

## TEMA 8 [I]

### ¿SACRALIDAD DE LA SEXUALIDAD?

Adolfo Chércoles Medina SJ

#### A. Visión de Freud:

#### IV. La religión ¿ilusión o culminación?

**[a]- El monoteísmo encumbró en el pueblo judío lo intelectual y lo ético [69-71]**

#### *La imprescindible madurez intelectual y 'lazos de amor'*

Conviene recordar algo que ya nos ha salido a lo largo de nuestra búsqueda. En el complicado proceso de educación de la sexualidad nos ha avisado que no todo momento es el más adecuado. En **Introducción al psicoanálisis**, comenta lo siguiente: la sociedad “...*se halla también interesada en que el desarrollo completo de la necesidad sexual quede retardado hasta que el niño haya alcanzado un cierto grado de madurez intelectual, pues con la total aparición del instinto sexual queda puesto un fin a toda influencia educativa.*”

Una vez más, importancia de los primeros años de cara a una posible educación de la sexualidad: ¡después no es posible! Pero esta tarea no es tan sencilla, por eso prosigue: *Si la sexualidad se manifestase demasiado precozmente, rompería todos los diques y anularía toda la obra de la civilización, fruto de una penosa y larga labor. La misión de refrenar la necesidad sexual no es jamás fácil, y al realizarla se peca unas veces por exceso y otras por defecto.* Es decir, es una tarea que nunca podremos dar por resuelta de antemano, ni podemos ponerle fechas.

Y termina la cita aludiendo a la necesidad de desviar parte de su energía sexual hacia el trabajo. *La base sobre la que la sociedad reposa es en último análisis de naturaleza económica; no poseyendo medios suficientes de subsistencia para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, se halla la sociedad obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo. Nos hallamos aquí ante la eterna necesidad vital, que, nacida al mismo tiempo que el hombre, persiste hasta nuestros días.*<sup>1</sup> La alusión de un ‘vivir sin trabajar’, no quiere decir que este sea un ideal. No olvidemos la cita de **El malestar en la cultura**, en la que aludía a la oportunidad que la humanidad pierde al considerar el trabajo sólo bajo el imperio de la necesidad, y no como un ‘camino a la felicidad’ cuando la profesión ha sido ‘libremente elegida’.<sup>2</sup>

La cita puede muy bien resumirnos la compleja problemática de un proceso nada fácil, pero ineludible: la sexualidad, llamada a encauzarse, puede dominarnos y agotarse en sí misma. Aquí, en concreto alude a *un cierto grado de madurez intelectual* que puede llegar tarde si se adelanta la última etapa de nuestra sexualidad, que haría imposible toda educación.

Al final de su vida, bajo las grandes amenazas que terminaron en la Segunda Guerra Mundial, **Freud** en un trabajo sobre **El porqué de la guerra** (1932), plantea cómo frenar su

<sup>1</sup> **Introducción al psicoanálisis** (1915-7) pp 2316-7

<sup>2</sup> **El malestar en la cultura** (1929) p 3027

amenaza: *Partiendo de nuestra mitológica teoría de los instintos, hallamos fácilmente una fórmula que contenga los medios indirectos para combatir la guerra. Si la disposición a la guerra es un producto del instinto de destrucción, lo más fácil será apelar al antagonista de ese instinto: al Eros. Todo lo que establezca vínculos afectivos entre los hombres debe actuar contra la guerra. Estos vínculos pueden ser de dos clases. Primero, los lazos análogos a los que nos ligan a los objetos del amor, aunque desprovistos de fines sexuales. El psicoanálisis no precisa avergonzarse de hablar aquí de amor, pues la religión dice también, «ama al prójimo como a ti mismo». Esto es fácil exigirlo, pero difícil cumplirlo. La otra forma de vinculación afectiva es la que se realiza por identificación. Cuando establece importantes elementos comunes entre los hombres, despierta tales sentimientos de comunidad, identificaciones. Sobre ellas se funda en gran parte la estructura de la sociedad humana.*<sup>3</sup>

Es curiosa esta alusión a crear ‘lazos’ de amor, “*aunque desprovistos de fines sexuales*”. De nuevo es remitir a lo que ha denominado **sublimación** o **instintos coartados en su fin**, los únicos que podían crear ‘lazos duraderos’ entre los hombres, conectando, por otro lado, con el mandamiento bíblico de “*ama al prójimo como a ti mismo*”, aunque resulte difícil ‘cumplirlo’. (¿Dónde están las ‘*tendencias instintivas*’ que echaba de menos en las imposiciones de la cultura?, podemos preguntarnos)

Tenemos, por tanto, dos grandes hitos irrenunciables: *madurez intelectual* que puede llegar tarde, y unos lazos de amor que sólo ve posibles a través de la *identificación*, pues el “amor al prójimo” bíblico lo considera de difícil cumplimiento. Es triste que, según él, la única salida que tenga la humanidad sea ‘regresar’ a la ‘identificación’, que es una experiencia de nuestra primerísima infancia.

¿Por qué he traído estas dos citas antes de entrar en nuestro tema? Para resaltar la importancia de estos dos logros para la humanidad, tanto a nivel personal como social. Pues bien, en este contexto nos encontramos con el primer epígrafe de este Tema:

***El monoteísmo encumbró en el pueblo judío lo intelectual y lo ético.***

**Freud**, hombre siempre inquieto y en búsqueda, que nunca renegó de su identidad judía, al final de su vida en esa obra inquietante para él mismo, **Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos** (1934-8), afirma que la religión monoteísta plasmó, definitivamente en el pueblo judío, *su carácter al hacerle repudiar la magia y la mística, al impulsarle por el camino de la espiritualidad y de las sublimaciones. Así, este pueblo, feliz en su convicción de poseer la verdad e imbuido de la consciencia de ser el elegido, llegó a encumbrar todo lo intelectual y lo ético, tendencias que por fuerza hubieron de ser acentuadas por el destino aciago y por las defraudaciones reales que sufrió.*<sup>4</sup> ¡Aquí se palpa su orgullo de pertenecer a este pueblo!

Ahora resulta que el ‘monoteísmo’ impulsó al pueblo judío ‘*por el camino de la espiritualidad y de las sublimaciones*’. Más aún, la ‘*convicción de poseer la verdad*’ y ‘*la consciencia de ser el elegido*’ les llevó a ‘*encumbrar todo lo intelectual y lo ético*’, tendencias que le capacitaron para afrontar una realidad siempre adversa. ¿Dónde está la ‘ilusión’ de toda religión que le llevó a escribir una obra sobre este supuesto? Si el ‘monoteísmo’, ‘la convicción de poseer la verdad’, no por cuenta propia, sino por ‘sentirse elegido’ (expresión correctísima de la vivencia religiosa) son los que le han llevado al posicionamiento intelectual y ético que,

<sup>3</sup> **El porqué de la guerra** (1932) p 3213

<sup>4</sup> **Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos** (1934-8) p 3292  
© Adolfo Chércoles SJ

de hecho, le proporcionaron una sorprendente capacidad de afrontar circunstancias extremas sin venirse abajo. ¿Dónde está la ilusión?

La fe religiosa dio a Israel una identidad y autonomía de la que siempre él se enorgulleció. Es significativa, en este sentido, la confesión que hace en su **Discurso a los miembros de la sociedad B'nai B'rith**: *...Precisamente por ser judío me hallé libre de muchos prejuicios que coartan a otros en el ejercicio de su intelecto; precisamente, como judío, estaba preparado para colocarme en la oposición y para renunciar a la concordancia con la «sólida mayoría».*<sup>5</sup> Y aun a la concordancia consigo mismo, añadiría yo.

En efecto, pocas personas son capaces de acceder a la realidad con la honestidad suficiente como para describir lo que tienen delante, sin temor a que se les eche en cara 'incoherencias'. ¡Cuántas veces por querer ser 'coherentes' lo único que hemos sido es tozudos! No estaría mal recordar el consejo que da en **La interpretación de los sueños** a propósito de la labor investigadora del tipo que sea: *...reprimir durante su labor toda crítica, todo prejuicio y toda parcialidad afectiva o intelectual. Su lema deberá ser el que Claude Bernard escogió para el investigador en el laboratorio fisiológico: Travailler comme une bête; esto es, con igual resistencia e igual despreocupación de los resultados que pueden obtenerse. Aquellos que sigan estas normas verán grandemente facilitada su labor.*<sup>6</sup> Uno desearía en ocasiones menos coherencia y más honestidad, menos 'piñón fijo' y más atención a lo que ocurre, menos 'consenso' y más búsqueda personal.

### *¿Una religión no ilusa?*

Ya hemos aludido a lo largo de nuestra búsqueda al papel que Freud asigna a la religión, en general más bien negativo, llegando a decir en **El porvenir de una ilusión**: *La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución.*<sup>7</sup> Algo, pues, llamado a superarse como el 'complejo de Edipo'. Pero curiosamente, la superación de dicho complejo no es la eliminación de una realidad, sino la maduración de un proceso. De hecho, hemos visto que el 'complejo de Edipo' tiene un papel decisivo de cara a logros de la persona, que de no llevarse a cabo correctamente supondría carencias decisivas. ¿No habría que aplicar niveles de maduración en la vivencia religiosa que, por otro lado están recogidos en el mismo Nuevo Testamento?

Más aún, no me resisto a una 'corrección' que él mismo se hace en su concepción de la religión y que recoge en una nota añadida en 1935 a su **Autobiografía**: *En "El porvenir de una ilusión" expresé una valoración negativa de la religión. Más tarde encontré una fórmula que le hizo mayor justicia a ella, aunque aún, concediendo que su poder reside en la verdad que contiene mostré que esa verdad no era material, sino histórica.*<sup>8</sup>

Es interesante que un judío que se confiesa ateo diga que la verdad que contiene la religión del pueblo al que pertenece, es 'histórica', no 'material'. En efecto, es la sorpresa de la fe judía, implicada en la historia y que culminará en el cristianismo que no sólo es una fe histórica, sino encarnada. Aunque el sentido que él quiso dar a esta corrección ('verdad

<sup>5</sup> **Discurso a los miembros de la sociedad B'nai B'rith** (1926) p 3229

<sup>6</sup> **La interpretación de los sueños** (1900) p 664

<sup>7</sup> **El porvenir de una ilusión** (1927) p 2985

<sup>8</sup> **Autobiografía** (Adición 1935) p 2799

*histórica*) no sea exactamente el mismo al que yo me refiero, a lo mejor dijo más de lo que quería decir...

Y quiero terminar este apartado con una sugerente alusión al papel que la religión tiene en cuanto creadora de *'formaciones colectivas'*: *"atenúa las neurosis e incluso llegan a desaparecer.."*, para terminar con la siguiente conclusión: *Se ha intentado, pues, justificadamente, utilizar con un fin terapéutico esta oposición entre la neurosis y la formación colectiva. Incluso aquellos que no lamentan la desaparición de las ilusiones religiosas en el mundo civilizado moderno convendrán en que mientras tales ilusiones conservaron su fuerza, constituyeron, para los que vivían bajo su dominio, la más enérgica protección contra el peligro de la neurosis. No es tampoco difícil reconocer en todas las adhesiones a sectas o comunidades místico-religiosas o filosófico-místicas, la manifestación del deseo de hallar un remedio indirecto contra diversas neurosis. Todo esto se relaciona con la oposición entre tendencias sexuales directas y tendencias sexuales coartadas en su fin.*

Son las paradojas de este hombre que frente a la afirmación de que la religión es *'la neurosis obsesiva de la colectividad humana'*, reconoce sin el menor inconveniente que *"mientras tales ilusiones conservaron su fuerza, constituyeron, para los que vivían bajo su dominio, la más enérgica protección contra el peligro de la neurosis"*, cosa que también puede provocar la adhesión a otros grupos. Pero al final termina con algo importante y que nos recuerda cosas que hemos recogido en el pensamiento freudiano: ***Todo esto se relaciona con la oposición entre tendencias sexuales directas y tendencias sexuales coartadas en su fin.***

Es decir, en última instancia todo gira en torno a que la sexualidad pueda ir alcanzando funciones más estables y alejadas del *'principio del placer'* para posibilitarnos un acceso correcto (no neurótico) a la realidad. Si la religión nos facilita esa respuesta a la realidad, ¿podremos considerarla una *'ilusión'*? Posiblemente habría que admitir como verdaderas ambas afirmaciones aparentemente contradictorias. Freud descubre conexiones indiscutibles de vivencias religiosas con la neurosis, pero también reconoce realidades religiosas que no puede denominar neuróticas, como además lo demuestra su relación y correspondencia con el pastor protestante Pfister<sup>9</sup>. [69-71]

Pero no sólo es este logro indiscutible de un pueblo, gracias al *'monoteísmo'*, ni en ser la religión *la más enérgica protección contra el peligro de la neurosis*, sino que reconoce logros indiscutibles de creyentes como es el caso del epígrafe siguiente:

### **[b]- Francisco de Asís: un logro indiscutible [31-33]**

En la **Introducción**, al hablar de la obsesión actual por la felicidad, ligándola de una manera especial al amor (en especial el sexual como prototipo), ante el riesgo de la pérdida del *'objeto amado'*, aludimos a la siguiente *'estrategia'* para evitar posibles frustraciones que **Freud** sugiere en **El malestar en la cultura**: *Gracias a su constitución, una pequeña minoría de [hombres] logra hallar la felicidad por la vía del amor; mas para ello debe someter la función erótica a vastas e imprescindibles modificaciones psíquicas. Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados; por fin, evitan las peripecias y defraudaciones del amor*

<sup>9</sup> Carlos Domínguez, **Sigmund Freud y Oskar Pfister. Historia de una amistad y su significación teológica.** Granada, 1999

*genital, desviándolo de su fin sexual, es decir, transformando el instinto en un impulso coartado en su fin. El estado en que de tal manera logran colocarse, esa actitud de ternura etérea e imperturbable, ya no conserva gran semejanza exterior con la agitada y tempestuosa vida amorosa genital de la cual se ha derivado.*<sup>10</sup>

Ya comentamos detenidamente esta cita importante, pero interesaba recordarla antes de traer la alusión que a continuación hace a San Francisco de Asís como logro indiscutible de la referida 'estrategia', logro no precisamente banal, que liga expresamente a la 'religión': *...San Francisco de Asís fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer, habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión, con la que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí.*<sup>11</sup>

Conviene subrayar alguna de sus afirmaciones. Por lo pronto presenta a San Francisco como "quien llegó más lejos en esta utilización del amor..." Es decir, lo considera como un logro indiscutible sin la menor reticencia. Pero si a este personaje emblemático, añadimos, por ejemplo en nuestro tiempo, el de la Madre Teresa, nos encontramos con dos vivencias que a nadie se le ocurrirá denominar 'etéreas', ni siquiera 'imperturbables' que era los apelativos que aplicaba a esta supuesta 'estrategia'. La entrega que se palpa en dichas vidas no es precisamente algo desencarnado ('etéreo') o estoico ('imperturbable'), sino algo que pone en juego a toda la persona, implicándola en una realidad en absoluto idealizada o apacible.

Otro aspecto interesante es cómo formula dicho logro: "en esta utilización del amor [desplazamiento de 'la experiencia de ser amado' a 'la acción de amar'] para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer". Curiosamente la 'táctica' termina satisfaciendo el "principio del placer", el más primitivo, el que ha de ser sustituido por el "principio de realidad". Pero esta 'sensación de felicidad interior' es resultado, no pretensión. No está uno 'instalado' en el 'principio del placer' teniéndolo como único horizonte, sino que algo facilita 'la satisfacción del principio del placer', que resulta era el más primitivo.

Y aquí conviene hacer una observación: una cosa es que el 'principio del placer' tenga que ser sustituido por el 'principio de realidad', y otra que la dimensión de 'satisfacción' que encierra el primero tenga que ser eliminada. Ya aludimos a la advertencia de Freud del peligro de acentuar hasta tal punto la renuncia en la 'sublimación', que quede eliminado todo tipo de satisfacción. Habría que decir que la 'gratificación' ha de ser un resultado irrenunciable en cualquier experiencia humana. Es decir, esta gratificación-satisfacción es confirmación-don, no búsqueda obsesiva. En efecto, su ausencia no lleva a desistir de lo que Freud denomina 'estrategia'.<sup>12</sup> San Ignacio va a interpretar la *consolación* como confirmación de 'buen espíritu!', pero tiene claro que 'en tiempo de desolación, nunca hacer mudanza' (EE 316). La gratificación confirma, pero no decide...

Por último, es interesante que este 'logro' (al parecer indiscutible hasta para él), no sólo no lo desliga de la religión sino que reconoce que esta experiencia ha sido ligada 'en múltiples ocasiones a la religión', a propósito de lo cual comenta: "con la que probablemente coincida

<sup>10</sup> **El malestar en la cultura** (1929) p 3040

<sup>11</sup> **El malestar en la cultura** (1929) p 3040

<sup>12</sup> Caso de la **Madre Teresa**, que a lo largo de su vida experimentó grandes 'sequedades' espirituales, que no le llevaron a abandonar su entrega total a los últimos.

*en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí*". Qué 'remotas regiones' sean ésas y en qué consista ese 'dejar de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí', es algo que sería interesante que nos lo explicase; yo por lo menos, en cuanto cristiano, me pierdo. En mi experiencia cristiana no percibo la más mínima difuminación que de alguna manera diluya 'el yo' en 'los objetos'. A lo mejor eso es lo que hace que la experiencia cristiana nunca pueda ser definida como 'etérea' e 'imperturbable'.

Pero pasemos al epígrafe siguiente:

**[c]- ¿Interés hacia lo divino? ¿Sacralidad de la sexualidad? Cfr. Sagrada Escritura [33-35] [71-72]**

Tenemos que empezar por una cita sacada de la **Introducción al narcisismo**. En ella discrepa con Jung a propósito de "la psicología de un anacoreta ascético": *tal anacoreta, «empeñado en extinguir toda huella de interés sexual» (pero «sexual» sólo en el sentido vulgar de la palabra), no tendría por qué presentar siquiera una localización anormal de la libido. Puede mantener totalmente apartado de los humanos su interés sexual y haberlo sublimado, convirtiéndolo en un intenso interés hacia lo divino, lo natural o lo animal, sin haber sucumbido a una introversión de la libido sobre sus fantasías o a una vuelta de la misma al propio yo.*<sup>13</sup>

"**La sublimación como el destino más importante de nuestros instintos**" era un epígrafe de nuestro **Tema quinto**. Lo interesante es que, en contra de la opinión de Jung, el empeño del anacoreta por "*extinguir toda huella de interés sexual*", no supone una "*localización anormal de la libido*". Siempre me ha sorprendido la honestidad de este hombre. Qué duda cabe que le resultaría más sencillo encerrar en el concepto negativo de represión cualquier intento de "*extinguir toda huella de interés sexual*", como hace Jung, y no admitir que gracias a la "*sublimación*", podría haber convertido el '*interés sexual*' en "*interés hacia lo divino, lo natural o lo animal*". Es decir, reconoce que el '*interés hacia lo divino*' no tiene por qué ser desequilibrador (*¿ilusorio?*).

Estas constataciones no carecen de interés, pues admiten resultados todo lo extraños que parezcan a nuestra mentalidad moderna, pero que están ahí y no se les puede dar de lado ni descalificar sin más. El hecho de no llegar a comprender algo no quiere decir que tengamos que negarle realidad: el hecho siempre estará ahí como dato. Es signo de prepotencia mental el considerar que lo que no abarco con mi inteligencia no existe: supondría cargarse la búsqueda...

***¿Logro a nuestro alcance? Protagonismo de la persona.***

Pero no nos perdamos. La constatación de 'logros' indiscutibles no resuelve en realidad nuestra búsqueda. Todos en última instancia nos vemos obligados a aceptar indiscutibles logros de personajes que nos sobrecogen. Sin embargo, tal comprobación puede confundir y paralizar nuestra búsqueda, pues hay que reconocer que son 'logros' tan eminentes que surge uno entre millones. En ese sentido no parece que sean referentes válidos para los que no somos 'fuera de serie', pues no son logros 'normales' que se encuentran a la vuelta de la esquina.

La pregunta, pues, que nos hacíamos en el Tema tercero, sigue pendiente: ¿cuándo un

<sup>13</sup> **Introducción al narcisismo** (1914) pp 2020-1

logro es ‘suficiente’ (lo cual no quiere decir que sea perfecto) y cuándo ‘psicológicamente correcto’? Por lo pronto hay que recordar algo que ya hemos referido: ¿qué es lo que el **Psicoanálisis** en cuanto tal pretende? Sustituir *el mecanismo -automático y, por tanto, insuficiente- de la represión por una condenación ejecutada con ayuda de las más altas funciones espirituales humanas, esto es, conseguir su dominio consciente,*<sup>14</sup> e incluso el encauzamiento de dichas energías, cambiando *su fin sexual por otro más lejano y de un mayor valor social (sublimación)*<sup>15</sup>. Dicho de otra forma, *merced al trabajo de interpretación que transforma lo inconsciente en consciente, se amplía el yo a expensas de dicho inconsciente, haciéndose, bajo la influencia de los consejos que recibe, más conciliador con respecto a la libido, y disponiéndose a concederle una determinada satisfacción. Los rechazos que el enfermo experimentaba ante las exigencias de la libido se atenúan al mismo tiempo, merced a la posibilidad en que él mismo encuentra de disponer de parte de ella por la sublimación.*<sup>16</sup>

Es decir, la labor del Psicoanálisis es hacer que surja la **persona**, que el Yo sea el verdadero protagonista. Veamos cómo formula esta tarea que no pretende ni ‘liberalizar’ ni ‘moralizar’: *De la energía con que me defiendo contra el reproche de que el tratamiento psicoanalítico impulsa al enfermo a vivir sin freno alguno su vida sexual, haríais mal en deducir que nuestra influencia se ejerce en provecho de la moral convencional. Esta intención nos es tan ajena como la primera. No somos reformadores, sino observadores... Y sigue: Por tanto, no podemos tomar la defensa de la moral sexual convencional y aprobar la forma en que la sociedad intenta resolver, en la práctica, el problema de la vida sexual. Podemos decir a la sociedad que lo que ella llama su moral cuesta más sacrificios de lo que vale, y que sus procedimientos carecen tanto de sinceridad como de prudencia.*

Todos sabemos las críticas que **Freud** dirigió a la ‘moral sexual’ de su época, que aquí califica carente “*tanto de sinceridad como de prudencia*”. Sin embargo, estas observaciones críticas no pretenden ‘decidir’ sobre el comportamiento del paciente, sino sencillamente *cuando, terminado el tratamiento, recobran su independencia y se deciden, por su propia voluntad, en favor de una solución intermedia entre la vida sexual sin restricciones y el ascetismo absoluto, nuestra conciencia no tiene nada que reprocharnos, pues nos decimos que aquel que después de haber luchado contra sí mismo consigue elevarse hasta la verdad, se encuentra al abrigo de todo peligro de inmoralidad y puede permitirse tener para su uso particular una escala de valores morales muy diferente de la admitida por la sociedad.*

Este ‘*observador crítico*’ como se define a sí mismo, no se sitúa ‘más allá del bien y el mal’, sino que exige, como a continuación veremos, a todo aquel que lleve a cabo un tratamiento psicoanalítico, que ‘*su conciencia no tenga nada que reprocharle*’, pues tan sólo ha hecho posible que el paciente, “*después de haber luchado contra sí mismo consigue elevarse hasta la verdad*”. Es decir, no sólo el médico ha de ser éticamente honesto, sino que el enfermo no debe caer en la arbitrariedad, sino que ha de descubrir “una escala de valores morales” que a lo mejor no coincide con la ‘admitida por la sociedad’, pero que le interpela haciéndole luchar ‘*contra sí mismo... elevándose hasta la verdad*’.

Y por si no hemos entendido su compleja postura cayendo en una crítica simplista, termina la sugerente cita: *Debemos guardarnos, además, de exagerar la participación de la abstinencia en la producción de las neurosis. Solamente en un pequeño número de casos consigue el sujeto poner fin, por medio de la iniciación de unas relaciones sexuales que no*

<sup>14</sup> **Psicoanálisis** (1909) p 1545

<sup>15</sup> **Psicoanálisis**, (1909) pp 1563

<sup>16</sup> **Introducción al psicoanálisis** (1915-17) pp 2406-7



*perturben mucho a la situación patógena derivada de la privación y de la acumulación de la libido.*<sup>17</sup> Una vez más, pues, insiste en que la sexualidad humana está llamada a ser encauzada, no a ser ‘liberada’ sin más: ‘abstinencia’ y ‘neurosis’ no son intercambiables. [33-35]

Pues bien, la persona, en la tarea irrenunciable de encauzar su libido, puede dinamizarla “*el interés hacia lo divino*”, alcanzando de este modo una normalidad en la que descubra “*una escala de valores morales*”... Y no pidamos más a Freud, que se confiesa ateo. Más sugerente será en este último **Tema** las experiencias vivencias de creyentes.

## B. ¿Experiencias-vivencias religiosas sexuadas?

### IV. La religión ¿ilusión o culminación?

#### [a]- El monoteísmo encumbró en el pueblo judío lo intelectual y lo ético (69)

Como acabamos de constatar este último apartado no está tan fuera de lugar en la visión freudiana de la normalidad. Él mismo, en ningún momento niega su identidad judía, y le intriga el papel que en dicha identidad ha jugado la religión, llegando a hacer afirmaciones como la que recoge el primer epígrafe: que “el monoteísmo encumbró en el pueblo judío lo intelectual y lo ético.”

En el paganismo, “*la cambiante variedad de extravíos humanos se refleja en el mundo de los dioses. Estos otros poderes existen, sí, pero como enemigos del único Señor que han de ser sometidos. Los dioses diferentes del Dios de Israel son degradados a ‘potestades’ o demonios*”.<sup>18</sup> Esta observación de **K. Berger** me ha sugerido todo el trasfondo que puede tener la frase de Freud: el ser humano se fabrica dioses para justificar sus ‘extravíos’. Sólo el monoteísmo puede abrir a un referente único, no manipulable (**razón**) y que le interpele (**ética**).

Si la religión para Freud es una construcción ‘ilusoria’ del ser humano, ¿cómo es posible que haya posibilitado estos dos grandes hitos en la experiencia humana: el tomar conciencia de una capacidad de hacerse cargo de la realidad que supla su carencia instintual (**inteligencia, razón**), y un referente que lo responsabilice frente al otro de cara a la convivencia (**ética**)? En este sentido habría que decir que la religión (en el caso del judaísmo) en vez de ‘ilusión’ o rémora, fue culminación. Pero no olvidemos que toda concreción cultural ha tenido su origen en algún tipo de **sublimación**, es decir, una transformación de nuestros instintos sexuales. Ahora bien, lo que más convence al ser humano es lo que podíamos llamar el ‘testimonio’, la concreción en una vida real de lo que podía considerarse como inalcanzable. Y si hay un prototipo universalmente reconocido es San Francisco de Asís. Esto nos lleva al epígrafe siguiente.

#### [b]- Francisco de Asís: un logro indiscutible (31-32)

Si leemos las páginas a las que remite el epígrafe (que recogimos en la **Introducción. Freud**), sabremos por qué sale San Francisco de Asís: allí habla de la posibilidad de que alguien, ante la necesidad de amar y ser amado, prescinda de lo último (que fue lo más

<sup>17</sup> **Introducción al psicoanálisis** (1915-7) p 2393

<sup>18</sup> **K. Berger, Jesús**, Ed. Sal Terrae, 2009, p 291



primitivo, ligado al Principio del placer):

- *Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados.*<sup>19</sup>

Y al aludir a Francisco de Asís como prototipo de esta ‘técnica’, comenta:

- *...fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior; técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer; habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión, con la que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí.*<sup>20</sup>

He vuelto a traer las citas que ya dimos, pues son especialmente sugerentes de cara a la confrontación que nos ocupa. En efecto, en ellas constata cuatro datos:

1º. Reconoce la posibilidad de desplazar a la ‘acción de amar’, lo que en principio se centraba en la necesidad de ‘ser amado’.

2º. Esta ‘técnica’ (como él la denomina) consigue dirigir *su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados.*

3º. Este logro, que admite haberlo alcanzado en grado sumo San Francisco, lejos de ser algo defraudante (¿represor?), produce una ‘*sensación de felicidad interior*’ tal que puede decirse que el “Principio del placer” (tan contrapuesto a todo progreso de cara a la madurez) se siente satisfecho.<sup>21</sup>

4º. Reconoce la vinculación de este hecho con ‘la religión’, admitiendo *que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí*, expresión que agradeceríamos hubiese explicitado más. Ahora bien, por lo visto existen en el ser humano regiones que muy bien pueden ser denominadas ‘remotas’, entre las que estaría la religión, desde las que se alcanzan logros envidiables.

Según estas cuatro constataciones no sería tan evidente considerar a la religión como una ilusión. Otra cosa es que él reconozca que se pierde en esas ‘remotas regiones’, pero tiene la honestidad de admitir el hecho.

Ahora bien, esta alusión a unas ‘remotas regiones’ nos lleva a abrirnos a algo que nos desborda (nos trasciende), lo cual no quiere decir que no ‘esté ahí’ como dato. Pero algo nos trasciende en la medida en que no podemos ni esperarlo siquiera, porque nos desborda. Y esta es precisamente la experiencia de los santos, aquellos que se han topado con lo que no podían ni imaginarse. Recordemos cómo describía **San Agustín** su ignorancia total de lo que le proporcionaría aquello que tan vehementemente deseaba:

- *... Amante de la vida feliz, la temía allí donde reside verdaderamente; la buscaba volviéndole la espalda. Me parecía demasiado desgraciado si me privase de los abrazos de una mujer. En cuanto al remedio que nos ofrece tu misericordia para curar esta clase de debilidades, no pensaba en él, puesto que nunca había hecho la prueba. Creía que la continencia depende de nuestra propia fuerza, y esta fuerza no la sentía en mí. Hasta tal punto era insensato, que ignoraba que “nadie, como dice la Escritura, puede ser continente, si Tú no le permites que lo sea”. Seguramente me lo habrías concedido si, con gemidos de mi corazón, yo hubiese llamado a vuestros oídos, y si, con fe vigorosa, hubiese depositado en Ti todas las penas.*<sup>22</sup>

<sup>19</sup> **El malestar en la cultura** (1929) p 3040

<sup>20</sup> **Ibidem**, p 3040

<sup>21</sup> **Recordar el epígrafe [D] [a]** pp 23-36

<sup>22</sup> **San Agustín, Confesiones**, libro 6, capítulo 11

Curiosamente, esta cita de San Agustín, refleja una vez más la trampa del ‘especialista’ (Ortega) que no admite lo que le desborda, pues su especialidad le autoriza a descartar todo aquello que simplemente desentone en su visión inevitablemente parcial. El caso es que la cosa no es tan simple: uno experimenta lo que tiene delante, y esto nunca es falso; sin embargo sí es falso el quedarse ahí y no admitir que puede haber algo que supere esa realidad: era verdad que ‘la continencia’ no era cuestión de arremangarse (“esta fuerza no la sentía en mí”), por lo tanto, es verdad que no dependía de él, pero descartaba una ‘fuerza’ que le trascendía.

Pero, no es posible abrirse a este campo sin ‘hacer la prueba’. Y sólo nos abrimos a ella desde los ‘gemidos del corazón’ (confesión y reconocimiento de la propia impotencia) y una ‘fe vigorosa’ (una confianza totalmente descentrada de mis coordenadas, de mí mismo). El concepto cristiano de ‘gracia’ se hace aquí imprescindible. El problema está en que se nos ha ‘asegurado’ que lo que no podemos entender, lo que nos desborda, no existe. Pero aquí tenemos que ampliar nuestro acceso a la realidad: lo que nuestro entendimiento no puede comprender, nuestros ojos nos lo pueden poner delante y la experiencia (¡que nunca es elucubración!) sí es capaz de desmontar la ‘convicción’. Y si la experiencia nos muestra que lo que parecía imposible se alcanza, no hay posibilidad de negarlo (*contra facta non sunt argumenta*: contra los hechos no tienen sentido los argumentos).

Aquí es interesante tomar conciencia de la siguiente observación de **K. Berger**:

- ... sólo quien sale de sí llega a ser él mismo. Conocemos esto por la experiencia de las ardientes y apasionadas historias de amor. En tales circunstancias, uno es incapaz de permanecer en sí, está arrebatado y le lee al otro los deseos en los ojos. Y estando por entero en el otro es como se llega al yo más auténtico. Únicamente nos encontramos a nosotros mismos a través de la entrega a otros y a lo otro. En esta parábola [de los talentos], Jesús nos dice: si queréis alcanzar la felicidad, dejaos exigir por quien en ocasiones desea de vosotros este plus ultra (“siempre más” o, mejor, “más allá”). Porque sólo así podréis cultivar vuestro campo más propio, sólo así podréis realizar vuestras tareas en vez de las suyas. Dios es exigente con el “rigor” que conocéis asimismo por el amor apasionado.<sup>23</sup>

Sólo un ‘amor apasionado’ saca lo mejor de nosotros mismos. Y no precisamente por su expresividad genital (¡orgásmica!), sino por toda aquella energía que ‘coartada en su fin’ (Freud) alcanza metas que ni la propia persona podía sospechar: saca lo mejor de sí mismo. K. Berger observa que la radicalidad evangélica sólo es inteligible desde esta dimensión ‘apasionada’ que nos hace salir de nosotros mismos. Está, sin pretenderlo, confirmando nuestra búsqueda: los grandes logros de creyentes (hemos aludido a San Francisco de Asís y a San Agustín) se han dado en grandes apasionados, que desde ‘remotas regiones’ (Freud), o el ‘remedio que nos ofrece tu misericordia’ (San Agustín), han alcanzado lo que ellos mismos consideraban imposible (¡ni la misma ‘ciencia’!).

Es decir, detrás de todo esto se encuentra la sexualidad (no la genitalidad), coincidiendo en esto con Freud. Pero recordemos lo que este honesto ‘ateo’ nos decía a propósito de la ‘técnica’ que Francisco de Asís llevó al summum: desplazar lo más primitivo – ‘deseo de ser amado’- a lo más evolucionado – ‘acción de amar’-, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados. Esta ‘universalización’ no caía en la abstracción sino sencillamente no se limitaba a una concreción exclusiva, y él tenía que confesar que no comprendía su ‘funcionamiento’, aunque sí reconocía su referencia a la religión y, por tanto, a las ya aludidas ‘remotas regiones’. Confrontemos esta constatación con la de un creyente, que no tiene reparo en dar nombre (aunque no desentrañar plenamente) a dichas instancias ‘remotas’.

<sup>23</sup> Klaus Berger, Jesús, Ed. Sal terrae, 2009, p 366  
© Adolfo Chércoles SJ

En efecto, en este contexto, conviene recordar la conexión indisoluble entre este amor universal al prójimo y la fe en Dios en la experiencia cristiana, como la subraya intensamente **Benedicto XVI en *Deus caritas est***. Veamos cómo describe esta universalización llamada, por otro lado, a concretarse:

- ... *Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora...*
- ... *“Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis” (Mt 25, 40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios.*<sup>24</sup>

Las ‘*remotas regiones*’ del científico ateo, el creyente cristiano las concreta no en un ‘*Dios que nadie ha visto jamás*’, sino en un Jesús que sí concreta lo ‘Inefable’ y se identifica con ‘*el más humilde*’. Pero en el número 16 de la misma encíclica lo desarrolla mejor:

- ...: *“Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (I Jn 4, 20). Pero este texto en modo alguno excluye el amor a Dios, como si fuera un imposible; por el contrario, en todo el contexto de la Primera carta de san Juan apenas citada, el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que subraya es la inseparable relación entre amor de Dios y amor al prójimo... El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios.*<sup>25</sup>

‘*El prójimo es un camino para encontrar también a Dios*’. Es decir, aquella posibilidad que Freud percibe en Francisco de Asís de desplazar el deseo de ser amado a la acción de amar, dirigiendo dicho amor ‘*en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados*’, para el cristiano tendría su raíz en “*la inseparable relación entre amor de Dios y amor al prójimo*”, hasta tal punto que “*cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también ciegos ante Dios*”.

Pero:

- ...*nadie ha visto a Dios tal como es en sí mismo. Y, sin embargo... Dios nos ha amado primero, dice la citada Carta de Juan (cf. 4, 10), y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (I Jn 4, 9)...*<sup>26</sup>

Este amor de Dios se concreta en su Hijo, “*para que vivamos por medio de él*”. Dios se visibiliza en su Hijo y el Hijo lo hace en el desconocido. Esta prioridad del amor de Dios, mediatizada por el Hijo va a posibilitar la universalización de la que nos hablaba Freud, una universalización no abstracta sino concretada en cada prójimo, a pesar de ‘*no agradarme*’ ni ‘*conocerlo*’:

- *De este modo se ve que es posible el amor al prójimo en el sentido enunciado por la Biblia, por Jesús. Consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo. Más allá de la*

<sup>24</sup> **Deus caritas est**, n° 15

<sup>25</sup> **Ibidem**, n° 16

<sup>26</sup> **Ibidem**, n° 17

*apariciencia exterior del otro descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita. En esto se manifiesta la imprescindible interacción entre amor de Dios y amor al prójimo, de la que habla con tanta insistencia la Primera carta de Juan.*<sup>27</sup>

Lo aquí descrito va más allá de cualquier exigencia social o política. Hay un *plus*, característico de nuestras manifestaciones ‘apasionadas’: ‘*puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita*’. Estamos hablando más de ternura que de socorrer necesidades ‘*a través de organizaciones encargadas de ello*’.

Pero esta conexión entre amor a Dios y al prójimo no es algo meramente extrínseco, sino que se condicionan mutuamente:

- *Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo “piadoso” y cumplir con mis “deberes religiosos”, se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación “correcta”, pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama.*<sup>28</sup>

Más identificados no pueden estar, aunque sin confundirse. No hay posibilidad de separar ambas experiencias: una se expresa a través de la otra. Pero esa dimensión de universalidad ¿no tendrá que ver con ese reconocimiento en el otro de la ‘imagen divina’? Y a continuación el papa alude, en concreto a la vida de la Madre Teresa de Calcuta, en la que se ha plasmado lo que estamos intentando penetrar, para terminar:

- *...Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así pues, no se trata ya de un “mandamiento” externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es “divino” porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea “todo para todos” (cf. I Cor 15, 28)*<sup>29</sup>

En esta reciprocidad que es el amor, hay un origen, un principio: ‘*Que Dios nos amó primero*’. Es un principio unificador que nos une en un ‘*nosotros*’, en una universalidad en la que ‘*Dios sea todo para todos*’.

Todo esto parece un salirnos de nuestra búsqueda para incorporarnos a una propuesta ‘dogmática’, pero que no puede ser respuesta para el hombre de la calle. Evidentemente hemos pisado el terreno religioso, pero nuestro epígrafe nos remitía a él, y aun el profano se preguntaba ante ‘logros’ indiscutibles, remitiéndose a lo que desborda (¡*regiones remotas!*) y admitiendo que con frecuencia se vinculaba a la religión. Los textos que acabamos de citar hay, pues, que leerlos como la respuesta desde la vivencia cristiana.

Pero no sólo el cristianismo responde al problema que nos ocupa. Veamos lo que **Gandhi** plantea de cara a este amor universal al que el hombre se ve abocado:

<sup>27</sup> **Ibidem**, nº 18

<sup>28</sup> **Ibidem**, nº 18

<sup>29</sup> **Ibidem**, nº 18

- ... *Quien consagra todas sus actividades a la realización de la Verdad, que exige un desinterés absoluto, no puede tener tiempo para el propósito egoísta de engendrar hijos y mantener una familia. Después de lo que hemos dicho debería resultar claro que la realización de la Verdad a través de la gratificación personal es una contradicción en los términos.*  
*Si nos situamos en la perspectiva de la ahimsa o no violencia, descubrimos que el perfeccionamiento de la no violencia es imposible sin un desinterés absoluto. Ahimsa significa Amor universal. Si un hombre da su amor a una mujer, o una mujer a un hombre, ¿qué queda para el resto del mundo? Esto significa simplemente: “Primero nosotros dos, y al diablo los demás”. Del mismo modo que una esposa fiel tiene que estar preparada para sacrificarlo todo por su marido, y un marido fiel debe hacer lo mismo por su mujer, está claro que ninguno de los dos puede elevarse a las alturas del Amor universal ni considerar a la humanidad como familia suya, pues han construido un muro alrededor de su amor. Cuanto mayor sea su familia, tanto más lejos están del Amor universal. Así pues, quien quiere obedecer a la ley de la no violencia no puede casarse, y mucho menos buscar gratificación fuera del matrimonio.*  
*¿Cuál es, entonces, la situación de las personas que ya están casadas?... Hay una solución para ellas. Pueden comportarse como si no estuvieran casadas... Si los esposos pueden considerarse mutuamente como hermano y hermana, quedan disponibles para el servicio de la humanidad. Un hombre queda inmediatamente ennoblecido y liberado de sus cadenas cuando piensa que todas las mujeres del mundo son para él hermanas, madres, hijas. El marido y la mujer no pierden nada por ello, sino que aumentan sus recursos y los de su familia. Su amor se libera de la impureza del deseo y se hace más fuerte. Al desaparecer esta impureza, pueden servirse mejor mutuamente, y las ocasiones para discutir son menores. Hay más ocasiones para discutir cuando el amor es egoísta y limitado.*  
*... ¡Qué necio es quien derrocha intencionadamente las energías vitales en los placeres sensuales! Es un grave abuso derrochar en la búsqueda de los placeres físicos lo que se ha dado al hombre y a la mujer para desarrollar plenamente sus poderes corporales y mentales. Este abuso es la causa profunda de muchas enfermedades.<sup>30</sup>*

La radicalidad de Gandhi nos atrae tanto como nos chirría: el ‘Amor universal’ que todos buscamos lo presenta tan puro y sublime que nos asusta y, poco menos que no puede estar encarnado. Sorprende el contraste con el planteamiento cristiano que, por el contrario, como veremos en el epígrafe siguiente, va a poner en el amor entre hombre y mujer el símbolo de la relación de Dios con su pueblo. Esa incompatibilidad entre placer y amor tan radical nos asusta. Una cosa es que no hay que confundir y menos reducir identificándolas, y otra muy distinta encontrar su implicación mutua, nada simple como veremos, pero al parecer posible y, lo que es más importante, necesaria.

En efecto, todo amor está llamado a vivirse de forma abierta, no excluyente, a universalizarse, pero no de forma que se haga difícilmente asequible porque se presente como una heroicidad. Una cosa es la radicalidad, y otra la heroicidad: lo primero es no quedarse en lo superficial, en el maquillaje sino ir ‘a la raíz’, y otra la exigencia más allá de mis posibilidades. Porque algo muy importante es que el logro, para que sea tal, ha de ser distendido, no tenso. Si algo agradecemos a quien consideramos ‘modelo’ es que viva con gozo y de forma atrayente lo que anhelamos para nosotros. Intentemos, pues, preguntarnos por el trasfondo que hace de Francisco de Asís un personaje universalmente reconocido y atrayente.

Nadie discute que esta atracción radica en su vivencia religiosa (en su caso, cristiana). Por otro lado, Freud, reconocía que había logrado transferir su amor de la necesidad de ‘ser amado’ a la ‘acción de amar’. ¿Pero es verdad que ese amor universalizado quedaba ‘indeterminado’? Hemos visto en las citas de *Deus caritas est*, que esta vivencia del amor al prójimo motivada por la fe, no es nada abstracta, más bien habría que denominarla (usando el

<sup>30</sup> Gandhi, *Mi religión*, Sal Terrae, 2007, pp. 181-2

término de Berger) de ‘*apasionada*’, es decir con la fuerza y viveza del ‘*enamorado*’.

Pues veamos la descripción que **D. von Hildebrand** (como fenomenólogo) nos hace de la vivencia cristiana de la consagración religiosa desde la virginidad. Por lo pronto trae las palabras que la tradición pone en labios de Santa Inés, durante su martirio:

- *“He despreciado el reino de este mundo y todas sus pompas por el amor de Jesucristo, mi Señor, al que he visto, al que he amado, en quien he creído y el que es el elegido de mi amor”*.<sup>31</sup>

Todo queda enmarcado en un lenguaje esponsal que nada tiene que ver con la abstracción. Y es que, como a continuación argumenta,

- *Eso deja a entender que la virginidad consagrada a Dios debe poseer un sentido y un valor que sean absolutamente positivos, con un carácter específicamente religioso, que no se da por el mero hecho del celibato y que representa un elemento completamente nuevo en relación con el valor de la pureza [para más adelante puntualizar lo siguiente]  
El hecho del celibato, la no-actualización de la esfera sensual, no constituye en sí una superioridad. El hombre que se queda soltero, por ejemplo, porque no ha encontrado mujer, no es por ello sólo más puro que un hombre casado que sea puro. Su condición es más bien una deficiencia en relación con el estado de matrimonio, no solamente como se destaca muchas veces, por falta de fecundidad, sino también porque le falta ese valor que es inmanente en el matrimonio, en cuanto es misterio del amor creado. La carencia de un valor eminente no puede constituir en sí una ventaja.*<sup>32</sup>

Es decir, el valor de la consagración desde la ‘virginidad’ no consiste en el ‘sacrificio’ de la renuncia, sino en un valor específico que no sacrifica, sino que expresa de una forma única esa fuerza y vitalidad que sólo posee la sexualidad. Por eso a continuación comenta:

- *...la virginidad consagrada a Dios representa una forma especial de pertenencia a Dios, una unión a Jesús mucho más íntima que la de los demás miembros de su cuerpo místico...*
- *En otras palabras, la consagración a Dios constituye un factor decisivo que modifica profundamente la virginidad, le imprime su “forma” propia y la hace sede de un valor completamente nuevo.*<sup>33</sup>

Y es que para comprender este *plus* que añade la ‘virginidad consagrada’, se hace necesario resaltar la plenitud que posibilita la entrega total a la otra persona en el matrimonio, como valor supremo (no como debilidad o fragilidad). Así, pues, veamos cómo, por lo pronto, hace caer en la cuenta que un valor superior relativiza todos los demás valores inferiores, aunque necesarios:

- *la posesión de un bien noble y superior eleva al hombre por encima de toda afición a los bienes inferiores, porque le concentra en una región más profunda y más íntima de su alma – como hemos visto- y porque, colmando sus aspiraciones más profundas, le libra de las necesidades superficiales. Esta experiencia es corriente. La importancia del comer, del beber... disminuye cuando nuestra alma está profundamente arrebatada y conmovida por un bien superior, sea el que sea: por ejemplo, por el encuentro con una persona amada que no se había visto hacía mucho tiempo. En tales casos nos sentimos liberados de todas las necesidades mezquinas, relativas a satisfacciones superficiales y de simple costumbre.*<sup>34</sup>

Y es que:

- *Todo amor verdadero que une a los seres humanos, posee una influencia profunda, liberadora, capaz de elevar y de conducir a Dios. Eso se presenta también en el amor de los padres como en el de los hijos, en el amor entre hermanos, hermanas o amigos. Además de*

<sup>31</sup> **Dietrich von Hildebrand, Pureza y virginidad**, Ed. Desclée de Brouwer, 6ª ed. 1966, p. 129

<sup>32</sup> **Ibidem**, pp. 131-2

<sup>33</sup> **Ibidem**, pp. 132-3

<sup>34</sup> **Ibidem**, pp. 177-8

*ese rasgo común, la comunidad de amor y de la vida propia del matrimonio, integralmente comprendida y vivida, tiene por efecto específico destruir el orgullo. Cuando se ama profundamente a otro ser, con el que se compartirá para siempre una vida común, se ve uno llevado muy por encima de toda afición a bienes superficiales, como la propiedad, el poder, los honores públicos y los éxitos en el mundo. ¿Quién, pues, ignora cuán fácil resulta el renunciamiento de todos los demás bienes, cuando nuestro corazón está colmado de la dicha indecible de encontrarse en comunión total con otra alma?*<sup>35</sup>

Pues si esto ocurre en bienes nobles como puede ser la amistad, el cariño entre padre e hijos, mucho más se percibe en la unión conyugal:

- *...La entrega propia del matrimonio, esa entrega sin reserva de los esposos, esa unión de dos seres en el amor, con la solemne aprobación de Dios, para toda la vida, sustraída en su unidad objetiva a toda arbitrariedad y a todo capricho del hombre caído, y, por fin, ese deber de fidelidad hasta la muerte asumido por un voto sagrado, hacen un llamamiento a los resortes más profundos del alma. Aun en el acto conyugal por el cual queda colmado el amor conyugal mutuo y su aspiración a perfecta unidad, tiene, en este sentido, una misión muy significativa. Ya hemos visto al estudiar la pureza el sentido profundo de liberación íntima que el acto de unión conyugal ejerce sobre el ser humano cómo representa un acto de abandono de sí sui generis, cuando se le vive y realiza en su forma más elevada, relajada toda esa tensión dura y egoísta que es el terreno más desfavorable para una especie de dureza de corazón, para el sentimiento ñoño de su propia importancia y para una especie de embotamiento abúlico.*

*Salir así del propio yo, entrar en la profundidad de esa noble dicha del matrimonio que hace elevarse hacia Dios nuestra mirada conmovida de gratitud, todo eso libra al hombre del orgullo que le encierra en sí mismo, de la afición mezquina a la comodidad, a la gula y a las frivolidades. El que obtiene la suprema felicidad terrena de un matrimonio perfecto, quien es capaz de apreciar en su justo valor, sin que su alma se canse, ése necesariamente se desprende cada vez más de los demás bienes terrenos que son inferiores a éste...*<sup>36</sup>

Y a continuación, von Hildebrand nos hace una seria advertencia:

- *Veamos ahora un hecho de mayor importancia. La renuncia a un bien terreno auténtico, por los motivos religiosos antes citados, no tiene el valor que acabamos de definir, si la misión inherente a ése bien, en el sentido de una liberación de los bienes inferiores, no es realmente superada, si el vacío creado en el alma no es llenado por Dios y por el reino de valores sobrenaturales. La naturaleza caída impulsa al hombre a querer compensar toda cruz impuesta por Dios con algún “alivio” generalmente tomado del orden inferior. [...] Se busca en satisfacciones superficiales –y entre ellas puede incluirse el trabajo por el trabajo- una compensación de la pérdida sufrida. ¡Con qué ligereza se arroja uno a las distracciones y a las costumbres...!*<sup>37</sup>

Es el problema de la compensación, o mejor dicho, el reto de que una renuncia de algo tan elevado, como son los valores que supone el matrimonio, no está justificada si su ‘misión’ no es realmente superada. Un aviso importante porque hace que pongamos el acento donde hay que ponerlo: en el logro ‘liberador’, no en el sacrificio ‘heroico’. Por tanto, tendrá sentido la renuncia, no en cuanto tal, sino por lo que posibilita:

- *...Tal renunciamiento no podría complacer a Dios en su resultado final –por heroico y noble que sea en determinado momento- más que cuando Dios y su amor llenan el vacío que provoca y no se introduce subrepticamente compensación alguna inferior. Ese es el caso especial de la virginidad. El peligro de recurrir a una compensación inferior es aquí mayor que en el renunciamiento a cualquier otro bien terreno. En efecto, ya hemos visto cuán central es la misión liberadora ejercida sobre el alma por la más alta comunidad terrena de vida y de*

<sup>35</sup> **Ibidem**, pp. 179-180

<sup>36</sup> **Ibidem**, pp. 180-1

<sup>37</sup> **Ibidem**, pp. 181-2



*amor, cuán imperiosas son sus exigencias respecto al dominio del orgullo y de la concupiscencia, y también cuánto le facilita su labor la naturaleza. Salta a la vista que la privación de ese bien superior ofrece muchos peligros. Es facilísimo, después de haber renunciado al dulce desenvolvimiento del alma, fruto de la más alta comunidad de vida sobre la tierra, zozobrar en las mezquinerías, en la inclinación a bienes inferiores, y es muy fácil que el corazón se endurezca porque el ser humano ha renunciado a una “dilatación del ánimo” determinada, y dejar que el amor en todas sus formas se ahogue en amargura. La estricta pertenencia a Dios, el matrimonio con Cristo en el sentido de nuestra parábola, al que debe llevar la virginidad consagrada a Dios, no es posible más que a condición de evitar toda compensación inferior.*

*Ese renunciamiento debe llevar al alma a superar el estado de unión con Dios a que el matrimonio es capaz de conducir. Todos los demás bienes inferiores, tales como necesidad de honor y de poder, gozo natural del éxito, curiosidad, deseo de admirar, susceptibilidad exagerada –y no hablamos de cosas puramente negativas, como la envidia, alegría por el daño ajeno, la crueldad-, todo eso debe desaparecer para dejar que el alma se llene de una sola cosa: del amor sobrenatural a Jesús, “en el corazón del cual habita toda la plenitud de la divinidad”.<sup>38</sup>*

Y aquí nos recuerda algo a lo que ya hemos aludido: esto no es cuestión de ‘ponerse’ (porque no entra dentro del esquema de la heroicidad) sino de ‘ser llamado’:

- *¿Quién se atreverá, pues, a escoger de propósito deliberado la virginidad perpetua, a renunciar para siempre al noble bien del matrimonio, si la virginidad no realiza su sentido y su valor, si no procura una pertenencia más estrecha a Dios más que en el caso en que el vacío producido en el alma no se compense por bien alguno inferior? ¿Quién, pues, se atreve a afirmar que no tiene ninguna necesidad del amor conyugal, que abre el corazón y lo eleva por encima del resto del mundo? Solamente aquel que se siente llamado e invitado por Jesús...*

*...Ese llamamiento justifica la espera de una ayuda sobrenatural que suplirá al apoyo natural al que han renunciado. [Cita de San Ambrosio]*

*Por tanto, de la esencia de la virginidad consagrada a Dios, es también que sea una respuesta a un llamamiento de Jesús. No debe ser solamente una elección hecha por amor a Dios, con intención de pertenecerle más estrictamente, sino que debe ser además la respuesta a la misteriosa invitación que Jesús dirige al alma. Solamente así recibe su pleno carácter sobrenatural...*

*Vemos, pues, que la virginidad, como renunciamiento al matrimonio por motivo religioso en el sentido expuesto hasta ahora, es al mismo tiempo renuncia a un importante auxilio de orden natural con vistas a la unión con Dios. Presupone, pues, en primer lugar, una intención particular, que presta a ese renunciamiento la fuerza de superar la misión del matrimonio. En segundo lugar, debe estar acompañada de una intención especial de evitar toda compensación inferior. En fin, y por encima de todo, debe estar envuelta en la conciencia de un llamamiento objetivo de Jesús. Debemos tener todo esto en cuenta, en adelante, cuando abordemos de nuevo las razones que hacen de la virginidad consagrada a Dios un matrimonio con Cristo en un sentido especial de la palabra.<sup>39</sup>*

Pero von Hildebrand va más lejos y se pregunta:

- *... si la virginidad constituye una forma particular de pertenencia a Dios, no es solamente como medio de purificación y porque está libre de toda división, sino también en la medida en que el estado de virginidad consagrada a Dios concreta objetivamente el gesto de “dejarlo todo por Jesús”. El renunciamiento al matrimonio, que es el más elevado de todos los bienes terrenos, da todavía aún mayor relieve al gesto de “dejar todo por Jesús ante su llamamiento”, mucho más que la renuncia a las riquezas o a la facultad de hacer la propia voluntad...*

<sup>38</sup> **Ibidem**, pp. 182-4

<sup>39</sup> **Ibidem**, pp. 184-6

*...¿Residiría ahí, por ventura, el misterio que da a la virginidad el carácter de matrimonio con Cristo...? ¿Está el misterio en que la elección de la virginidad es la más elevada “hazaña” del amor que renuncia a todo por Jesús –renunciar a la comunidad de amor y de vida del matrimonio es, en efecto, el renunciamiento más grande que hay en este mundo-; está, ahí, pues el misterio de que dice el Señor: “El que pueda comprender, comprenda”?*

*Hay que responder que no. Porque el que abandona a su mujer por Jesús realiza también esa acción con la misma energía. El misterio de la “integridad virginal” no es, pues, aquí, el factor decisivo de la unión particular con Dios...*

*[Por tanto] la virginidad no difiere esencialmente de la pobreza y de la obediencia.<sup>40</sup>*

En efecto, la peculiaridad de lo que aquí se renuncia no destaca por el hecho de que sea muy valioso sino por lo que cuesta. Pero dichos valores, ¿están llamados a anularse, a sacrificarse sin más? Para desentrañar lo que está queriendo decir, **von Hildebrand** acude al comienzo. Merece la pena leer su razonamiento y confrontarlo sin más, aunque teniendo en cuenta que en ocasiones utiliza expresiones que nos provocan rechazo y rozan lo 'cursi'. Una vez más, esto tiene el riesgo de ‘tirar el agua sucia con el niño dentro’:

- *Para descubrir en la virginidad el elemento propio y misterioso que constituye el fundamento del matrimonio con Cristo, volvamos al misterio natural que hemos encontrado en la esfera sensual. La esfera sensual ha aparecido ante nosotros, en cierto sentido, como el misterio de cada individuo, y hemos visto que levantar el velo de ese misterio para otra criatura, entregársele en el acto conyugal, como una entrega, era un don de sí sui generis. Aun la entrega más profunda, la suprema entrega de la propia alma a otro ser a quien se ama más que a la propia vida, y en el alma del cual se sumerge la propia para un último encuentro y comprensión en Jesús, aun eso no equivale al misterio de la entrega objetiva de sí mismo que implica el acto de unión conyugal. Esto parecerá, tal vez, extraño. Parece que dar su corazón a otro representa algo más elevado, más esencial que dar el cuerpo. Sin embargo, este último don, por otra parte inmanente en el amor, es mucho más inagotable, precisamente porque representa algo más elevado y todavía más noble; es, incluso, en su esencia última, una participación en el amor infinito de Jesús. Tiene más eternidad, puesto que no solamente se prolonga en la otra vida, sino que sólo ahí se encuentra su perfección integral y la totalidad proporcional a la altura de su naturaleza. Por consiguiente en ella, no puede ofrecerse en la tierra el ser humano limitado, de una manera tan decisiva, integral, objetiva, irrevocable. Aquí abajo, no está en “nuestro poder” el dar nuestro corazón a otra criatura tan perfectamente sin el cuerpo como con el cuerpo. Eso no sucederá más que en la eternidad.*

*El sacrificio de la vida presenta una entrega análoga que también lleva consigo –y ya en la tierra– que un individuo humano, que constituye una unidad perfecta, se entregue en su totalidad. Es muy cierto que algunos santos, sin ser mártires, por ejemplo Francisco de Asís, han tenido un amor de Dios mucho más intenso que el necesario para dar su sangre por Dios. Y sin embargo, el martirio tiene el carácter único en su género de un don de sí sin reservas.*

*Así, pues, la entrega de sí que implica la revelación del misterio de su propia persona, y la participación en el misterio del otro y la unión en esa esfera, no tiene análogo en ninguna relación de criaturas entre sí. En él, solamente en él, puede realizarse ese don de sí en que se entrega el hombre en su completa totalidad, y que constituye un verdadero matrimonio con “el otro”, una fusión de dos en uno, de un género completamente especial.*

*El acto en el que ponemos en las manos de Jesús ese misterio intacto y sellado para siempre reviste la significación de una entrega análoga a Jesús, de un matrimonio con Él, lo mismo que la entrega mutua conyugal es un don de sí a una criatura. Pero como Jesús es un esposo celestial, el matrimonio con Él es de otra clase, es completamente espiritual. En todo caso, un elemento común se encuentra realmente en los dos casos. Un don supremo que abraza el ser entero, análogo al sacrificio de la propia vida por otro, un don de sí tal que, respecto a las criaturas, existe exclusivamente en la unión conyugal, es realizado entonces para Jesús, en el voto de no revelar jamás ese misterio a nadie, en el renunciamiento por principio y definitivo a toda actualización de esa esfera por amor a Jesús y, por fin, en el acto de cerrarse para siempre al mundo para no vivir más que para Jesús. Es preciso haber comprendido ese carácter central, profundo y misterioso de la esfera sensual, tal como hemos tratado de ponerlo a la luz, para poder comprender la razón misteriosa que eleva a la virginidad consagrada a Dios al estado de matrimonio con Cristo, y*

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 192-3

*funda su sublimidad, a ninguna otra parecida, la ternura celestial de su brillo, su perfume áspero y no menos suave. En la virgen consagrada a Dios, la renuncia definitiva a toda actualización de esa esfera desplaza el centro de gravedad psicológico de una manera característica; por la renuncia muere al mundo y participa en algo que no es accesible, sin esto, más que a la eternidad. Cierta parte de ella misma queda “libre”, que ella reserva por Cristo, y que no puede entregarse de ordinario entre criaturas sin que la esfera sensual participe. El nivel en que se inserta en nuestra persona el amor de Jesús y del que emanan los actos que se dirigen a Jesús, en una palabra, el nivel que forma, por decirlo así, el punto de partida de la comunidad con Jesús, en que comienzan a cambiarse entre Él y nosotros misteriosas relaciones, no coincide con el punto de contacto psicológico entre criaturas.*<sup>41</sup>

Y el mismo **von Hildebrand** añade la nota siguiente:

- *Es verdad que el acto de unión conyugal, en su forma más elevada, equivale a disipar una manera demasiado inflexible de “pertenecer a sí mismo”, favorable al endurecimiento del corazón, al sentimiento ridículamente exagerado de su importancia y, sobre todo, a cierta indiferencia átona. Pero aquí este modo especial de “permanecer en sí mismo” desaparece, por el “matrimonio” con Cristo, de una manera mucho más absoluta todavía y más radical, puesto que también aquí hay entrega del “secreto” de la propia persona; pero ese salirse del propio yo se realiza aquí en un sentido completamente nuevo, mucho más profundo. Mientras que el “desprendimiento” del yo, propio del matrimonio, no representa más que una especie de contrapartida natural del aprisionamiento en el yo, el matrimonio con Cristo es una ascensión de la persona por encima de toda esa esfera, ascensión que supera per eminentiam a ese mero desprendimiento.*<sup>42</sup>

Es decir, la experiencia de la virginidad consagrada tiene dimensiones esponsales, pero las vivencias de pertenencia que supone la entrega del 'secreto' más profundo de nuestro cuerpo crea un desprendimiento más liberador que el del matrimonio. Pero sigamos con **von Hildebrand**:

- *Así, pues, por una parte, hace don a Jesús de su 'misterio' y se desposa con él de una manera análoga al matrimonio terreno, aunque esto sea en una forma puramente espiritual y sin la...*<sup>43</sup>

Es decir, al parecer apunta a una vivencia que es puro don y de la que nos hablaba San Agustín. Pero sigamos con **von Hildebrand**:

- *La esposa de Cristo no solamente lleva en la tierra una vida pura, sino que lleva ya una vida parecida a la del cielo “donde no toman ni mujeres ni maridos” –neque nubent, neque nubentur-. La complexión sensual no desaparece, la posibilidad psicológica de las tentaciones no queda excluida, pero la esposa de Cristo supera objetivamente la esfera sensual en virtud de su matrimonio con Cristo, su alma brilla ante Dios, muy por encima de esa esfera. [...]*

*Empezamos a ver ahora por qué y en qué sentido completamente nuevo en relación con la pobreza y la obediencia, la virginidad consagrada a Dios, y solamente ella, representa un matrimonio con Cristo. Aquí el voto no equivale simplemente a “prometer algo a Dios”, sino que la persona se entrega a sí misma por su voto, constituye desposorios, es una desposatio, el acto de “consagrarse a sí mismo a Dios” es un verdadero matrimonio. Se puede ser interiormente “esposa de Cristo”, en el sentido de nuestra parábola, sin estar unido a Cristo por ese matrimonio objetivo, lo mismo que es posible amar a una criatura con amor conyugal*

<sup>41</sup> **Ibidem**, pp. 194-7

<sup>42</sup> **Ibidem**, p 197 nota 1

<sup>43</sup> **Ibidem**, pp. 197-8. Al final de este párrafo añade la siguiente nota: *La virgen pagana, la vestal, representa un caso típico de una simple enajenación de esta esfera, en lugar de una superación. La esfera sensual se entrega sencillamente a la “divinidad” antropomórfica por medio de la renuncia, lo mismo que podría ser “reservada” para un hombre. Por consiguiente, ese estado no eleva naturalmente por encima de la esfera sensual. Se comprende muy bien ahora por qué es preciso decir que esa virginidad pagana está considerada bajo el aspecto sensual.*

*sin estar realmente casado. Pero como el matrimonio es la forma objetiva, específica, que corresponde a ese amor, y añade una unión formal objetiva a la más alta unión interior de los corazones, así como es un lazo de unión objetivo indisoluble que, por su dignidad y su valor, supera a todo capricho, y que en modo alguno afectan los altibajos del amor, de la misma manera el voto de la virgen consagrada a Dios es la expresión orgánica de su amor y el medio de hacer objetivo al lazo interior. Establece incluso un nuevo lazo, objetivo e irrevocable, de una especial familiaridad con Dios.*

*...Con mucha más razón aquí, donde el alma se desposa con Cristo y renuncia para siempre y libremente a descubrir ese misterio, es precisa la llamada directa del Esposo celestial al alma. Ese estado es tan sublime, y son tales las exigencias que lleva consigo, que nadie se atrevería a escogerlo si Jesús mismo no le invitase a ello.*

*Cuando tú me mirabas,  
su gracia en mí tus ojos imprimían;  
por eso me adamabas,  
y en eso merecían  
los míos lo que en ti veían.<sup>44</sup>*

En efecto, hay frases que estropean el valioso fondo que contienen: “*Jesús es un esposo celestial*”, “*la ternura celestial*” “*de su brillo, su perfume áspero y no menos suave*”, “*es el campo en que cae el rocío del amor de Jesús*”, “*como un perfume de eternidad*”... Ninguna de ellas ayuda a transmitirnos nada, sino más bien pueden suscitar el rechazo más total. Sin embargo, creo que merece la pena intentar desentrañar lo que ha querido transmitirnos.

Y aquí voy a hacer algo que en principio no es en lo que habíamos quedado: que cada cual hiciese su confrontación correspondiente. Es decir, voy a exponer mi confrontación, no para que el que lea este trabajo tenga que coincidir con ella, sino para que antes de descartar nada, sepa que a una persona por lo menos (que soy yo), le ha sugerido lo siguiente:

- 1.- En la experiencia humana, la esfera sexual es el misterio más profundo del cuerpo, que no se revela a cualquiera.
- 2.- Su revelación expresa una entrega total. Por eso no consentimos que se juegue con él.
- 3.- Esta entrega crea unos lazos que podríamos llamar ‘de pertenencia’ hacia la otra persona que intentan llenar la incompletitud que supone la experiencia de la propia sexualidad [que es *disyuntiva*]. En **Génesis** (1, 27) se dice que el ser humano es ‘imagen de Dios’, para a continuación añadir: ‘*macho y hembra los creó*’, es decir, es imagen y semejanza en cuanto hombre y mujer, ninguno de los dos aislados agota dicha imagen. Pero es que en el capítulo segundo (2, 24) se nos dice: ‘*por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne*’. Parece que el ser humano apunta a esta unidad en la que culmina la tensión más dinamizadora que podemos experimentar. Es decir, este misterio nos impulsa a pertenecer a alguien si no queremos estar acosados por una ‘incompletitud’ que puede volverse compulsiva.
- 4.- Por otro lado, en la Biblia la relación de Dios con su pueblo (**AT**) y de Cristo con su Iglesia (**NT**) se expresa en términos esponsales. Dios, por tanto, puede ser el destinatario de ese ‘misterio’ de incompletitud que busca pertenencia. Más aún, en la mística cristiana se habla en estos términos.
- 5.- Ahora bien, este ‘matrimonio’ como culminación ¿es un punto final, un logro que se alcanza, una apetencia que se satisface...? De ser eso puede convertirse en una especie de ensimismamiento que ahoga y encierra. La experiencia de amistad que tengo con muchos matrimonios, me ha hecho ver que cuando sus niveles de ‘pertenencia’ son verdaderos, tienen una capacidad de darse a los demás notable: su entrega es total, llena de naturalidad y que libera. Pues bien, si mi ‘pertenencia’ es a sólo Dios, mi apertura y capacidad de entrega sin

<sup>44</sup> **Ibidem**, pp. 199-203

miedos ni reservas no tiene límites, y la persona que tengo delante se siente libre (percibe que no 'voy de pesca').

Si más o menos entendemos lo aquí planteado podemos comprender la **Conclusión** con que **von Hildebrand** culmina su trabajo y que titula: **La virginidad consagrada a Dios, estado de amor**. En ella plantea que para llamarse verdadera 'consagración a Dios', el no revelar a nadie el misterio más profundo de nuestro cuerpo, ha de superar las metas que el matrimonio más ideal pudiese alcanzar. Pero veamos cómo lo formula:

- *Por sublime que sea la virginidad consagrada a Dios, hay que decir también de ella lo que San Pablo escribe del don de profecía y la fe que transporta las montañas: Quien la poseyera, sin tener amor, no sería nada. Evidentemente, puesto que el estado como tal representa la forma objetiva de la vida vivida al máximo por Jesús, y exige, a título de matrimonio con Cristo, un supremo amor nupcial para Cristo, el fin a que tiende la elección de ese estado no se consigue más que cuando la esposa de Cristo aventaja a todos los demás por su amor. Hemos visto también repetidas veces que el valor y el significado completamente nuevo de la virginidad consagrada a Dios, aun respecto a la más elevada pureza, reside en el estado de matrimonio con Cristo, en el misterio del amor sobrenatural. La virgen consagrada a Dios no es, pues, una verdadera sponsa Christi... más que cuando su vida consiste en un "plus" de amor, mayor de lo que exige el estado de una persona casada.*<sup>45</sup>

El reto no puede ser más valiente: no es justificar algo heroico por su dificultad, sino apuntar a la constatación, al resultado para admitir como válida la apuesta, por sublime que sea: cuando uno tiene delante una realidad que agradece, lo de menos es saber cómo se ha dado. Pero, como siempre, no da por supuesto que el resultado esté asegurado de antemano:

- *Es evidente que nunca lo subyaremos bastante. Ese estado superior, con su renunciamiento a la comunidad de amor más elevada del mundo, con su indispensable reserva en todas las relaciones humanas y especialmente respecto a personas de otro sexo, oculta también el peligro de endurecimiento, de una especie de esclerosis del corazón y hasta de un embotamiento interior. Ese peligro puede ser evitado solamente por la gracia que deriva del matrimonio con Cristo, como también el peligro de una recaída en las pasiones del mundo, uno y otro constituyen, bajo el mismo título, una infidelidad para con el Esposo Divino, una separación de Él...*<sup>46</sup>

Esto es importante: no es algo mágico, sino puro don que modestamente ha de conservar la persona que hace tal consagración, supuesta la llamada, como volverá a advertir. Es sugerente la cita de **San Agustín** que trae en una nota a este párrafo en la que dice a las vírgenes: "Si sois vírgenes, ¿de qué os sirve una carne intacta, si el espíritu está corrompido? Más vale un matrimonio humilde que una virginidad orgullosa."<sup>47</sup> Nunca será bastante la vigilancia ante el doble peligro: no sólo ante la tentación de 'infidelidad' de lo prometido, sino también del otro extremo, por un falso miedo al riesgo, caer en un 'endurecimiento', un 'embotamiento' del corazón que imposibilitaría el *plus* que da sentido a la consagración. Una consagración que no se expresa en ternura, como veremos, es un fracaso, una adulteración. En efecto:

- *La vida de la esposa de Cristo debe representar un "plus" de amor, de amor a Jesús, fuente de amor, pero también una participación mayor en el amor de Jesús a todas las criaturas. Aun las criaturas deben quedar comprendidas en el amor de la virgen consagrada a Dios, que no solamente debe amar al "prójimo", sino a tales seres humanos determinados, en su individualidad concreta. No tiene que amar a todos en igual medida, puesto que el Señor mismo no lloró más que en la muerte de Lázaro y reservó un amor privilegiado a San Juan y a Santa María Magdalena. El amor de la Esposa de Cristo a criaturas determinadas no conoce límites en intensidad y en*

<sup>45</sup> **Ibidem**, p 205

<sup>46</sup> **Ibidem**, pp. 205-6

<sup>47</sup> **San Agustín, Enarrat. in Psalm. 99**

*profundidad, sino solamente en su modo. Debe amar solamente en Jesús, con Jesús y por Jesús. Y precisamente por eso su amor es mucho más puro [más respetuoso], más supremo, mucho más amor que cualquier otro amor natural, puesto que participa más en el amor de Jesús, el Hombre-Dios, para las criaturas. Es el amor santo y completamente individual a seres humanos determinados que encontramos en un San Bernardo de Claraval –prototipo del alma-esposa de Cristo, al mismo tiempo que teólogo del amor nupcial a Cristo-, cuando escribe a Ermengarda, duquesa de Bretaña:*

*“¡Que no pueda haceros presente mi alma a sus ojos con la misma realidad que este papel! ¡Oh! ¡Que no podáis vos leer en mi corazón lo que el dedo de Dios se ha dignado escribir en él de amor a vos! Verdaderamente reconocerías que ninguna lengua ni pluma es capaz de expresar lo que el Espíritu Santo ha podido imprimir en lo más íntimo de mí mismo. A decir verdad, estoy presente a vuestro lado, ahora en espíritu, si mi cuerpo está ausente; pero aparecer ante vos, eso no depende ni de mí ni de vos. Lo que sí podéis es adivinar, bien o mal, aunque no comprender a fondo lo que voy a deciros. Entrad, pues, en su corazón, ved allí el mío, y atribuidme por lo menos tanto amor a vos como el que vos tenéis por mí, por temor de que, presumiendo que vuestro amor es más grande y menor el mío, no penséis superarme con toda la superioridad que os agrada imaginar a vuestra caridad. ¿No conviene, más bien, a vuestra modestia creer que Aquel que os ha inspirado amarme tanto y escogerme para consejero en el camino de la salvación no me haya animado de menor celo por vos, amada? Ved, pues, que verdaderamente me tenéis cerca de vos. En cuanto a mí, confieso que, aunque me aleje de vos, no os abandono. Esto es lo que he podido escribiros, durante un viaje, esperando ocasión, si Dios quiere, de poder enviaros un mensaje más largo cuando tenga más tiempo que me permita hacerlo”.*

*“He recibido las delicias de mi corazón: la paz del vuestro. Estoy contento porque me decís que tenéis alegría y vuestro fervor me devuelve la salud y la fuerza...” [Cartas de San Bernardo, Epis. 116 y 117] <sup>48</sup>*

Aquí no hay teoría sino vivencia gozosa y comunicativa. Nada de estrechez, miedo o recelo. Todo es libre expansión, presencia benéfica (no posesiva). Esto no tiene nada que ver con aquella ‘técnica’ a la que **Freud** aludía de desplazar a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados. Es decir, esta universalización no nos deja en la abstracción, sino que se concreta con toda su fuerza apasionada, pero no posesiva. Esta vivencia no se puede ‘tecnificar’, cae fuera de todo análisis; a lo más que podemos llegar es a describirla, pero sí se constata y agradece, aunque no podamos explicarla ‘desde la ciencia’.

Esto supuesto, veamos cómo finalmente describe la ‘virginidad consagrada’:

- *El corazón del alma virginal debe dilatarse en el amor más aún que el de los esposos: debe estar embriagado de amor sobrenatural, libre de todo egoísmo; embriagado de ese amor, modelo de todo amor. Su corazón debe contener per eminentiam todo lo que puede encontrarse de amor auténtico y de verdadera entrega en las criaturas. ¿Podría ser de otro modo? Cuanto más estrechamente unida a Dios esté el alma, a ese Dios que es amor, tanto más ama. La esposa de Cristo, Hijo del Padre Eterno, desposada con el Amor encarnado, ¿no va a aventajar a todos en amor? Ahora ya sabemos por qué la virginidad consagrada a Dios representa en la tierra el estado más sublime: es que en ella se objetiva el más alto misterio de amor en que las criaturas pueden tener una parte inmediata, es porque incluye un matrimonio con Cristo, en el sentido riguroso de la palabra, y en fin, no solamente es el estado de la más alta pureza, sino también el del más elevado amor. Santa Teresa el Niño Jesús lo reconocía para sí misma, y el poema más sublime tal vez que brotó jamás del espíritu del hombre, lo afirma de toda esposa de Cristo:*

<sup>48</sup> Dietrich von Hildebrand, *Pureza y virginidad*, Ed. Desclée de Brouwer, 6ª ed. 1966, pp 206-7  
© Adolfo Chércoles SJ

*En la interior bodega  
de mi Amado bebí, y cuando salía  
por toda aquesta vega,  
ya cosa no sabía,  
y el ganado perdí que antes seguía.*

*Allí me dio su pecho,  
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,  
y yo le di de hecho  
a mí, sin dejar cosa,  
allí le prometí de ser su esposa.*

*Mi alma se ha empleado,  
y todo mi caudal, en su servicio;  
ya no guardo ganado,  
ni ya tengo otro oficio,  
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

*Pues ya si en el ejido,  
de hoy más no fuere vista, ni hallada,  
diréis que me he perdido;  
que andando enamorada,  
me hice perdidiza y fui ganada.*

(Cántico espiritual de San Juan de la Cruz)

*Si este estado es el más elevado, es que, como estado, escoge expresamente lo que constituye esencialmente la última y más elevada misión del hombre.<sup>49</sup>*

Esta culminación, ‘la más elevada misión del hombre’ tiene, pues, dos características según hemos visto: la persona ha de ser llamada a este estado, y en definitiva es una participación del ‘Amor encarnado’. Es decir, expresamente se alude a esta dimensión divina.

Pero es importante pararnos en el último párrafo de su obra:

- *Podemos ahora contemplar el matrimonio y la virginidad en la profundidad de su relación íntima irradiando los dos pureza y misterios de amor. Hemos visto, a propósito del matrimonio, que la pureza está lejos de llevar en sí un desprecio de la esfera sensual, pero quien nos ha hecho descubrir el fondo misterioso del carácter de esa esfera ha sido la virginidad. Cuanto más profunda es en el alma la huella del carácter de “esposa”, aun en el sentido terreno, más capaz es de convertirse en esposa de Cristo.<sup>50</sup>*

Resulta que el alcance de la ‘virginidad consagrada’ podemos comprenderlo, no precisamente desligándola de la esfera sexual, sino partiendo de la vivencia más profunda de dicha esfera (el matrimonio), descubriendo que ambas vivencias ‘irradian’ pureza [respeto que libera] y amor. Es decir, la pureza es tal cuando no se prescinde del alcance de nuestra sexualidad. El embotamiento total respecto a esta dimensión nos incapacita para descubrir qué es la pureza o dicho de otra forma, la indiferencia sexual incapacita para descubrir el alcance de la pureza. Y así, sólo en la medida en que comprendemos el misterio de sponsalidad que lleva en sí nuestra sexualidad, podemos entender el alcance de la ‘virginidad consagrada’ como participación en el Amor de Dios, que potencia al máximo el amor humano.

<sup>49</sup> **Ibidem**, pp 207-9

<sup>50</sup> **Ibidem**, p 209



Ahora, pues podemos entender la pregunta que nos hacemos en el último epígrafe:

**[c]- *¿Interés hacia lo divino? ¿Sacralidad de la sexualidad? Cfr. Sagrada Escritura (32-33)***

En efecto, la fe cristiana está tan implicada en la vivencia de la sexualidad que toda la **Sagrada Escritura** está plagada de referencias a dicha dimensión, y es el símbolo por excelencia, tanto en el **AT** como en el **NT**, para expresar la relación entre Dios y su Pueblo (Iglesia).

El interrogante en cursiva del epígrafe está sacado de una cita de **Freud** en **Introducción al psicoanálisis**, en la que refutando una afirmación de Jung a propósito de un ‘anacoreta’, que, según él tendría ‘*reprimida su sexualidad*’, Freud afirma que a lo mejor la tenía perfectamente sublimada, entre otras cosas, por un “*intenso interés hacia lo divino*”. Es decir, para él, éste interés no es desequilibrador, sino todo lo contrario. ¿Qué hay, pues, en la sexualidad humana (gracias a su ‘plasticidad’), que a tantos ha llevado a relacionarla con lo divino? Evidentemente no todas las aproximaciones que se han podido hacer tienen el mismo calado, pero el caso es que se han hecho.

Ya hemos aludido a la extrema radicalidad de **Gandhi** respecto al dominio sobre nuestra sexualidad, considerando a ésta incompatible con la exigencia de ‘Amor universal’ que todos tenemos.<sup>51</sup> Veamos una afirmación aún más tajante:

- *Sin una completa renuncia al deseo sexual es imposible tener experiencia de Dios.*<sup>52</sup>

Asusta esta incompatibilidad entre sexualidad y experiencia de Dios. Por otro lado en el cristianismo hablaríamos, más bien, de ‘dominio’. Y, en realidad, **Gandhi** a eso apunta, pues prosigue:

- *La conquista del deseo sexual es la empresa más importante de la existencia de un ser humano. Nadie puede albergar la esperanza de conseguir el dominio de sí si no conquista su deseo sexual. Y sin dominio de sí no puede haber swaraj [autogobierno] ni Ramaraj [gobierno de Rama]... Ningún trabajador que no haya superado el deseo sexual puede tener la esperanza de prestar servicio auténtico alguno a la causa de los harijans, la unidad comunitaria, el knadi, la protección de las vacas o la reconstrucción de las aldeas. No se puede servir a las grandes causas como éstas sólo con una preparación intelectual, porque dichas causas exigen el esfuerzo espiritual o fuerza del alma. Ahora bien, la fuerza del alma sólo viene por la gracia de Dios, y la gracia de Dios nunca descende sobre una persona que es esclava del deseo sexual.*<sup>53</sup>

En efecto, este dominio es indispensable para que ‘la gracia de Dios’ se haga presente. En cierto sentido esto es lo que ya nos decía **Freud**, y que recogimos en los epígrafes **[E] [a]** y **[E] [b] [Tema cuarto]**: que una sexualidad sin cortapisas no crea progreso alguno porque la arbitrariedad es incompatible con la sexualidad. Pero esta incompatibilidad con la sexualidad asusta más bien. Ahora bien, esta extremosidad tiene algo que decimos: su importancia. Nuestra sexualidad no es algo trivial, ya que pone en juego a toda la persona y, en ese sentido, puede ser algo ‘incompatible’ con el encuentro con Dios...

Pero sigamos en nuestra tarea de confrontación, y vayamos a **San Agustín**:

<sup>51</sup> Cfr. pp 128-9

<sup>52</sup> **Gandhi, Mi religión**, Sal Terrae, 2007, p. 184

<sup>53</sup> **Ibidem**, pp 184-5

- *¿Quién, entonces, dejaba de elevar a mi padre hasta las nubes, porque excedía a los recursos de su patrimonio para cubrir los gastos necesarios para la estancia lejana de su hijo? Muchos ciudadanos mucho más ricos que él no se molestaban en hacer tamaño sacrificio por sus hijos. Y, sin embargo, ese mismo padre no se preocupaba para nada de saber lo que iba siendo yo ante Ti, qué era de mi castidad, con tal que yo fuese un muchacho diserto (sería mejor decir desierto), falto como estaba de vuestra cultura, Señor Dios, que sois el único y el verdadero y buen amo de vuestro campo, quiero decir de mi corazón.<sup>54</sup>*

Me sorprende siempre que se presenta a **San Agustín** como un enemigo de todo lo que tiene que ver con la sexualidad, poco menos que el causante de la ‘represión’ que ha supuesto la moral eclesial en esta materia. Para mí es exactamente lo contrario. Si alguien tuvo experiencia fue él. Más aún, una vez convencido de que tenía que salir de la vida licenciosa en que se encontraba, no fue precisamente de la noche a la mañana como se produjo el cambio, sino que consistió en un largo y penoso proceso.

Pues bien, traigo este texto, porque frente a la encomiable preocupación de su padre sobre su formación como hijo (¡y consiguió que alcanzase una gran formación!), éste le echa en cara que no se preocupaba ‘*qué era de mi castidad*’. Es decir, si algo tiene claro San Agustín, un hombre apasionado donde los haya, es la importancia de la sexualidad y las consecuencias que una ‘trivialización’ de algo tan decisivo puede tener en el futuro de cualquier persona. Por otro lado, este descuido del padre, es grave para Agustín porque va a afectar al ‘campo’ del ‘corazón’, cuyo ‘*único, verdadero y buen amo*’ es Dios. Una vez más, la estrecha relación que tiene la sexualidad con ‘lo sagrado’.

Pero si algo tiene claro San Agustín es que ‘la castidad’ (el dominio de esta fuerza tan totalizante) es puro don de Dios:

- *Tú me lo has perdonado todo, lo confieso, el mal que he hecho por mi propia voluntad y el que gracias a Ti no he llegado a hacer. ¿Cuál es el hombre que, considerando su debilidad, se atreve a atribuir a sus propias fuerzas su castidad y su inocencia, hasta el punto de amaros como si no tuviese necesidad de la misericordia con la cual Tú perdonas los pecados a quienes se vuelven hacia Ti?<sup>55</sup>*

Es importante que nunca olvidemos su convicción de que sin la fuerza de Dios no es posible alcanzar la castidad: ¡no es cuestión de voluntarismo! Y en este sentido viene bien recordar una célebre formulación sobre su experiencia de Dios, más totalizante que ninguna otra:

- *... ¿Por qué peldaños rodé hasta el fondo del abismo? En mi laboriosa y jadeante penuria de verdad, te buscaba, Dios mío (te lo confieso, te buscaba a Ti que te has apiadado de mí cuando todavía no te confesaba), no con el discernimiento de mi razón, por el cual, gracias a Ti, somos superiores a las bestias, sino con los sentidos de la carne. Pero Tú eras más interior en mí que mi fondo más íntimo, más elevado que las partes más altas de mí mismo...<sup>56</sup>*

“*Eras más interior en mí que mi fondo más íntimo*”. Esta es la clave de la experiencia creyente de San Agustín: no es una postura moralista, sino la sorpresa de un Dios que se apiada del ser humano aun cuando éste no lo busque. En efecto, nunca podremos achacarle que moralizó. Ante la propia impotencia, de sobra experimentada, la única salida la pone en Dios (“*Seguramente me lo habrías concedido si, con gemidos de mi corazón, yo hubiese llamado a vuestros oídos, y si, con fe vigorosa, hubiese depositado en Ti todas las penas*”.<sup>57</sup>), porque

<sup>54</sup> **San Agustín, Confesiones**, libro 2º, capítulo 3.

<sup>55</sup> **San Agustín, Confesiones**, libro 2º, capítulo 7

<sup>56</sup> **Ibidem**, libro 3º, capítulo 6

<sup>57</sup> **Ibidem**, libro X, capítulo 30

habría que decir que para él, ‘el imperativo categórico’ no tiene ningún futuro (“*Me ordenas la continencia: dame lo que ordenas, y ordena lo que quieras*”<sup>58</sup>).

Pero ¿a qué viene esa continencia? ¿Es una negación sin más o una culminación? Y aquí tenemos que remitirnos a la **Sagrada Escritura**, pero vamos a hacerlo de la mano de la encíclica de **Benedicto XVI**, *Deus caritas est*. Creo que es el documento eclesial sobre el tema más encarnado por el lenguaje que usa y por alguna de sus apuestas. Citemos los párrafos que pueden desvelarnos qué papel ha de tener nuestra sexualidad en nuestra fe: hasta qué punto es algo a ‘dominar’ sin más, o tiene una dimensión positiva irrenunciable. En efecto, la encíclica empieza por resaltar cómo la fe cristiana parte de la experiencia de Dios como amor:

- “*Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él*” (I Jn 4, 16). Estas palabras de la Primera Carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: “*Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él*”.<sup>59</sup>

Es decir, esta formulación de la fe como ‘Amor’, abarca no sólo a Dios sino la misma existencia cristiana. Tan es así, que

- .. *No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva...*<sup>60</sup>

Es decir, la fe es un ‘*encuentro con una Persona*’, ‘*no una ética*’ (¡importante afirmación!). Pero si es ‘*encuentro*’, supone que en dicho encuentro alguna de las partes ha tenido la iniciativa. Pues bien, en la fe cristiana, parece que no es el ser humano el que ‘busca’ a Dios, sino que es Dios el que busca (ya nos lo había dicho antes San Agustín):

- ... *Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. I Jn 4, 10), ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro.*<sup>61</sup>

Por eso la fe cristiana no es una ética sino, en sentido estricto, una respuesta a ese Amor sorprendente que nos precede. Pues bien, hay que partir de este reto, que está llamado a convertirse en un ‘*compromiso*’:

- ... *Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino.*<sup>62</sup>

Ahora bien, la palabra amor tiene múltiples utilizaciones; y aquí el papa entronca con el tema que nos ocupa:

- ... *Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor...*<sup>63</sup>

No hay la más mínima ‘espiritualización’ del tema: alude a la realidad psico-física que

<sup>58</sup> **Ibidem**, libro X, capítulo 29

<sup>59</sup> **Deus caritas est**, n° 1

<sup>60</sup> **Ibidem**, n° 1

<sup>61</sup> **Ibidem**, n° 1

<sup>62</sup> **Ibidem**, n° 1

<sup>63</sup> **Ibidem**, n° 2

es el encuentro entre hombre y mujer, en ‘cuerpo y alma’, con una promesa de felicidad ante la que palidecen las demás.

Pero ante esta vivencia tan expresiva y totalizante, el ser humano ha tenido, desde el comienzo, la tentación de divinizarla. Así lo recoge el papa en un recorrido por la antigüedad clásica:

- *...El eros se celebraba, pues, como una fuerza divina, como comunión con la divinidad. A esta forma de religión que, como una fuerte tentación, contrasta con la fe en el único Dios, el Antiguo Testamento se opuso con máxima firmeza, combatiéndola como perversión de la religiosidad... las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven sólo como instrumentos para suscitar la “locura divina”: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa. Por eso, el eros ebrio e indisciplinado no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el eros necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle degustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser.<sup>64</sup>*

“...el eros... indisciplinado no es... “éxtasis” hacia lo divino, sino... degradación del hombre”: en realidad sólo hace sintetizar todo lo que intentamos desarrollar en el **Tema cuarto**, apartado **[E]**: la sexualidad como mero consumo, no sólo está llamada a extinguirse **[E] [f]**, no sólo no es ningún tipo de ‘progreso’ **[E] [a]**, sino que degrada porque ‘la sexualidad es incompatible con la arbitrariedad’ **[E] [b]**. Por eso ‘el eros necesita disciplina y purificación’ para que no se reduzca al ‘placer de un instante’, es decir, para ‘crear lazos duraderos’ ha de ser ‘coartado en su fin’ **[G] [a] [Tema quinto]**.

Esto no quiere decir que el eros hay que rechazarlo como algo ‘envenenado’, sino que hay que sanarlo:

- *En estas rápidas consideraciones sobre el concepto de eros en la historia y en la actualidad sobresalen claramente dos aspectos. Ante todo, que entre el amor y lo divino existe una cierta relación: el amor promete afinidad, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el eros ni “envenenarlo”, sino sanarlo para que alcance su verdadera grandeza.<sup>65</sup>*

Es decir, es indiscutible que el eros a lo largo de la historia ha suscitado cierta relación con lo divino por lo que ‘promete’ sobre todo, pero la experiencia da que el ‘dejarse llevar’ no da respuesta, sino que se extingue. Se impone, pues, una ‘purificación y maduración’, que supondrá en ocasiones ‘renuncia’, que no hay que interpretar como ‘represión’, sino decisión necesaria para ‘sanarlo’ (¿posibilitar su ‘sublimación’?).

Pero pasemos a una parte de la encíclica que nos interesa especialmente para nuestro epígrafe: el capítulo que el papa denomina **La novedad de la fe bíblica**. ¿Qué nos dice la **Sagrada Escritura** sobre la relación de la sexualidad con lo divino? Y empieza por constatar que el Dios de Israel ‘ama personalmente’:

- *... El Dios único en el que cree Israel... ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser*

<sup>64</sup> **Ibidem**, nº 4

<sup>65</sup> **Ibidem**, nº 5

calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*.<sup>66</sup>

Al ser un ‘amor de predilección’ ‘puede ser calificado sin duda como *eros* (¡novedosa afirmación en un documento eclesiástico!) que, no obstante es también totalmente *agapé*’. Esta es, sin más, la síntesis a la que apunta el matrimonio, por eso los profetas (**Oseas** y **Ezequiel**) recurrirán a esta imagen para expresar la relación de Yahvé con su pueblo:

- *La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución... La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que Él le da la Torah, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amado por Dios y descubre la alegría en Dios que se convierte en su felicidad esencial: “... Para mí lo bueno es estar junto a Dios” (Ps 73, 25.28).<sup>67</sup>*

Dios ‘se convierte en su felicidad esencial’. No tiene miedo la **Sagrada Escritura** a remitir a la experiencia suprema de encuentro entre personas, que se contrapone trágicamente al adulterio y la prostitución. ¿No andan aquí por medio los ‘lazos duraderos’ que Freud advertía ser necesarios? Pero es ‘metáfora’, no sacraliza el sexo.

Sin embargo, si se puede hablar del ‘*eros* de Dios para con el hombre’:

- *El eros de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agapé*. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona. Oseas, de modo particular, nos muestra la dimensión del *agapé* en el amor de Dios por el hombre, que va mucho más allá de la gratuidad. Israel ha cometido “adulterio”, ha roto la Alianza; Dios debería juzgarlo y repudiarlo. Pero precisamente en esto se revela que Dios es Dios y no hombre (cf. Os 11, 8-9). El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor.<sup>68</sup>*

No sólo se da gratuitamente, sino que es un ‘amor que perdona’ y que culminará en el ‘misterio de la cruz’. Sólo un amor ‘apasionado’ puede ir tan lejos, pero un amor que, en cuanto personal, no se ‘difumina’. Y este dato lo plasma el **Cantar de los cantares**:

- *... el Cantar de los cantares se ha convertido en una fuente de conocimiento y de experiencia mística, en la cual se expresa la esencia de la fe bíblica: se da ciertamente una unificación del hombre con Dios –sueño originario del hombre-, pero esta unificación no es un hundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo del Divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos –Dios y el hombre- siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: “El que se une al Señor, es un espíritu con él”, dice san Pablo (I Cor 6, 17).<sup>69</sup>*

En efecto, todo amor apunta a la unión (‘unificación’), pero nunca puede describirse como un ‘hundirse en el océano anónimo del Divino’: ambos siguen siendo ellos mismos, aunque se conviertan en una sola cosa (¿“una sola carne”?). De cara a esta experiencia lo mejor es recordar el cántico espiritual de San Juan de la Cruz.

Pero estamos haciendo esta confrontación especialmente desde la vivencia cristiana. Esta concreción no es secundaria, como el mismo papa lo subraya:

<sup>66</sup> **Ibidem**, nº 9

<sup>67</sup> **Ibidem**, nº 9

<sup>68</sup> **Ibidem**, nº 10

<sup>69</sup> **Ibidem**, nº 10

- ... *La verdadera originalidad del NT no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito. ... en su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es el amor en su forma más radical... Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amor.*<sup>70</sup>

El cristianismo es encuentro personal (y de carne y hueso: “se hizo carne”). Esto lo sitúa muy lejos de cualquier otra religión, y el Amor de Dios no es una idea sino la realidad de una muerte en cruz, la forma más radical de amor que podíamos haber imaginado.

Esto no quiere decir que hayamos abarcado a Dios, ya que:

- ...*nadie ha visto a Dios tal como es en sí mismo. Y, sin embargo... Dios nos ha amado primero, dice la citada Carta de Juan (cf. 4, 10), y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (I Jn 4, 9)...*<sup>71</sup>

Esta mediación del Hijo hace, por así decirlo, palpable esta relación personal que supone todo amor. Ahora bien, esta experiencia de amor personal no se puede concebir como algo intimista e individual, sino que se celebra en ‘la liturgia de la Iglesia’ y se vive en ‘la comunidad de los creyentes’:

- *En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana. Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor; y de este “antes” de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta.*<sup>72</sup>

Este ‘antes’ del amor lo convierte en origen (‘primero’), lo cual elimina toda sensación de protagonismo: siempre lo viviremos como ‘respuesta’ agradecida. Y sobre todo no es algo externo impuesto:

- *La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría. (cf. Ps 73, 23-28)*<sup>73</sup>

Este Dios que es amor ‘está más dentro de mí que lo más íntimo mío’. Pero esta ‘intimidad’ no agota la experiencia, sino que ha de ir acompañada del amor a los demás:

- *Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo “piadoso” y cumplir con mis “deberes religiosos”, se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación “correcta”, pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama.*<sup>74</sup>

<sup>70</sup> **Ibidem**, nº 12

<sup>71</sup> **Ibidem**, nº 17

<sup>72</sup> **Ibidem**, nº 17

<sup>73</sup> **Ibidem**, nº 17

<sup>74</sup> **Ibidem**, nº 18

Esta culminación coincide con la descripción que von Hildebrand nos hacía de la ‘virginidad consagrada’ expresada en la carta de San Bernardo a Ermengarda. En dicha sublimación (usando la terminología freudiana) no quedaba nada anulado sino potenciado. El riesgo que podía haber de endurecimiento no aparecía por ningún sitio. La dimensión religiosa que motivaba dicha ‘sublimación’, no podía ser ‘ilusa’, sino que, en este caso, era culminación que se concretaba en una persona (no era ‘etérea’). Y esto no es una sacralización de la sexualidad, en sentido estricto, sino sencillamente reconocerla como una mediación adecuada para vivenciar las dimensiones más hondas de la experiencia religiosa, pero con tal de no divinizarla.

En efecto, en la fe cristiana veíamos que ni el origen ni la iniciativa están en el sujeto, sino que hay un ‘antes’ y es necesaria una ‘llamada’ (“*No sois vosotros los que me habéis elegido a mí, sino que yo os he elegido a vosotros*” Jn 15, 16). Aquí entra en juego un factor incontrolable, que potencia y encauza las dimensiones más expresivas y totalizantes de la persona, pero sin identificarse con ellas.

### **C. Interpelaciones personales:**

Aquí podemos plantearnos el mismo problema que tuvimos en el **Tema sexto**, pero a la inversa. Pues bien, tenemos que abordarlo de la misma forma: la experiencia personal de una respuesta adecuada a nuestra sexualidad desde la perspectiva de la consagración será válida para el casado, como la vivencia del matrimonio realizado lo fue no sólo para el consagrado, sino para expresar nada menos que la relación de Dios con su pueblo. El ‘logro’, si es tal, lo agradecerá cualquier persona y puede alentar cualquier búsqueda humana.