

APÉNDICE TEMAS SEXUALIDAD

Confrontación de S. Freud con D. von Hildebrand.

Adolfo Chércoles Medina SJ

Si la primera parte de este trabajo fue un recorrido de la mano de **Freud** para descubrir la complejidad y alcance de nuestra sexualidad, en esta segunda, a la hora de ir confrontando todo lo visto con distintos autores, uno de ellos, **D. von Hildebrand**, en cuanto fenomenólogo, nos ha presentado la sexualidad como el misterio más profundo de nuestro cuerpo, el punto en que cuerpo y espíritu se tocan tangencialmente: *La posición central y la intimidad de este dominio, así como su carácter misterioso, la ponen en conexión especial con el amor, la más espiritual y profunda de nuestras experiencias...*¹

Estas afirmaciones pueden llevarnos a pensar que ambos coinciden en esa centralidad e importancia de la sexualidad. Sin embargo, **von Hildebrand** alude en algún momento expresamente a **Freud** y cuestiona seriamente algunas de sus observaciones. Especialmente llamativa es su alusión al concepto freudiano de ‘sublimación’. En efecto, en una amplia nota alude a ella en los siguientes términos:

- *La teoría de SIGMUND FREUD –fundamento del método psicoanalítico– encierra, a despecho de preciosos resultados psicoterapéuticos, una concepción de la estructura de la persona humana que está influida por el viejo sensualismo y es enteramente errónea. Su primer error fundamental consiste en atribuir al cuerpo y a la esfera vital el papel de forma respecto al alma, en lugar de hacer del espíritu la forma del cuerpo y de la esfera vital. Con todo, el sensualismo construye al hombre desde abajo, en lugar de reconocer en el alma-imagen de Dios el principio formal de actualización.*

Hay un segundo error de principio en la transformación de las analogías objetivas entre las diferentes esfera de la persona en relaciones de causalidad real, desde el momento en que entra en juego el terreno sensual. Así la visión corporal presenta una profunda analogía con todas las formas del conocimiento intelectual, en que el objeto se presenta a mí como a distancia y en que yo lo capto en la luz clara de mi conocimiento consciente. El sentido del tacto, por el contrario, implicando contacto inmediato, es el prototipo de otra categoría completamente distinta de relaciones espirituales; recuerda más bien el hecho de ser afectado por la bondad y el amor o por el odio y la hostilidad que me alcanzan. Igualmente, la esfera sensual y, en primera línea, el acto de unión conyugal contienen diversos elementos a los que se pueden encontrar analogías en el dominio superior del espíritu; por ejemplo, la entrega sin reserva, cierto “desprenderse”, una especie de éxtasis, el hecho de “entregarse y abrirse”. Esta analogía, por mucho que descansa en una cualidad objetiva, no equivale ni poco ni mucho a una real causalidad mutua entre una entrega limitada puramente espiritual y la entrega específica de la unión conyugal. Ese hecho no significa, ni mucho menos, que toda entrega, todo éxtasis, etc., donde quiera que se produzca, sean una sublimación de lo sexual, lo cual no llevaría solamente a sustituir una causalidad eficiente a una simple analogía cualitativa, sino a tomar una imagen derivada por el origen, e incluso, por la única realidad. Según esta manera de ver, las formas superiores no serían más que derivadas de las inferiores, formas embellecidas, veladas, de la sexualidad. Bien se ve cómo toma aquí la revancha el doble error sobre la estructura de la persona.

Sigue siendo verdad que la analogía cualitativa debe ser presupuesta a fin de que la esfera sensual pueda llegar a ser la expresión orgánica, el terreno favorable para el cumplimiento de una forma

¹ **Dietrich von Hildebrand, Pureza y virginidad**, Ed. Desclée de Brouwer, 6ª ed. 1966, p 21

especial de amor, en la que, por lo demás, la analogía cualitativa supera ampliamente a estos elementos generales y meramente formales. Sin embargo, en el momento en que el acto de comunidad conyugal se realice en función de eso, entra en juego una nueva relación real que se apoya en la analogía cualitativa, pero le supera, uniendo el amor y la esfera sensual; pero el amor es quien representa su punto de partida y el principio de actuación.

Por el contrario, se produce una verdadera “sublimación” de instinto sexual en ciertas formas de pseudoamor, en los amoríos en el sentido peyorativo del término, tan abundantemente evocados por la literatura erótica. La situación parece embellecida más o menos inconscientemente, pero oculta, como factor principal, el deseo meramente sensual. Pero tampoco se puede pretender que todo arte, sobre todo el auténtico, es una sublimación del instinto sexual, por la sencilla razón de que eso se verifique en cierta literatura erótica, no se podría insinuar tal analogía para el amor auténtico. No negamos, pues, que la sensualidad reprimida pueda actualizarse en otros mil dominios y disimularse bajo toda clase de aspectos. Pero esos frutos de la sensualidad reprimida llevan en sí un carácter malsano y pervertido. Jamás se encontrará en ellos las fuerzas y los elementos portadores de valores supremos y que son, por otra parte, los factores clásicos de la vida del espíritu.²

Quizá el gran problema esté en que, al parecer, **von Hildebrand** cae en el fallo que la mayoría de los críticos de **Freud** acusándolo de ‘pansexualista’. Veamos algunas de sus alusiones a este respecto.

En Psicología de las masas y análisis del yo (1921-1922):

- *Estos instintos eróticos son denominados en psicoanálisis, a potiori y en razón a su origen, instintos sexuales. La mayoría de los hombres «cultos» ha visto en esta denominación una ofensa y han tomado venganza de ella lanzando contra el psicoanálisis la acusación de «pansexualismo»...³*

Aquí simplemente se defiende de la acusación en cuanto tal, en **Psicoanálisis y teoría de la libido** (1922), sin embargo, afirma que el psicoanálisis también defiende la existencia de los instintos del yo, definiendo la libido como la fuerza motriz de los instintos sexuales:

- *...es erróneo acusar al psicoanálisis de pansexualismo y pretender que deriva de la sexualidad todo el suceder anímico y lo refiere a ella. El psicoanálisis ha diferenciado más bien desde un principio los instintos sexuales de otros a los que provisionalmente ha denominado instintos del «yo». Jamás se le ha ocurrido querer explicarlo todo, y ni siquiera ha derivado la neurosis exclusivamente de la sexualidad, sino del conflicto entre las tendencias sexuales y el yo. El término libido no significa en psicoanálisis (salvo en los escritos de C. G. Jung) simplemente energía psíquica, sino la fuerza motriz de los instintos sexuales.⁴*

Al año siguiente, en **Esquema del psicoanálisis** (1923), a la hora de defenderse de la acusación, añade algo que puede tener su importancia de cara a lo que buscamos:

- *...cuán erróneo es el reproche del pansexualismo que tan frecuentemente le es opuesto. Tal reproche pretende que la teoría psicoanalítica no conoce energías instintivas psíquicas distintas de las sexuales, y utiliza así, en su beneficio, prejuicios comunes, empleando el término «sexual» no en su sentido analítico, sino en un sentido vulgar.⁵*

Un año después, en **Las resistencias contra el psicoanálisis** (1924) a la defensa, añade algo de suma importancia, la existencia de ‘la energía necesaria para rechazar los

² **Dietrich von Hildebrand, Pureza y virginidad**, Ed. Desclée de Brouwer, 6ª ed. 1966, p 22-25

³ **Freud, Obras completas**, Tomo III, p. 2577.

⁴ **Freud, Obras Completas**, tomo III, p. 2672.

⁵ **Ibidem**, pp. 2738

instintos sexuales:

- *Le achacaron un «pansexualismo», aunque la teoría psicoanalítica de los instintos siempre fue estrictamente dualista y en ningún momento dejó de reconocer, junto a los instintos sexuales, la existencia de otros, a los cuales atribuía precisamente la energía necesaria para rechazar los instintos sexuales. Originalmente esta antítesis de los instintos se había establecido entre los instintos sexuales y los del yo, mientras que una orientación más reciente de la teoría la plantea entre el Eros y el instinto de muerte o de destrucción.*⁶

Es decir, la sexualidad por sí sola no puede darse respuesta: necesita ser controlada. Por otro lado ya alude a la última hipótesis de la confrontación entre Eros y Muerte.

Finalmente, en su **Autobiografía** (1924), alude a cuándo surgió esta acusación:

- *...cuando me esforcé en darle a la función sexual el reconocimiento que durante tanto tiempo se le había desconocido, se acusó a la teoría psicoanalítica de `pansexualismo'...*⁷

En resumen, lo que ha motivado la reiterada acusación es el haber dado a la sexualidad el ‘reconocimiento que se le había negado’. ¿No hace lo mismo **von Hildebrand**? ¿No es su tesis subrayar la centralidad de nuestra sexualidad, definiéndola como el misterio más profundo de nuestro cuerpo? Más aún, ¿no defiende que precisamente por esta centralidad se conecta con el amor, “lo más espiritual y profundo de nuestra experiencia”? Sin embargo, después de esta nota sobre la ‘sublimación’, **von Hildebrand** añade lo siguiente:

- *Tal opinión desconoce completamente la estructura espiritual de la persona y no comprende nada la esencia del amor que es el más elevado de nuestros actos espirituales. [...] Interesa, pues, en primer lugar, advertir la independencia absoluta y la soberana autonomía del amor respecto a la esfera sensual. No solamente el amor en sentido amplio, sino también el amor conyugal es cualitativamente independiente de esta esfera sensual [cfr. “enamoramiento”] Todas estas cosas son irreductibles a lo que se llama “instinto sexual”. Por otra parte, el carácter de complemento mutuo, como el brillo particular de este amor, presuponen la distinción mucho más profunda, situada más allá de la meta biológica, de “masculino” y “femenino”.*⁸

Una cosa es que la sublimación aproveche la energía sexual, que por otro lado no es precisamente la genitalidad, y le dé un contenido no sexual (indispensable para ser tal), y otra que se reduzca exclusivamente a sus tendencias. Ya nos ha dicho **Freud** que la sexualidad necesita energías capaces de ‘rechazar los instintos sexuales’ que la persona considere no ser oportunos o correctos, porque ‘*la sexualidad es incompatible con la arbitrariedad*’, decía uno de nuestros epígrafes. De ahí el concepto de ‘*instintos sexuales coartados en su fin*’ [estrictamente sexual (¿genital?), se sobrentiende], que son los que pueden crear entre los hombres ‘*lazos más duraderos*’.

Una vez que hemos citado la observación de **Freud**, en la que reconoce que sólo la ‘*ternura*’ puede crear lazos duraderos, porque lo que se puede satisfacer (la sexualidad como tendencia en cuanto tal, ‘*no coartada en su fin*’) ‘*está llamada a extinguirse en la satisfacción*’, podemos confrontarlo con lo que **von Hildebrand** dice a propósito de estos ‘*lazos duraderos*’ (amor conyugal):

- *... no se puede comprender el verdadero sentido y la naturaleza propia de la esfera sensual*

⁶ **Ibidem**, p 2804

⁷ **Ibidem**, p 2791

⁸ **Dietrich von Hildebrand, Pureza y virginidad**, Ed. Desclée de Brouwer, 6ª ed. 1966, pp 22-24

más que partiendo de lo alto, partiendo del amor conyugal. En el momento en que conceda autonomía a la esfera sensual, no teniendo en cuenta su función suprema en el seno del amor conyugal, falseo su significación y dejo a un lado el misterio que aquí reside. Indudablemente, la esfera sensual tiene una realidad propia frente al amor; pero entre ella y el amor conyugal existe como una “armonía preestablecida”. [...] Percibir esa significación de la esfera sensual hasta llegar a comprender su posición central, su intimidad y su carácter misterioso, reconocer la cualidad propia del acto conyugal, su poder específico de unión y de fusión, es comprender al mismo tiempo la singular conexión que existe entre esa esfera y el amor conyugal; es reconocer además por qué es precisamente esa esfera la que debe entrar en tal unidad con el amor conyugal y no cualquier otra esfera de la vida corporal.⁹

Freud tan sólo ‘describe’, pero su descripción no anula, en absoluto, ni desdice la ‘significación’ que **von Hildebrand** descubre desde su ‘función suprema’. Y es que según él mismo dice, “*en el momento en que conceda autonomía a la esfera sensual... falseo su significación*”, es decir, ¿no coincide esto con la constatación de **Freud** que recogimos en el apartado **[E]**, sobre todo los epígrafes **[a]**, **[b]** y **[f]** **[Tema cuarto]**?

Pero sigamos comparando a ambos autores para descubrir si hay coincidencia o contraposición. Veamos el párrafo siguiente:

- *...Si, al comer, yo tengo el espíritu absorto en problemas intelectuales, nada hay en ello censurable, ni siquiera inconveniente. No hace falta para la significación del comer en que yo ponga o no atención en ello. Por el contrario, en el acto de la unión conyugal, no es de ningún modo indiferente que yo viva ese acto o no. Excluir de él la participación consciente del alma, es hacerlo condenable, es animalizarlo. Se exige una participación del alma en forma de una vivencia perfectamente determinada.¹⁰*

Esto es lo que el epígrafe **[G] [c]** **[Tema sexto]** nos planteaba: “*la meta de la sexualidad humana: síntesis psico-física*”. No ocurre lo mismo con la alimentación. Poco más adelante, insiste en la necesidad de descubrir el ‘sentido de este misterio’:

- *Por su naturaleza, la esfera sensual ofrece al amor conyugal un medio particular de expresión y un terreno en el que quizás alcanza la cumbre de su significación específica. ... en ella... los dos esposos se convierten en una sola carne, forman una unidad suprema, a la que precisamente aspira de modo especial el amor conyugal. Desconocer la unidad que une a la esfera sensual y al amor, ignorando la significación de esta unidad; no admitir más que una relación de medio a fin entre esta esfera y la procreación, sería desestimar la dignidad humana y cerrar los ojos al sentido y al contenido de este misterioso dominio.¹¹*

Según **von Hildebrand**, este ‘dominio’ está en conexión con la dignidad humana. Pero su expresividad misteriosa es ambigua:

- *Pero esta esfera lleva la huella del misterio, independientemente de su carácter de origen de nuevos hombres. Esa huella del misterio, lo hemos visto, aparece en cuanto consideramos su naturaleza cualitativa, su profundidad, su posición central y su intimidad. El misterio embarga al hombre en este terreno, de todas maneras. El hombre se da en él de un modo completamente único. Es el misterio el amor conyugal o el misterio de un horrible pecado. Si no se realiza la unión misteriosa de dos seres humanos in conspectu Dei [en la presencia de Dios], entonces el hombre se envilece, prostituye su misterio y se entrega a la carne, profana y viola el misterio del otro y se separa misteriosamente de Dios...¹²*

⁹ **Ibidem**, pp 24-25

¹⁰ **Ibidem**, p 28

¹¹ **Ibidem**, pp 29-30

¹² **Ibidem**, pp 32-33

Y aquí nos abre a su posible dimensión ‘sacral’. Vamos a transcribir, casi completo, un apartado que titula **La actitud de la pureza**. La cita es larga, pero creo que puede desvelarnos con precisión lo que **von Hildebrand** está queriendo decirnos sobre la dimensión ‘sacral’ del ‘misterio’ de nuestra sexualidad:

- *El hombre puro comprende el misterio de la esfera sensual, comprende su profundidad, su seriedad y su intimidad, ya la penetra por connaturalidad, ya perciba indirectamente su carácter si no lo comprende por naturaleza. Entiende implícitamente su alto destino y su sentido último; ve la horrible profanación que constituye todo abuso en este terreno y el veneno que mancha al alma y la separa de Dios cuando el encanto sensual reina como soberano. Este hombre se distingue por su pudor profundo que guarda del menor contacto con esa esfera cuando se convierte en veneno, por emanciparse. Ante el misterio que en ella reina, se mantiene en profundo respeto. No es que la desprecie ni la desestime. Libre de todo resentimiento, de todo horror gazmoño e histórico temor a este dominio como tal y al acto de la unión conyugal, se mantiene a una distancia respetuosa del mismo, mientras la voluntad de Dios no le introduce en él. Ese respeto es un elemento fundamental de la pureza. El hombre puro vive siempre en una actitud general de respeto ante Dios y ante su creación y no tiene menos respeto ante esa esfera y ante su profundidad y sublime significación providencial.*

Hemos llegado a un punto decisivo tanto para la pureza como para el carácter particular de la esfera sensual. Es propiedad del hombre puro comprender que esa esfera pertenece a Dios de un modo especial y que no puede usar de ella sin sanción expresa de Dios. El fruto de ese árbol es el fruto prohibido, a no haber un permiso formal de Dios. El misterio que allí reina se manifiesta en eso: hace falta una autorización especial de Dios para penetrar en ese terreno. En oposición a la esfera inocente del comer y beber o a la de la actividad espiritual, este dominio es de Dios de un modo único. Evidentemente, en el uso de los bienes terrenos, el hombre debe considerarse siempre como un administrador de Dios y nunca como un verdadero dueño. Pero aquí interviene un nuevo aspecto. Este dominio está reservado a Dios de una manera única a causa de su profundidad misteriosa. Aquí, menos que en ninguna otra esfera, puede el hombre dársele de soberano, aunque fuera en los límites de lo permitido. Ese carácter, cuyo misterio aparece aun desde un punto de vista completamente objetivo se presenta ya por la cualidad única de la experiencia que con él se relaciona, aun sin considerar la procreación que en él se realiza misteriosamente, aunque ese hecho ilustre de modo singular ese carácter con el que está unido estrechamente. El hombre debe experimentar, ante esta esfera, un pudor que otros terrenos no exigen, un pudor que no permita pasar adelante sin aprobación especial de Dios, como se da en el matrimonio por su carácter sacramental.

El ser humano realmente puro no se contenta con estar unido por el amor conyugal ni con tener la voluntad de una comunidad de vida hasta la muerte, sino que le es necesaria la conciencia específica de una aprobación formal de Dios, la conciencia de no descubrir ese misterio más que con el permiso de Dios, conciencia análoga a la que encontramos tan sólo en lo que se refiere a lo sacral. Y aun cuando haya llegado la hora de descubrir ese misterio, no se abandona sin reserva al aspecto agradable de ese dominio. Ciertamente se dará sin límites al ser amado –y eso es, incluso, un deber-, pero eso no lleva a entregarse a la cualidad específica de ese dominio. Esto requiere siempre, aun cuando sea totalmente positiva, un pudor respetuoso. Necesita la huella de una “forma” especial por una relación explícita a Dios.

El que es puro, es guardián fiel de su misterio y no lo descubre si no es autorizado. Siempre sigue siendo púdico, pero su pudicia no se resuelve en una estima y en un sentimiento exagerado del “yo”. Guardar ese misterio no equivale a ocultarlo solamente delante de otro a riesgo de complacerse en él o envanecerse. Esa es más bien la actitud del gazmoño, cuya pesada atmósfera desconoce por completo el ser puro. Su nota específica es la claridad sencilla. Respeta su propio misterio y no lo descubre más que de acuerdo con la voluntad divina. Lo confía a Dios con un gesto lleno de claridad, de luz y de humildad.

Encontramos así un rasgo esencial de la pureza: el ser puro posee una manera propia de

caminar delante de Dios. No se oculta de su rostro, no se esconde de Dios como Adán después de la caída. No consentirá jamás en nada que sea cualitativamente incompatible con el brillo sagrado que irradia sobre nosotros la faz de Jesús. Persiste en su espíritu una luz inalterable que no se sabe definir. No la han aprisionado ni el veneno enervante de la esfera sensual hecha autónoma, ni el peso inquieto del mundo en que domina la “concupiscencia”. Le inunda una claridad especial. No hay en él esa media luz, medias tinieblas, ni ese aire denso que os corta el aliento y cuyo perfume envenena. No. Nada atenúa el resplandor del espíritu que brilla delante de Dios. Ya lo hemos dicho, el hombre puro está caracterizado por una plenitud especial del espíritu. [...] Está impregnado de una paz sin igual. Su alma recibe no solamente la impresión subjetiva, sino la realidad objetiva el reflejo de esa paz de Aquel cuyo Corazón es llamado “nuestra paz y nuestra reconciliación”. Pero esa pureza positiva es el patrimonio de un alma llena de amor; el hombre frío y orgulloso no posee nunca esa claridad sin mengua del alma.

Aparte de eso, la pureza está siempre acompañada de una humilde veracidad. El hombre puro se siente pecador, que estaría a punto de naufragar en la carne si no lo sostuviera la gracia de Dios. [...] Lejos de imaginarse que no es carne y sangre, sabe que está expuesto a las debilidades de la carne. Y no tiene tampoco esa gazmoñería engañadora que teme reconocer delante de sí mismo y ante otro, esa clase de peligro. Esa actitud sin ilusión existe aun en aquel que no ha sufrido tentaciones, pues la sencillez, la veracidad y la humildad son casi siempre tan esenciales como el respeto en la auténtica pureza.¹³

Por lo pronto percibe como una profanación ‘todo abuso en este terreno’ [¿nuestro ‘acoso?’], en cuanto que cuando el ‘encanto sensual reina como soberano’, ‘separa de Dios’. Y aquí radica la vivencia de lo que llamamos ‘pudor’, que no consiste en ‘desprecio’ ni ‘desestima’, sino todo lo contrario, un profundo respeto [¿como ante lo sagrado?]: que ‘esta esfera pertenece a Dios de un modo especial y que no puede usar de ella sin sanción expresa de Dios’. Es decir, toda trivialización sería una especie de profanación. Esta pertenencia es especial, no en cuanto forma parte de la creación. No es, precisamente ‘un sentimiento exagerado del “yo”, ni gazmoñería, sino que está lleno de claridad y humildad: no se esconde de Dios [Adán]’, y hace una observación importante: ‘el hombre frío y orgulloso no posee nunca esta claridad’, para sintetizar concluyendo: “la sencillez, la veracidad y la humildad son casi siempre tan esenciales como el respeto”.

Después de hacer una comparación entre castidad y pureza en un apartado sobre **Los valores específicos comprendidos en la actitud de la pureza**, aborda en un tercer apartado el **Fundamento sobrenatural de la pureza**. En él empieza por distinguir entre pureza ‘natural’ y pureza ‘sacral’ (en la que lo que se sacraliza es la realidad ‘física’) para, a continuación, describir la espiritual (desde la espiritualidad cristiana):

- *Llegamos aquí a un punto decisivo, tanto para la ética en general como para la inteligencia de la estructura de la persona. Reducida a sus fuerzas solamente, la intención espiritual y consciente de la persona no es capaz de construir en todas las virtudes una cualidad del ser que sea sustancialmente completa, a imitación de lo que pueda realizar la “naturaleza”... La unión sobrenatural con Dios y la entrega a Él son indispensables para dar a la intención nacida del espíritu la fuerza necesaria para engendrar esas virtudes no solamente con la plenitud y la sustancialidad relativas que descubrimos en las virtudes naturales, sino con una sustancialidad incomparablemente mayor y una auténtica “virtus”, es decir, un hábito duradero. En una palabra, sólo el fundamento sobrenatural puede unir en estas virtudes realmente la espiritualidad con la sustancialidad.*

[Cfr. el hombre puro por mero “idealismo”]

La virtud de la pureza no puede alcanzar su plenitud espiritual más que cuando está dentro del ethos cristiano y, aun desde el punto de vista psicológico, presupone como objeto

¹³ **Ibidem**, pp. 67-71

*correlativo aquel mundo nuevo que se nos revela en el rostro de Jesús. El que tenga la facultad de captar en toda su novedad el ethos que ilumina a nuestros ojos el alma de un santo, comprenderá también que la santidad no es más que la “expansión de la irradiación” de Jesús, el Hombre-Dios. Comprenderá la diversidad esencial de ese ethos en relación con toda perfección moral meramente natural...*¹⁴

Prescindiendo, como siempre, de algunas expresiones de la época, es interesante resaltar su afirmación de que sólo ‘la unión sobrenatural con Dios y la entrega a Él’ pueden dar ‘la fuerza necesaria’ para suscitar una ‘sustancialidad’ tal que suscite una ‘auténtica “virtus”, esto es, ‘un hábito duradero’. Recordemos la alusión a Francisco de Asís como logro indiscutible: en él se palpa esa sencillez, veracidad y humildad, lejos de todo orgullo, ese ‘ethos que ilumina a nuestros ojos el alma de un santo’. Y es que eso, ante todo, se palpa, aunque no se exprese de la forma que lo hace aquí **von Hildebrand**.

Vamos, para terminar, a traer dos citas amplias, una sobre su visión de la pureza ‘conyugal’ y la otra de la ‘consagrada’, para, a través de su vivencia creyente, poder descubrir en qué sentido puede haber algo de ‘sagrado’ en nuestra ‘sexualidad’.

En un capítulo que titula **El ‘ethos’ clásico de la pureza conyugal en su forma suprema**, lo describe así:

- *Pero para el ser puro, el acto de darse está unido ante todo a una mirada especial dirigida hacia Dios. Ya lo hemos observado, el ser puro tan sólo no retrocede ante una actualización de esa esfera, cuando la tiene por formalmente aprobada por Dios. Sabe, en efecto, que esa esfera pertenece especialmente a Dios y que no debe levantar el velo sin un permiso del Señor de la vida y de la muerte. Consecuencia lógica ya señalada: para el ser puro, esa unión no se concibe sin una mirada especial a Dios. Además, para que ese acto se transfigure en una perfecta pureza, no basta el amor de la otra persona y menos todavía una mera consideración del fin procreador. Lo que es absolutamente preciso es una mirada conmovida y agradecida hacia Dios, que hace perseverar la presencia respetuosa in conspectu Dei.*

El ser puro concibe claramente la solemne grandeza del acto predeterminado por Dios para llamar a la existencia a un nuevo hombre, y también ese aspecto del misterio debe dar una colaboración especial a todo ello y debe confirmar su voluntad de permanecer in conspectu Dei. No olvidará nunca la admirable significación creadora dada a este acto. La cualidad que se deriva de él debe acentuar más aún la solemnidad del momento y consagrar la actitud respetuosa. Pero no basta tener ese pensamiento para que el conjunto de la situación esté basado en Dios. La conciencia de que el acto conyugal está sancionada por Dios en virtud del texto: “Y serán dos en una sola carne”, la conciencia de que esta esfera está reservada a Dios de un modo especial, no puede ser sustituida por la mera idea que se refiere a la formación de un nuevo ser humano. Es preciso decir más bien que ese pensamiento no reviste toda su sublimidad y su eficacia purificadora más que cuando se funda previamente sobre una mirada directa hacia Dios.

Pero la pureza es completamente incompatible con el sentimiento de la propia importancia que podría surgir en el que da la vida, incompatible con esa molesta actitud y ese ardor de exaltación de la vitalidad que correspondía a una concepción panteística de la vida completamente pagana. Sin considerar siquiera que la humildad va unida con la verdadera pureza, se debe calificar de específicamente impuro ese rebajar la unión conyugal a un mero fenómeno vital. Únicamente el amor, infinitamente superior al plano vital, es capaz de transfigurar esa unión y de mantenerla pura. La unión debe llevar consigo un “don de sí”, un abandono a la persona amada, que es radicalmente incompatible con el sentimiento de importancia personal como “autor de la vida”. La mirada hacia Dios debe ser humilde, llena de respeto y de gratitud, de modo que haga resaltar en viva luz la distinción entre creador y

¹⁴ **Ibidem**, pp. 84-86

criatura, proscribiendo así toda familiaridad panteísta con Dios.

Bien se ve ahora cómo la esfera sensual se actualiza en el ser puro: es el amor abierto en un gesto emocionado de tierno abandono, sostenido por una actitud de humilde respeto y de claridad ingenua. Nada de atmósfera ardiente, nada carnal. El alma ilumina todo, todo está revestido de la nobleza del espíritu, pues todo se ha convertido en expresión del amor y si alguna partecita escapa, todo lo nocivo desaparece en el caso ideal, pues todo está absorbido en él en la significación de la experiencia vivida.¹⁵

No olvidemos que el que hace esta descripción es un creyente casado: es pues, como fenomenólogo, una vivencia lo que está transmitiendo, no una teoría. Esto supuesto, conviene subrayar algún párrafo que pueda darnos luz para descubrir esa conexión con lo sagrado que parece que el hombre siempre ha intuido.

Por lo pronto, ‘*pertenece*’ de una manera especial a Dios (como Señor de la vida y de la muerte). Esta pertenencia se traduce en una ‘*mirada conmovida y agradecida a Dios*’ ante una ‘*presencia respetuosa in conspectu Dei* [en presencia del Señor]’. Esta actitud posibilita ‘*la significación creadora*’ del acto de procrear.

Esta referencia a Dios (en cuanto ‘*pertenencia*’, ‘*presencia*’ o ‘*significado*’) se traduce en actitudes incompatibles ‘*con el sentimiento de la propia importancia*’ [humildad contrapuesta a orgullo]. Por otro lado, es impuro rebajar el acto al mero fenómeno vital [¿de ser un acto psico-físico, a reducirlo a físico?]. Por eso, sólo el amor es capaz de ‘*transfigurar*’ esa unión [¿sólo los instintos sexuales coartados en su fin –ternura- pueden crear lazos duraderos, mientras los libres están llamados a extinguirse en la satisfacción?]

Es decir, esos ‘*instintos coartados en su fin*’ [ternura] a los que aludía **Freud**, se expresan como ‘*don de sí*’ [no como algo que consumo], lo cual ‘*es incompatible con el sentimiento de importancia personal como autor de la vida*’. Por eso, esta vivencia se percibe en ‘*la mirada humilde, llena de respeto y gratitud*’, tomando conciencia de la distancia entre el Creador y la criatura, sin caer en una ‘*familiaridad panteísta*’, lo cual sería convertir el sexo en Dios.

En una palabra, el ‘*ethos cristiano*’, se traduciría en un ‘*amor abierto, un gesto emocionado de tierno abandono, con una actitud de humilde respeto y de claridad ingenua*’. Sólo quiero observar que estas manifestaciones toda persona las entiende y sobre todo las agradece: es la aceptación de **Freud** de la persona de San Francisco como ejemplo de un logro que, en cuanto tal, no se puede discutir.

Pero pasemos a la última cita. El problema aquí es más complejo para la mentalidad actual. Una sexualidad que no va a expresarse por la genitalidad habría que decir que más bien queda anulada. Sin embargo, **Freud** no veía el menor inconveniente, dada su dimensión **plástica**, que pudiese ser ‘**sublimada**’. Pero veamos cómo **von Hildebrand** explicita esta ‘**sublimación**’ (en la terminología freudiana) Está sacada de un capítulo titulado ***El carácter de la consagración a Dios***:

- *La virginidad debe ser elegida directamente por causa de Dios, sin otro fin que pertenecer así a Dios de una manera especial. No basta que se la escoja, como querida por Dios, sino que debe referirse a Dios más directamente y ser verdaderamente consagrada a Dios. [Cfr. Mt 19 11-12).*

[Propter regnum caelorum] La palabra del Señor no trata de un sentido objetivo de la virginidad, ni de la razón por la cual debe haber en ella vírgenes, sino del motivo por el cual debe ser escogido el estado de virginidad. La expresión “reino de los Cielos” tiene una significación tan general y tan amplia, polifacética, plural, en el Evangelio, en el que con

¹⁵ **Ibidem**, pp.123-125.

tanta frecuencia, “a causa del reino de los Cielos”, es sinónimo de “a causa de Dios” o de “para gloria de Dios”, que puede entenderse igualmente como la fórmula general del motivo, que es aquí el único motivo obvio. Recordemos de nuevo las sublimes palabras atribuidas a Santa Inés: “Yo he despreciado el reino del mundo y toda su pompa por amor a Jesucristo, mi Salvador, al que he visto, al que he amado, en quien he creído, al que he elegido por amor”. Escoger la virginidad por amor a Jesús, para unirse a Él de un modo más especial, más estrecho, y así dar más gloria a Dios, es la condición necesaria para que la virginidad reciba el carácter de consagración a Dios. Solamente la voluntad de la persona individual que quiere así darse más estrechamente a Cristo, solamente esa voluntad de amor puede en el orden de los motivos transformar la virginidad de hecho en virginidad consagrada a Dios. Ésta no podría basarse jamás en una consagración meramente objetiva, hecha por la Iglesia, por decirlo así, por encima de la voluntad del individuo. Sería una contradicción interna por contradecir a la esencia misma de la Iglesia.

La cosa se ve claramente, comparando a la virgen cristiana con la virgen pagana “consagrada a Dios”: la vestal. No solamente falta a la virginidad de la vestal de perpetuidad, que es, como veremos, esencial a la virginidad cristiana, sino que le falta ante todo la libre voluntad de la virgen. Las vestales eran escogidas y destinadas a la virginidad sin contar con su voluntad. Así se encuentra eliminado desde el principio el motivo de la virginidad escogida libremente: el amor a Dios, que es el que solamente puede ponerla en relación real con Dios. La virgen es entregada a la “divinidad” en propiedad, lo mismo que una cosa. [...] La virginidad es considerada aquí desde un punto de vista meramente físico, natural y representa algo puramente vital. No se eleva por encima de la esfera sensual. [...]

Evidentemente, la diferencia más profunda entre la virginidad pagana y la virginidad cristiana, que implica una entera diversidad de cualidad, no reside solamente en la ausencia de un libre querer, constituyéndolo una consagración real a Dios y un amor que motiva ese querer. Reside, sobre todo, en el hecho de que el “dios” a quien las vírgenes eran consagradas era un ídolo y no el verdadero Dios en tres personas que nos ha sido revelado en Jesús. Y también en el hecho de que la unión sobrenatural de la naturaleza humana con Dios en la Encarnación del Verbo eterno y la relación nupcial de la Iglesia con Cristo no ejercen en ella su eficiencia “informante”. Pero el modo de consagración es también un factor decisivo para la distinción cualitativa de las dos virginidades: el amor a Dios, considerado aquí como motivo esencialmente fundado en el amor infinito de Dios a los hombres, de Dios “que ha amado tanto a los hombres que les ha dado a su Hijo único”, el amor a Dios, representando incluso una participación en ese amor divino, ¿sería concebible fuera del Cuerpo místico de Cristo?

Es propio, por tanto, de la virginidad consagrada a Dios, que un miembro del Cuerpo místico de Cristo escoja libremente, por amor a Jesús, la virginidad perpetua con el fin preciso de pertenecerle más estrechamente. Pero no basta todavía. Se requiere otro elemento esencial: el voto explícito de virginidad. Solamente por el acto “social” del voto, pone la persona su virginidad en las manos de Dios y se compromete solemnemente.

El carácter distintivo de la virginidad consagrada a Dios se desprende claramente y se opone a cualquier otro. La virginidad no se hace virginidad consagrada a Dios más que en la medida en que es objeto de una elección libre y definitiva por amor a Jesús, para glorificar a Dios.

Pero ¿por qué, por el hecho de ser consagrada a Dios, es la virginidad la que constituye precisamente una relación nupcial con Jesús? Yo puedo también, por amor a Jesús, consagrarle solemnemente por voto, otras cosas, como la pobreza...¹⁶

Por lo pronto debe ser elegida libremente (toda relación con Dios ha de ser desde la libertad) y para pertenecer a Dios de una manera especial. Por otro lado, no tiene el sentido de las ‘vestales’ paganas: ahí era una consagración no libre y puramente física (no elegida), además de no ser perpetua, por tanto, comenta, ‘no se eleva por encima de la esfera sensual’.

¹⁶ **Ibíd.**, pp. 139-144.

Importante afirmación, pues está coincidiendo con la idea de **Freud** de que el instinto que se niega sin ser sublimado [es decir, deja de tener un contenido explícitamente sexual] queda reprimido.

Pero la diferencia fundamental, según **von Hildebrand**, está en que los dioses a los que las vestales estaban consagradas eran ídolos, mientras que la virgen cristiana se consagra al ‘verdadero Dios en tres personas que nos ha sido revelado en Jesús’. La frase ciertamente choca en nuestro contexto 'laico', en que la religión no pasa de un fenómeno meramente cultural (y, en gran parte llamado a desaparecer). Por tanto, (según este supuesto) la religión a la que cada uno se haya adherido es secundario: todo ha de ofertarse en un supermercado, y lo mismo da que elijas un producto u otro: ‘todos son igualmente disponibles y depende de tus necesidades’. La fe cristiana, sin embargo, tiene unas peculiaridades que la distinguen cualitativamente de las otras:

- por lo pronto es revelada, es decir no ha habido búsqueda del hombre (la raíz del fenómeno religioso). El Dios bíblico no me lo he encontrado y elegido, sino al revés, es Él el que elige y se manifiesta (revela);
- sin embargo, no se impone, sino que llama, y el hombre puede serle ‘infidel’, puede ‘prostituirse’ (ya empiezan a salir expresiones que tienen que ver con la sexualidad);
- a esta llamada se responde con la fe, que no es simplemente el creer lo que no se ve (que también significa eso), sino una respuesta personal de confianza (‘sé de quién me he fiado’);
- más aún, este Dios que es pura relación de Personas (y por eso podemos decir que Dios es amor), se ha hecho visible en Cristo (el Hijo) que ha convocado a su Iglesia en una relación nupcial, formando así el Cuerpo de Cristo;
- porque en definitiva, la gran sorpresa de la fe (que es un don), es que Dios “tanto ha amado a los hombres que les ha dado su Hijo único”. La fe en esta sorpresa no es la adhesión a una idea, sino a una persona, con la convicción de que formamos parte de su Cuerpo.

Todas estas peculiaridades, convierten la experiencia cristiana en algo único, cualitativamente distinto a cualquier otra experiencia religiosa. Las palabras de Santa Inés corroboran lo que decimos y la de tantos místicos (algunas de cuyas expresiones citamos).

Querer dar a entender esta experiencia desde fuera de la fe es como querer hacer gustar a un sordomudo la belleza de una sinfonía de Mozart. Como el mismo **von Hildebrand** se pregunta ‘¿sería concebible esta experiencia fuera del Cuerpo místico de Cristo? ¿No se puede escribir de la experiencia cristiana sin fe!’

Ahora bien, la cita termina preguntándose: ¿por qué, por el hecho de ser consagrada a Dios, es la virginidad la que constituye precisamente una relación nupcial con Jesús? O dicho con la formulación del penúltimo capítulo: *El misterio de la virginidad, matrimonio con Cristo*. En efecto, aquí vuelve el fenomenólogo al comienzo de su descripción del misterio que supone la esfera sexual en el ser humano: el más profundo y expresivo (al margen de la fe). El descubrimiento de que ‘aquí abajo no está en nuestro poder el dar nuestro corazón a otra criatura tan perfectamente sin el cuerpo que con el cuerpo’.

En efecto, como síntesis de todo lo dicho podemos concretarlo en el párrafo siguiente:

- *el acto por 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. Un don supremo que abraza el*

ser entero, un don de sí tal que entre las criaturas sólo se da en la unión conyugal, y aquí se lleva a cabo con 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 no vivir más que para Jesús. Es preciso haber comprendido ese carácter central, profundo y misterioso de la esfera sensual, para poder comprender la razón misteriosa que eleva a la virginidad consagrada a Dios, al estado de matrimonio con Cristo.

Sin pretender, ni mucho menos, decir que tanto **Freud** como **von Hildebrand** están diciendo exactamente lo mismo, no podemos, sin embargo, descalificar, como hace éste último, las observaciones del primero, pues, en el fondo coinciden en la centralidad (no trivialidad) de nuestra sexualidad, sexualidad que por otro lado, ambos también coinciden, en que aislada y por sí misma (simplemente 'consumida'), se extingue en la satisfacción y no genera ningún progreso.

Más aún, ¿no podemos, recogiendo interrogantes que el mismo Freud se hace, percibir que, cada uno desde su vertiente, está apuntando a lo mismo? Cuando Freud se pregunta si *habría algo inherente a la propia esencia de la función sexual que nos priva de satisfacción completa* [¡está llamada a extinguirse en la satisfacción!], *impulsándonos a seguir otros caminos...* ¿no nos está abriendo a una búsqueda que la misma vivencia sexual (*libido*) parece impulsar? No trivialicemos algo que siempre está presente en nuestra experiencia personal, cuya dinámica puede llevarnos donde no podíamos ni soñar o hundirnos en fondos de los que no sepamos salir.