

PEQUEÑA HISTORIA CULTURAL DE LA MORAL SEXUAL CRISTIANA¹

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

Resumen: 1.-El sexo paleolítico, el *Cantar de los cantares* y la mística española. 2.- Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare. 3.- Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno. 4.- La revolución sexual de los años 60. 5.- La pastoral de los divorciados y el canon 1905.3 del CIC. 6.- Las perplejidades de la conciencia moral.

Abstract: 1. - Paleolithic Sex, the Song of Songs, and the Spanish mystic. 2. - Brief history of love. From Leonor of Aquitaine to Shakespeare. 3. - Tridentine discipline on marriage and modern social order. 4. - The sexual revolution of the 60s. 5. - Pastoral for divorcees and the 1905.3 canon in the CIC. 6. - The perplexities of moral consciousness

1.-El sexo paleolítico, el Cantar de los cantares y la mística española.

El sexo es uno de los factores de la vida más celebrados desde la aparición de la especie humana sobre el planeta, y a la vez, uno de los más utilizados para configurar el orden social. No puede decirse lo mismo del amor, cuyas características, tal como lo conocemos ahora, son bastante recientes en nuestra cultura y bastante propias de ella. Lo que actualmente denominamos «matrimonio», es, a su vez, una de las formas en que el sexo se conjugaba para constituir el orden y la estructura social, que inicialmente se basaba en un orden y una estructura de parentesco.

El sexo es el poder máximo que conocen los primeros *sapiens sapiens*, porque es el poder de crear y difundir vida, vida humana, y vida de animales y frutos que sustentan la vida humana. Por eso los genitales masculinos y femeninos suministran la primera iconografía del paleolítico, que es a la vez religiosa, artística, técnica, etc., las primeras imágenes simbólicas de la omnipotencia divina, y por eso los cultos fálicos y los cultos del triángulo púbico y los pechos femeninos están tan difundidos en tantas culturas prehistóricas. Las venus paleolíticas de Willendorf y Brassenpouy que aparecen en tantas ilustraciones son, entre otras, suficientemente instructivas a este respecto².

Los relatos más antiguos sobre los orígenes del mundo tienen como punto de partida la unión sexual. Aunque la *Teogonía* de Hesiodo es posterior en redacción a la *Iliada* y la *Odisea*, utiliza mitos de una época en que no se conocía aún la alfarería, y en la que el único modo conocido de originarse algo era la unión sexual. Por eso se une Gea a Urano

¹ El original de este trabajo ha sido revisado por varios colegas, que me han hecho valiosas observaciones y que he tenido en cuenta. Quiero y debo dar las gracias a José M^a González del Valle, catedrático de Derecho eclesiástico del Estado de la Universidad de Oviedo, a Luis Arechederra Aranzadi, catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Navarra, a Marciano Vidal, catedrático de Teología moral de la Universidad de Comillas, a Eduardo López Azpitarte, profesor de Teología moral de la Facultad de Teología de Granada, a María de Gracia Trigo, profesora de Derecho Civil de la Universidad Católica de Lisboa, a Elena Longo, laureada en Filosofía por la Universidad de Palermo, a Ingrid Bjerke, licenciada en filología hispánica por la universidad de Granada y a Abel Feu, editor, poeta y crítico literario, de Sevilla.

² Para una información amplia, Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984.

para que nazcan Rea y Cronos, y después ellos dos para que nazca Zeus, y así sucesivamente³. En las cosmogonías posteriores, de culturas que conocen la alfarería, como son las mesopotámicas, el mundo puede también generarse del barro y del agua, y Dios también puede hacer a los primeros hombres del barro de la tierra. Pero antes, el sexo es el único y supremo poder creador, y sigue desempeñando un papel clave en las culturas alfareras.

En gran parte del paleolítico, la mujer es objeto de culto y es el bien máximamente codiciado, porque los grupos de cazadores recolectores, de una media de 50 individuos, necesitaban la generación de tres niñas como mínimo por mujer fértil para asegurar la supervivencia del grupo. Por eso la mujer (fértil) es el bien raíz clave de ese período, y si escasean se raptan, se roban o se «cazan» como botín⁴.

Los antropólogos han señalado la frontera entre el hombre y los animales en lo que consideran la invención de la primera norma cultural y expresión clave de la humanidad del hombre, a saber, la prohibición del incesto. La prohibición del incesto, como los antropólogos han afirmado y discutido desde Westermarck a Lévy-Strauss, fue la carta magna de constitución del orden social, la definición de la «familia», de lo que un tiempo se llamó la primera célula de la sociedad. Dicha norma constituía la definición y asignación de las funciones de padre- madre, padres-hijos/as, hermanos- hermanas, tíos/as-sobrinos/as, primos-primas, etc., y la normativa que imponía el intercambio entre mujeres y hombres, y por eso el intercambio de bienes y servicios, entre un grupo de parentesco y los otros.

Semejante distribución de funciones era también distribución de poderes, y de los símbolos y utensilios correspondientes. Tales utensilios y símbolos se usaban especialmente para identificar a los individuos, constituían su nombre y apellidos, significaban la porción de poder sagrado particular de cada uno y la «actividad profesional» para la que le capacitaba, y entre los antropólogos y prehistoriadores pasó designarse con el nombre de tótem⁵. Así el que vence a los lobos se llama *lupus*, lópez, y tiene poder para hacerlo, el que construye hachas se puede llamar «piedra» y puede tener poder para otras cosas, el que funde metales tiene poderes para eso y se puede llamar «herrero» o ferrer, etc.

Tal distribución de funciones sancionaba la parte del poder supremo, de la omnipotencia divina, que le correspondía a cada uno ejercer, y el modo en que debía hacerlo. La observancia de semejante normativa aseguraba la estabilidad de la familia, del clan y del grupo, y, por tanto, la del mundo. El ordenamiento social, entonces como ahora, consistía en un sistema de profesiones⁶, y la transgresión de esa normativa significaba la aniquilación, la vuelta al caos primigenio. Transgredir esas normas significaba destruir el universo, y en algunas de esas tribus se expresaba con la palabra «tabú»: prohibido, peligro, destrucción, muerte.

Aunque a lo largo de la modernidad, desde el siglo XVII a la mitad del XX, y especialmente desde la difusión de la obra de Freud, la palabra tabú se ha utilizado en el lenguaje coloquial para designar la actividad sexual fuera del matrimonio, con el sentido de pecado primero, y con el valor de «prohibición absurda» después, en las culturas primitivas, y

³ Hesiodo, *Teogonía*, 125-137.

⁴ Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*. Crítica, Barcelona, 2002. Cfr. J. Attali, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989.

⁵ Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

⁶ Cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca nueva, Madrid, 2002, caps 1 y 2.

quizá hasta finales de la edad media en la nuestra, «tabú» no era la prohibición de la actividad sexual fuera del matrimonio, sino dentro de la «familia»⁷.

En nuestra cultura, aquella prohibición primordial de las relaciones sexuales intra-familiares pasa en la edad moderna a convertirse en prohibición de las relaciones sexuales extra-matrimoniales, precisamente en la medida en que la filiación legítima pasa a desempeñar en la sociedad moderna una función estructurante tan capital como la prohibición del incesto en el paleolítico. Pero eso se verá más adelante.

Ahora importa señalar que las celebraciones del sexo extra-familiar, en la forma de fiesta religiosa, familiar y social, se prolonga desde la prehistoria y desde los comienzos históricos greco-romanos de nuestra cultura, hasta el siglo XVI, en que se produce un notable cambio de signo, relacionado con la vinculación de sexo, amor y matrimonio, por una parte, y la precedente valoración de la abstinencia sexual y la castidad por otra.

La valoración de la castidad también tiene su antigüedad, y se remonta a los sacrificios humanos en los que la víctima tenía que ser una muchacha virgen. En la fase neolítica de nuestra cultura, la castidad era un valor casi desconocido en el mundo bíblico del Antiguo testamento, y carece de relevancia en las tradiciones judías e islámicas, pero no ocurre lo mismo en Grecia y Roma.

En Grecia hay una apreciación de la castidad que se manifiesta en la existencia de algunas diosas vírgenes en su panteón (Atenea y Artemisa entre las más celebradas) y en la valoración de los alejados del sexo o «puros» (*kátharoi*) como hombres de sabiduría (*gnosis*). En Roma se manifiesta una veneración semejante en el respeto a las vestales, las sacerdotisas vírgenes de la diosa Vesta, y en las prerrogativas de que disfrutaban.

Cuando el cristianismo, con su herencia hebrea, se difunde por el mundo semita y por Grecia y Roma, llega a occidente con una normativa sexual muy común al entorno geográfico e histórico. Los mandatos «no cometerás adulterio» (Ex. 20, 14) y «no codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo» (Ex. 20, 17), no son desconocidos en la antigüedad semita ni en la greco-romana. La normativa que resulta algo más novedosa es la que en occidente establece Pablo de Tarso en sus discusiones con los cristianos de Corinto cuando declara que «ni los impuros, ni los idólatras, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (I Cor. 6, 9-10), aunque era conocida en el mundo hebreo donde la sodomía y el proceder de Onan estaban castigados.

Las interpretaciones del sentido de cada uno de estos comportamientos y el tipo de gravedad que puede encontrarse en cada uno de ellos pertenece a la historia de nuestra cultura.

Tales interpretaciones revisten una forma muy intelectual, con el desarrollo de una teología científica muy elaborada según los criterios de la ciencia griega, y se reflejan en una configuración administrativa de la Iglesia, amplia y compleja, tomada a su vez del imperio romano⁸. En ese contexto la castidad, propugnada por algunas corrientes religiosas, que no dejan de tener sus problemas con la autoridad de la naciente Iglesia (*gnósticos*, *cátaros*, etc.), pasa a ser una valor cristiano relevante y conflictivo. Así el tratado *De virgini-*

⁷ En todo este contexto el término «familia» no hay que entenderlo en el sentido de la familia nuclear del occidente moderno, sino en sentido más amplio de grupo de «parientes».

⁸ He dedicado el libro *Metamorfosis del cristianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, a explicar esa configuración teológica y administrativa del cristianismo latino.

tate de Gregorio de Nisa, suele publicarse juntamente con el *De virginitate* de Juan Crisóstomo, porque el nicensio tiende a considerar el sexo como una realidad de suyo negativa, mientras que el antioqueno tiende a compensar los radicalismos del primer tratado⁹.

Estas corrientes y esta exaltación de la castidad resultan potenciadas con la disciplina del matrimonio y del celibato sacerdotal, adoptada en la Iglesia católica romana a partir de Agustín de Hipona y de Gregorio VII.¹⁰ Desde entonces, la castidad no solamente es una virtud moral o un consejo evangélico, sino que, en cuanto voto, se convierte en una pieza clave de la administración eclesiástica. La concepción negativa del sexo que Agustín tiene, y que hace que los pasajes de las *Confesiones* en que habla del tema resulten tan chocantes para los occidentales del siglo XXI, se convierte en una de las claves de la moral sexual moderna.

¿Por qué de la moral sexual moderna y no de la medieval? La moral sexual más estricta y abarcante empieza a hacerse valer en la modernidad, pero en el medievo ni la iglesia ni los estados tienen todavía una estructura administrativa tan fuerte como para generar un poder coercitivo y un control social con la intensidad de la edad moderna. Había que elaborar científicamente la concepción del sexo, de la castidad y del pecado sexual, y había que expresar esas valoraciones en términos práctico administrativos, y eso precisaba una ciencia teológica universalmente aceptada y una administración eclesiástica de vigencia también universal, todo lo cual requería mucho trabajo y, obviamente, mucho tiempo.

Tenía que clarificarse intelectualmente, reglamentarse moralmente y establecerse consuetudinariamente, la vinculación sexo-placer, sexo-amor, sexo-procreación sexo-pecado, placer-pecado y amor-pecado, en general, y en la mujer en particular. Como hay una conexión sistémica, o sea de interacción recíproca, entre reflexión teórica, prescripción normativa y prácticas vitales, las conexiones entre sexo y los otros factores han fluctuado históricamente durante veinte siglos, siendo difícil señalar algunas constantes evolutivas y también constantes resistentes a la evolución.

En cierto modo, sí fue constante hasta el siglo XX la disociación entre sexo y amor, o entre matrimonio y amor, y la asociación entre placer sexual y pecado, pero también en esto hay fases de oscilaciones.

La vinculación entre placer sexual y pecado empieza a tener vigencia a partir del siglo II, en buena medida por influjos gnósticos y maniqueos, en cuyos planteamientos lo corpóreo y material es malo y principio del mal, mientras que lo intelectual y espiritual es bueno y principio del bien. Casi desde entonces el placer sexual era legítimo en el varón porque estaba al servicio de la procreación sin duda alguna, pero no estaba tan claro que fuera así en la mujer. Si la contribución de la mujer a la generación provenía de su semen, como sostenía Galeno (*De semine*, lib. II, caps. I y IV), entonces el placer de la mujer era tan lícito y necesario como el del hombre para una mejor generación, pero si la contribución provenía de la sangre postmenstrual, como sostenía Aristóteles (*De generatione*

⁹ Cfr. La edición de ambas obras de Città Nuova Editrice, Roma, 1976. Cfr. Los dos tomos editados por el Instituto de Ciencias de la Familia, Universidad de Navarra, *La sexualidad en el Antiguo Testamento* y *La sexualidad en el Nuevo Testamento*.

¹⁰ San Agustín fue el que introdujo el concepto de matrimonio: *bonum prolis*: ordenado a la prole; *bonum fidei*: uno con una; y *bonum sacramenti*: para toda la vida. Gregorio VII fue el que exigió más en serio el celibato sacerdotal.

animalium) entonces el placer de la mujer no contribuía a la generación ni era legítimo. Además, la experiencia ponía de manifiesto que muchas mujeres concebían sin placer.

Según predominara el punto de vista de Galeno o el de Aristóteles, la doctrina moral y las prácticas penitenciales tomaban un sesgo u otro tras la reglamentación tridentina y la invención del confesionario por Carlos Borromeo en el siglo XVI, hasta que se alcanzó una cierta estabilidad a partir del siglo XVIII por la autoridad de Alfonso de Ligorio, el gran sistematizador de la moral católica moderna. La universalización de su doctrina da lugar a que el placer sexual de la mujer sea algo más aceptable, pues establece que «Según opinión de gran número [de autores], el semen de la mujer es necesario o al menos contribuye mucho a la generación, pues la naturaleza no hace nada sin motivo» (A. De Ligorio, *Theologia moralis*, libro VI, t. VI, c. 2, q. 919)¹¹. Pero la doctrina moral oficial de la Iglesia no es el único factor determinante de la valoración social del sexo, y a veces tampoco el más importante, como también se verá.

Aunque el tema es muy complejo y hay muchas reservas a cualquier tesis que pretenda establecerse con carácter universal, en líneas generales el valor del sexo en el cristianismo romano y la legitimidad del placer sexual se deriva de su vínculo con la generación, pero el sexo mismo paulatinamente pierde su valor simbólico y religioso. Desaparece de la iconografía religiosa y pasa a las estatuas profanas, y desaparece de la mayoría de las prácticas y ceremonias civiles, manteniéndose en determinados tipos de fiestas como los carnavales, algunos tipos de bailes, etc.¹² El juramento Veterotestamentario que se realizaba mediante el rito de «poner tu mano debajo de mi muslo» (Gen. 24, 2), es decir, jurar sobre los genitales, desaparece en el cristianismo, y el canto de la noche de bodas (epitalamio), que figura entre los libros sapienciales, como es el *Cantar de los Cantares*, la celebración del amor y del sexo, desaparece de los textos litúrgicos cristianos, y registra una débil secuela en el cristianismo romano.

A lo largo de la edad media, la liturgia cristiana es depurada de representaciones teatrales y sobre todo de bailes, en los que había alusiones más o menos implícitas al sexo, aunque sin demasiado éxito, en parte por la falta de una administración civil y eclesiástica lo suficientemente amplias y eficaces, y en parte por la pujanza de las tradiciones litúrgicas teatrales y escénicas provenientes de la antigüedad¹³.

Es en los albores de la modernidad, y sobre todo a partir de Trento y del nacimiento del estado moderno y las iglesias nacionales, cuando la liturgia cristiana (romana) destierra completamente de su repertorio el teatro y la danza. Dicho logro está en continuidad con prohibiciones que vienen desde antiguo, incluso de época precristiana, pero se obtiene en la modernidad. A su vez las liturgias hebreas e islámicas mantienen las artes escénicas y la danza en su seno al tiempo que destierran la pintura y la escultura y las persigue con no menos celo¹⁴.

En el siglo XVI la valoración negativa del sexo, la exclusión de la liturgia de alusiones a la sensualidad, y la difusión de la moral y la ascética «espirituales» es ya tan completa que cuando los místicos castellanos retoman el *Cantar de los Cantares* para describir sus expe-

¹¹ J-L. Flandrin, *La moral sexual en occidente*, Juan Granica Ediciones, Barcelona, 1984, pp. 147-152. Cfr. G. Minois, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994.

¹² Cfr. Schultz, Uwe, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994.

¹³ Cfr. A., Salazar, *La danza y el ballet*, F.C.E., Madrid, 2003, cap. 3.

¹⁴ Cfr. J. Chozza y W. Wollny, eds., *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, y cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol I, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 85 ss.

riencias de unión con Dios, la Inquisición se siente obligada a tomar carta en el asunto.

Dicha reposición o conexión con las celebraciones amoroso-sexuales del Viejo Testamento tiene lugar en Castilla porque la mística española presenta una característica diferencial respecto de sus homólogas de la Europa cristiana. No es una mística de la pobreza y la miseria, como la eslava, que tiene su referencia veterotestamentaria en el libro de Job. No es una mística del abismo y la ausencia, como la germana y la nórdica, que pueden tener su punto de referencia también en Job y en el libro de la *Sabiduría*. Es una mística del amor y de la presencia, que tiene su punto de apoyo justamente en el *Cantar de los Cantares*, y no es ajeno a este rasgo sus raíces islámicas y hebreas, tanto en lo que se refiere a la genealogía literaria de sus obras como a la genealogía biológica de sus autores¹⁵. La proliferación de autos sacramentales y la constancia de la conexión entre poesía erótica y poesía mística es un rasgo de la literatura española que pone de manifiesto sus conexiones con las culturas semitas, en las cuales dicha conexión es frecuente.

Esta conexión entre erotismo y mística ha sido, a su vez, el punto de arranque para clarificar claves del sexo y del erotismo tanto como para descifrar claves del amor divino¹⁶.

Más en concreto, en la medida en que Dios es amor, en la medida en que lo que más se parece al amor es el amor, y en la medida en que la unión y la generación sexual son la expresión física del amor, la unión sexual puede tomarse como ilustración de las relaciones amorosas en la intimidad de Dios mismo, es decir, como cifra de las procesiones trinitarias¹⁷. Pero eso, en la tradición del cristianismo romano, resulta todavía chocante en el siglo XXI., a pesar de que, como observa González del Valle, el matrimonio representa la unión de Cristo con la Iglesia, a pesar de que en el consentimiento matrimonial se representa esa unión por la caridad y en la cópula por la encarnación (Vid Eph. V, 32.)

Ahora corresponde continuar estudiando el proceso de emergencia del amor, tal como lo conocemos en nuestra cultura en el siglo XX, y su convergencia con el sexo y el matrimonio y sus relaciones con la moral y la religión en periodos más recientes.

2.- Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare

El placer sexual no estaba especialmente vinculado al amor en los comienzos de nuestra cultura. Empieza a estarlo en Grecia y en Roma. También «Jacob estaba enamorado de Raquel» y sirvió siete años a su padre para tomarla como esposa (Gen. 29, 18), pero esa vinculación del sexo y el amor con el matrimonio es más bien de un caso excepcional.

El amor en Grecia, Roma y el mundo semita, es una pasión que no tiene necesariamente carácter heterosexual, y que no tiene vínculos determinantes en relación con el matrimonio. El matrimonio es un negocio entre los cabeza de familia que tiene sobre todo un contenido patrimonial. Ciertamente se procura que haya mutuo agrado entre los cónyuges, pero eso no es lo decisivo. Aunque es importante, el atractivo o el amor suele generarse *a posteriori* si el comportamiento de la esposa lo genera en el esposo. Así aparece, desde luego, en casi todas las comedias de Terencio, que relata las prácticas habituales en

¹⁵ Cfr. Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998.

¹⁶ Casi toda la obra de George Bataille, especialmente *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982 y *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981, se sitúan en esa perspectiva.

¹⁷ Cfr. J. Choza, *Las dimensiones sacramentales del cuerpo femenino*, «Thémata», 31, 2003, pp.33-57. Cfr. www.us.es/themata

el mundo greco-romano del siglo II aC¹⁸.

El sexo es un placer y el amor un sentimiento o una pasión estable, que pueden ir unidos o no, y que se disfrutan independientemente del matrimonio. Dentro o fuera de él, pero más bien fuera. De hecho, el *Ars amandi* y la *Metamorfosis* de Ovidio, y los *Carmina* de Catulo, no hablan particularmente del matrimonio, sino de las formas en que se goza y se sufre por las pasiones amorosas y los deseos sexuales. Tampoco en esos textos hay particular referencia a normas jurídicas o a normas morales.

Ovidio recoge, elabora y determina toda una manera de entender el amor y el sexo y practicarlos, que a partir del siglo II dC. se escinde entre sexo por una parte y amor por otra, por influjo de las corrientes maniqueas, como ya se ha dicho.

Desde entonces el amor tiene que ser «casto» para ser aceptable, no solo en la literatura, sino en la propia conciencia de los que lo padecen. El impacto del maniqueísmo platónico se expande desde la poesía trovadoresca, pasando por Dante, Petrarca, Garcilaso, Shakespeare y Hölderlin, hasta llegar a las heroínas de Puccini, estableciendo como canon insuperable el del «casto amor». No sólo Beatriz y Laura son angelicales y son agelícamente amadas por Dante y Petrarca. También el amor le lleva a Garcilaso a que el «mirar ardiente» sea «honesto»¹⁹; tanto él como su amada pueden perder la razón, pero no la honestidad. Lo mismo le ocurre a la Diotima de Hölderlin. Y también la «traviata», la extraviada Violeta de Verdi, se redime mediante el «casto amor» que siente por Alfredo.

Mientras tanto, y a medida que el amor es cada vez más casto y más puro, el sexo ha seguido la vía de lo deshonesto, lo impuro, lo chabacano, lo grotesco, lo obsceno, lo inmoral y lo diabólico. Y eso no sólo en los carnavales y fiestas del medievo. Los capiteles, cornisas y tímpanos románicos contienen, en sus bajorrelieves y esculturas, una gama tan amplia y extremosa de recursos y actividades eróticas como no se encuentra en actuales revistas y videos pornográficos²⁰. También en la literatura, junto a la poesía amorosa más exquisita, Quevedo reúne en la poesía satírica las formas del sexo más grotescas, obscenas, sarcásticas, chabacanas y bajas, que recoge ciertamente del medio social, pero que las refigura y consolida²¹. También Cervantes pinta a un don Quijote que ama a la angelical Dulcinea con «casto amor», pero que se recrea dibujando la tosquedad y grosería del sexo realmente ejercido por Maritornes.

Casi veinte siglos de escisión entre amor y sexualidad llevan a la psicología evolutiva del siglo XX a describir la disociación entre sexualidad y afectividad como algo propio de los adolescentes, y de no pocos hombres y mujeres maduros, y como un problema a superar mediante el trabajo de integración de dos factores que se dan inicialmente como contrapuestos de suyo. Y esos siglos de escisión son los que llevan también a Freud a proclamar «hasta ahora los hombres sabían que tenían razón. A partir de mi sabrán que tienen deseos». Sin embargo, los jóvenes de Terencio en el siglo II aC., los de Ovidio en el I e incluso los de Apuleyo en el II d C parecen no sufrir esa escisión. Y no digamos los de las culturas de cazadores recolectores en los que la adolescencia abarca las semanas que duran los ritos de iniciación, frente a los más de cinco años que dura en las sociedades occidenta-

¹⁸ Cfr. Especialmente *Heautontimoroumenos*, y *El Eunuco*, en Terencio, *Comedias*, ed. De J.R. Bravo, Cátedra, Madrid, 2001.

¹⁹ Cfr. Garcilaso, *Poesías completas*, Castalia, Madrid, 1972, soneto XXIII

²⁰ Cfr. A del Olmo García y B. Varas Verano, *Románico erótico en cantabria*, ed. de los autores, Palencia, 1988, con selecta bibliografía sobre el tema.

²¹ Debo al poeta Abel Feu una amplia información sobre la historia del «casto amor» en la literatura española.

les del siglo XX.

En este planteamiento tan maniqueo el sexo, con todo, no puede ser arrojado a las tinieblas exteriores porque es el mecanismo previsto para la reproducción del género humano, de manera que hay que darle cabida y acogerlo de alguna manera. Esa cabida y esa acogida es el deber moral y el mandato religioso de la procreación como ya hemos visto. La procreación es lo que legitima la actividad sexual, el placer sexual en el hombre, y, a veces, el placer sexual en la mujer.

La moral es, pues, el factor que subsana la escisión entre sexo y amor, que viene producida por las corrientes gnósticas desde el siglo II. Pero hay otro factor que contribuye a unificarlos más todavía a lo largo de la edad moderna y que es el derecho. El procedimiento moderno para restañar la escisión entre amor y sexo recibe el nombre de «matrimonio», y, más en concreto, de «matrimonio contraído por amor».

No es que el amor no tuviera ninguna importancia antes de la modernidad. Ya hemos visto que lo tenía. Se procuraba que los esposos se agradasen y las comedias romanas son tales porque, al final, los esposos acaban amándose. Pero no se le ocurría a nadie que el enamorarse podía ser un motivo suficiente para contraer matrimonio. Es más, enamorarse no tenía en la mayoría de los casos más entidad que la de un sublime pasatiempo.

Pero a partir del siglo XI los sentimientos individuales, y entre ellos el amor, empezaron a cobrar protagonismo en la vida de los hombres y de las mujeres. En el siglo XI se empieza a salir de la gran crisis provocada por el hundimiento de Roma. Renace la vida urbana, aumenta la población, se multiplica la riqueza y se crean instituciones como la banca y la universidad. A partir de entonces empieza a acuñarse moneda y a llevarse dinero en porciones pequeñas que un individuo solo puede transportar en una pequeña bolsa o bolsillo. A partir de entonces empieza a haber, poco a poco, casas con habitaciones individuales, se desarrolla la doctrina del juicio particular, y los poetas y trovadores de la corte de Leonor de Aquitania cantan los amores de Tristan e Isolda, y de otros amantes, como si el amor tuviera de suyo una legitimidad que no necesitase de apoyo exterior, y mucho más firmeza que en la Roma de Ovidio²².

A medida que se desarrolla el proceso de urbanización en Europa, aumenta la comunicación y la riqueza y la población crece en correspondencia directa, crece el sentimiento individual del propio valor, del propio sentir y del propio criterio, hasta llegar a formularse entre los reformadores del cristianismo el principio de la soberanía de la propia conciencia. En parte el cristianismo contribuyó de manera decisiva a este proceso, puesto que la disciplina de los sacramentos, cada una con su propia metamorfosis, ponía cada vez más de relieve hasta qué punto la libertad individual, el conocimiento y la voluntad propias, eran requisito para la validez del bautismo, la confirmación, el orden, la penitencia y el matrimonio, y, por supuesto, para la validez de los votos.

Pues bien, es en este contexto de poesía trovadoresca, de soberanía de la conciencia y de autonomía del individuo, donde empieza a producirse el fenómeno de contraer matrimonio «por amor». Como no era una práctica socialmente admitida, ni había costumbre de ello, la mayoría de estos matrimonios se contraían de modo privado o secreto por parte de los interesados, mientras que los respectivos padres acordaban otros matrimonios diferentes para sus respectivos hijos como negocios de contenido patrimonial, según la

²² Cfr. Ph. Aries y G. Duby, *Historia de la vida privada, vol 2, De la Europa feudal al Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1988, y J. Le Goff et al., *El hombre medieval*, Alianza, Madrid, 1990.

práctica habitual y multiseccular. Como tanto el matrimonio público como el secreto se contraían según la normativa de la Iglesia cristiana, resultaba que el número de gente que había contraído dos matrimonios, uno público y otro privado iba en aumento hasta que llegó a hacerse verdaderamente abrumador.

El aumento del número de los que se denominaron «matrimonios clandestinos» llegó a generar graves problemas en la titularidad y transmisión de bienes, o sea, graves problemas de orden público, puesto que quedaba en suspenso la certeza jurídica de importantes títulos de propiedad, y el orden público tiene como uno de sus pilares precisamente esa certeza jurídica.

Entonces es cuando empiezan a producirse los grandes choques entre la voluntad de los padres y la voluntad de los hijos, la voluntad de los enamorados y la voluntad de sus familia. Y entonces es cuando puede escribirse una tragedia como *Romeo y Julieta*²³.

Por supuesto el amor de Romeo y Julieta es casto y honesto, y se legitima por sí mismo, pero también apela a la procreación, y por tanto aspira a constituirse religiosa, moral, jurídica y socialmente como matrimonio, es decir, como institución. Y la tragedia consiste en los impedimentos que hacen abortar una aspiración semejante.

Siglos antes, Sófocles o Séneca no podrían haber escrito una tragedia así, porque a nadie se le ocurría que al amor pudieran concedérsele tales prerrogativas, y siglos después Racine o Victor Hugo tampoco, porque el amor ya tenía reconocida a todos los niveles su completa legitimidad.

Rougemont había dicho que Shakespeare es el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio, en la cual se establece el orden social que corresponde al hombre moderno, al hombre que descubre y proclama justamente la dignidad de la persona humana²⁴. Y ciertamente la modernidad se estrena con una forma de conexión entre sexo y amor, que de algún modo abre una vía para aliviar la separación tan abismal abierta en el pasado, pero esa vía, por una parte, no resuelve los problemas de la conciencia moral referentes a cuándo es legítimo el placer sexual (si es que en algún momento es moralmente lícito), y por otra, genera otro tipo de problemas sociales y morales, de una relevancia para la conciencia moral no menor que los anteriormente planteados.

Desde otra perspectiva, puede decirse que no es Shakespeare el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio correspondiente al hombre moderno, sino el Concilio de Trento, que, efectivamente, tenía mucho más poder y muchos más recursos para acometer con éxito tamaña empresa.

3.- Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno.

El concilio de Trento, en su sesión XXIV, celebrada bajo Pio IV el 11 de noviembre de 1563, resolvió de una vez por todas el problema de la duplicidad de matrimonios, uno clandestino y otro público, uno realizado en el fuero interno y otro en el fuero externo, de los cuales solamente uno era sacramentalmente válido (las más de las veces el del fuero interno) y otro no, por el procedimiento de establecer como requisito indispensable para la

²³ Las monarquías intentaron introducir el impedimento de permiso paterno en el Concilio de Trento. En el Código civil español de los 60 estaba presente el impedimento de permiso paterno, según observa José M^a González del Valle.

²⁴ Cfr. D. de Rougemont, *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Saint Amand, 1972.

validez del matrimonio su celebración en público mediante la expresión de una formalidad en la que quedaba patentemente percibido y registrado el consentimiento o la voluntad de contraer: «sí, quiero»²⁵.

La solución de un problema de orden público tan grave no se logró sin costes para la conciencia moral y religiosa de algunos padres conciliares, particularmente para la del padre Laínez, por entonces general de la Compañía de Jesús. En efecto, la oposición a la aprobación del decreto de la sesión XXIV del concilio la promovía el padre Laínez sobre el fundamento de que ni él ni nadie podía condicionar la validez de un sacramento instituido por Cristo, como era el matrimonio, a su aptitud y eficacia para resolver un problema de orden público que, por grave que fuese, era ajeno al orden salvífico para el cual los sacramentos habían sido instituidos. Por una escasa decena de votos la propuesta de Laínez fue desestimada y el decreto *Tametsi* de la sesión XXIV fue aprobado.

En 1564 Felipe II da el *placet* al decreto *Tametsi*, que fue promulgado en las diócesis que constituían los lugares tridentinos del imperio español, con la consiguiente declaración de nulidad de los matrimonios clandestinos. De esta forma se resolvían los problemas de orden público referentes a la titularidad y transmisión de bienes. Como ese problema se planteaba igualmente en territorios que quedaban fuera de la jurisdicción de la iglesia romana, la solución de Trento se aplicó enseguida en los territorios de las iglesias luteranas, y asimismo el Parlamento inglés lo aplicó a Inglaterra en 1753, a Irlanda en 1818 y a Escocia en 1939²⁶.

A partir de entonces no solamente se acepta que los contrayentes pueden casarse por amor, no solamente se acepta un creciente protagonismo de los sentimientos personales o de los intereses personales, o de cualesquiera otros factores, sino que se hace obligatoria la manifestación pública de voluntad ante testigo cualificado y según una fórmula concreta, para la validez sacramental del matrimonio.

Más aún, una vez que se establece la forma pública como requisito clave para la validez del sacramento del matrimonio, el motivo por el cual se contrae (el amor, el negocio patrimonial, la alianza política, o cualquier otro) deja de ser perceptible y deja de tener relevancia jurídica.

La Iglesia se encarga de regular públicamente los matrimonios y con ello una parte del orden patrimonial, pero como después del concilio de Trento las iglesias protestantes se convierten en nacionales y resultan coextensivas con el estado, y los estados católicos se desconfesionalizan, el estado asume en todas partes la gestión de los matrimonios que pasan a denominarse y a ser matrimonios civiles, en los cuales cabe una dimensión religiosa sacramental según la confesión religiosa de los contrayentes.

Por eso puede decirse, como hace Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó Trento, y que lo hizo según una peculiaridad en exceso rigurosa: si el matrimonio no se realiza según éste determinado procedimiento y según ésta determinada forma, no hay matrimonio desde ningún punto de vista.

De ese modo los estados pasan a gestionar y regular el orden matrimonial y, con ello buena parte del orden patrimonial, a saber, el orden patrimonial de la burguesía creciente. Pero ahora los estados cuentan con unas herramientas más perfeccionadas que las teorías

²⁵ Cfr. L. Arechederra, *Los matrimonios irregulares en Escocia*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 13 ss. Cfr. Eloy Tejero, *El matrimonio, misterio y signo, vol. IV, siglo XIV-XVI*, Eunsá, Pamplona.

²⁶ Cfr. L. Arechederra, *Los matrimonios irregulares en Escocia*, ibidem.

de Galeno y de Aristóteles acerca de la contribución masculina y femenina a la formación del embrión, y las iglesias también.

A partir del siglo XVIII el estado moderno se desarrolla con un aparato administrativo, con un información científica, y con un poder de control sobre los ciudadanos que antes no había existido. Entonces es cuando se inventa la palabra «sexualidad» como palabra científica, entonces es cuando se puede controlar científicamente el sexo, la legitimidad de las descendencia y la de la transmisión de bienes, es decir, el orden político social burgués. Dicho orden está montado sobre las formas legítimas de la sexualidad, y esta a su vez sobre una ciencia racionalista y positivista, sobre un derecho racionalista y positivista, y sobre una moral racionalista y positivista²⁷.

A partir de ahora es cuando la moral sexual se hace racional y positiva, abarcando las fases, momentos, circunstancias, instrumental, condiciones, grados de conciencia, de voluntad, de consentimiento, de instrucción, de formación moral, atenuantes, agravantes, etc. de cada una de las actividades relacionadas con el sexo, bien sean sensitivas, visuales, olfativas, táctiles, imaginativas, especulativas, etc., y cuando empiezan a considerarse los grados de gravedad, desde un mínimo hasta un máximo pasando por formas intermedias, de esos pensamientos, fantasías, recuerdos, acciones efectivas, deseos con diverso grado de proyecto de realización etc.²⁸.

Por una parte la Iglesia a través de los sacramentos de la confesión y la eucaristía puede gestionar las conciencias en lo que se refiere a las actividades sexuales y controlar el orden público de la sexualidad, y por otra parte el estado puede controlarla aún más eficazmente, a través de la ciencia y el derecho y las correspondientes definiciones médicas y penales de lo que es normal y anormal, saludable y morboso, higiénico y nocivo.

Este orden religioso, moral, social y político, puede advertirse de algún modo comparando el catecismo de Trento de 1566, y que se corresponde con la cultura moderna, y el catecismo de la Iglesia católica de 1992, que se corresponde con una cultura que ha dejado atrás la modernidad²⁹.

En la cultura moderna, el sexo reviste tanta gravedad porque después de Trento el orden de la legitimidad sexual se corresponde con el orden de la seguridad jurídica sobre la propiedad y la transmisión de bienes, sobre los cuales está cabalmente montada la sociedad. Por eso anteriormente se dijo que en ella el sexo extramatrimonial revestía en cierto modo el carácter de tabú que tenía el sexo intra-familiar en las sociedades totémicas: garantiza el orden porque la transgresión de las normas que lo regulan se perciben como propiciación del caos más completo.

Por eso también en la conciencia moral de los funcionarios civiles y eclesiásticos, y en la de los simples ciudadanos y simples fieles, el pecado del sexo se «sentía» como más grave que los demás.

Pero hay que precisar aún más: era especialmente grave en el caso de la mujer, porque

²⁷ Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber*, siglo XXI, Madrid, 1987. Buena parte de la obra de Foucault, especialmente la *Historia de la locura en la época clásica* y *Vigilar y castigar*, están dedicadas a examinar las formas del control político a través de la ciencia y la institucionalización de la salud y la enfermedad, la normalidad y la anormalidad.

²⁸ Quizá basta, para hacerse una idea de estos extremos, el texto de M.Prümer, *Manuale theologiae moralis: secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, Herder, Barcelona, 1945.

²⁹ He dedicado a ese tema el libro, *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

mientras la infidelidad del hombre podía y solía no tener consecuencias que afectasen al orden patrimonial, la de la mujer podía tenerla, y por eso todos los esfuerzos se encaminaban a garantizar y reforzar desde el principio romano *mater certa est*, el cuasi principio *pater certum est*. Por eso el adulterio femenino podía considerarse más grave que el masculino y por eso estaba sancionado en el código penal cuando el masculino no lo estaba.

El orden social dependía en buena medida de la fidelidad femenina, lo que llegó a significar una presión insostenible para la mujer. Por eso la tragedia de finales de la edad moderna, en lo que fue el género literario propio del siglo XIX, la novela, tiene como tema específico el adulterio femenino. La tragedia del siglo XIX no es la de Antígona o Medea, ni la de Julieta. Es la de Ana Karenina, Madame Bovary o La Regenta.

Pero el trabajo de la modernidad de vertebrar el orden social sobre el control del sexo desde todos los puntos de vista, durante cuatro siglos, no pudo mantenerse a partir del momento en que la dinámica y la estructura social, por virtud de una serie de factores que ahora no cabe ni mencionar, relegaron el sexo a una función de relevancia casi nula en el ordenamiento social del siglo XX. Entonces se produjo la denominada revolución sexual, que cambió casi todos los parámetros que habían estado operando casi desde el paleolítico, incluido el de la prohibición del incesto.

4.- La revolución sexual de los años 60.

El aspecto más vistoso de la revolución sexual de los años 60 fue la minifalda, el más práctico la píldora, y el más contundente la reforma del derecho de familia del Código Civil.

La reforma del Código Civil español es de 1981, pero las reformas paralelas en el resto de los países occidentales son de los años 60. Entonces es cuando se establecen las leyes sobre el divorcio y el aborto, entonces es cuando se suprime la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, y entonces es cuando desaparece la impotencia como impedimento para contraer matrimonio (en los códigos civiles, aunque se mantiene en el Código de Derecho Canónico).

La clave de la revolución sexual es la eliminación de la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, o, si se quiere, entre actividad sexual legítima y actividad sexual ilegítima. En las relaciones sexuales, la sociedad y el estado protegen a la parte más débil, que ahora resulta ser la prole, y no la mujer. Refuerzan el vínculo donde puede producirse mayor indefensión y mayor lesión de la justicia, que no es el vínculo marido-mujer sino el vínculo padres-hijos. El deber de los padres, tutelado por el derecho, es la atención a los hijos, no importa si han nacido o no de matrimonio legítimo. La relación sexual entre adultos es algo de lo que el derecho se desentiende, lo que significa una reprivatización del sexo que en cierto modo deshace lo establecido en Trento y vuelve a una situación anterior a 1563.

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento...», dice el artículo 14 de la Constitución española de 1978. La discriminación por razón de nacimiento era lo que convertía al hijo legítimo en ciudadano, en heredero, poseedor de apellidos, titular de todos los derechos, respetable, digno y capacitado para todas las actividades civiles, y lo que convertía al hijo ilegítimo en un individuo vergonzante, sin apellidos, sin herencia, sin capacidades para determinados cargos civiles, militares y eclesiásticos, indigno y marginado, todo lo cual se contenía en la expresión «es un hijo de puta».

«Hijo de puta», además de un insulto que data de tiempos anteriores al Quijote, es también, y antes que un insulto, un estatuto jurídico y social. La revolución sexual significa la desaparición de ese estatuto y de esa realidad. Es, en cierto modo, una respuesta a la pregunta que hacen en el Evangelio los apóstoles a Jesús: «Señor, ¿quién pecó, este o sus padres, para que naciera ciego?». No se heredan las culpas. Todos los hombres nacen iguales ante la ley. Y esta no es una de las menores importaciones que la modernidad ha tomado del evangelio y que luego la Iglesia ha retomado de la Ilustración³⁰.

La revolución sexual protege más al hijo porque a mediados del siglo XX la mujer ya no es la parte más débil de la comunidad familiar. Aunque quede mucho camino por recorrer, están igualadas en derechos a los hombres³¹, y tienen una capacidad de ganarse la vida equivalente a la de estos. Son la mitad de la fuerza política. Y aunque eso suponga un coste en lo que a estabilidad familiar, natalidad, confort y costumbres hogareñas se refiere, no hay amante de los valores de la familia tradicional, de ninguna confesión religiosa, que esté dispuesto a apoyar la reactivación, con vigencia social, del estatuto jurídico del «hijo de puta».

Si la fidelidad pasa a ser un bien conyugal legalmente desprotegido, ese es el precio que el derecho tiene que pagar para cubrir otras indefensiones más graves. Pero todavía hay un punto más. La supresión del impedimento de impotencia como requisito para la validez del matrimonio civil, además de significar la desconexión entre matrimonio y prole, como observan Arechederra y González del Valle, significa una reprivatización del sexo en otro sentido,

Significa que el derecho, es decir, la sociedad y el estado, se inhiben ante cualquier definición y regulación de lo que son relaciones sexuales correctas en orden a la procreación e incluso en orden a la convivencia conyugal. Se hace imposible cualquier reclamación sobre la competencia o incompetencia, sobre la funcionalidad sexual, de ningún varón en las relaciones matrimoniales, que en ningún caso pueden ser consideradas fraudulentas porque no hay ninguna definición de la funcionalidad correcta.

Desde este punto de vista, la revolución sexual es una reprivatización del sexo en cuanto que es una reprivatización del pene. Y esto sí que es la desaparición del último vestigio paleolítico de los cultos fálicos. El Código Civil no custodia ya un pene de platino iridiado ante el que pueden medirse los demás, un pene oponible frente a terceros en términos tales que por referencia a él quepan reclamaciones ante la magistratura pública (aunque el Derecho Canónico siga manteniendo ese canon).

La primera consecuencia de la revolución sexual, la eliminación de la diferencia entre sexo legítimo y sexo ilegítimo, es que el sexo no constituye ya uno de los ejes sobre los que se vertebra el orden social y se ejerce un determinado control sobre el patrimonio y la transmisión de bienes. La última consecuencia de ella, la desaparición de la impotencia

³⁰ Juan Pablo II. *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. La esfera de los Libros, S.L.2005, p 138 «En los documentos del Concilio Vaticano II se puede hallar una síntesis estimulante de la relación del cristianismo con la Ilustración. Aunque los textos no hablan de ella, expresamente, sin embargo, cuando se los analiza más a fondo en el contexto cultural de nuestra época, ofrecen valiosas indicaciones sobre este punto. El Concilio, en la expresión de su doctrina, ha evitado intencionalmente cualquier polémica. Ha preferido presentarse como una nueva expresión de esa inculturación que ha acompañado al cristianismo desde los tiempos apostólicos. Siguiendo sus orientaciones, los cristianos pueden convivir con el mundo contemporáneo y entablar un diálogo constructivo con él.». Agradezco la cita a Luis Arechederra.

³¹ Como observa González del Valle, tienen muchos más, como por ejemplo, el derecho a que su exmarido las sustente a ellas y a su nuevo amante.

como impedimento matrimonial, es que el sexo no tiene relevancia jurídico-social para casada. En concreto, no la tiene ni siquiera para el matrimonio.

Todo ello, corre en paralelo a la revisión de la doctrina canónica del fin primario y fin secundario del matrimonio. No se trata ahora de señalar ninguna relación de causa-efecto, ni siquiera de prioridades entre unas leyes u otras, entre unos fenómenos culturales u otros. Se trata más bien de señalar el carácter sistémico y sinérgico, de acción y refuerzo recíproca de los diferentes factores culturales entre sí.

El canon 1012, 1 del Código de derecho Canónico (CIC) de 1917, dice «La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario». Esto significa un desarrollo normativo y una aplicación del cap. 8 de la parte segunda del catecismo de Trento de 1566. Pero en 1917 hay una legitimidad del placer al menos en cuanto que la concupiscencia requiere ser remediada, como quiera que se interprete el término «concupiscencia».

El mismo contenido lo recoge el canon 1055, 1 del CIC de 1983 en los siguientes términos: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevado por Cristo Señor a la dignidad de sacramento

entre bautizados». Ahora y aquí es donde se establece una vinculación legítima, por primera vez desde el siglo II, entre sexo y placer, al hablar del bien de los cónyuges en el lugar en que antes se hablaba de «ayuda mutua» y «remedio de la concupiscencia».

Con el establecimiento de la paridad entre ambos fines, y el de la suficiencia del secundario, y con las propuestas de la revolución sexual, se da lugar a algo más que a la trivialización del sexo, en concreto, a su volatilización, a su desaparición en el orden de lo público.

En la reforma del derecho de familia de 1981, la edad mínima para contraer matrimonio, que eran los doce años para la mujer y los catorce para el hombre, es decir, la edad en que hay capacidad natural, pasa a ser los 18 años para ambos, es decir, cuando hay plena responsabilidad, cuando la libertad ha alcanzado la madurez suficiente. El *ius connubii* deja de basarse en la naturaleza de las funciones sexuales para basarse en la libertad de la voluntad.

El sexo se mantiene en el derecho en los márgenes del código penal que se refieren a la protección de los menores o de los incapaces, o bien en las regulaciones civiles de la determinación de la paternidad y las técnicas de reproducción artificial. En ambos casos se trata de un sexo marginal que no desempeña en el ordenamiento jurídico y social el protagonismo que había ejercido desde el paleolítico.

El impedimento de consanguinidad en primer grado para contraer matrimonio, se mantiene en los códigos civiles, pero tiende a desaparecer en los códigos penales. Y, por otra parte, la regulación de las parejas de hecho, tanto de heterosexuales como de homosexuales, apunta en la dirección de que el sexo no es un factor a tener en cuenta a la hora de determinar jurídicamente la convivencia entre pequeños grupos de personas. Es decir, lo que ha desaparecido también con la revolución sexual es un modelo jurídico de familia.

La revolución sexual pone de relieve la irrelevancia del sexo y proclama, a través de la minifalda, la píldora y los nuevos estilos musicales y festivos, el gozo que puede proporcionar sin lesión alguna para el orden público. En la literatura, el sexo vuelve a emerger, en la poesía de Pablo Neruda, con el esplendor que tenía en Ovidio y Catulo, después de diecinueve siglos de clandestinidad. Es verdad que Baudelaire lo proclama en el siglo XIX,

pero con conciencia de que sus poemas son satánicos o malditos, con una conciencia católica en la que el choque entre fe y moral es verdaderamente dantesco. James Joyce también libera el sexo, pero, de modo semejante a Baudelaire, se encuentra con problemas parecidos a los que Teresa de Jesús tuvo con la inquisición española. Es después de la revolución sexual cuando emerge con el esplendor pre-maniqueo y pre-gnóstico y se expande por los medios audiovisuales sin más frenos que el respeto a la dignidad de la mujer, protegido por el derecho y por los movimientos feministas.

Junto a la claridad de esas proclamaciones, las prohibiciones morales y religiosas que pervivían de los siglos en que el sexo y su regulación eran una de las claves del ordenamiento, empiezan a carecer de apoyo real primero, y de apoyo abstracto y racional o racionalizado después. Por eso las posiciones de las autoridades religiosas se bifurcan en tres frentes.

En primer lugar, los maestros de la iglesia en contacto más directo con el pueblo fiel, es decir, el clero corriente, empieza a registrar que ni para los fieles ni para ellos mismos las antiguas trasgresiones sexuales, consideradas generalmente importantes y graves, tienen tal relevancia, y empiezan a omitir las cuestiones sexuales en el discurso religioso.

En segundo lugar los moralistas que se hacen cargo del problema real, empiezan a revisar la doctrina y la norma establecida anteriormente y a reformarla. Esto es especialmente perceptible en la Iglesia católica entre la orden de los redentoristas, descendientes institucionales de Alfonso de Ligorio, y custodios del sistema moral establecido el siglo XVIII según cánones tridentinos y cartesianos. Su líder europeo más conocido, Bernard Häring, y su moralista español más destacado, Marciano Vidal, reformulan en términos revisionistas la antigua moral sexual³².

En tercer lugar, la cúpula de la jerarquía eclesiástica, más alejada de los fieles corrientes y más preocupada por mantener la coherencia del aparato consigo mismo y las señas culturales de identidad cristiana que ella misma definió, entra en conflicto con los teólogos revisionistas, por una parte, mientras que por otra, en algunos aspectos, lanza la contraofensiva a favor de los planteamientos tradicionales con apoyo de los moralistas mejor dispuestos para ello.

Como la posición del clero no llega a ser unánime, la de los moralistas tampoco, y la de la jerarquía tampoco, la solución de los problemas de moral sexual de los creyentes se convierte en el campo de batalla de este triple enfrentamiento. Dicho campo de batalla es tanto más comprometido y problemático cuanto que la moral y la enseñanza tradicional habían vertebrado la autoconciencia de los fieles mediante una cierta identificación entre el cristianismo y la moral, más en concreto, la moral sexual, subrayando además el carácter invariable y suprahistórico de las normas morales y de las formulaciones dogmáticas.

5.- La pastoral de los divorciados y el canon 1095.3 del CIC.

Aunque el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 remodela y suprime al positivismo y el racionalismo del Catecismo Romano de 1566, difuminando la marcada diferenciación antigua entre la gravedad de los pecados, y restando prioridad al sistema normativo sobre

³² Cfr. Entre la amplia obra de Marciano Vidal, *Ética de la sexualidad*, Tecnos, Madrid, 1991 y *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992 y entre la del jesuita Eduardo López Azpitarte, cfr., *Simbolismo e la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Sal Terrae, Santander, 2001.

la historia y la biografía, la conciencia de los fieles está todavía más marcada por el catecismo antiguo que por el moderno en todos los aspectos.

Antes de la publicación del Catecismo de 1992, ya Bernard Häring había empezado a revisar los conceptos de pecado, consentimiento y acción voluntaria que habían sido establecidos por Ligorio. Tras un siglo XX lleno de críticas de Wittgenstein al concepto cartesiano de acción voluntaria, de subjetividad, de «yo» y de consentimiento, y tras un siglo XX de trabajos recuperatorios de la noción aristotélica de acto voluntario, los planteamientos de Ligorio se manifestaban extremadamente cartesianos y maximalistas, de manera que a tenor de ellos resultaba máximamente difícil e improbable la realización de actos semejantes. Es decir, lo que resulta enormemente difícil e improbable, es el tipo de acto que constituye pecado mortal, el que constituye el consentimiento matrimonial o el que constituye cualquier acto de tipo semejante, a saber, el realizado con pleno conocimiento, plena voluntad y plena libertad³³. Por otra parte, la casuística había desarrollado toda una enciclopedia de gravedades y acciones pecaminosas, y la capacidad intelectual de los moralistas había sido puesta a prueba para producir supuestos y soluciones a todos esos problemas morales.

Ahora había que desandar lo andado para permitir a una multitud de pecadores, herejes y excomulgados del antiguo régimen, mantener una vida religiosa sacramental de acuerdo con sus deseos de creyentes y salvando la imposibilidad que la normativa moral tradicional establecía. Entre ese grupo se encontraban los divorciados, grupo cada vez más numeroso después de la revolución sexual provocada por el incremento de la vida media de los occidentales, el acceso de la mujer al mercado laboral, el retraso de la edad de la maternidad de la mujer y la constitución de «familias» estables, la movilidad geográfica y social de los individuos y la creciente multiculturalidad de las poblaciones urbanas, entre otros factores.

No vamos a entrar ahora en las formas en que se ha desarrollado la pastoral de los divorciados en los diversos países occidentales, porque no es necesario. Junto al aumento del número de divorciados, los factores que provocan la revolución sexual provocan también que disminuya el número de matrimonios, y, consiguientemente, que aumente el número de parejas de hecho. Esa es la situación social que el decreto de Trento sobre el matrimonio no podía soportar, y eso es lo que da lugar a que el maximalismo tridentino, que podría enunciarse: «El matrimonio tiene esta única forma o no hay matrimonio», salte por la vía pacífica de los hechos.

La convivencia se establece, realmente, al margen de las normas jurídicas señaladas para ella.

Pero eso obliga a formular de nuevo, tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, unas nuevas definiciones de matrimonio. En el ámbito civil, comoquiera que se establezca la convivencia, los conflictos resultantes de ella referentes a pensiones de viudedad, herencias, verdadera filiación, etc., llegan a los tribunales y pueden colapsarlos si las leyes no son lo suficientemente adecuadas a la vida real.

En el ámbito religioso, la dignidad del sacramento, el respeto a su verdadera realidad, y su sentido al servicio de la vida real de los hombres reales, lleva también a replantear una amplia gama de problemas. Si compensa mantener una disciplina sacramental que genera

³³ Sobre las características de la acción voluntaria en este contexto, Cfr. Jorge V. Arregui, «Actos de voluntad y acciones voluntarias», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18, 1991.

matrimonios nulos en una cantidad muy superior al 50% por una larga lista de motivos como la falta de consentimiento, la falta de verdadera fe en los contrayentes, la falta de capacidad de asumir las obligaciones que se contraen, etc. etc.

En esta línea, Juan Pablo II añadió al canon 1.905, que establece la incapacidad para contraer matrimonio en el supuesto de los que no tienen suficiente uso de razón y en el de los que no tienen suficiente conocimiento de los deberes que comporta, un tercer supuesto: son incapaces de contraer matrimonio «quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica». Es la jurisprudencia de los tribunales la que señala cuales son esas obligaciones esenciales y esas causas de naturaleza psíquica en cada caso.

Lo que los jueces tienen que averiguar es si ahí hay o no verdadero y real matrimonio. No si hubo un consentimiento libre y fundado, sino si, posteriormente, se manifiesta la incapacidad. Y esto abre la cuestión sobre la naturaleza del sacramento a muchos niveles.

¿Puede saberse si hay sacramento en el momento de contraerlo, o hay que esperar un tiempo prudencial para averiguarlo?, ¿no pertenece a la naturaleza del matrimonio, como a la del bautismo de adultos en los primeros siglos del cristianismo, que pase mucho tiempo para que se verifique que hay matrimonio, como los catecúmenos tenían que pasar tiempo antes de cerciorarse de que habían recibido la fe?, ¿puede la dignidad del sacramento del matrimonio requerir que se celebre muy tardíamente?, ¿puede la dignidad del sacramento de la eucaristía requerir que se reciba una vez al año o pocas veces en la vida, como ha ocurrido en otros periodos? Y en general, ¿cuántos cambios en la disciplina de los sacramentos requiere o requerirá una sociedad como la que se prefigura para el siglo XXI en las diversas zonas geográficas, y cuantos cambios admite la dignidad de los sacramentos?

6.- Las perplejidades de la conciencia moral.

La conciencia moral de los creyentes es, como hemos dicho, el campo de batalla donde se ventilan los conflictos entre los pastores, los intelectuales y los directivos de las religiones institucionalizadas en general, y del catolicismo romano en particular. Esos conflictos revelan que los contendientes y los fieles no son contemporáneos entre sí, o que no lo son en diversos aspectos. La jerarquía puede mantener en un frente una mentalidad tridentina, en otro una mentalidad preconstantiniana y en otros una mentalidad conciliar o postconciliar respecto del Vaticano II. Los pastores pueden encontrarse repartidos en los mismos estadios temporales y los fieles también.

Pero como no coinciden las mismas categorías en las diferentes mentes de los diferentes niveles, el choque y el desconcierto puede ser abrumador para todos. En relación con la moral sexual, que es lo que ahora nos ocupa, y en relación con España, que es el ámbito sociológico que mejor conozco, podría decirse que la situación más general viene caracterizada por el silencio de los presbíteros sobre materia sexual en sus funciones docentes y pastorales, la repetición por parte de algunos obispos de las declaraciones vaticanas sobre la pertinencia de la castidad en relación con el sida, y una gradación de los fieles entre el conflicto insuperable y la tranquilidad de conciencia en función de la edad.

Los menores de 25 años, que casi nunca han oído hablar de sexo en un contexto religioso-moral y tienen sobre el tema una amplia información biológica, sanitaria y literario-cinematográfica, viven la sexualidad con una normalidad preconstantiniana, pregnóstica, premaniquea o también precristiana, y así es como lo reflejan el código penal y

el civil: es malo abusar de los menores, forzar a quien no desea la relación y engañar a la pareja. En cierto modo, ahí se contiene el núcleo de la moral sexual mosaica y cristiana (si se deja al margen la homosexualidad).

Los mayores de 30 años, y en mayor medida mientras más avanzada es la edad, más identificada tienen la religión cristiana con la moral, y con la moral sexual en particular. Por eso han padecido más escándalo y han sufrido más conflictos y tribulaciones al ver la moral sexual de sus hijos y nietos y han dirigido más reproches a la sociedad permisiva si no podían compartir la nueva moral sexual, o a la jerarquía de la Iglesia si podían compartirla.

Junto a eso, hay pequeños grupos que hacen cruzada a favor de la castidad, más o menos relacionados con los grupos pro-vida y anti-aborto.

Si esa es la situación, los motores del cambio de mentalidad y los pacificadores de las conciencias son los cuadros intermedios, es decir, los pastores. Son los que callan para no deformar a los jóvenes, y los que ayudan a los adultos a aceptar los cambios, a medida que ellos mismos reorganizan también sus conciencias. Dicha reorganización de sus conciencias viene auxiliada, las más de las veces, por la realidad de la vida de los fieles con los que se encuentran y por la labor de los moralistas y teólogos que intentan hacerse cargo de esa realidad, y quizá en menor medida por la jerarquía, que está obligada a prestar más atención al aparato y a otros aspectos de la vida organizativa que afecta menos a los fieles y más a la imagen pública de la institución. Es posible que dos o tres generaciones más de silencio sobre la moral sexual a todos los niveles, borren por completo los residuos de moral sexual cristiana moderna y su potencial generador de conflictos en la sociedad global.

Mientras tanto, muchos de los conflictos de la conciencia moral en mayores de 30 años son difícilmente resolubles. Porque, aunque hubiera acceso docente y pastoral a ellos, las explicaciones intelectuales no desarraigan del inconsciente creencias que arraigaron en la infancia y la juventud. Por eso tantas personas de esas edades pueden seguir sintiendo culpabilidad moral en el inconsciente y en la conciencia ante una serie de actividades, aunque en el nivel de la conciencia intelectual acepten que no ha habido pecado o maldad moral en ellas.

Esa discrepancia entre el inconsciente y la conciencia moral por una parte, y la conciencia intelectual, por otra, puede resolverse espontáneamente mediante el trabajo de la conciencia intelectual, o también mediante terapias psicoanalíticas, cognitivas, conductistas, o de otros tipos.

Puede resolverse también en función de la prioridad que la moral cristiana postconciliar concede a la conciencia individual, prioridad proclamada de modo muy vivo por el recientemente fallecido Juan Pablo II, pero para eso hace falta una autonomía moral y una firmeza de personalidad considerables.

En este sentido siempre queda una pregunta inquietante. ¿Cuánta formación humanística tiene uno que tener para ser autónomo, cuánto carácter, cuánta personalidad intelectual, cuánta seguridad de conciencia...? A esa pregunta cabe responder con otra: ¿cuánta había que tener para decretar como válido el bautismo de los niños, el matrimonio de los que se casan en público, la pena de muerte en hoguera para los herejes, la excomunión para los cismáticos...? ¿Y cuánta para prohibir la pena de muerte, la discriminación de los hijos ilegítimos, la penalización del adulterio femenino...?

La respuesta es que el horizonte cultural de cada época es insuperable, y por eso, también el horizonte moral de cada época, y que no podemos escapar ni saltar por encima de él. Eso no significa que todo sea relativo, que valga igual en cualquier momento

cualquier religión, cualquier derecho, cualquier moral, cualquier medicina o cualquier biología. Significa que somos limitados y falibles, y que en cada momento tenemos que ser conscientes de que operamos con parámetros limitados y falibles. Que en cada momento tenemos que rechazar la propuesta de la serpiente de comer «del árbol que está en medio del jardín» y rechazar la promesa «el día en que comierais de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gen., 3, 5).

* * *

Jacinto Choza
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
c/ Camilo José Cela, s.n.
41018 Sevilla

