *Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol.* 215, 153-163; MERRIAM-WEBSTER, Online Medical Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/coitus>; MILSOM, I. – KORVER, T. (2008), "Ovulation incidence with oral contraceptives: a literature Review", en *J Fam Plann Reprod Health Care* 34 (4), 237-246; MOTTA-MENA, N. V. – PUTS, D. A. (2017), "Endocrinology of human female sexuality, mating, and reproductive behavior", en *Horm Behav.* 91, 19-35; MOZZANEGA, G. – GIZZO, S. – DI GANGI, S. – COSMI, E. – NARDELLI, G. B. (2014), "Ulipristal Acetate Critical Review About Endometrial and Ovulatory Effects in Emergency Contraception", en *Reprod Sci.* 21 (6), 678-685; NERI, D. (1999), *Filosofia morale: manuale introduttivo*, Edizioni Angelo Guerini ed Associati, Milán, 50; Nunley, J. M. – Zietz, J. (2012), "The long-run impact of age demographic on the U.S. divorce rate", en *The American Economist* 57 (1), 65-77; PALAZZINI, P. – HÜRTH, F. – LAMBRUSCHINI, F. (1961), "Una donna domanda: come negarsi alla violenza? Morale esemplificata. Un dibattito", en *Studi Cattolici* 27, 62-72; PATIL, E. – JENSEN, J. T. (2000), "Update on Permanent Contraception Options for Women", en *Curr Opin Obstet Gynecol.* 27 (6), 465-470; PRACTICE COMMITTEE OF THE AMERICAN SOCIETY FOR REPRODUCTIVE MEDICINE – THE SOCIETY FOR REPRODUCTIVE ENDOCRINOLOGY AND INFERTILITY (2017), "Optimizing natural fertility: a committee opinion", en *Fertil Steril.* 107 (1), 52-58; PUCCETTI, R. – CARBONE, G. – BALDINI, V. (2012), *Pillole che uccidono*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 63-132; PUCCETTI, R. (2013), *I veleni della contraccezione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 353- 367; RATZINGER, J.

(2001), *Dio e il mondo*, Edizioni San Paolo, Milán, 155; RHONHEIMER, M. (1994), *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma, 94-100; RHONHEIMER, M. (2000), *Etica della procreazione*, Pontificia Università Lateranense Mursia, Roma, 54; RHONHEIMER, M. (2000), *op cit.*, 110-125; WANG, C. – FESTING, M. P. R. – SWERDLOFF, S. R. (2016), “Male Hormonal Contraception: Where Are We Now?”, en *Curr Obstet Gynecol Rep.* 5, 38-47; WHEATLEY, J. R. – PUTS, D. A. (2015), “Evolutionary science of female orgasm”, en T. K. Shackelford – R. D. Hansen, *The evolution of sexuality*, Springer, Nueva York, 123-148; WILCOX, A. J. – BAIRD, D. D. – DUNSON, D. B. – MCCONNAUGHEY, D. R. – KESNER, J. S. – WEINBERG, C. R. (2004), “On the frequency of intercourse around ovulation: evidence for biological influences”, en *Hum Reprod.* 19 (7), 1539-1543; WOJTYŁA, K. (1983), *Amore e responsabilità*, Marietti, Turín.

Anticoncepción: objeto moral

ALAIN MATTHEEUWS

Esta delicada cuestión, abordada de manera especial en la encíclica *Humanae vitae* (HV), revela como por contraste la belleza y las exigencias del acto conyugal. Numerosos estudios y documentos del magisterio han confirmado y aclarado los retos de este acto humano en el interior de la pareja. Procederemos por etapas: (1) definiremos moralmente lo que es el acto anticonceptivo con el propio texto de la HV; (2) consideraremos de manera más positiva lo que es la continencia periódica y la paternidad responsable; (3) a continuación, mostraremos la complejidad de un juicio de conciencia en este terreno que siempre afecta a un hombre y a una mujer. Afrontar estos puntos delicados es mostrar también que la misericordia sigue siendo el terreno fértil de las decisiones íntimas y que la ley de la gradualidad se tuvo en cuenta mucho antes de su presentación más conceptual en la *Familiaris consortio* y en la *Amoris laetitia*.

1. Definición e interpretación del acto anticonceptivo

Como para cualquier acto humano, es bueno explicitar la cuestión del comportamiento anticonceptivo del hombre y la mujer. Las intenciones de una persona pueden ser encomiables y buenas, sus motivos pueden ser buenos, la persona puede ser sincera. Pero estas intenciones no bastan para asegurar la bondad del acto realizado. Ni tampoco las circunstancias, si bien pueden explicitar el alcance de lo que se hace y elucidar su responsabilidad y sus consecuencias. Han de ser discernidas siempre para evaluar la moralidad del acto.

El objeto del acto ha de poder ser apreciado según la razón y ser tomado en consideración por la conciencia humana para que esté integrado en ella y permitir así que se emita un juicio. Para que un acto sea bueno, es necesario que su objeto moral sea en sí mismo bueno, así como que sean oportunas y positivas las intenciones y las circunstancias (CCE 1755-1756). Dicho de otro modo, si una persona realiza un acto malo apelando a la sinceridad, este no se convierte en bueno por su sola intención o por su deseo. Una persona puede pensar que está haciendo bien y, sin embargo, realizar un acto malo. No necesariamente se le podrá imputar, pero ese acto malo sigue siendo malo: hará daño a la persona que lo hace de manera consciente o inconsciente, a menudo a los demás, y ofenderá a Dios. La cuestión de la imputabilidad atañe a la conciencia del sujeto.

Se pueden aportar algunas precisiones para la apreciación de determinadas circunstancias que servirán de ayuda a la hora de juzgar la conciencia de los esposos. Profundicemos en esos puntos.

a) El horizonte del sacramento del matrimonio

En la doctrina católica, la definición de la anticoncepción y la reflexión sobre las regulaciones de los nacimientos siempre se han hecho en el marco del sacramento del matrimonio. Los argumentos de la tradición a los que se refiere Pablo VI afectan a la relación conyugal. Este punto es explícito en *Gaudium et spes* y se ve confirmado en *Familiaris consortio* (FC) (Mattheeuws 2006). En el sentido estricto del término, la anticoncepción es un acto que concierne a los esposos. El mismo acto realizado fuera del matrimonio ha de ser calificado de otro modo. En esos casos hablamos de “inhibición de la fecundación”. ¡No hablamos de anticoncepción en el caso de una prostituta que toma la píldora para evitar una fecundación! La exigencia moral que planteamos aquí atañe precisamente a la relación conyugal. El acto sexual es además matrimonial por esencia. Solo es bueno y legítimo dentro de un don total y recíproco, exclusivo, instituido y confirmado públicamente. Fuera del matrimonio, el acto sexual es un mal: ¿tiene todavía entonces un significado de unión y de procreación?

En este marco, podríamos subrayar el vínculo teológico que existe entre el consentimiento conyugal (que hace el matrimonio) y el acto conyugal (la consumación). En la liturgia sacramental, los esposos se prometen un amor fiel, indisoluble y abierto a la procreación. El celebrante les interroga sobre esos puntos y verifica la libertad del don recíproco. Para los creyentes, los nuevos esposos representan de forma permanente y privilegiada el amor de Cristo por su Iglesia. Esta alianza está ella misma marcada con el sello de la indisolubilidad. La indisolubilidad sacramental se fundamenta en el vínculo entre Cristo y la Iglesia. La unidad de los esposos se manifiesta de múltiples maneras, pero se encarna precisamente en la relación conyugal cuyos significados de unión y procreación no pueden ser separados de la indisolubilidad sacramental. Respetar estos significados significa fortalecer el vínculo indisoluble y sacramental que se han prometido los esposos al casarse. Desde el punto de vista de la simbología sacramental, el gusto y el respeto de ambos significados del acto conyugal refuerzan y recuerdan la promesa consentida y sellada en Cristo. Si la exigencia moral es tan precisa y hermosa, es porque se funda en el gesto sacramental de los esposos y en el de Cristo que, al darlos el uno al otro, se da a ellos en un amor indefectible de Esposo.

b) Recordatorio de una definición

La anticoncepción consiste en “toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (HV 14). La encíclica insiste en “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” (HV 12). Por lo tanto, se trata de un comportamiento humano dentro de la pareja que disocia los dos aspectos esenciales del acto conyugal. La norma moral deja de ser la expresión de un respeto incondicional de la naturaleza biológica y de sus procesos. Sin embargo, ninguna norma surge de un hecho de observación. Procede de un querer “verdadero” del acto conyugal cuyo amor presenta siempre los dos significados. Tocar uno significa tocar el otro: “Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad” (HV 12). El vínculo “natural” expresa una ley del amor conyugal inscrita en el cuerpo sexuado y que los esposos, como seres espirituales que han sido hechos para darse, han de comprender, interpretar y vivir en su carne para seguir el designio de Dios Creador.

c) Los medios anticonceptivos

Los medios pueden ser diversos y la mayoría de las veces están vinculados a una técnica, a una mentalidad, a una época. La naturaleza material de determinados medios puede ser indiferente (algunas

píldoras en sí mismas pueden ser un medicamento); otros (por ejemplo, el preservativo), acarrear ya de por sí un significado moral. El fin de los medios anticonceptivos es disociar los dos aspectos del acto conyugal y hacerlo infecundo.

El aspecto material es secundario. Confirma o se conjuga según la voluntad de las personas. No cambia el significado profundo del acto en sí mismo. Tomar la píldora (el objeto material de un medicamento hormonal) no es necesariamente un acto moral anticonceptivo. Puede ser un acto terapéutico. En este caso, lo que es querido por la mujer (y su médico) es una finalidad médica. Los efectos de disociación no son queridos por sí mismos.

Sin embargo, una “especie material” puede expresar una “especie moral diferente” (Tomás de Aquino, q. 18, a. 10). La extracción de un quiste peligroso en la matriz puede causar la esterilidad. Lo que se quiere no es un acto anticonceptivo, sino un acto terapéutico. La función procreadora puede perderse incluso. No puede ser un acto anticonceptivo la protección ante una violencia sexual cercana por medio del uso de un medicamento anticonceptivo, ya sea dentro o fuera del matrimonio. La voluntad de la mujer no es anticonceptiva: no pretende privar al acto sexual (o conyugal) de sus capacidades procreadoras, pretende protegerse de un acto violento que no es conyugal ya que hace caso omiso de la libertad y es realizado sin amor (Hennaux 1998: 196-215)

d) Las intenciones de los esposos

Las intenciones no cambian lo que es querido objetivamente al disociar los aspectos unitivo y procreador del acto conyugal. Si la exclusión querida del significado procreador del acto es clara, los demás motivos solo podrán influir sobre la imputabilidad del acto, pero no cambiarán su naturaleza. Por ejemplo, el bien de los cónyuges, la búsqueda del placer, un rechazo temporal y responsable de un nacimiento poco deseado, no lo convierten automáticamente en un acto bueno. Dicho de otro modo, un acto anticonceptivo hiere objetivamente el acto conyugal planteado. La separación de los dos significados del acto hiere la plenitud del don mutuo de los esposos. Puede introducir un principio de desintegración de la belleza, la bondad y la verdad del amor intercambiado. Por supuesto, la conciencia personal de uno de los esposos o de ambos puede ser invalidada y puede no existir una comprensión real de esta situación. Sin embargo, el gesto en cuanto tal no es constructor del amor conyugal.

e) El argumento del “mal menor” y el principio de totalidad

Aun reconociendo la malicia de la anticoncepción, algunos lo han considerado como un mal menor: utilizar la anticoncepción sería un mal menor que en determinadas circunstancias produciría un bien o un bien mayor. Pablo VI ha rechazado este argumento del siguiente modo: “Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después y que por tanto compartirían la única e idéntica bondad moral. (...) Es por tanto un error pensar que un acto conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser cohonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda” (HV 14).

Esta argumentación se fundamenta en la unicidad de cada acto humano. Los actos humanos nunca son una “idea” o una “abstracción”, sino que están inscritos en la historia. “Globalizando” el conjunto de actos buenos no hacemos buenos los que no alcanzan la finalidad del hombre y su crecimiento hacia el bien. Los actos conyugales son distintos los unos de los otros y no pueden ser calificados únicamente por una opción fundamental positiva o un *ethos* común positivo de la pareja. El amor de los esposos no se pone en duda por un acto de ira de uno de ellos, pero no por ello diremos que la ira es buena y hace

crecer su amor. La encíclica nos recuerda que cada acto conyugal es único y no es intercambiable. Al apreciar su significado concreto, los esposos dan testimonio de la diversidad de los sentimientos y del alcance “histórico” de uno u otro encuentro conyugal. De este modo, la apreciación moral tiene en cuenta la singularidad de este encuentro. No juzga la buena voluntad de los esposos, sino que recuerda el valor fundamental, tanto moral como espiritual, de todo acto conyugal.

De hecho, la doctrina expuesta recuerda con una nueva profundidad la relación necesaria de ambos significados: de ahí surge una conciencia más fina del alcance del acto conyugal. El acto de los esposos pasa por la singularidad del cuerpo de cada uno, por sus tiempos y sus disposiciones personales (FC 32). Esta singularidad es el origen personal de una colaboración con el acto creador de Dios. Conviene que los esposos se den el uno al otro y se dispongan a amarse “como son” ante Dios. El advenimiento de la existencia o no de una nueva vida pasa por la singularidad de un acto común donde los significados objetivos del cuerpo son respetados por los propios esposos.

2. La continencia periódica

Cualesquiera que sean los métodos utilizados, las parejas que no desean transmitir la vida sin recurrir al uso de medios anticonceptivos son invitadas a poner en acción su inteligencia, el conocimiento de su cuerpo, el diálogo de escucha mutua y su libre responsabilidad al servicio de una paternidad responsable. La buena meta es la de una decisión justa y consciente de los esposos sobre el fruto de su unión. Los métodos “naturales” no se oponen a los métodos “artificiales” ya que en ambos se convocan la inteligencia y la ciencia humana. El método no define por sí mismo la bondad de la continencia periódica. Recordemos que el amor puede expresarse en el ejercicio de la relación conyugal y en su renuncia.

¿En qué modo es moralmente buena la continencia periódica como comportamiento para unos esposos que se han prometido “un derecho sobre el cuerpo” a través del don del amor? ¿Qué es aquello libremente querido, a veces vivido con dificultad por los esposos, cuando deciden vivir una abstención puntual o en esta continencia periódica?

a) Un comportamiento elegido

Para que sea humano y esté destinado a hacer crecer el amor, es necesario que este acto de abstinencia sea asumido libremente por los esposos. El objeto moral no es, en sentido estricto, simplemente negativo. Los esposos desean no realizar el acto conyugal y este “*volitum*” es un acto de amor. Se trata de abstenerse de relaciones conyugales para estar en la verdad del amor recíproco. Dicho de otra manera, sus intenciones personales expresan en la renuncia una concordancia y un acuerdo con el hecho de que desean ofrecerse y darse al otro con todo su cuerpo.

La corporeidad es el modo específico de existir y de actuar del espíritu humano. Forma un lenguaje que es “significado” y expresa la autodonación de las personas en el acto conyugal. Este lenguaje del cuerpo existe en el interior de las libertades encarnadas de los cónyuges: estas, a su vez, le confieren un sentido. Es decisivo que este sentido corresponda al lenguaje del cuerpo de los esposos. Semejante relación indisoluble de los dos significados expresa un dato personalista fundamental: la preocupación de no introducir división en la persona y en el amor que se ofrece. De este modo, en el interior del lenguaje corporal se respeta la “correspondencia” entre el “significante” y el “significado” y se evita cualquier falsificación de la *conversatio conjugale* (Tomás de Aquino hablaría de *ayuda mutua*). En la continencia periódica, los esposos quieren seguir diciendo “en su cuerpo” lo que se quieren decir: su amor confiado, total y recíproco, fecundo.

La elección de la continencia puede ser ayudada por la determinación de los ritmos de la esposa. Existen varios métodos naturales en este campo. Corresponde a los esposos conocerlos y discernir el que

se adapta mejor a su cuerpo y a sus rectas intenciones. Los métodos son un instrumento cada vez más adecuado en función de los progresos de la ciencia. Han de ser elegidos asimismo según la personalidad de la pareja y los deseos de la esposa. En conclusión, la continencia es un acto libre, racional y realizado con la ayuda de métodos adecuados.

b) *Un comportamiento responsable*

Pablo VI habla del acto conyugal y de su “su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad” (HV 12). Al nombrar a Dios como fuente de todo amor, el “Padre de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra” (HV 8), subraya la responsabilidad de los esposos en la transmisión de la vida. En varias ocasiones, Pablo VI habla de “paternidad responsable” para situar su reflexión. Por obra propia del matrimonio, los esposos han recibido esta misión de ser “responsables de la paternidad divina”. El carácter positivo, misionero y libre de esta misión no disminuye sus exigencias, sino que hace que los desafíos de la transmisión de la vida estén en el corazón del acto conyugal. La manera de transmitir la vida está relacionada con la naturaleza conyugal del vínculo y la gracia sacramental recibida.

La paternidad responsable no pretende en primer lugar evitar o espaciar los nacimientos. ¡Tampoco busca tener únicamente los niños queridos y deseados! Se abre al proyecto de amor de Dios de hacer que nuevos seres humanos lleguen al ser. ¡Este nacimiento de nuevos hijos de Dios está ordenado a la gloria del Creador! Estos hijos concebidos existen para la eternidad. El impulso que lleva a los esposos a unirse como “colaboradores libres y responsables” es portador de vida. Para los esposos, los hijos no son solamente lo que ven, sino también lo que creen: “Una infinidad de misterio y amor que nos deslumbraría si lo viéramos cara a cara” (Pablo VI 1970, 10).

El abstenerse de relaciones sexuales lleva consigo la decisión de no engendrar y la de no falsificar el lenguaje del amor en el acto conyugal. En la forma de unirse o no unirse, los esposos pretenden seguir estando siempre abiertos al designio de amor y de vida de Dios del mismo modo que Él, como Creador, se ha confiado a ellos. *La abstinencia de relaciones conyugales puede significar también el amor entre los esposos.* Elegida libremente, es un acto de amor porque corresponde a la confianza que ha puesto Dios en los esposos. La continencia es asimismo un lenguaje de amor. Los esposos han de aprender a hablarlo, a enriquecerse de sus experiencias, a compartir sus significados corporales, psicológicos, espirituales, para ellos mismos y para su familia. La voluntad de respetar el acto conyugal en su integridad de significados será confirmada tanto por las numerosas expresiones de fecundidad del don en el acto conyugal como también por su renuncia libre y razonada.

Como vemos, existe una diferencia de objeto moral entre la voluntad de que los actos sean infecundos (anticoncepción) y la voluntad de respetar la verdad integral de estos actos. Esto es la paternidad responsable de los esposos. La gracia de Dios no está ausente en este discernimiento ni en su actuación.

3. Puntos delicados

El lenguaje de la encíclica es claro y está abierto al mismo tiempo a una interpretación. Consideremos lo que puede ayudarnos a una mejor comprensión de la unión conyugal y evitar juicios demasiado rápidos. Tomemos la medida de las dificultades pastorales de quienes ponen su confianza en la Iglesia.

a) *La toma de conciencia común*

Por definición, la pareja está formada por dos personas que tienen, cada una de ellas, su juicio, su aventura espiritual, su conciencia. El diálogo conyugal es importante y afecta a todos los aspectos de la vida. *Gaudium et spes* insiste en la misión confiada a los esposos de ser cooperadores e intérpretes

del amor de Dios Creador (n. 50,2). Han de formarse un juicio y discernir las condiciones favorables para la llegada de un nuevo hijo: “Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente” (GS 50,2). Por supuesto, la conciencia ha de formarse y conformarse a la ley divina. La moralidad se determina “con criterios objetivos” (GS 51,3). Estas condiciones se hacen más delicadas en la pareja ya que el acto realizado se hace conjuntamente. En la acogida pastoral de los esposos, esta realidad ha de ser medida oportunamente. Unos textos posteriores de Juan Pablo II y Francisco lo ponen claramente de manifiesto: “Conviene también tener presente que en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo” (FC 34). La ley de gradualidad está bien presente.

En lo relativo a la relación conyugal, el diálogo entre los esposos es más o menos intenso. Si los esposos han reflexionado poco sobre el modo de tomar la responsabilidad de la transmisión de la vida y de acoger al hijo, les será difícil ponerse rápidamente de acuerdo sobre un modo de regulación. El hombre puede dejar el peso de la decisión únicamente en su mujer y exigir de ella una disponibilidad total. La mujer puede decidir sola medios para impedir la concepción sin implicar a su marido en el conocimiento de su cuerpo y de la decisión tomada. En cualquiera de las figuras que encontremos, conviene recordar que hay dos conciencias personales implicadas en el acto conyugal. Tenerlo en cuenta es necesario en las opiniones y los consejos que haya que dar, en la confesión sacramental, así como en el camino gradual hacia el bien.

b) La ley de gradualidad

Como lo expresaba Pablo VI y las doctrinas agustiniana y tomista, el sacramento del matrimonio posee un carácter redentor para el amor humano. Amarse es una tarea de liberación en la que las leyes morales, “lejos de tener la frialdad inhumana de una objetividad abstracta, están ahí para guiar a la pareja en su camino” (Pablo VI 1970: n. 14). No son una traba, sino una ayuda. Tienen todo el carácter progresivo de la vida moral y la posibilidad para las parejas de ser “evangelizadas” en su profundidad y en su intimidad personal conyugal. Las leyes del matrimonio no son intolerables ni impracticables, sino que representan un don que Dios hace a los esposos para que accedan, a través y más allá de sus debilidades, a las riquezas de un amor plenamente humano y cristiano.

Pablo VI decía que la ley no define lo que es el hombre, sino lo que está llamado a ser. La claridad de la ley es una referencia misericordiosa para las conciencias. Que haya una divergencia entre la proposición del valor, entre la enseñanza de la Iglesia y la vida cristiana, no ha de sorprender en el ámbito sexual como tampoco en otros. La norma es necesaria y “la pedagogía concreta de la Iglesia debe estar siempre unida y nunca separada de su doctrina” (FC 33). Es la misma Iglesia la que es educadora y madre.

Los términos de la “ley de gradualidad” no están vinculados a la *Humanae vitae*, aunque Pablo VI ya expresaba su realidad a su manera. Este concepto hace su aparición en 1980 durante el Sínodo de Obispos sobre la Familia (Sínodo 1980: propuesta 7). Juan Pablo II describe el itinerario moral de los esposos, siempre situado en la historia: “Se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (FC 34).

La ley no es un simple ideal que alcanzar en el futuro: es verdaderamente un “mandamiento de Cristo Señor”. La ley de gradualidad no significa una gradualidad de la ley, sino que manifiesta la realidad de un camino donde la santidad no está solamente al final, sino en el corazón del camino: “También los esposos, en el ámbito de su vida moral, están llamados a un continuo camino, sostenidos por el deseo sincero y activo de conocer cada vez mejor los valores que la ley divina tutela y promueve, y por la voluntad recta y generosa de encarnarlos en sus opciones concretas” (FC 34). Esta pedagogía divina (*Amoris laetitia*: 78 y 297) abarca toda la vida conyugal.

El respeto de la ley de la gradualidad comporta “la conciencia del pecado, el compromiso sincero a observar la ley moral y el ministerio de la reconciliación” (FC 34). Según los ritmos personales, las parejas están llamadas a avanzar en la comprensión y la observancia de las exigencias éticas del acto conyugal. En este sentido, la ley de la gradualidad designa los aspectos pedagógicos del juicio de la conciencia personal tal y como se elabora a lo largo del tiempo bajo la gracia de Dios. Alcanza también el área de la imputabilidad del acto para aquel o aquella que se examine en conciencia. La ley de la gradualidad solo se aplica cuando el ser humano es verdaderamente responsable de sus actos. El CCE aclara el contenido de la ley de gradualidad sobre la responsabilidad personal: “La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales” (CCE 1735).

Sin ignorar los debates de conciencia, los rechazos y las acogidas, conviene no olvidar que el ámbito de la sexualidad y de la recepción de la vida es un lugar de fuerte sentido de culpa. Es indispensable situar la culpabilidad en la misericordia divina. El reconocimiento tranquilo de las dificultades, las debilidades y las faltas es un camino de apaciguamiento. Siempre se ofrece el perdón de Dios. La enseñanza de la Iglesia es fuente de fuerza y de verdad. Pablo VI afirma que para las parejas se trata de “caminar en la luz (1 Jn 1,7), pensar en la justicia, es decir, apreciar la conducta en la verdad; querer en la justicia, es decir, orientar en hombres responsables una voluntad hacia el bien; actuar en justicia, es decir, a través de las vicisitudes de la existencia, poner su vida al unísono de este ideal del matrimonio cristiano de manera progresiva” (Pablo VI 1970: 14). La unión con Dios pasa por esta integración progresiva: “¿Quién no lo sabe? El hombre solo llega poco a poco a jerarquizar e integrar sus tendencias múltiples hasta ordenarlas de forma armónica en esta virtud de la castidad conyugal donde la pareja encuentra su pleno esplendor humano y cristiano” (Pablo VI 1970: n. 14).

Conclusión

Este recordatorio de las principales afirmaciones morales de Pablo VI en su encíclica nos ayuda a entender mejor una novedad doctrinal respecto a la relación conyugal. En los debates eclesiales, el ángulo de reflexión práctica ha sido la mayoría de las veces el de la anticoncepción. Esta vertiente de la reflexión no puede ser la única ya que no manifiesta la originalidad de lo que se ofrece a la Iglesia en su Tradición. Resulta esencial valorar el carácter humanizador y moralmente bueno de la continencia periódica decidida por los propios esposos, iluminados por el Espíritu Santo y por las virtudes de la prudencia y de la castidad. La intención de la Iglesia es verdaderamente la de promover la unidad de las parejas y la unidad de cada persona en particular. Esta unidad corporal y sexual es el reto original y final de toda vida bajo la mirada de Dios. La libertad cristiana está llamada a corresponder al diseño de Dios que es bueno para el hombre. El modo en el que el cristiano se abandona a la obra de la salvación depende de sus fuerzas, pero también, y principalmente, de la gracia que siempre es otorgada. Dios da su gracia para hacer posible el bien. Dios concede una gracia particular a los esposos dentro del sacramento del matrimonio.

Referencia a otras voces: *Anticoncepción, Conciencia, Gradualidad, Humanae vitae (diversas voces), Intención, Pedagogía del vínculo, Responsabilidad procreativa, Unión íntima conyugal.*

Bibliografía

AA. VV. (2009), *Corps, raison et foi: l'actualité d'Humanae vitae. Colloque du Collège des Bernardins, le samedi 18 octobre 2008*, Collège des Bernardins, París; AUPETIT, M. (1999), *Contraception. La réponse de l'Eglise*, Téqui, París; CHAPPELLE, A. (1968), *La régulation des naissances. Sexualité vécue et conscience chrétienne*

après l'encyclique *Humanae vitae*, Foyer Notre-Dame, Bruselas; CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE (1997), *Vade-mecum des confesseurs à propos de certains thèmes de morale conjugale*, LEV, Roma; DELHAYE, PH. ET AL. (1970), *Pour relire Humanae vitae. Déclarations épiscopales du monde entier*, Gembloux, Duculot; GILBERT, M. (1989), "La procréation. Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse", en *NRT* 111, 824-841; GROO-TAERS, J. – BUELENS – GIJSEN, L. (1968), *Mariage catholique et contraception*, l'Epi, Paris; HÅRING, B. (1969), "The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act", en *Contraception: Authority and Dissent*, Herder and Herder, Nueva York, 176-192; HENDRIKS, N. (1982), "La contraception artificielle, conflit de devoirs ou acte à double effet", en *NRT* 104, 396-413; HENNAUX, J. M. (1998), "Risques de viols et inhibiteurs de fécondation", en *NRT* 120, 196-215; MARTELET, G. (1968), "Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae* (II)", en *NRT* 90, 897-917; 1009-1063; MATHON, G. (1988), "Procréation", en *Catholicisme* T. IX, Letouzey et Ané, Paris, col. 1117-1214; MATTHEEUWS, A. (2006), *Union et procréation. Développement de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris; McCORMICK, R. A. (1993), "*Humanae vitae* 25 Years Later", en *America*, July 17-24, 6-12; MELINA, L. – LAFFITTE, J. (2001), *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Paray-le-Monial, Ed. de l'Emmanuel, Paris; PAUL VI (1970), "Allocution aux Équipes Notre-Dame", en *DC* 1564; RHONHEIMER, M. (2000), *Etica della procreazione*, PUL-Mursia; RUSSO, B. (1968), "A proposito della *Humanae vitae*: colpe contraccettive ed obiezioni al magistero", en *Rass. Teol.* 9, 372-384; SEGUIN, M. (1990), "Nouveau point de vue sur la contraception", en *NRT* 112, 202-223, 394-415; SEGUIN, M. (1994), *La contraception et l'Église. Bilan et prospective*, Ed. Paulines/Mediaspaul, Montréal-Paris; SMITH, J. E. (1991), *Humanae vitae. A Generation Later*, The Catholic University of America Press, Washington D. C.; SINODO DEI VESCOVI (1980), "Dossier. Les 43 propositions du Synode des Évêques sur la famille", en *DC* 1809, col.537-550, prop. 7.

Aristóteles, sobre la sexualidad

IGNACIO DE RIBERA-MARTÍN

Aristóteles (384-322 a. C.) no tiene, estrictamente hablando, un análisis sistemático de la "sexualidad", ni un tratado específicamente dedicado a ella. Sin embargo, podemos comprender su modo de entenderla examinando algunos de los tratados en los que aborda temas relacionados con la sexualidad: 1) La sexualidad es clave para explicar la reproducción sexual, y Aristóteles escribió extensamente sobre biología y dedicó un tratado completo a la generación de animales (*Generación de los animales*); 2) el deseo sexual es una de las tres formas principales del apetito (junto con el deseo de comer y beber) y, por tanto, pertenece al ámbito de la virtud de la templanza, que Aristóteles estudia en sus tratados de ética (*Ética a Nicómaco* y *Ética Eudemia*); además, 3) el amor entre un hombre y una mujer es una de las formas de amistad perfecta, otro tema central en la ética de Aristóteles; y finalmente, 4) la familia, cuyo núcleo es el matrimonio, es la primera y fundamental comunidad de la ciudad-estado, y Aristóteles dedicó un tratado a la vida en la ciudad-estado (*Política*). Por lo tanto, al considerar la explicación de Aristóteles sobre la reproducción, la templanza, la amistad y la vida en la ciudad-estado, podemos comprender la visión de Aristóteles sobre la sexualidad humana.

1. Hombre, mujer y reproducción sexual

En su tratado sobre la *Generación de los animales* (en particular, los libros I y II), Aristóteles ofrece su explicación biológica de la reproducción y la generación. Aristóteles explica la reproducción y la gene-

ración aplicando su teoría de las cuatro causas (*Gen. de an.* I.1, 715a1ss.). Hay varios factores que operan en la generación. Cada uno de ellos es inseparable de los demás y está anclado en la naturaleza. La concepción, y la generación que la sigue naturalmente, es un fenómeno natural y no un producto artificial. El sujeto de la generación es la sustancia que se está generando. En todos los casos, incluidas las plantas, están involucrados tanto un principio activo de la generación (la forma, proporcionada por el macho) y otro pasivo (la materia, proporcionada por la hembra). Que un principio sea “pasivo” no significa que no sea una realidad activa, sino que su acción es de un tipo diferente. La diferencia entre el principio activo y el pasivo es que uno actúa sobre el otro mientras que el otro actúa cuando se actúa sobre él. Ambos son principios esenciales del mismo acto. La generación es, pues, una acción que tiene lugar de forma natural dentro del progenitor, por la eficacia del agente activo (la forma) sobre el agente pasivo (la materia). Esta acción tiene un fin natural intrínseco: la generación de la descendencia, que es el bien perfecto (*telos*) al que la generación tiende de forma natural. Por tanto, la descendencia procede de *ambos* progenitores, aunque de diferentes modos (*Gen. de an.* I. 18, 724a 20-b11). Los dos principios generativos se encuentran unidos en la relación sexual: estos interactúan naturalmente al entrar en contacto entre sí. Como explica Aristóteles metafóricamente, los animales son como “plantas divididas” que la naturaleza vuelve a unir a través del deseo sexual por el bien de la reproducción (*Gen. de an.* I.23). La atracción sexual del macho y la hembra, y la interacción de sus respectivas contribuciones a la generación (es decir, los gametos), son por naturaleza y por el bien (*telos*), que es la reproducción de la especie.

La reproducción es una imitación de lo divino, que es eterno, de la única manera que esto es posible para los seres naturales corruptibles. Dado que los miembros individuales de la especie no son ellos mismos eternos, sino que llegan a ser y a desaparecer, imitan lo divino a nivel de la especie al perpetuarla (*Gen. de an.*, II.1, 731b24- 732a1 y *De an.*, II.3, 415a22-b8). Por lo tanto, el deseo sexual y la reproducción no son solo naturales, sino también divinos. Este punto es importante porque, aunque Aristóteles no profundiza en la dimensión divina de la sexualidad —se centra principalmente en la filosofía natural, a diferencia de Platón—, su filosofía está abierta a la dimensión divina de la sexualidad. El *eros* de la sexualidad apunta a lo divino incluso en el nivel básico biológico.

Aunque Aristóteles reconoce la existencia de deformidades y eunucos, así como ejemplos de rasgos afeminados en algunos hombres, solo contempla dos sexos: masculino y femenino, cada uno de los cuales tiene diferentes funciones en la reproducción. La diferencia de sexos, sin embargo, no implica una diferencia en la especie: tanto el macho como la hembra pertenecen a la misma especie (*Metaf.*, X.10, 1058a29-32, b21-24; y Rist 1989: 247). La diferente función sexual de cada uno de los sexos va de la mano con las diversas partes materiales, a saber, los respectivos órganos sexuales del macho y de la hembra.

La explicación hilemórfica de la reproducción en Aristóteles (Henry 2006) y su visión de que el macho es biológicamente superior a la hembra (en la medida en que el macho tiene más calor vital y aporta el principio activo, y en la medida en que la forma es superior a la materia) ha provocado muchas discusiones sobre si la explicación de Aristóteles es sexista o no (Freeland 1998). Como han demostrado estudios recientes, es importante tener en cuenta que el papel de la mujer en Aristóteles está lejos de ser simplemente pasivo y de carecer de importancia (Mayhew 2004 y Connell 2016).

2. El deseo sexual y la virtud de la templanza

Aristóteles relaciona cada tipo de virtud con una parte diferente del alma (*Ét. Nic.*, I.13, 1102a26-1103a10). Dependiendo de qué parte del alma se perfecciona, hablamos de virtudes morales o intelectuales. Las virtudes son hábitos que tienen un objeto particular y perfeccionan una parte específica del alma. Los vicios son los hábitos correspondientes que corrompen esa parte. El alma tiene dos partes principales: (1) la racional y (2) la no-racional. Dentro de esta última, hay una distinción entre (2a) la

parte que, a pesar de ello, está abierta a la razón (por ejemplo, apetitos, como el hambre; y pasiones, como la ira y el miedo) y (2b) la que no está abierta a la razón (la parte vegetativa). Las virtudes intelectuales se refieren a (1), mientras que las virtudes morales se refieren a (2a). No hay virtudes para la parte vegetativa. Para Aristóteles, es clave que los apetitos y las pasiones puedan moldearse racionalmente de modo que estén intrínsecamente dotados de razón. Las virtudes, pues, exhiben una inseparable unidad de la recta razón y de la pasión o apetito relevante, haciendo buenos tanto al agente como a la acción (*Ét. Nic.*, II.6, 1106a14-24).

Los apetitos se refieren a la esfera del placer y del dolor. Entre los apetitos, Aristóteles distingue tres deseos principales: comida, bebida y sexo. Así, la actividad de la sexualidad se refiere a un apetito (deseo sexual) que está llamado a perfeccionarse con su correspondiente excelencia, que es la virtud de la templanza. Pero, como cualquier apetito, el deseo sexual también está abierto a la corrupción (a saber, los dos vicios opuestos de la falta de moderación y la insensibilidad), y es también susceptible a la continencia y a la incontinencia. Aristóteles estudia la virtud de la templanza y sus correspondientes vicios en *Ét. Nic.*, III.10-12 (1117b23-1119b18), los fenómenos morales de incontinencia y continencia en *Ét. Nic.*, VII.1-10 (1145a15-1152a35), y el placer y el dolor en *Ét. Nic.*, VII.11-14 (1152b1-1155a2) y X.1-5 (1172a19-1176a29).

Como parte de estas disquisiciones, Aristóteles toca diferentes aspectos de la sexualidad, considerada como un apetito, sin tener en consideración, en esta perspectiva, la dimensión procreadora de la sexualidad. Voy a destacar algunos de estos puntos. Para un comentario detallado sobre la templanza, la incontinencia y la continencia, y el placer en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles ver Gauthier 1959: 236-250; y Gauthier 1970: 579-654 y 771-847.

El deseo sexual corresponde a uno de los placeres corporales y está directamente relacionado con el sentido del tacto (*Ét. Nic.*, III.10-12). Es uno de los placeres necesarios (*Ét. Nic.*, VII.4, 1147b23-31), pero susceptible al exceso (el vicio de la autocomplacencia), especialmente en la juventud (*Ét. Nic.*, V.8, 1128b15-20; VII.14, 1154b9-14; *Ret.*, II.12, 1389a3-10), con más frecuencia que al defecto (el vicio de la insensibilidad), e incluso a la brutalidad y a la enfermedad natural (*Ét. Nic.*, VII.5, 1148b19-1149a20). Aristóteles tiene una filosofía moral que contempla la posibilidad de perversiones sexuales (Baltzly 2003). Por ejemplo, considera la pederastia, antes de que el niño haya alcanzado la madurez sexual, como un ejemplo de perversión de brutalidad (*Ét. Nic.*, VII.5, 1148b29-31). La prostitución y la homosexualidad eran comunes en Grecia (Brandt 1974: 329-410; 411-505; también Dover 2016). En línea con los puntos de vista moral y legal de su tiempo, Aristóteles menciona que el “amor de los muchachos” (pederastia), con o sin pago, no está permitido con los que aún no han alcanzado la madurez sexual; es más, estaba severamente castigado por la ley como una forma de sodomía (Price 1989: 244-249; Brandt 1974: 416; y Lacey 1968: 157-158).

La virtud relativa al deseo de placer es la templanza (*sophrosynē*), que en el caso específico del deseo sexual corresponde a la castidad (Gauthier 1959, 238). Así, mientras que tanto los animales como los seres humanos tienen deseo sexual y copulan, la actividad sexual en el ser humano es una acción moral, que implica deliberación y elección, y que debe realizarse de acuerdo con la razón y el deseo correctos, es decir, virtuosamente. No es simplemente un fenómeno biológico, sino que está llamado a estar ordenado por la razón. El hecho de que en la antigua Grecia fuera común estar expuesto a la desnudez en los gimnasios no significa que no hubiera ningún sentido de modestia y decencia (*Ét. Nic.*, IV.9, 1128b10-36).

Otra diferencia entre los animales y los seres humanos con respecto a la sexualidad, que se deriva del carácter moral de la actividad sexual, es que la sexualidad forma parte de la felicidad en el caso de los seres humanos. Según Aristóteles, la felicidad resulta de una vida virtuosa (*Ét. Nic.*, I.1, 7-12). Los animales no pueden ser felices porque no tienen, propiamente hablando, acción moral. Y mientras que para Aristóteles la actividad más alta (*ergon*) del hombre es ciertamente la contemplación intelectual (*Ét.*

Nic., X.6-8), aun así, en la medida en que el deseo sexual concierne a una de las actividades del hombre, y por lo tanto cae bajo la virtud moral, una vida sexual virtuosa contribuye a la felicidad humana.

3. La amistad entre marido y mujer

Aristóteles dedica dos libros completos de la *Ética a Nicómaco* (VIII y IX) a la amistad (*philia*). “*Philia*”, que quizás debería traducirse mejor como “afecto”, incluye las relaciones familiares (padres e hijos, hermanos, y marido y mujer: Cooper 1977: 620 y Nussbaum 2001: 354) y es esencial para la vida de virtud y, por tanto, para la felicidad (*Ét. Nic.*, VIII.1, 1155a3-31; y IX.9-11, 1169b3-1172a15). Aristóteles distingue tres tipos principales de amistad, basados en la utilidad, el placer y el bien de la persona misma; a este último lo llama la amistad perfecta (*Ét. Nic.*, VIII.3, 1156a6-b32).

Para Aristóteles, la relación entre marido y mujer es un tipo de amistad que implica utilidad (procreación para continuar la descendencia familiar y el culto a los dioses, y la gestión adecuada del hogar), así como placer; es una amistad entre desiguales (*Ét. Eud.*, VII.3, 1238b18-26), análoga a una aristocracia en la que la parte mejor, que él considera que es el marido, rige la parte inferior, que considera que es la esposa (*Ét. Nic.*, VIII.7, 1158b12-19). Por el contrario, la relación entre padre e hijos es análoga a una monarquía.

Si bien es cierto que en ambos casos uno gobierna (el padre y el esposo) y el otro es gobernado (los hijos y la esposa), son necesarias algunas matizaciones. Primero, tal gobierno es para el bien de los gobernados; de lo contrario, no sería una aristocracia ni una monarquía, sino más bien una oligarquía o una tiranía (*Ét. Nic.*, VIII.10). Para Aristóteles, la relación entre marido y mujer es diferente de la relación entre amo y esclavo (*Pol.*, I.3); los hijos y las esposas son libres (*Pol.*, I.12), aunque su papel en la vida política sea muy limitado. En segundo lugar, el marido no es superior en todos los aspectos a la esposa: delega algunos asuntos en ella porque ella tiene mejores cualidades que él. En tercer lugar, tal gobierno está sujeto a la justicia y debe ser conforme a la virtud, por lo que no es arbitrario ni despótico; Aristóteles incluso habla de “justicia doméstica” como un tipo específico de justicia (*Ét. Nic.*, VIII.11, 1161a10-25; y V.6, 1134b8-18; ver también *Magna Moralia* I.33, 1194b23-30).

La relación entre marido y mujer, así como entre padres e hijos, es afectuosa por naturaleza y por virtud. Los padres aman a sus hijos como partes de sí mismos, y el hombre y la mujer están naturalmente inclinados a establecer parejas y hogares, incluso más que ciudades, no solo por placer y utilidad, sino también por el bien de la mutua ayuda y de la virtud; los niños son el bien común que los une (*Ét. Nic.*, VIII.12, 1162a16-34; *Ét. Eud.*, VII.10, 1242a2 2 -b1; *Pol.*, I.1 -2, 1252a1-b26, ver también Swanson 1992: 25-27).

El amor entre marido y mujer no puede reducirse entonces al deseo sexual ni a la utilidad; el amor pertenece a la esfera humana superior, no solo al apetito (Price 1989: 238), y es por el bien de la virtud (Price 1989: 173). En otras palabras, es un ejemplo de “amistad perfecta”. En el amor entre hombre y mujer, de hecho, encontramos todas las características de la amistad perfecta: buena voluntad, benevolencia, reciprocidad, afecto que no pasa desapercibido, concordia y actividad común (*Ét. Nic.*, VIII.3 y IX. 12). Lo que caracteriza específicamente a este tipo de amistad es la procreación y la crianza de los hijos como bien común de los cónyuges, así como la estabilidad del matrimonio (Price 1989: 172). En la medida en que la amistad concierne a la virtud, el amor entre marido y mujer forma parte del florecimiento y la felicidad humanos.

He aquí un pasaje que resume bien algunos aspectos importantes de la visión de Aristóteles sobre el amor entre marido y mujer: “Entre marido y mujer, la amistad parece existir por naturaleza; pues el hombre tiende naturalmente a formar pareja, incluso más que a formar ciudades, en la medida en que el hogar es anterior y más necesario que la ciudad-estado, y la reproducción es común al hombre y a los animales. Con los demás animales, la unión se extiende solo hasta este punto, pero los seres humanos conviven no solo por el bien de la reproducción, sino también por diversos fines de la vida; porque

desde el principio las funciones están divididas, y las del hombre y la mujer son diferentes; así, pueden ayudarse mutuamente aportando sus peculiares dones al capital social. Por eso, la utilidad y el placer parecen encontrarse en este tipo de amistad. Pero esta amistad puede basarse también en la virtud, si las partes son buenas; porque cada uno tiene su propia virtud y se deleitarán en este hecho. Y los niños parecen ser un vínculo de unión (que es la razón por la que las personas sin hijos se separan más fácilmente); porque los niños son un bien común para ambos y lo que es común los mantiene unidos” (*Ét. Nic.*, VIII.12, 1162a16-29).

4. El hogar y la ciudad-estado

El hogar (*oikos*) es una institución fundamental para la mayoría de los griegos, la unidad más pequeña de la ciudad-estado (Lacey 1968). Contrariamente a la opinión de Platón en la *República* (*Pol.*, II.2-4, 1261a-1262b36), donde se aboga por la abolición de los hogares y por tener esposas e hijos en común —absorbiendo así a la familia en el Estado—, Aristóteles tiene una visión mucho más positiva del hogar. Aristóteles era un hombre casado, mientras que parece que Platón no lo era. El hogar incluye a la familia, pero también a los sirvientes (*Pol.*, I. 2, 1252a-b6). El hogar es “la primera comunidad” de seres humanos (*Pol.*, I.9, 1257a19-21). Es una comunidad por naturaleza, como también lo es la ciudad-estado, y no meramente por asociación; se basa en el matrimonio, la unión de marido y mujer (*Pol.*, I.2, 1252a26-30).

Para Aristóteles, el propósito del hogar no es solo la utilidad (engendrar y criar hijos y satisfacer las necesidades materiales), sino ser el primer lugar del florecimiento y excelencia humanos (*Pol.*, I.13, 1259b18-22; 1260a13-25), el lugar donde los seres humanos aprenden por primera vez la amistad, el civismo y la justicia (*Ét. Eud.*, VII.10, 1242a40-b1). Si bien es cierto que el hogar es, en última instancia, para el bien de la vida política en la ciudad-estado (*Pol.*, I.3, 1253a18-21), al mismo tiempo, el fin de la ciudad-estado es el bienestar de la familia. Como afirma Aristóteles, “un Estado no es una mera sociedad que comparte un lugar común, que es establecida para protegerse del crimen y en aras del intercambio... es una comunidad de familias y grupos de familias para el bienestar, en aras de la vida perfecta y autosuficiente” (*Pol.*, III.9, 1280b29 -35).

El hogar es el lugar de la virtud, una fuente privada de moralidad pública (Swanson 1992: 9-30). Como dice Swanson, “según Aristóteles, un hombre y una mujer forman un hogar por muchas razones: afecto natural, reproducción, ayuda. La unión ideal no solo realiza estos objetivos, sino que hace que cada participante sea más virtuoso... Este punto de vista no es el mismo que el de los contemporáneos y predecesores de Aristóteles, para quienes el matrimonio era un acto y una unión religiosos, cuyo objetivo era perpetuar el culto doméstico. Pero se acerca a ese punto de vista al tener en alta estima el matrimonio” (Swanson: 1992: 52-53).

El hogar es el ámbito natural de la mujer, mientras que la ciudad-estado es la esfera del hombre. Las mujeres supervisan el hogar, dirigen a los sirvientes, administran y gestionan la propiedad familiar (la “economía”, cuya etimología es *oikos-nomos*, es el arte de las mujeres) y crían a los hijos en los primeros años de su vida (Swanson 1992: 52-68; y Price 1989: 162-178). Más adelante, la ciudad-estado se hará cargo de la educación de los niños (*paideia*; Jaeger 1944). Tanto para Platón como para Aristóteles, la educación de la juventud pertenece a la ciudad-estado, no a la familia, por lo que una parte importante de la legislación se refiere al plan de estudios de dicha educación (*Pol.*, VIII, 1337a 11-1342b34; también Weil 1946: 17-19). Parece que una diferencia entre la visión de Platón en la *República* y la visión de Aristóteles es que para este último la educación por parte de la ciudad-estado no es una alternativa a la familia, sino un complemento de ella.

Teniendo en cuenta la visión positiva de Aristóteles del matrimonio y de la familia, no es ninguna sorpresa que no contemple la poligamia y que condene el adulterio en varias ocasiones (por ejemplo, *Pol.*, II.5, 1263b10-11; *Ret.* I.13, 1373b23-24; *Magna Moralia* I.33, 1196a20). El matrimonio y el hogar

forman parte del bien común y, por lo tanto, están protegidos por las leyes de la ciudad-estado. El adulterio es intrínsecamente malo, es decir, no hay término medio entre extremos (*Ét. Nic.*, II.6, 1107a8-27). Las disputas matrimoniales también se convierten a veces en conflictos políticos (*Pol.*, V.4, 1303b17-1304a16). El adulterio va en contra de la virtud de la justicia particular (*Ét. Nic.*, V.3, 1130b30-1131a9) y de la amistad (los amigos se pertenecen unos a otros), además de ir en contra de la virtud de la templanza (*Ét. Nic.*, V.1, 1129b21-22), y era severamente castigado en Atenas. El adulterio también debe evitarse porque es fuente de conflictos políticos. Por el contrario, la práctica homosexual y la prostitución eran toleradas (siempre que se diera entre personas que hubieran alcanzado la madurez sexual), pero no como una alternativa al matrimonio, ni como algo que dañase al matrimonio.

Conclusión

Aristóteles tiene una visión positiva del deseo sexual y del afecto propios del amor que lo caracterizan. A diferencia de los animales, el bien al que apunta este deseo no es solo biológico, sino también moral, incluido el bien del individuo y de la ciudad-estado. Como todo apetito y pasión, la sexualidad está llamada a ser moldeada por la razón para hacer que, tanto el agente como la acción, sean excelentes; pero también pueden pervertirse. Por tanto, hay una forma específicamente humana de vivir la sexualidad, esto es conforme a la recta razón y virtud.

En la medida en que la sexualidad es moldeada por la excelencia moral, en particular a través de la virtud de la templanza (castidad), la sexualidad contribuye al florecimiento y a la felicidad de la persona. ¿Qué importancia tiene la sexualidad para la felicidad según Aristóteles? Esta pregunta se reconduce a la pregunta de qué lugar ocupa la función (*ergon*) de la sexualidad en el florecimiento humano. Para Aristóteles, la actividad más elevada del hombre no es la sexualidad, sino la contemplación intelectual (es decir, *theoria*; *Ét. Nic.*, X.6-9, 1176a30-1181b23). Aun así, en la medida en que la sexualidad se vive virtuosamente, la sexualidad contribuye a la felicidad.

Otra cuestión interesante es el papel de lo divino en la sexualidad: ¿Reconoce Aristóteles un impulso divino en el deseo sexual (*eros*) como hace Platón? Price, por ejemplo, ha intentado reconstruir lo que podría significar *eros* para Aristóteles a partir de los fragmentos que tenemos (Price 1989: 236-249). Si bien es cierto que Aristóteles no entra en detalles sobre esta posibilidad (probablemente porque está considerando la sexualidad como un filósofo *natural* y no como un *teólogo*), creo que su concepción de la sexualidad está últimamente abierta a un desarrollo teológico. Las alusiones de Aristóteles al impulso divino presente en la sexualidad (la reproducción de la especie es una imitación de lo divino) parecen ser signos prometedores a este respecto.

Referencia a otras voces: *Amor, Belleza, Biología de la sexualidad, Castidad, Comunitaristas, Deseo y concupiscencia, Educación de las virtudes, Familia, Felicidad, Lecturas bio-lógicas de la sexualidad, Matrimonio, Mito y eros, Platón, Sexualidad: el lugar biológico, Spaemann, Tomás de Aquino, Virtud.*

Bibliografía

- ALLEN, P. (1985), *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Eerdmans, Grand Rapids; ANAGNOSTOPOULOS, G. (2013) (ed.), *A companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Malden MA; BALTZLY, D. (2003), "Peripatetic Perversions: A Neo-Aristotelian Account of the Nature of Sexual Perversion", en *The Monist* 86, 3-29; BARNES, J. (1984) (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, Princeton; BARNES, J. (1995) (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York; BRANDT, P. (LICHT, H. seud.) (1932), *Sexual life in ancient Greece*, George Routledge & Sons (Repr. 1974), Londres; CONNELL, S. (2016), *Aristotle on Female Ani-*

mals, Cambridge University Press, Cambridge; COOPER, J. M. (1977), "Aristotle on the forms of friendship", en *The Review of Metaphysics* 30, 619-648; DOVER, K. J. (1987), *Greek homosexuality*, Bloomsbury, Nueva York; FREELAND, C. A. (1998) (ed.), *Feminist interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State University Press, University Park; GAUTHIER, R. A. – JOLIF, J. Y. (1959), *L'Éthique a Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*, Tome II, Première Partie, Livres I-V, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina; GAUTHIER, R. A. – JOLIF, J. Y. (1970), *L'Éthique a Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*. Tome II, Deuxième Partie, Livres VI-X, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina; HENRY, D. (2006), "Understanding Aristotle's Reproductive Hylomorphism", en *Apeiron* 39, 257-287; JAEGER, W. (1944), *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, traducido por G. Highet, Oxford University Press, Nueva York; LACEY, W. K. (1968), *The Family in Classical Greece*, Cornell University Press, Nueva York; MAYHEW, R. (2004), *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, University of Chicago Press, Chicago; MCKEON, R. (2001) (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, The Modern Library, Nueva York; NUSSBAUM, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York; NUSSBAUM, M. C. – JUHA, S. (2002) (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago; PRICE, A. W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford; PRUDENCE, A., *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Eerdmans, Grand Rapids; RIST, J. M. (1989), *The Mind of Aristotle*, Toronto University Press, Toronto; SWANSON, J. A. (1992), *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca; WEIL, É. (1946), "L'Anthropologie D'Aristote", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 51, 7-36.