

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XIV
Julio-Diciembre 1998
Número 26

SUMARIO

ESTUDIOS

Elena Conde Guerri

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

Luis Oviedo Torró

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

J. Silvio Botero Giraldo

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

José García-Cuevas Ventura

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

Francisco Javier Gómez Ortín

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

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández

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

José Luis Parada Navas

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

María Martínez Martínez

Miscelánea Medieval Murciana. 413-417

Francisco Martínez Fresneda

Vida y escritos de San Pedro de Alcántara 419-425

Antonio Martínez Blanco

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

BIBLIOGRAFÍA 441-489

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 491-499

LIBROS RECIBIDOS 501-508

ÍNDICE GENERAL 509-515

¿CASTIDAD CONYUGAL O HUMANIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD?

UNA NUEVA PERSPECTIVA

J. SILVIO BOTERO GIRALDO

Introducción

El Concilio Vaticano II aludía al conflicto matrimonial que se presenta cuando “al ordenar armoniosamente su vida conyugal, muchas veces (los esposos) se ven impedidos por algunas condiciones actuales de vida y pueden encontrarse en circunstancias en las que, al menos durante un tiempo, no es posible aumentar el número de hijos, y el cultivo del amor fiel y la plena comunidad de vida se mantienen con dificultad” (GS n.51).

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* el Concilio enseña que “es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal mantener íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación” (n.51). Esta posición del Concilio nos lleva a intuir que los padres conciliares eran conscientes del conflicto que afecta a muchas parejas: o afrontar el problema de una familia numerosa, o poner en serio riesgo la intimidad conyugal en el caso de no poder asumir la paternidad responsable como el Magisterio de la Iglesia enseña.

Ya en el Concilio se perfilaba una nueva comprensión de lo que debe entenderse hoy por *castidad conyugal*. Frente a una tradición de tipo severo, y con pocas ganas de evolucionar, el Concilio aludió a la necesidad del cambio: más de 31 veces hace mención a la necesidad de una renovación a diversos niveles.

Dada la situación presente de una sociedad altamente erotizada, a algunos puede parecer fuera de tono una reflexión sobre este tópico; a otros

puede parecer necesario refrendar la tradición perenne, no obstante el rumbo que toma la comunidad internacional, en lo que al sexo se refiere.

A nosotros nos parece necesario intentar una reformulación de la expresión ya muy antigua de “castidad conyugal”; y esto porque en el contexto de una nueva cosmovisión seguir empleando la misma expresión “es verter vino nuevo en tinajas viejas” (Mc 2,22). Las categorías viejas no logran expresar fielmente lo que una nueva visión va proponiendo y acogiendo. Hoy aparece una nueva comprensión de la realidad humana; se crean nuevos esquemas, se elaboran nuevos términos.

En nuestro intento de ofrecer una nueva formulación de lo que antaño se entendió por “castidad conyugal, nos proponemos hacerlo en tres momentos: históricamente ¿qué se ha entendido por castidad conyugal? ¿Qué razones abogan por un cambio de expresión? ¿Qué nuevas perspectivas se derivan de este cambio?

1. Unas anotaciones históricas

Si obsevamos en el *Enchiridion familiae* de reciente publicación, encontramos que en el volumen VI, dedicado a los índices de la obra, el tema de “la castidad conyugal” ocupa cinco páginas¹; este detalle nos indica que son muchos los lugares en los que se hace referencia a este tema en una ya larga tradición.

Podemos hacer una doble anotación: una cosa es el hecho mismo de una tradición severa en lo que respecta al uso del sexo dentro del matrimonio, sea en la tradición veterotestamentaria, sea en la historia de la Iglesia; otra cosa es la elaboración de la expresión en sí misma.

Queriendo buscar las raíces de la expresión “castidad conyugal” las encontramos remotas y profundas; de una parte la tradición veterotestamentaria nos ofrece una primera pista: en cuestión de tradición de severidad en materia sexual la historia parece remontarse al Antiguo Testamento; ciertos textos del Levítico, hasta recientemente citados en los manuales de teología moral, planteaban una línea rigurosa en el campo de la moral sexual y matrimonial; posteriormente comenzará a contemplarse la virginidad como un valor dentro del pueblo judío.

¹ A. SARMIENTO-J. ESCRIVÁ, *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio Pontificio sobre el matrimonio y la familia (Siglos I. a XX)*. VI. Madrid 1992, 5212-6.

Díez Macho alude a la condenación de la prostitución tanto en la mujer, como también en el varón²; el énfasis que se va dando gradualmente a la procreación, como cumplimiento de la promesa del crecimiento numérico del pueblo, contribuirá a hacer pensar en la procreación como un motivo que justificará el recurso al uso del matrimonio.

Hacia el siglo V a. C. el pueblo conoció la tradición sacerdotal que elaboró el relato de la creación del hombre (Gn 1,26-28)³. “Aún hoy día, escribe Díez Macho, el judaísmo ortodoxo ve en las palabras del Génesis (1,28) una orden dirigida a todos los hombres como individuos, no, como decimos nosotros, como una orden dirigida a la especie humana en conjunto (...) Si un hombre no se casa, carece de muchas cosas que detallan los rabinos”⁴.

El contexto histórico de los primeros siglos del cristianismo acentuará más aún esta orientación procreativa del matrimonio. M. Vidal alude a un contexto difícil: una gran libertad sexual en las costumbres paganas que obligará a los cristianos a subrayar el ideal cristiano de la virginidad; un ambiente de polémica entre corrientes de tipo laxista y de tipo rigorista, que en alguna forma provenía del ambiente pagano⁵, en torno a la sexualidad; los cristianos se dejan seducir por la orientación hacia una cierta severidad; la filosofía pagana de la época contribuye mediante el influjo del neo-platonismo y del estoicismo a crear un clima de ascetismo y de rigor. que favorece la procreación⁶.

En este contexto de polémica la comunidad cristiana primitiva se verá pues zarandeada por corrientes extremas de tipo laxista y de tipo rigorista, lo que hará difícil alcanzar un sano equilibrio, en especial en lo que hace relación a la identificación entre concupiscencia-sexualidad-pecado; de

² A. DÍEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*. Madrid 1978, 288-93.

³ C.A. ÁLVAREZ. “Iglesia, demografía y procreación”, *Theologica Xaveriana*, 25(1975) 21-31.

⁴ A. DÍEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio*, 259.

⁵ Muchas veces se ha culpado injustamente al cristianismo primitivo de ser el punto de arranque del pesimismo de la moral cristiana. En parte, provenía del mundo pagano; un ejemplo de este influjo es la expresión “adulter est in suam uxorem amator ardentior” que se atribuye a Sixto Pitagórico, y que algunos Padres de la Iglesia acogieron en su enseñanza, como Clemente de Alejandría, Agustín y Jerónimo. Cf. E. SASTRE SANTOS, “Sobre el aforismo ‘adulter est in suam uxorem amator ardentior’”. Allegado en el Decreto C.32, q.4, c.5”, *Apollinaris* 57 (1984) 587-626; E. FUCHS, *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*. Bilbao 1995, 109-10.

⁶ Cf. M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Salamanca 1971, 78-81.

aquí que haya llegado hasta la mitad de nuestro siglo la concepción de la procreación como una «justificación» del uso de la sexualidad⁷.

En lo que se refiere a la procreación el oriente y el occidente cristianos mantuvieron posiciones diferentes: mientras Juan Crisóstomo en oriente piensa que el mundo ya está bastante poblado, y considera que no es necesario subrayar el relato sacerdotal del Génesis, abona fuertemente el relato yavista que acentúa la unidad de la pareja. En cambio, en occidente, es Agustín de Hipona quien con su fórmula de los “tria bona coniugalia”⁸ pone en primer renglón el “bonum prolis” como una justificación de la relación marital de los esposos.

Alguien le objetó a Agustín su insistencia sobre el “bonum prolis” que parecía negar la posibilidad de matrimonio a los ancianos y a los estériles por no poder realizar la misión de procrear. Cuando no puede cumplirse la tarea de la procreación, la fidelidad basta por sí sola para asegurar el valor del matrimonio, como sucede en el caso de los ancianos, y de quienes, como María y José, se proponen guardar continencia, fue su respuesta⁹. En otra de sus obras Agustín explica el caso más concretamente: pueden los esposos cristianos vivir en armonía, sea atendiendo a la relación conyugal en orden a la procreación, sea formando una sociedad fraterna sin ninguna relación sexual, viviendo con la esposa como si no la tuviera, según el pensamiento de Pablo, lo que sería un comportamiento excelente y sublime, digno de loa¹⁰.

La expresión “sociedad fraterna... sin relación sexual” (“fraternam societatem sine ulla corporum commixtione”) nos lleva a preguntarnos si acaso no es esta la primera insinuación de una frase que hará época en la tradición de occidente: “vivir como hermano y hermana” y que se convertirá en la consigna a proponer a quienes viven en situación irregular.

La castidad o continencia conyugal la fundaban los Padres de la Iglesia en el texto de Pablo (1Cor 7,5): “no os neguéis el uno al otro sino de mutuo acuerdo, por cierto tiempo, para daros a la oración; luego volved a estar juntos”. El texto en cuestión ha sido objeto de interpretaciones diversas, sobre todo entre los mismos Padres, por ejemplo Agustín y J. Crisóstomo. B. Prete dedicó varias páginas de su libro *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini* al estudio de esta perícopa de Pablo; el Apóstol no

⁷ Cf. E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza Una teologia della sessualità*. Torino 1984, 119-22.124-6.

⁸ Cf. *De bono coniug.*, 24 32. PL 50 394.

⁹ Cf. *De Nupt. et conc.*, 1 11 12. PL 44 420-421.

¹⁰ Cf. *De Serm. Dom.*, 1 15 42. PL 34 1250.

pretende decir que el ejercicio de la sexualidad entre los esposos impida la dedicación a la oración, sino en orden a una mayor libertad de espíritu en la oración, pero siempre dentro de las condiciones que señala el Apóstol¹¹.

Para J. Crisóstomo, a propósito de la perícopa de Pablo (1Cor 7,5), más importante que la continencia es la concordia conyugal, que considera “la salud de la pareja”; es necesario preferir la concordia a cualquier otra cosa, decía. A J. Crisóstomo interesaba subrayar la pertenencia recíproca de los esposos¹². Ya antes, Orígenes hacía una afirmación que está muy en sintonía con lo que posteriormente, al momento del Renacimiento, enseñarán algunos autores: quien se abstiene de la relación marital se hace con frecuencia responsable del adulterio que pudiese cometer el consorte, no atendiendo oportunamente a la necesidad del cónyuge, aunque se hiciese la idea de que absteniéndose será más casto¹³.

La virginidad, en general, que para los casados se traduce como castidad conyugal, aparece como una nota constante en la antigüedad, lo que indica que era una preocupación ya en el Antiguo Testamento, ya en la Iglesia cristiana primitiva¹⁴. El vacío que hubo en torno a la espiritualidad conyugal hizo que se pensara en llenar dicha laguna con una inspiración en la espiritualidad monacal; de hecho en la Edad Media se dio una escisión entre clero y pueblo; el clero se atribuyó el derecho de elaborar la teología dogmática y moral sobre el matrimonio, y el pueblo asumió el deber de someterse a la disciplina impuesta¹⁵.

La continencia conyugal llegó a ser en la época de los Penitenciales una forma de castigo para los esposos, incluso como una pena de por vida; así aparece en el Penitencial de Finnian que sanciona con la continencia conyugal a causa de diversos motivos¹⁶. Noonan hace una crítica fuerte al influjo de los Penitenciales: los califica de “brutales, enérgicos en cuanto a la doctrina, y poco sutiles en lo que se refiere a la formulación (...); los Peni-

¹¹ Cf. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*. Brescia 1979, 99-111.

¹² Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO. *In ep. ad Cor. Hom.*, 10 l. C. SCAGLIONI, “Ideale coniugale e familiare in s. Giovanni Crisostomo”, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, (a cura di R. Cantalamessa). Milano 1976, 273-422.

¹³ *Commenti al vangelo di Matteo. Frammento*; cf. Texto citado por CH. MUNIER, *Matrimonio e verginità nella chiesa antica*. Torino 1970, 177.

¹⁴ Cf. E. BIANCHI-G. BOCCACCINI (Eds.), *La verginità cristiana*. Quaderni di lettura biblica. Parola, Spirito e Vita, 12. Bologna 1979.

¹⁵ Cf. D. VITALI, *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*. Brescia 1993, 253-9; G. BIONDO. *Il sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi*. Roma 1989.

¹⁶ Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Paris 1969, 60.

tenciales nos dan una idea de lo que se enseñaba al pueblo y de lo que las parejas podían pensar”¹⁷. Las normas del comportamiento sexual propuestas por los Penitenciales arraigaron en tal forma dentro de la tradición que durante los siglos XII y XIII no hubo otra alternativa, escribe Noonan. López Azpitarte transcribe un texto de la predicación de un monje de Cluny, quien, para motivar en favor de la continencia, desacreditaba la relación con la mujer presentando una imagen reductiva de la misma¹⁸.

Mientras prevalece una concepción rigurosa en torno a la sexualidad, los criterios para promover la castidad serán más estrictos; cuando, por el contrario, se respira un aire de apertura en cuestión moral, los criterios se hacen más amplios. Es lo que sucede precisamente cuando llega el Renacimiento; Noonan cuenta cómo hacia el 1490 M. Le Maistre proponía una nueva concepción de la castidad conyugal: no ya como “abstención de..., sino como el justo medio entre dos vicios extremos, el ardor sexual y la insensibilidad”¹⁹.

Con el Concilio de Trento parece establecerse a nivel oficial la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, y esto por una razón de tipo polémico, sobre todo. El Concilio afrontaba el desafío de la Reforma protestante que negaba el valor de los votos religiosos y exaltaba el matrimonio como una institución de orden natural²⁰; a la par, con esta actitud se daba otra situación anexa: el relieve dado al sacerdocio jerárquico sobre el sacerdocio común de los fieles. Esta posición se mantendrá en pie hasta el Vaticano II.

Un hecho interesante es la preocupación que existe entre los pastores de almas en torno a la posibilidad de los esposos de acercarse a la eucaristía. Comienzan a influir las motivaciones psicológicas y las consideraciones piadosas de los fieles para justificar el acceso a la comunión, y no tanto la idea de la indignidad. Polc en el siglo XIV sugería que es mejor acercarse

¹⁷ Cf. J.T. NOONAN, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?* Paris 1969, 219.

¹⁸ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE. *Sexualidad y matrimonio*. Santander 1975, 23, nota 26: “Si los hombres, dotados como los linceos de Beocia de una interior penetración visual, pudieran ver lo que se esconde bajo la piel, la sola vista de las mujeres les sería nauseabunda; esta gracia femenina no es nada más que manteca, sangre, humores, bilis. Considerad lo que se oculta en las narices, en la garganta, en el vientre; porquería por todas partes... ¿Cómo podemos desear apretar en nuestros brazos un saco de excrementos?”.

¹⁹ Cf. J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, 392.

²⁰ M. MARTÍNEZ PEQUE. “Matrimonio y virginidad. Desarrollo histórico-teológico. Aportación pneumatológica a la reflexión actual sobre los estados cristianos de vida”. *RET* 51 (1991) 57-98.

a la eucaristía, impulsado por la confianza en la misericordia divina, que sentirse alejado a causa de la indignidad; y añadía que, cuando el fiel hace todo lo que está a su alcance para prepararse, puede acercarse tranquilamente al sacramento²¹.

Es de tener en cuenta que a la raíz de esta preocupación pastoral existe una inspiración veterotestamentaria: el Antiguo Testamento en las leyes ceremoniales del Levítico prohibía acercarse al altar a quienes estuvieran manchados (Lev 21,23). Algunos teólogos han querido ver en Pablo (1Cor 11,27-34) una alusión a esta prohibición cuando hace referencia a la eucaristía, si bien la interpretación del Angélico tiene un sentido más abierto²². La trascendencia del Levítico en el campo de la moral matrimonial ha ido mucho más allá afectando otros momentos de la vida conyugal²³.

Este problema de la participación de los esposos en la comunión eucarística aparece ya en los *Penitenciales*, que establecían normas concretas al respecto; normas que posteriormente encontramos en los teólogos moralistas de los siglos XVI y XVII: se prohibía el acto conyugal en los tiempos de adviento y de cuaresma, en ciertas fiestas religiosas, tres días antes de comulgar y tres días después de haberlo hecho²⁴; igualmente se prohibía en circunstancias particulares, como durante el embarazo, la lactancia, la menstruación.

Hacia el año 1566, Pío V (25 de Sept.), aplicando los Decretos del Concilio de Trento, elaboraba el Catecismo que conocemos; en la parte dedicada al matrimonio hace alusión al “uso del matrimonio”; a este propósito, hace tres insinuaciones: a los párrocos, que deberán tratar “con especial atención y pureza de conceptos” este tema cuando se dirijan a los fieles; a los esposos les advierte que “no deberán hacer uso del matrimonio por deleite o sensualidad”, según los consejos del Apóstol, y que deben abstenerse alguna vez, “como cuerda y santamente enseñaron los santos Padres”²⁵.

²¹ Cf. J. V. POLC. “Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del s. XIV”. *Lateranum* 42 (1976) 203-38.

²² Cf. F. MARINELLI. “Il passo eucaristico di I. Cor. 11, 27-34. Egesi e teologia”, *Lateranum* 43 (1977) 132-67; Íd., “Confessione e comunione”. *Euntes docete* 24 (1971) 392-416.

²³ Cf. J.S. BOTERO G., *La moralidad del acto conyugal en la teología de los siglos XVII-XVIII. Análisis histórico-doctrinal del pensamiento de los teólogos moralistas más destacados*. Manizales 1983.

²⁴ Cf. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Leumann (Torino) 1988, 58.

²⁵ Catecismo Romano. Madrid 1956, 683-5. A. SARMIENTO-J. ESCRIVÁ, *Enchiridion familiae*. I. n.33, 181-2.

Pocos años después, el mismo pontífice (27 Junio, 1587) respondía con la Carta *Cum frequenter* a una solicitud del Nuncio Apostólico en los Reinos de España, sobre el matrimonio de los eunucos, con estos términos: “Nos, considerando que, según las sanciones canónicas y la razón natural, no son aptos para el matrimonio los que por naturaleza padecen impotencia por frigidez sexual, y que los tales eunucos no aceptan el tratar como hermanas a las que que no pueden considerar como esposas, teniendo en cuenta lo que da la experiencia, que tanto ellos, mientras pretenden que son potentes para el acto matrimonial, como las mujeres que se casan con ellos, hacen estas uniones vergonzosas con figura de matrimonio no para vivir castamente, sino para tener desahogos carnales con intención libidinosa, declaramos que se deben exterminar radicalmente de la Iglesia de Dios esas uniones, ocasión de pecado y escándalo”²⁶.

Tal vez sea esta la primera vez que encontramos en forma explícita la expresión “tratar a la esposa como hermana” en el plano sexual. Es una expresión que se lee muchas veces en el magisterio tradicional sobre la moral conyugal hasta después del Vaticano II. Esta disposición pontificia perdió vigencia recientemente mediante el Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (13 mayo, 1977)²⁷ en lo que se refiere a la impotencia sexual.

Antes de san Pío V no hemos encontrado esta expresión “vivir como hermanos”, si no es en la sentencia del Obispo de Hipona, que ya mencionamos atrás. Pero sí nos explicamos que el ambiente general fue dando ocasión propicia para que se formulase, por cuanto era clara la preferencia por la virginidad con detrimento del matrimonio, si bien, Clemente de Alejandría ya había afirmado que la situación del casado es superior a la del célibe, cosa muy singular, para su tiempo²⁸.

Este ambiente de rigorismo volverá a hacerse sentir dentro de la moral en el siglo XVIII cuando las tesis de los teólogos de la línea de apertura son sometidas al silencio; el rigorismo jansenista marcará fuertemente su impacto sobre la moral conyugal con el retorno al pensamiento de Agustín²⁹; un testimonio son los manuales pre-conciliares; las dos expresiones más representativas de este rigorismo son, sin duda, la predicación de estos

²⁶ A. SARMIENTO-J. ESCRIVÁ, *Enchiridion familiae*. I. n. 2, 188-189.

²⁷ Cf. A. GÓMEZ LÓPEZ. “Revisión del concepto de impotencia a la luz del Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (13 Mayo, 1977)”, *Jus Canonicum* 17 (1977) 159-205.

²⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 7 12, PG. 9 495-511.

²⁹ Cf. E. HAMEL, “Retours à l'évangile et théologie morale en France et en Italie aux XVII-XVIII siècles”, *Greg* 52 (1971) 639-87.

siglos y la administración del sacramento de la penitencia; de una y otra nos habla J. Delumeau; de la primera, a modo de ejemplo, nos presenta una estadística de la insistencia pastoral de los predicadores del 600-700: el tema que aparece mayormente subrayado entre los 16 temas más cotizados por la frecuencia, lo constituyen la lujuria, la castidad y el matrimonio³⁰. Desafortunadamente un tal tipo de predicación llegó a crear dentro del pueblo fiel una cierta neurosis colectiva de culpa³¹.

La segunda expresión de este período fue la administración del sacramento de la penitencia; de ella nos da un testimonio también Delumeau quien nos dice que hasta la mitad del siglo XVII la doctrina dominante, entre los autores de manuales de confesión, tendía hacia la indulgencia para con los fieles. El libro de Arnould *Fréquente communion* de corte rigorista, introdujo una actitud de severidad que Delumeau resume en tres términos: estirpar, cortar, expulsar³². Si tenemos en cuenta la casuística de los moralistas posttridentinos sobre la moralidad del uso del matrimonio³³, entre los rigoristas-jansenistas, podemos detectar las diversas circunstancias que eran ocasión de pecado para los esposos en lo tocante a la relación marital: no pretender expresamente la procreación, la búsqueda del placer al margen de la generación, y el uso indebido del matrimonio por razón del tiempo, el lugar, el modo, etc.

En torno al siglo XVI se había planteado el problema de “la parvedad de materia en el Sexto” frente a otros que defendían “la no parvedad de materia en el campo sexual”³⁴; la polémica entretuvo largo tiempo a muchos teólogos. La tesis de “la parvedad de materia” encontró serias dificultades, pues el rigorismo moral que se reimplantaré con el jansenismo hará silen-

³⁰ Cf. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna 1987, 770.

³¹ Cf. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, 537-48; F. FERRERO, “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII. Notas para una lectura de las fuentes”, *Moralia* 9 (1987) 51-64.

³² Cf. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*. Cinisello Balsamo (Milano) 1992, 75-84.

³³ Cf. J.S. BOTERO G., *La moralidad del acto conyugal*, 63-78.

³⁴ K. H. KLEBER, *De 'parvitate materiae' in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie*. Regensburg 1971; A. MEINRAD MEIER, *Das peccatum mortale ex toto genere suo*. Regensburg 1966; J. M. DÍAZ MORENO, *La doctrina moral sobre la parvedad de materia 'in re venerea' desde Cayetano hasta S. Alfonso. Estudio antológico y ensayo*. Granada 1960. E. ORSENIGO, “La parvità di materia nella lussuria: riflessioni storico-dottrinali”, *La Scuola Cattolica* 92 (1964) 425-42; A. ADAM, *La primacía del amor*. Madrid 1962, 159-84.

ciar a quienes sostenían este modo de pensar; el Superior General de la Compañía de Jesús hará callar a los teólogos jesuitas que defendían esta posición³⁵.

Quienes defendían una u otra tesis (parvedad sí, parvedad no) querían encontrar fundamento en el pensamiento del Angélico³⁶. Examinando los textos con que los autores de una u otra corriente quieren fundar su argumentación, encontramos más razón para afirmar la parvedad de materia, que la tesis contraria. Santo Tomás, aludiendo a los pecados relacionados con la carne, afirma que son más graves las faltas contra la primera tabla que contra la segunda; y funda su argumentación en tres razones: los pecados del espíritu alejan más de Dios que los pecados de la carne; el pecado carnal, al referirse al propio cuerpo, es menos grave, porque Dios y el prójimo deben ser preferidos al bien del cuerpo; cuanto más violenta es la presión interior, tanto menor es la responsabilidad³⁷.

Una consecuencia del influjo de las tesis rigoristas, y no poco significativa, es la situación de muchas esposas que llegando a la menopausia no encuentran ya más sentido al acto conyugal, porque la “justificación” de la procreación ha cesado; como puede preverse, esta situación crea no pocas dificultades a nivel del diálogo íntimo de los esposos.

Siguiendo de cerca la historia de la moral matrimonial se puede detectar una apertura progresiva: desde la fuerte prevalencia de la procreación como ‘justificación’ hasta la propuesta de otros fines igualmente justificantes de la relación conyugal, como el remedio de la concupiscencia, el placer, la salud, incluso la significación sacramental³⁸; desde la calificación de pecaminoso del acto de solicitar la relación hasta considerarlo como “acto de justicia y de caridad”; si era deber acceder a la solicitud del cónyuge para remediar en él la tentación, ¿por qué no es lícito solicitarla para remedio propio?, se preguntaban algunos teólogos, ya que “la caridad comienza por casa”.

Otros indicios de esta evolución creciente es llegar a considerar el mismo acto conyugal como “expresión de amor”. Es una novedad que encontramos en un gran moralista, nada amigo de los rigoristas, como fue

³⁵ Cf. M. BAJEN, “Nuevos datos acerca de la parvedad de materia ”in re venerea”, *Pentecostés* 40 (1975) 95-103.

³⁶ E. ORSENIGO, “La parvità di materia nella lussuria. Riflessioni storico-dottrinali”, *La Scuola Cattolica* 92 (1964) 425-42.

³⁷ *S.Th.* I. II. q. 73, a. 5.

³⁸ Cf. P.M. ABELLAN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 147-201.

san Alfonso M. de Ligorio, quien al menos cinco veces alude a la relación marital como medio para fomentar el amor, (“ad fovendum amorem conjugalem”)³⁹; una señal más de un tal cambio se concretiza con la posición del Concilio Vaticano II al enseñar como criterios de la moralidad del acto conyugal “la doble dimensión unitiva y procreativa”⁴⁰.

2. Hacia una nueva formulación

La renovación solicitada por el Concilio Vaticano II para que se opere a diversos niveles dentro de la teología (OT. n.16), debe llevarse a cabo también dentro de la moral cristiana⁴¹. A propósito de renovación algunos teólogos han llegado a cuestionarse la gravedad que tradicionalmente se atribuyó a los pecados en materia sexual. Häring escribía: “Podría objetarse que así se da al sexto mandamiento una indebida prelación aun sobre el máximo precepto del amor”⁴²; Y Jean Y. Calvez advertía que existen dos modos diferentes de hablar en el campo moral: una es la forma como se trata la doctrina social, otra como se afronta el campo sexual⁴³; cuando se trata de la moral social, dice, la autoridad no pretende pronunciarse en la misma forma en todos los niveles; cuando se trata de la moral sexual, la reflexión asume un lenguaje de normas en torno a la licitud e ilicitud.

Un primer hecho que debemos constatar es, que si bien se continúa empleando aún la expresión “castidad conyugal”, de otra parte, se supera la contraposición que consideraba la virginidad como superior al matrimonio. Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* pone en pie de igualdad una y otro: “el matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único misterio de alianza de Dios con su pueblo. Cuando no se estima el matrimonio, no puede existir tampoco la virginidad consagrada; cuando la sexualidad humana no se considera un valor donado por el Creador, pierde su significado la renuncia por el reino de los cielos” (n.16). Posteriormente, P. Evdokimov aludía a esta complementariedad entre matrimonio y virginidad como dos tipos de existencia diversos, en los

³⁹ S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theologia moralis*. Editio nova cura et studio P. L. Gaudé. Vol. Typ. Polyglottis Vaticanis, Romae, 1953. Lib. IV, Lib. VI, tract. VI. De matrimonio, n.934.

⁴⁰ Cf. *Gaudium et Spes* (7 Dic. 1965), n. 51.

⁴¹ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*. (22 Febr. 1976), nn. 95-101. II Regno-doc. 21 (1976) 198-214.

⁴² B. HAERING, *La ley de Cristo*. III. Barcelona 1968, 305.

⁴³ Cf. J. Y. CALVEZ. “Morale sociale et morale sexuelle”, *Études* 378 (1993) 641-50.

que los cristianos pueden vivir la totalidad de la caridad como vínculo de perfección y como opción radical por Cristo y por su reino⁴⁴.

Creemos que hay razones suficientes para abogar por una reformulación. El Papa nos autoriza a ello cuando en *Veritatis Splendor* (n.53) propone que “es necesario buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad”.

A un cambio nos invita el hecho de una nueva visión de la sexualidad humana, el hecho de un nuevo método teológico de investigación, el hecho de un nuevo esquema de reflexión teológica, como también el de un nuevo lenguaje.

Para elaborar una nueva formulación de la categoría tradicional de “castidad conyugal” nos proponemos partir de algunos presupuestos: de una parte, la revelación cristiana nos presenta el matrimonio como algo bueno, querido por Dios, como una gran vocación, “ser signo de alianza” entre Yavé y su pueblo, entre Cristo y la iglesia. De otra parte, la teología del matrimonio a lo largo de la historia nos ofrece dos direcciones paralelas y complementarias⁴⁵: una más antigua (Gn 2,18-24) que pone el énfasis en la unidad de la pareja humana; la otra, (Gn 1,26-28) que es posterior en el tiempo, abona la procreación.

Un tercer presupuesto nos lo propone la moderna hermenéutica: la necesidad de actualizar el N. T. teniendo en cuenta la dialéctica de la vida y del lenguaje evangélico, o sea, la correlación entre la práctica y la doctrina, entre la vida y la reflexión⁴⁶.

Los aires de renovación también han llegado hasta la categoría de la “castidad conyugal”. Entre san Pío V, que se inspira en una línea jurídica, y Pío XI que se funda en san Agustín, observamos un cambio; la encíclica *Casti connubii* (31 Dic. 1930) enseña que “las virtudes comprendidas en beneficio de la fidelidad (son) la unidad, la castidad, la caridad y la noble y digna obediencia, las cuales aseguran o promueven la paz, la dignidad y la felicidad conyugales” (n.30). Al menos unas 13 veces hace alusión el Papa a la castidad conyugal, con lo que está indicando el relieve que da a nuestro tema.

⁴⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *Le sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*. Paris 1962, 88-131.

⁴⁵ A. M. DUBARLE, *Amore e fecondità*. Bari 1969; JUAN DE CASTRO, “La teología bíblica de la sexualidad”, *Sexualidad y moral cristiana*. Manuel Borgoño-J. de Castro (otros colaboradores). Barcelona 1972, 159-235; esp. 224-35.

⁴⁶ Cf. M. DUMAIS. L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique. Paris 1981, 18-41; R. GRIMM, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*. Paris 1984, 62-4; E. HAMEL, “La théologie morale entre l'Écriture et la raison”. *Greg* 56 (1975) 273-319.

El contexto en que surge la *Casti connubii* no era de calma y serenidad, sino de beligerancia; tres fuerzas de presión apremiaban un cambio: la Conferencia anglicana de Lambeth⁴⁷, algunos teólogos alemanes y un grupo de juristas italianos⁴⁸. Las presiones tenían como objetivo central alcanzar una renovación en la postura tradicional de la Iglesia en torno a los fines del matrimonio: no hablar más de fin primario y fin secundario, sino de fines co-principales, el amor conyugal y la generación.

Pío XI en respuesta reafirmó un tanto la tradición, de una parte, y de otra, dio cierta cabida al amor dentro del matrimonio. Mantenía en pie una línea tradicional al afirmar categóricamente que “ningún motivo, aunque sea gravísimo, puede hacer que lo que va intrínsecamente contra la naturaleza sea honesto y conforme con la misma naturaleza..” (n. 55). De otra parte, el Papa admite que la castidad conyugal está en estrecha relación con el amor conyugal: tiene que ver mucho con el fomento del amor entre los esposos, con la salvaguardia de la fidelidad matrimonial, con el mantenimiento del vínculo. Aun así, no aparece claro cómo concibe el Papa la castidad conyugal: ¿como abstención de? ¿En otro sentido?

L. Janssens hace un análisis de las reminiscencias agustinianas y tomistas que aparecen en la encíclica y que inspiran sobre todo el n. 54 en el que el Papa reprocha el intento de muchos esposos de evitar la prole “no ciertamente por medio de una honesta continencia (...), sino viciando el acto conyugal”. Pío XI admite que en el matrimonio “hay también unos fines secundarios (el mutuo auxilio, el fomento del amor recíproco y la sedación de la concupiscencia) cuya consecución en manera alguna está vedada a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto” (n.60). La posición del Papa da a entender que en el medio ambiente eclesial se debate una alternativa: dentro del matrimonio hay unos motivos subjetivos y otros objetivos que fundamentan la moralidad del acto conyugal.

Gradualmente se irá fraguando en el magisterio posterior de la Iglesia la concepción de que el acto conyugal es “una encarnación y una promoción del amor conyugal”⁴⁹; desde esta perspectiva el acto conyugal ya no es un ‘actus naturae’ en el que el hombre y el animal se identifican por razón de la ley natural que les es común; el acto marital es esencialmente expresión

⁴⁷ Cf. A. VERMEERSCH, “La Conférence de Lambeth et la morale du mariage”, *NRTh* 57 (1930) 831-59.

⁴⁸ S. D. KOZUL, *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal CIC. al Vaticano II*. Vicenza 1980, 173-207; A. VERMEERSCH. “La Conférence de Lambeth et la morale du mariage”, *NRTh* 57 (1930) 831-59.

⁴⁹ Cf. L. JANSSENS, “Chasteté conjugale selon l'encyclique ‘Casti connubii’ et suivant la Constitution pastorale ‘Gaudium et Spes’”, *EphThLov* 42 (1966) 513-54; esp. 543.

de una relación interpersonal fundada en el amor; la finalidad biológica no puede ser la primera razón; la naturaleza racional del hombre se funda en la naturaleza animal, pero no se somete a esta; al contrario, asume la naturaleza animal y la orienta hacia la realización de un sentido plenamente humano.

Los actos conyugales, continúa Janssens, en virtud de su sentido ontológico, deben expresar y realizar el don personal, recíproco de los esposos; es la dimensión relacional de la sexualidad la que modernamente se comienza a subrayar⁵⁰; es la perspectiva que el Vaticano II acoge e impulsa en la GS.

Es significativo que la GS alude a la castidad conyugal, al parecer, una sola vez (n.51); hace referencia a ella como medio para una justa y sabia integración de la dimensión unitiva y procreativa del matrimonio.

Podemos afirmar que la GS en los números que hacen referencia al matrimonio y la familia (nn.46-52) nos ofrece los elementos para iluminar la búsqueda de una nueva expresión que retraduzca la ya tradicional de “castidad conyugal”. Entre estos elementos podemos subrayar los siguientes:

1.- “El amor conyugal por ser eminentemente humano es capaz de enriquecer con dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de amistad conyugal” (n.49).

2.- “Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello, los actos con que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos, y ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco” (n.49).

3.- “Pero el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente” (n.50).

Estas tres sentencias de la GS ponen presente la dimensión humana, sacramental y dinámica del amor conyugal que se expresa en forma válida

⁵⁰ J. S. BOTERO G., *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*. Milano 1994, 102-8.

mediante la relación matrimonial. Las tres características indicadas (humana, sacramental, dinámica) nos sugieren una concepción positiva de la sexualidad que dentro del matrimonio adquiere particular relieve.

La condición humana de la sexualidad nos lleva a reconocer en ella la capacidad de humanización. M. Vidal alude a tres funciones: integración del yo, apertura al tú, construcción del nosotros⁵¹. Estos pasos suponen que la condición sexuada del ser humano como varón-mujer comporta los aspectos de alteridad, reciprocidad, comunión. Es una realidad que aparece ya en las más antiguas culturas, en el mito del andrógino⁵²; aparece en los relatos bíblicos de la creación (Gn 1-2); aparece en la psicología moderna de C. G. Jung y en muchos otros estudiosos.

La condición sacramental de la sexualidad nos la da a conocer en especial la revelación bíblica. La relación de Dios con la humanidad se manifiesta bajo la imagen de la alianza esponsal del hombre con la mujer; posteriormente la reflexión teológica ha profundizado sobre esta imagen y ha llegado a descubrir cosas que, para la tradición un tanto tabuística que conocimos, serían inauditas. El Vaticano II emplea la expresión “significar” varias veces a propósito del amor y de la relación entre esposos (*LG* n.11; *GS* n.49).

Un aspecto en que esta capacidad de “significar” aparece particularmente reveladora es la analogía del sacramento del matrimonio con el sacramento de la eucaristía; a esta analogía Juan Pablo II ha aludido repetidas veces⁵³. Los teólogos van más allá de esta analogía a nivel de sacramentos e intuyen una analogía entre la misma relación conyugal y la comunión eucarística⁵⁴; uno de estos es Marinelli quien establece tres elementos para conformar esta analogía: consumir el alimento, consumir el matrimonio, el banquete eucarístico⁵⁵. R. Bardelli escribe que “la relación sexual es una imagen luminosa de la experiencia eucarística”⁵⁶.

⁵¹ M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*. Salamanca 1971, 282.302.326.

⁵² Cf. M. ELIDADE, *Il mito della reintegrazione*. Milano 1989.

⁵³ JUAN PABLO II, “Catequesis de los miércoles” y en otras ocasiones: 14 de Nov. 1979; 21 Nov. 1979; 9 enero, 1980; 1 sept. 1982; 17 Sept. 1982; 22 Sept. 1982; “Mensaje al Congreso Eucarístico de Nairobi”. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. vol. II, 1979, vol. VIII/2, 1984.

⁵⁴ Cf. F. MARINELLI, “Matrimonio ed eucaristia”, *Lateranum* 56 (1990) 117-42; A. AMBROSANO. “Matrimonio ed eucaristia”, en *Evangelizzazione e matrimonio*, (a cura di S. Cipriani). Napoli 1975, 83-99; M. VALKOVIC, *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di M. J. Scheeben*. Roma 1965, 184-6; P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage. Beautrice-Nauwelaerts*. París 1963, 301-11; J. S. BOTERO G., “Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación”, *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400.

⁵⁵ Cf. F. MARINELLI, “Matrimonio ed eucaristia”, 121.

⁵⁶ Cf. R. BARDELLI, *Il significato dell'amore. I due saranno una carne sola*. Torino 1994, 172-82.

En síntesis estos autores quieren sugerir que entre la comunión conyugal y la comunión eucarística existen algunos elementos que las aproximan y que hacen que la comunión conyugal se asemeje a la comunión eucarística, como son: el amor que funda la donación-acogida recíprocas de las personas (comunión); la unidad profunda del ser dos en una sola persona del "nosotros conyugal"; la co-identificación profunda y progresiva de las personas, la noción de 'alianza' con que son definidos uno y otro sacramento, etc.

La tercera característica a que hemos hecho alusión atrás es la dinamicidad del amor conyugal; en esto la *GS* es muy explícita: "los esposos cristianos (...) llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación.." (n.48); causa de este crecimiento es "el genuino amor conyugal (que) es asumido en el amor divino"; más adelante (n.49) añade: "un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos (...); más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona".

Esta misma dinamicidad del amor conyugal, que se expresa en forma genuina en la relación marital, requiere para su crecimiento y perfeccionamiento una variedad y multiplicidad de "expresiones del cuerpo y del espíritu". El ser humano no agota su capacidad expresiva con un solo acto, como parece haber querido institucionalizarlo la categoría tradicional de la "consumación del matrimonio". Ya son varios los autores⁵⁷ modernos que urgen una reconsideración de esta categoría, porque no satisface a las exigencias de una nueva visión antropológica.

No podemos esperar de los textos conciliares una visión completa de la sexualidad, y menos aún de la castidad conyugal; el concilio es un punto de llegada, y punto de partida para una nueva perspectiva. Entender la castidad conyugal según la concepción tradicional, como abstención de la relación marital, ya no se conjuga bien con el pensamiento del concilio. La *GS* prevé que la continencia en el matrimonio puede crear un posible conflicto conyugal de valores entre el aspecto unitivo y el aspecto procreativo (n.51); no

⁵⁷ J. BERNHARD, "À propos de l'hypothèse concernant la notion de 'consommation existentielle' du mariage", *RDC* 20 (1970) 184-92.; D.J. DOHERTY, *Divorce and remarriage. Resolving a catholic dilemma*. Indiana 1974, 67-84; J. T. FINNEGAN, "When is a marriage indissoluble? Reflections on a contemporary understanding of a ratified and consummated marriage", *The Jurist* 3 (1968) 309-29; A. GUINDON, "Case for a "consummated" sexual bond before a "ratified" marriage", *Église et Théologie* 8 (1977) 137-81; J. GÜNTER GERHARTZ, "La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual", en *Matrimonio y divorcio*, R. Metz-J. Schlick (Eds.). Salamanca 1974, 207-43.

nos da una pista clara para resolverlo, pero sí apunta a una clave de solución como es la conciencia de pareja conyugal, a la que alude cuando hace referencia a la necesidad de formarse la pareja un juicio recto mediante un común esfuerzo y común acuerdo (GS n.50).

Con los elementos que hemos anotado hasta ahora podemos ya sugerir cuál es la nueva expresión que remplazará la vieja de “castidad conyugal”; esta vieja fórmula no parece servir ya más para expresar una realidad tan existencial, tan humana, tan cargada de sentido, como es la expresión de amor conyugal mediante la unión sexual; y esto a causa de la carga negativa de una tradición pesimista en lo referente a la sexualidad; a causa de la necesidad de un cambio de lenguaje como lo propone S. Pinckaers: necesitamos crear hoy un lenguaje concreto, histórico-existencial y global; un lenguaje personal y psicológico⁵⁸.

La nueva expresión nos la ofrece P. De Locht quien aboga por un nuevo lenguaje en este aspecto: “humanización de la libre y verdadera expresión carnal”⁵⁹. A renglón seguido De Locht añade la razón de tal formulación: “se hace indispensable reencontrar el sentido verdadero de la continencia, como elemento de humanización de la expresión sexual”. Reencontrar el verdadero sentido significa para él “reintegrar la sexualidad en el desarrollo cotidiano de la vida conyugal”⁶⁰.

Queriendo abundar en las razones que justifican la “recepción” de esta nueva expresión anotemos algunas más: de una parte, la nueva visión de la sexualidad se orienta en dirección al reconocimiento de la polivalencia de la sexualidad, que ya no se reduce simplemente a ser procreativa, sino que revela otras dimensiones como la lúdica (placentera) y la relacional⁶¹; ya no hablaremos más de la procreación como si fuera la única y principal razón de la unión sexual; ya no usaremos más el término “justificación” como si la relación conyugal debiera ser convalidada por una razón exterior a la misma unión; el mismo pesimismo con que se ha mirado a lo largo de la historia la relación conyugal desaparece cuando se la contempla desde una perspectiva antropológico-positiva, y más aún, teológica.

La nueva fórmula “humanización de la expresión sexual” nos sugiere ya en un primer momento que la “castidad conyugal como abstención de....” ha perdido su razón de ser si no se funda en motivos humanos. Ya habíamos anotado anteriormente cómo Orígenes no admitía que se negase al cónyuge

⁵⁸ Cf. S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale*. Roma 1968, 90-102.

⁵⁹ Cf. P. DE LOCHT, *La morale conjugale en recherche*. Tournai, 1968, 109-13.

⁶⁰ Cf. P. DE LOCHT, *La morale conjugale*, 112.

⁶¹ J.S. BOTERO G., *Etica coniugale*, 81-108.

la relación marital por el simple motivo de pensar que así se es más casto y temperante⁶².

M. Le Maistre afirmaba en su tiempo, (1432-1490) que “la unión entre los esposos no ordenada a la procreación no constituye falta contra la castidad conyugal; para él “la continencia conyugal es el justo equilibrio entre el ardor y la insensibilidad sexual”; podría suceder, dice, que quien es frío y apático sexualmente sea entonces más afortunado para observar la continencia conyugal⁶³.

San Alfonso M. de Ligorio, Patrono de moralistas, analiza dos casos significativos que hacen relación a nuestro tema: el primero alude al “petting” de uno u otro de los esposos; tratándose de la mujer, que por ser normalmente más tímida y recatada encontrará dificultad para expresar su deseo sexual, corresponde al esposo tomar la iniciativa; igualmente, será la esposa la que haga la solicitud cuando se trata de un esposo reservado, y esto con el objetivo de evitar el peligro de incontinencia⁶⁴; el segundo caso ya lo aludimos anteriormente al hacer referencia al papel que desempeña el acto conyugal en orden “a fomentar el amor” entre los esposos.

Modernamente algunos teólogos se han expresado con claridad y decisión tratando de explicar qué significa hoy lo que hemos optado por llamar “humanización de la sexualidad”. E. López Azpitarte escribe que “la castidad no es sinónimo de continencia. Esta puede darse también en sujetos inmaduros, sin problemas aparentes en este campo, pero cuya tranquilidad es periférica por haberse obtenido con una fuerte represión (...). La castidad no trata de eliminar la pasión ni el impulso, sino que busca el vivirlo de una manera humana, madura y cristiana. Es la virtud la que humaniza el mismo deseo, para hacerlo capaz de amar de verdad”⁶⁵.

R. Bardelli tiene unas páginas, que si bien encabeza con el título tradicional “castidad conyugal”, no obstante el contenido tiene un sabor genuinamente humano y profundamente renovado: “La castidad, escribe, supone un continuo perfeccionamiento del modo de realizar el encuentro íntimo en todos sus aspectos, incluso el placer, para que pueda expresar y favorecer la experiencia sensible, siempre más intensa, de la comunión de amor, de donde se deriva un amor siempre más gozoso de frente a la vida; excluye eso sí que se le experimente como simple respuesta a las exigencias del ins-

⁶² ORIGENE, “Commento a Matteo 14,24”, en *Matrimonio e verginità nella chiesa antica* (a cura di Ch. Munier). Torino 1990, 177.

⁶³ Cf. J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, 392-4.

⁶⁴ S. ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia moralis*. vol. IV. nn. 928-929.

⁶⁵ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Sexualidad y matrimonio hoy*. Santander 1975, 20.

tinto sexual, o que sea instrumentalización del otro, o que se reduzca al partner a mera fuente de placer”⁶⁶.

B. Häring, uno de los más notables moralistas del Vaticano II y aún hoy, escribe así: “para los esposos que no tienen un carisma especial, la continencia total permanente o la periódica observada penosamente puede no sólo acarrear peligrosas tensiones, sino también equivaler a una esterilización psicológica”⁶⁷; posteriormente, en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo*, escribe: “la comunicación honesta y respetuosa entre el hombre y la mujer es factor positivo para lograr la integración, el estar en la verdad que ‘como sensualidad y ternura gradualmente aprendida y expresada - aprendizaje y expresión que influyen en ambos -debería alcanzar una mayor armonía en la comunicación verdaderamente íntima de cada uno de los cónyuges con el otro. Esta es la significación de la castidad’”⁶⁸. A esta reflexión siguen unas páginas verdaderamente interesantes sobre este tema⁶⁹.

3. ¿Qué consecuencias se derivan?

¿Qué consecuencias comporta la “humanización de la sexualidad” dentro de la vida conyugal? Las enunciaré brevemente: en primer lugar, aparece claramente que el Papa ya no usa la expresión “vivir como hermano y hermana”, si bien emplea otra similar en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (n.84), lo que no deja de ser significativo. La expresión “vivir como hermano y hermana” es hoy muy cuestionada por los teólogos.

En segundo lugar, el concilio introdujo una expresión que ha suscitado un fuerte interés: “los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco...” (GS n.49). Precisamente es el amor humano el que hace que la relación conyugal sea realizada “modo humano”; de aquí que no es el instinto sexual, no es la pasión, tampoco el servicio a la especie humana, lo que debe fundar el acto marital, sino el ser expresión de amor, de afecto, de ternura.

Decir hoy “humanización de la sexualidad” en vez de “castidad conyugal” será sin duda una ayuda para la vida de hogar de las parejas adultas;

⁶⁶ Cf. R. BARDELLI, *Il significato dell'amore. I due saranno una carne sola*. Torino 1993, 108. (Es traducción mía).

⁶⁷ B. HÄRING, *La ley de Cristo*. III. Barcelona 1973, 367.

⁶⁸ B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*. II. Barcelona 1982, 519.

⁶⁹ *Ibíd.*, 523-4. 526.534.543.

por razón del énfasis tradicional a la procreación, muchas parejas no encuentran sentido a la relación íntima después del período de la menopausia. Por varias razones este período llega hoy muy temprano a las parejas, prácticamente cuando están a la mitad del término medio de vida; en esta segunda mitad podrán revitalizar el aspecto unitivo de la relación carnal.

Espigando entre los diversos autores que se han interesado en el posconcilio por este problema de tan larga trayectoria, podemos anotar algunos elementos de la vida y de la reflexión sobre el matrimonio que son como exigencias para que se opere el cambio que sugerimos:

1.- Autodominio de la concupiscencia de la carne para que en determinadas circunstancias la continencia sea expresión del amor al partner y del respeto por la condición en que pueda hallarse (enfermedad, pena moral, etc).

2.- “Si el matrimonio debe servir como remedio de la concupiscencia, escribe Häring, también este aspecto debe considerarse con respecto a la fidelidad conyugal. Un consorte exageradamente apasionado, o por el contrario, demasiado frío o esquivo, puede imposibilitar la consecución de esta finalidad tan provechosa”.

3.- Si en un contexto tradicional se pensaba en la posibilidad de prescindir de la relación marital (abstención), en el nuevo contexto habrá que aludir a la necesidad (no instintiva sino con sentido humano) del acto conyugal. A esta necesidad se refiere Charbonneau quien, citando a Mons. Reuss, escribe que “la armonía de comunión entre los esposos, la unión física del hombre y de la mujer en sus relaciones sexuales conyugales es, en general, de gran importancia, y aun podría decirse, necesaria en ciertas circunstancias, y a veces más de lo que se puede pensar”⁷⁰.

4.- El ejercicio de la sexualidad dentro del matrimonio, deberá ser expresión del amor mutuo; con razón los autores aluden a lo sexual como “el lenguaje del amor”⁷¹. Charbonneau alude a “la sexualidad como expresión carnal del amor personal”⁷². El amor al otro es la señal y la medida de la autenticidad y genuinidad de la relación sexual; un amor que debe ser humano, total, fiel, fecundo, etc.

5.- El sentido de relación es clave en una reflexión sobre la humanización de lo sexual. “Lo relacional” es el descubrimiento novísimo en el campo de la sexualidad, a pesar de que el Génesis nos habla de que “al principio” Dios creó al hombre varón-mujer, y le pareció muy bien (Gn 1,27). El autor sagrado, al describir el drama del primer hombre solitario en el

⁷⁰ P.E. CHARBONNEAU, *Morale coniugale nel XX secolo*. Assisi 1972, 325-8, esp.325.

⁷¹ N. DE MARTINI, *Sessualità linguaggio d'amore*. Torino 1988.

⁷² Cf. P.E. CHARBONNEAU, *Morale coniugale*, 317-24.

paraíso y la forma maravillosa como Yavé actúa frente a la vocación de alteridad-reciprocidad-comunión del hombre, comenta que “por esta razón el varón dejará la casa de sus padres para ir a unirse a su mujer” (Gn 2,24).

La relación sexual entre los esposos ya la intuía santo Tomás⁷³ cuando piensa en la creación del hombre (varón-mujer) como ser sexuado. Se trata de una relación que tiene su mejor expresión en la condición sexual del hombre varón-mujer y que estructura el ser mismo del matrimonio. De ahí que P. A. Bonnet en un extenso artículo aluda a la sexualidad como relación con una clara fundamentación en la S. Escritura. Si esta relación sexual no se diese dentro del matrimonio por causas distintas del “mutuo acuerdo” de que habla el Apóstol (1Cor 7,5), se podría dudar de la existencia de tal matrimonio⁷⁴.

6.- Otro aspecto que el Angélico atribuye a la sexualidad consiste en el placer. Este históricamente había sido prácticamente vetado e incluso condenado. Pío XII se pronunció en forma diversa en relación al placer sexual dentro del matrimonio: “el Creador en su bondad y sabiduría quiso servirse de la colaboración del varón y de la mujer para la conservación de la especie humana uniéndolos en el matrimonio, y dispuso que en aquella función probasen placer y gozo en el cuerpo y en el espíritu; por esta razón los esposos en cuanto buscan este placer y se solazan en él, no hacen nada de malo, hacen lo que ya el Creador había previsto”⁷⁵.

Sin pretender ser exhaustivos, enunciemos un último elemento que contribuye a esta nueva visión de la humanización de la sexualidad dentro del matrimonio: se trata del nuevo modo de concebir la llamada ‘consumación’ del matrimonio. J. Bernhard ha sido el abanderado de una nueva tesis, ‘la consumación existencial del matrimonio’⁷⁶. No es el primer acto conyugal el que define la figura del matrimonio, sino el proceso de crecimiento y de madurez humana y cristiana que va alcanzando la pareja a lo largo de la vida conyugal. ‘Consumar’ no puede significar ‘destruir algo...’, o ‘establecer definitivamente algo’, sino ‘llevar a la máxima perfección un proyecto de vida en común’.

⁷³ STO. TOMÁS DE AQUINO, *In XII lib. metaphysicorum commentarium*, l. 5, lect. 1.

⁷⁴ Cf. P.A. BONNET. “Il principio di indissolubilità nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati”, *Studi sul matrimonio canonico* (a cura di P. Fedele). Roma 1982, 175-235; esp. 182-218.

⁷⁵ Pío XII, “Discurso a las parteras (29 Oct.. 1951)”, en *Enchiridion familiae*. II. A. SARMIENTO-J. ESCRIVÁ (Eds.). I. Madrid 1992, n. 59., 1457.

⁷⁶ Cf. J. BERNHARD, “A propos de l’hypothèse concernant la notion de ‘consommation existentielle’ du mariage”, *RDC* 20 (1970) 184-92. Más bibliografía al respecto en J.S. BOTERO G., *Ética conyugale*, 112, nota 130.

A este respecto es oportuno recordar lo que el Angélico anotaba en relación al placer: en la vida de la bienaventuranza la felicidad repercutirá sobre la parte inferior del hombre, mientras que en esta vida sucede al contrario: la complementación se opera desde la parte inferior a la superior”⁷⁷.

Hemos anotado 7 elementos o ingredientes de “la humanización de la sexualidad”; podrían ser más... Pero ya estos elementos nos indican que está muy puesta en razón una revisión del concepto tradicional de “castidad conyugal” y su reformulación para el momento presente.

Conclusión

Hasta aquí hemos disertado a nivel de los grandes principios morales que regulan la ética conyugal posconciliar. Conviene indicar algunas pautas de tipo práctico para los esposos que quieren realizar de común acuerdo y común esfuerzo” (GS. n. 50), con “armonía de mentalidad y de comportamiento” (FC.n. 34) la tarea de la “*humanización de la sexualidad conyugal*”.

Recogemos de la obra del P. Häring *Ley de Cristo* algunas insinuaciones:

- “no debe nunca principiarse la vida matrimonial con la continencia periódica, a no ser que se presenten circunstancias del todo especiales”.

- “cuanto menos claras y más débiles sean las razones que desaconsejan un nuevo embarazo, menos ansiosamente han de seguirse las indicaciones médicas para determinar los días de esterilidad”.

- “el que un nuevo embarazo pueda poner en gravísimo peligro la vida de la madre, no es motivo suficiente para que sin más, se aconseje y ponga en práctica la continencia periódica”.

- “no puede decirse que los casados que, sin motivo suficiente para no querer tener más hijos, siguen el método de la continencia periódica, pequen directamente contra la castidad conyugal cada vez que hacen uso del matrimonio, suponiendo, empero, que el acto se realice externamente en forma correcta”.

- “no basta que las relaciones matrimoniales vayan encaminadas a propagar la vida, conforme a su naturaleza; es preciso depojarlas de la frialdad y rigidez de los actos realizados por cumplir. Pues para ello es preciso que el amor conyugal todo lo vivifique y lo eleve al plano auténticamente humano”.

⁷⁷ STO. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I. II. q. 3, a. 3, ad 3. Cf. A. Plé, *Per dovere o per piacere. Da una morale colpevolizante ad una morale liberatrice*. Torino 1984, 119.

- “si se quiere hacer del débito una unión de amor delicado y auténticamente personal, (es necesario) mirar al modo y manera de realizarlo, a la delicadeza, al papel del amor, al ‘arte del amor’, a la petición oportuna del débito, a la moderación y a la continencia”.

- “el cónyuge que solicita la unión marital debe considerar evidentemente las disposiciones corporales y espirituales en que se encuentra el otro y hacer cuanto pueda para adaptarse a ellas”.

- “Porque en este campo no se trata de simples relaciones de derecho, sino de normas de la caridad, no debe cada uno de los cónyuges esperar la petición formal del débito, sino que debe estar amorosamente atento para sorprender en el otro la disposición de correspondencia”.

- “ninguno de los esposos debe exceder los límites de lo que al otro puede exigírsele. Cualquier exceso atenta contra la personalidad del otro; y eso ya no sería petición del débito, sino injusta exacción a la que no sería necesario, o mejor, a la que no se debería satisfacer”.

- “el verdadero amor conyugal se muestra no sólo en solicitar y aceptar delicada y oportunamente el débito, sino también en observar cuidadosamente la continencia, conforme lo exijan el mayor bien del cónyuge y la mutua fidelidad”⁷⁸.

A la raíz de esta inspiración sobre la “humanización de la sexualidad conyugal” hay un principio básico: no es una tradición de tipo biologicista, que subrayaba la procreación como finalidad de la relación marital, o la concepción juricista de derechos-deberes, sino que es el amor conyugal, el que, como enseña el Concilio, “es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal” (GS n.49).

⁷⁸ B. HAERING, *La ley de Cristo*. III. 362-77.

