

no. Por la noche quizá nos despertemos y nos levante uno de otro y nos quedemos dormidos de nuevo con adormecidos. Es una relación-nosotros. ¿Es irrelevante que no estén frente a frente sino que, alternativamente, uno a la espalda del otro?

Julie cuando me quedo dormido. Ella no está en mí en mis piernas, mi torso y mis manos. No en mi cabeza, en ella, sé que se está quedando dormida como yo, que yo también me estoy quedando dormido. Tiene por lo que esta confianza surge rápidamente y nosotros aunque nuestras mentes están en otra parte. Cada uno se está relajando, se abandona en el sueño. Nosotros... nosotros... No sé. Esto es todo lo que puedo decir yendo al núcleo del asunto, pero estoy agotado y soy agotador.

En tus escritos y en tu enseñanza querías poner de manifiesto los valores de la vida humana. Bien, dormir pegado a mí es más. Cuando conduzco el tractor por la mañana, el arte de este sentimiento se debe a la memoria confusa de la noche anterior.

Yo sólo una de mis muchas riquezas o «valores», si lo fuera un hombre rico. Si por una enfermedad permanente no viéramos que dormir en camas separadas el resto de la vida sería de menor. Pero todavía sería rico. Enumeraría los tesoros mayores: tengo innumerables formas de estar con nuestros hijos, innumerables formas de estar con nuestra tierra, tengo amigos, una mujer embarazada, salud, un hogar, cierta seguridad para seguir adelante.

Dormir pegado a Julie es una joya que tengo y mi momento banal, no dramático, al que no presto atención de un modo monótono en mi vida, me hace sentir orgulloso y feliz cuando pienso en él. No. Me siento orgulloso de él siempre, tanto si pienso en él como si no lo pienso. Él dejó la respuesta a los filósofos. Tomad y saboread con vuestros utensilios conceptuales.

8

La sexualidad de Jesús y la vocación humana

JOAN H. TIMMERMAN

Siempre se ha reconocido que la perfección del amor humano es un fin de la religión. Así es especialmente cuando una religión, como el cristianismo, afirma que la vocación al amor es la forma primaria de identificarse con la actividad creadora, redentora y transformadora de lo divino. Se espera que las teologías de Jesús como Cristo y de Cristo como Dios subrayen el amor como el camino de la imitación de Cristo. Lo sorprendente es que el amor modelado por la figura arquetípica de Cristo tenga que poner el acento en los compromisos como padre y prójimo hasta el punto de excluir prácticamente el amor conyugal, erótico. Naturalmente, es posible explicar de un modo histórico semejantes preferencias. Lo que quiero dejar claro es que basarse en la vida del Jesús histórico para fundamentar una preferencia de este tipo es un error.

Nosotros construimos la humanidad de Jesús, al igual que la femineidad y la masculinidad, como un símbolo corporal: incluimos las cosas que reflejan las aspiraciones de nuestras formas de ser humanos; excluimos las cosas que incorporan las confusiones y conflictos que queremos rechazar. No es necesario, mejor dicho, no es posible que este proceso sea reflexivo, intencional; sin embargo, hay pruebas de que la afirmación «Jesucristo es verdaderamente humano» tiene un

contenido variable, que depende de la adecuación de los supuestos antropológicos que subyacen en su formulación doctrinal. Edward Schillebeeckx ha escrito que nuestro problema al desarrollar una cristología adecuada no es el no conocer bastante acerca de Dios, sino que no conocemos bastante acerca de lo que significa ser humanos.

Cuando se formularon las descripciones clásicas de la humanidad de Jesús, se hizo de acuerdo con el modelo dualista convencional, partidario del concepto de racionalidad en el pensamiento griego. Era impensable incluir en la humanidad normativa las realidades asociadas a las mujeres, la capacidad de relación, la vulnerabilidad, la profundización en la naturaleza. Actualmente se ha producido un giro de ciento ochenta grados: cualquier formulación sobre lo humano que no tenga en cuenta la experiencia de las mujeres es simplemente errónea; no representa la norma humana, sino la masculina; está viciada porque lo parcial pretende ser universal. Por supuesto, también hay que tener en cuenta el problema del anacronismo, pues cada época intenta ver sus propios valores preferidos en la imagen del Dios-hombre.¹ Así, se ha presentado a Jesús, como uno de los eremitas del desierto, como un gobernante real del reino imperial, como un obispo que apacienta el rebaño, como un médico divino que cura a los apestados, como un reformador que purifica las viejas formas institucionales, como el maestro divino de la moral tradicional, como el liberador, que urge al pueblo a defender su dignidad intrínseca y, por supuesto, como el célibe supremo que, libre de toda concupiscencia, ni siquiera se vio nunca tentado a tener relaciones con mujeres. Naturalmente, todo esto es apropiado para una figura mítica, paradigmática. Sólo cuando se formula como si hubiera que tomarlo como una revelación de la forma de ser humanos plena y literal querida por Dios y, como tal, se hace objeto de fe, sólo entonces se vuelve opresor. Lo místico se vuelve pernicioso cuando se comprende y aplica de un modo literal. Que son muchos los que interpretan las afirmaciones confesionales del pasado referidas a la sexualidad de Jesús como literalmente verdaderas y fun-

1. Sobre las formas en que las diferentes generaciones y culturas se han apropiado de Jesús en función de la época, véase Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1985 (trad. cast. de Juan Andrés Iglesias: *Jesús a través de los siglos*, Barcelona, Herder, 1999).

dadas absolutamente se demostró de un modo dramático, aunque ridículo, cuando se proyectó el filme *La última tentación de Cristo*. La presencia de una serie de escenas en las que Jesús ama a una mujer, se casa con ella, tienen hijos y vive como cabeza de familia fue interpretada por muchos como algo obsceno y blasfemo, pese a que las escenas están presentadas como contenido de una alucinación.

La doctrina de fe, el contenido formulado de la revelación, dice que Cristo es completamente humano y completamente divino. Las afirmaciones confesionales, escritas o no escritas, referidas al tipo de realización sexual que plenifica la humanidad de Jesús, o la nuestra, están sujetas a cambio. Están formuladas de acuerdo con ideas y limitaciones históricas y culturales, y pretender otra cosa es considerar erróneamente las palabras de los hombres como Palabra de Dios. Quien sea sensible a su propia vida sabe que las experiencias de soledad, duda, impotencia y miedo tienen un carácter diferente cuando se viven desde la conciencia sexual adulta. Excluir en principio este placer y este sufrimiento de la vida humana de Jesús parece, efectivamente, un empobrecimiento. Naturalmente, el empobrecimiento mayor es el nuestro. La función precisa del Espíritu Santo, dado por Jesús resucitado a la comunidad que dejó, era la de conducir a esta comunidad continuamente hacia un conocimiento más profundo y más pleno de Cristo. El Espíritu acaba de comenzar a hablar a las Iglesias sobre la sexualidad de Jesús. ¿Por qué? Precisamente porque de la misma manera que nuestra valoración de la humanidad de Jesús depende de la idea que tenemos de la nuestra, así también nuestra aceptación de la sexualidad de Jesús está condicionada por la estima que sentimos hacia la nuestra. La encarnación, en un sentido real, no estará completa si las personas no han descubierto a Dios revelado en su propia humanidad; precisamente por eso seguirá faltando un elemento de la cristología mientras no nos permitamos formular imágenes de Jesús que profundicen en la pasión de su sexualidad tanto como lo hemos hecho en la pasión de su sufrimiento.

Parece que ha habido momentos en que se ha tenido esta intuición en la historia de la ideas. Leo Steinberg, historiador del arte, ha sostenido la tesis de que gran parte de la pintura y la escultura del Renacimiento, en Italia y en el norte de Europa, se inspiró en la tesis teológica de que Jesús asumió una humanidad «completa en todas sus

partes». ² La referencia a «todas sus partes» era una forma de reconocer explícitamente la anatomía sexual de Jesús y, por tanto, la integridad incuestionable de su humanidad. Las pinturas, tanto del niño Jesús como del Cristo muerto y resucitado, presentaban o destacaban los genitales de Cristo con el propósito de mostrar lo que, de otra forma, se podía negar. La desnudez total del niño en muchas de las pinturas se hizo tan habitual que durante la mayor parte de los últimos cuatrocientos años se echa de menos este aspecto: en cada una de las más de doscientas pinturas el punto central de la composición es una *ostentatio genitalium*, es decir, un gesto estilizado en el que la madre señala los genitales del niño, la abuela los acaricia con ternura o el Cristo adulto apunta hacia ellos o los agarra en medio de su agonía mortal. Además del señalar y tocar, hay pruebas inconfundibles de erección en el niño, en el varón que muere y en el Dios-hombre resucitado. Para los críticos del libro de Steinberg lo sorprendente no es ni la motivación teológica ni la realización del arte que pinta la integridad y potencia sexuales de Jesús. Lo sorprendente es que la comunidad religiosa posterior al Renacimiento no fuera capaz de ver y comprender la intención de los artistas en todas estas obras de arte. Así como la iconografía de Oriente elaboró de una forma no verbal un teología de la divinidad de Cristo, así también los artistas del Renacimiento usaron detalles corporales para desarrollar una teología de su humanidad. ¿Por qué ha quedado tan subdesarrollada en las palabras? Parece que la única explicación es la negativa y el miedo, porque había que proteger frente al cambio a la cristología oficial que desde el siglo XVI había caído en el docetismo. Además, un sistema social que consideraba lo clandestino como el lugar propio del sexo no podía soportar fácilmente el uso explícito de éste como justificación de totalidad. El artista del Renacimiento, franco en lo sexual y no ambiguo a propósito de su belleza, podía celebrar la sexualidad de Jesús. Cuando la humanidad del Dios-hombre ha pasado de moda en la teología, ¿qué mejor manera de superar la duda que llamar la atención sobre la corporeidad de Cristo? Quizá la epifanía de la divinidad estuvo en la luz

2. Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. Nueva York, Pantheon Books, 1983 (trad. cast. de Jesús Valiente: *La sexualidad de Cristo*, Madrid, Hermann Blume Central de Distribuciones, 1989).

cegadora de la montaña de la transfiguración, pero la epifanía de la humanidad real de Jesús continúa en el consuelo cálido de los genitales, ordinarios como los de cualquier otro varón.

La Edad Contemporánea no se pregunta a propósito del cuerpo desnudo: ¿es verdadero, bueno o bello?, sino ¿es decoroso? Es la Edad Contemporánea, no las anteriores, la que tendría que justificarse. Hasta la época de Rubens lo erótico era totalmente aceptable como contenido del arte de la Iglesia. A partir del siglo XIX se ha considerado que lo erótico era indecoroso para la casa de Dios. Pienso que se puede interpretar esto como una afirmación por defecto sobre la superficialidad de la creencia contemporánea en la realidad de la encarnación. La Edad Contemporánea pregunta también con ansiedad: «¿Acaso no estaban demasiado preocupados por la sexualidad?», y humilla a los artistas del pasado al pintar paños a los querubines y a los niños. Ha sido incapaz de aplicar una de las ideas psicológicas de nuestro tiempo: la vergüenza, no el reconocimiento, es la que produce una preocupación insana.

Si la fórmula «Jesús es como nosotros en todo menos en el pecado» se entiende popularmente como «es como nosotros en todo menos en la sexualidad», entonces al menos queda claro cuál es el problema para una teología de la sexualidad y del crecimiento espiritual. Es ya un tópico reconocer que los evangelios no tratan sobre las cuestiones del estilo de vida personal de Jesús. Algunos entienden que esto significa que la expresión sexual de Jesús no fue extraordinaria e incluso concluyen que la ausencia de afirmaciones directas sobre su celibato indicaría la probabilidad de que estuviera casado al menos durante una parte de su vida. Esta posición se vería confirmada por omisión debido al hecho de que Pablo, cuando justificó su propio celibato, no se basó en el ejemplo de Jesús, que habría sido significativamente más convincente que los argumentos propuestos finalmente (1 Corintios 7,6-8: «Lo que os digo es una concesión [dirigida a los que querían pasar por alto la enseñanza sobre los derechos conyugales entre esposo y esposa y la necesidad de consideración mutua], no un mandato. Mi deseo sería que todos fueran como yo; más cada cual tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra»). ³ Una razón obvia por

3. Sobre 1 Corintios 7 como interpretación de lo que importa por encima de todo,

la que Pablo no se basaría en el celibato de Jesús para dar autoridad al suyo y justificar un estilo de vida peligroso (versículo 2) podría ser que la tradición del celibato de Jesús procede de fuentes devocionales posteriores y no de las fuentes autorizadas bíblicas o teológicas de las comunidades primitivas. Clemente de Alejandría sostuvo que los ascetas habían exagerado y deformado la enseñanza de Jesús y dijo que, aun cuando Jesús nunca se casó, él no pretendió que sus seguidores, al menos en este aspecto, siguieran su ejemplo: «La razón por la que Jesús no se casó fue que, en primer lugar, ya estaba comprometido, por así decirlo, con la Iglesia; y, en segundo lugar, no era un varón ordinario».⁴ Es evidente que Clemente acepta los supuestos de su tiempo y trata de hacerlos coherentes con las necesidades contemporáneas: ciertamente no pone en tela de juicio los supuestos referidos al matrimonio y el ascetismo. Como creía que Pablo era el autor tanto de las primeras cartas —como, por ejemplo, Romanos y Corintios— como de las pastorales tardías —Timoteo y Tito—, afirma, como hace ordinariamente la Iglesia en su exégesis, que Pablo aprobó tanto el matrimonio como el celibato, y enseñó «el control de sí mismos y la continencia», pero nunca excluyó «el matrimonio que se sabe controlar a sí mismo». Clemente rechaza la idea, sostenida por Taciano y otros,

véase Josef Fuchs, *Christian Morality: The Word Becomes Flesh*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1987, págs. 84-101. Fuchs cita la respuesta de Pablo a los corintios que creían que los cristianos tenían que cambiar su estilo de vida normal: «Por lo demás, que cada cual viva conforme le ha asignado el Señor, cada cual conforme le ha llamado Dios» (versículo 17), y comenta: «El que cree que, por ser cristiano, tiene que cambiar su estilo de vida, no ha comprendido todavía que es el pertenecer a Cristo lo que importa y que, en comparación con esto, simplemente ya no es importante ningún estilo de vida particular» (pág. 84). San Agustín interpretó el versículo 7, especialmente la expresión *per indulgentiam* o *per veniam*, no como una concesión, sino como perdón, dando por supuesto que donde hace falta perdón tuvo que haber pecado. La consecuencia es que cuando los esposos se unen a fin de evitar el peligro de la fornicación, no por causa de la procreación —que era para Agustín el único fin de la unión matrimonial— necesariamente hay pecado (al menos venial). Esta comprensión de san Agustín, basada en una exégesis discutible, ha determinado la doctrina cristiana del matrimonio durante muchos siglos y ha dado a pocas personas casadas la posibilidad de pertenecer totalmente al Señor (pág. 87).

4. Para el análisis de Clemente, véase *Stromata* 3, 49, en *Alexandrian Christianity*, vol. 2, págs. 40-92, en *The Library of Christian Classics*, Filadelfia, Westminster Press, 1954.

de que el pecado de Adán y Eva fue el acto sexual; y defiende la idea de que el acto sexual es natural, lo que para él significa claramente que procede de Dios. Asumir que Jesús nunca fue «tentado» sexualmente, y que este término «cargado» significa que nunca experimentó el deseo y la excitación es simplemente absurdo. No sólo fue sensible a los bienes sensuales, incluido el vino, sino que los evangelios muestran realmente que experimentó la tentación de otros pecados. Usar la palabra «tentación» con relación a movimientos naturales de respuesta sexual a los estímulos es asumir que éstos, la respuesta y los estímulos, son resultado de la caída, no parte de la bondad original del hombre creado. Sería ilustrativo para nuestras actitudes usar la palabra «tentado» para describir el deseo normal de comer. Este simple ejercicio lingüístico pondría de manifiesto cuán extendido —a través del rigorismo y el ascetismo— ha llegado a estar el rango de lo ilícito en comparación con lo lícito en las opciones sexuales para el cristiano, por no mencionar a Cristo. Por supuesto, las ideas tradicionales de Agustín y Tomás de Aquino no admitían la posibilidad de que Jesús tuviera una erección o se masturbara.⁵ Simeón, el Nuevo Teólogo (muerto en el año 1022), asigna diferentes funciones a los miembros del cuerpo de Cristo, concebido como una figura de la Iglesia. Entre estos miembros los «muslos» representan a «los que llevan dentro de sí mismos el poder generador de las ideas divinas de la teología mística y dan a luz al Espíritu de salvación en la tierra».⁶

La tradición de que Jesús adoptó el celibato, al menos después del bautismo y la recepción del Espíritu Santo, ha sido interpretada por algunos como una indicación de la influencia del movimiento esenio en la práctica cristiana. También los exegetas señalan lo obvio: el argumento basado en la omisión no tiene fuerza. Por ambas partes, los que asumen el celibato de Jesús y los que argumentan que vivió al estilo ordinario de su tiempo, lo único que pueden reunir son suposiciones, no hechos. Cualquier búsqueda histórica en torno a la

5. Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XIV, XXIII; Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 3, q. 14, a. 4; q. 15, a. 2.

6. Simeón el Nuevo Teólogo, *Tratados éticos* 1, 6, en Geoffrey Wainwright, «Types of Spirituality», en *The Study of Spirituality*, edición a cargo de Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright y Edward Yarnold, S.J., Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 241.

sexualidad de Jesús está condenada al fracaso. Pero la cuestión no es realmente la sexualidad de Jesús; ésta no necesita pruebas. Lo que se necesita es una nueva conciencia en sus seguidores. Lo que se necesita, más que un testimonio textual, es una forma teológica creíble de relacionar lo sexual como lo santo. Por eso espero poner de relieve el hecho de que la humanidad de Jesús, tal como la conocemos, es un símbolo, un símbolo incompleto hasta tal punto que es inútil para la vida humana si su sexualidad no está plenamente desarrollada.⁷ Un estudiante puso por escrito la siguiente cuestión, como si expresarla en voz alta fuera inaceptable:

Si la sexualidad es sagrada y esencial para una experiencia humana totalmente integrada; si se puede considerar que la sexualidad es una expresión de la gracia y del amor de Dios; y si Cristo era de hecho totalmente humano, ¿no es entonces apropiado considerar que quizá Cristo no se abstuvo de la actividad sexual?

Después de todo, Jesucristo es el lugar en el que se han de analizar juntos Dios y la sexualidad, o, por el contrario, quedar separados para siempre.

7. Soy consciente de que esta afirmación contradice la tesis de Michel Foucault, quien escribe: «Con frecuencia se nos recuerdan los innumerables procedimientos que el cristianismo usó en otro tiempo para hacernos detestar el cuerpo; pese a todo, ponderamos todas las estratagemas empleadas a lo largo de los siglos para hacernos amar el sexo para hacernos desear el conocimiento de la sexualidad y para que nos pareciera precioso todo lo que se dice acerca de ella. [...] Estas tretas son las que deberían hacernos sentir admiración actualmente. Es más, hemos de considerar la posibilidad de que un día, quizás, en una economía diferente de cuerpos y placeres, las personas no comprendan totalmente cómo las estratagemas de la sexualidad [...] pudieron someternos a esta monarquía austera del sexo» (Michel Foucault, *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*, Nueva York, Random House, 1978 [trad. cast. del original francés por Miguel Guñazú: *La historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*, 20^a ed., Madrid, Siglo XXI, 1992], pág. 159). Para él la explicitación de los símbolos sexuales no es una «liberación», sino una esclavitud. Quizás yo estaría de acuerdo si la situación fuera diferente, pero en nuestro tiempo la ausencia de referentes sexuales en los símbolos religiosos es, de hecho, uno de los factores que explican el que las mujeres menospreciadas su propio ser. (Véase Michel Foucault, *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*.)

VOCACIÓN Y ESTILO DE VIDA

La fuente de gran parte de la urgencia y también de la confusión sobre la cuestión de la sexualidad de Jesús es la confusión entre las nociones de vocación y estilo de vida. Mientras se use el término «vocación» de un modo exclusivo para el estilo de vida célibe, lo ordinario es que se produzca una degradación «no tan sutil» de la actividad sexual. Por analogía, el matrimonio y, con menos frecuencia, la soltería como opción personal, han sido calificadas como vocaciones. Pero este uso análogo de la terminología no ha clarificado la confusión ni ha aumentado en las personas la valoración de estas opciones. En la Edad Media el matrimonio era considerado en la Iglesia como un *officium*, un orden. La promesa del celibato —o el voto de castidad— también es un orden, es decir, una institución, un estilo de vida público y aprobado. Estas instituciones existen por el bien de la comunidad, para realizar algunos aspectos del crecimiento de esta comunidad. Los esposos no son llamados al matrimonio, pero dentro del matrimonio son llamados a la vida de perfección, a la unión con Dios en la actividad cocreadora, corredentora y cosantificadora. Hablando con precisión, los sacerdotes y los religiosos no son llamados a la vida «evangélica» en el sentido de «vivir el evangelio», sino a la vida evangélica en el sentido de una vida supererogatoria, es decir una vida que se compromete a más de lo exigido. Es dentro de la definición particular del estilo de vida de los consejos evangélicos donde se supone que las personas consagradas son capaces de encontrar la vida con Dios a la que se sienten llamadas. La llamada a la perfección es vocación; las disposiciones diarias son estilo de vida. Vocación es la categoría más amplia, compartida por todos. Jesús es el paradigma de la llamada a la humanidad más plena imaginada por los cristianos. Por consiguiente, Jesús es un modelo de vocación, no de estilo de vida.

La imitación de Cristo, como han afirmado siempre los autores espirituales (incluso a modo de explicación), es compatible con cualquier etapa de la vida y no está reservada a ninguna de ellas. Adherirse al Santo, continuar luchando para ser lo que estamos llamados a ser, «perteneciendo al Señor», esto es lo que importa por encima de todos los detalles de las disposiciones diarias. Pero Jesús no es ni debe ser usado como un modelo literal para imitar su estilo de vida. Hay que seguir su «camino», hay que aceptar su misión que asume la causa de

la humanidad como la suya propia. Vivir de la misma forma que Jesús vivió significa descubrir hoy por nosotros mismos una forma de ser que corresponda efectivamente a lo que el modo de existencia de Jesús fue en su propio tiempo. Él vivió su vida como un hombre para los demás. Amó y sirvió, no sólo a quienes se permitía socialmente amar, sino también a los marginados y parias de su sociedad.

El estilo de vida se escoge, pero sólo dentro de las limitaciones de la llamada principal que la persona escucha. No es cierto que vocación y estilo de vida no guarden entre sí una relación, pues las formas de vida obligatorias se derivan de la vocación. Los factores concretos, específicos, de cada persona en su lugar y su tiempo, afectan a la evolución, y en ocasiones al descubrimiento de un estilo de vida apropiado. Un estudiante reflexionaba sobre la experiencia de la vida como llamada:

La vocación es una experiencia abarcante y cordial de llamada que motiva a las personas para participar en el mundo y contribuir al bien de éste. Por ejemplo, un individuo puede responder a la llamada al amor dentro del contexto de la vida matrimonial o permaneciendo soltero. Los individuos pueden descubrir que sus experiencias de amor son más profundas, más vitales, fuera de la norma de las relaciones heterosexuales y dentro del ámbito de la vida homosexual, bisexual o incluso célibe.

La división de la comunidad religiosa en una elite, que se aparta del mundo para ser libre de las limitaciones de la sexualidad, y las masas que quedan sumergidas en el mundo profano de la sociedad cotidiana, fue una solución histórica particularmente brillante al dilema planteado (cómo relacionar el sexo con la santidad): el laicado se reproducía a sí mismo dentro de las limitaciones de la monogamia controlada por la Iglesia; la elite abrazaba el celibato y el monacato, y reclutaba sus miembros mediante las «vocaciones» y no a través de las relaciones sexuales. La actividad sexual, al menos en teoría, era exclusiva de la esfera del laicado. Ordenar las manifestaciones irracionales y destructoras del deseo sexual era una de las tareas más importantes de la organización social humana. Sin embargo, se continuó desarrollando formas extremas de ascetismo, algunas rechazadas como heréticas. Se podría interpretar —como una ironía— que el aumento de la rigidez y el número de las reglas es un signo de que la vida asexual nunca fue

asumida con éxito como un ideal viable. Los rituales de purificación de la ley antigua, la circuncisión y los tabúes alimenticios, se manifestaron de un modo nuevo como tabúes relacionados con las prácticas sexuales. Pero la prioridad del control sexual sobre el desarrollo sexual estaba establecida de un modo efectivo. Lo que sostengo es que la prioridad más apropiada no es la de la limitación sobre la indulgencia, sino la de la vocación sobre el estilo de vida. «Escoge primero tu camino y después tu compañero» es una forma en que se ha expresado el orden de importancia. La opción fundamental es la vocación; la serie de decisiones por las que se vive esta opción es el estilo de vida.

Respecto a la sexualidad, la vocación de la persona es el desarrollo hacia una totalidad plena e integrada, cuyo fruto es la libertad, a partir de la cual la persona es capaz de poseerse a sí misma a fin de entregarse totalmente a la vida compartida. Juan Pablo II escribió en la *Familiaris consortio*: «Dios, al crear al género humano a su propia imagen y al mantenerlo continuamente en la existencia, inscribió en la humanidad del varón y la mujer la vocación —y, de esta forma, la capacidad y responsabilidad— del amor y la comunión. Por eso el amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano» (n. 11). Nuestro ser es sexual y espiritual, y en la forma particular del ser humano cada una de estas realidades es condición para la otra. Por tanto, hay que ver la norma y la esperanza y, por consiguiente, la vocación de un ser humano como un camino hacia la expresión sexual. La forma y frecuencia de la actividad, el estilo de vida, se encuentra bajo el mismo tipo de datos y pautas que limitan y permiten todos los demás desarrollos humanos dentro de un contexto interpersonal. Será virtuoso en la medida en que exprese y realice el amor y la justicia, la paz y el crecimiento, el gozo y la belleza, la vida centrada y fructífera. La idea de que la abstinencia del coito define la norma del amor cristiano, y de que a quienes no pueden aceptar la omisión como una norma se les permite la actividad sexual sólo con el fin de la procreación, ya no cuenta con partidarios. Esto no quiere decir que esos límites no sean apropiados en determinados momentos, para ciertas personas, dentro de determinadas situaciones. Pero la idea de que la norma de la vida humana es no tener expresión, desarrollo o plenitud sexuales es un concepto erróneo.

La perfección es obra de la gracia y la gracia puede actuar dentro de cualquier estructura natural. Tiene que haber una estructura, pero qué forma adopte esta estructura depende de la apertura, la sorpresa, la curación en un momento determinado. ¿Puede alguien dictar en abstracto cuál es la mejor estructura, en tiempo de guerra, para una pareja que se ama; para refugiados separados durante décadas de sus cónyuges legales; para mujeres lesbianas; para quien ha sufrido un incesto y es madre sola que desconfía profundamente de los hombres?

En coherencia con el progreso en la vocación a crecer sexualmente, se han de realizar elecciones entre lo bueno y lo malo. Hay elecciones de cómo y en qué modelo de relaciones humanas puede avanzar mejor el desarrollo de una persona hacia la totalidad (en la situación real en la que se encuentra). Donde la persona experimenta mayor coherencia con el Espíritu, allí se pueden discernir mejor las elecciones de estilo de vida —mejor en grado, pero no en especie, y mejor para el individuo, pero no para la humanidad—. La relación óptima para varones y mujeres en cualquier época cultural ha de ser la que mejor los mantiene abiertos a la intervención sanadora y salvífica de Dios en sus vidas. Para la mayoría de las mujeres, en la mayor parte de la historia, la elección asumida por ser inevitable, entre la vida espiritual seria y la vida sexual, ha significado la resignación a su destino reproductor y la interiorización de la falsa noción según la cual pertenecían más a la carne que al espíritu, más al marido que necesitaba sus servicios que al Dios santo cuya imagen ellas encarnaban. Actualmente la revolución está entrando en su segunda y tardía fase, en la cual las mujeres, conscientes del carácter sagrado de su sexualidad, reclaman un puesto legítimo en la esfera del Espíritu.

La doctrina tradicional sobre la ley y la gracia está de acuerdo con el orden de esta dinámica. Lo que produce la gracia no es el estilo de vida abnegado, sino la respuesta a la gracia que adopta en unas ocasiones formas de separación y en otras, formas de unión. En la historia de la espiritualidad se ha interpretado que la renuncia, la separación —quizá porque ha sido en gran parte escrita o censurada por varones, quizá por causa de la tradición exegética— tenía un gran valor intrínseco. Sin embargo, los movimientos del Espíritu hacia la encarnación, el compromiso, la asunción, son igualmente fruto de la gracia. Ni el apearse al placer sexual ni el renunciar a él son en sí mismos estados

que haya que preferir. Ambos son fases necesarias en la dinámica de un individuo o de una institución responsables.

Una joven lesbiana, al hablar a un grupo sobre el dilema en el que vivía, por ser católica y estar comprometida en una relación lesbiana, se abrió camino a través de todo ello con la claridad de su valoración: «Durante un tiempo traté de llevar una vida religiosa, pero después tuve que renunciar a ello. Mi experiencia de Dios es mucho más fuerte a través del amor humano». Cuando el estilo de vida y la vocación están de acuerdo, brilla la confianza, la vida es luminosa.

Discernimiento

El discernimiento, una habilidad intensificada como un don, es importante para quienes tratan de tomar decisiones de fe correctas sobre el estilo de vida. Cualquiera que fuere su contenido, el estilo de vida que conduce al crecimiento espiritual estará caracterizado por una serie de cualidades, entre las que se incluyen el progreso hacia la libertad personal, el aumento de la capacidad de intimidad y un entorno en el que es posible el éxtasis.

Hay que reconocer el progreso hacia la libertad personal, no tanto por la autonomía cuanto por la interdependencia. Lo contrario es la conducta de adicción, descrita a veces en términos psicológicos como compulsión u obsesión. La referencia bíblica podría ser la declaración de Pablo contra la dependencia excesiva de la ley: «Pues para vivir en paz os llamé el Señor. [...] Por lo demás, que cada cual viva conforme le ha asignado el Señor, cada cual como le ha llamado Dios» (I Corintios 7,15.17). Éste es el criterio espiritual efectivo que ha llevado a muchas mujeres a rechazar un estilo de vida previo, por ejemplo, un matrimonio patriarcal, en el que se vivían papeles de dominio y sometimiento, para adoptar un estilo de vida autónomo.

La experiencia particular más importante de mi vida referente a mi sexualidad tuvo lugar cuando admití cuán infeliz era sexualmente y tomé la decisión de transformar mis temores y mi furia con la esperanza de encontrar mi propia sexualidad. Fue una elección decisiva para mi vida. Me separé del varón con el que me había comprometido desesperadamente cuando tenía catorce años, perdí a los amigos que no podían comprender lo que estaba haciendo e hice rabiar a mi familia por no cumplir con lo

que se esperaba de mí. [...] Felizmente, estoy aprendiendo lo que significa para mí una sexualidad sana y correcta; ahora tengo elección.

Algunas personas han considerado el divorcio como un paso necesario para la salvación de su personalidad, de sus «almas», a pesar de las dificultades que comporta, incluidas la pérdida de apoyo económico y de la compañía del cónyuge. También un grupo significativo de varones ha invocado este criterio para dejar el estado de vida célibe exigido por el sacerdocio católico romano a fin de llevar a cabo lo que para ellos es una vocación más amplia como seres humanos. Cada día hay varones y mujeres que dan un salto de fe y avanzan en el progreso espiritual al cambiar de trabajo, de profesión, de hábitos arraigados durante mucho tiempo, porque perciben en sí mismos una atadura que les impide la integración y la plena posesión de sí mismos. Hay ciertas pruebas de que en nuestro tiempo la preocupación por el sexo que aparta a determinadas personas de su vocación a la totalidad es más el resultado de un sentimiento de culpa falso, una autocompresión y autoaceptación pobres, estímulos artificiales de las imágenes de los medios de comunicación social y una falta general de equilibrio en la ordenación de la vida que una expresión corporal intencional de exceso de pasión sexual. El uso del sexo es un valor relativo; la falta del uso del sexo es un valor relativo. Ninguno de ellos ha de dominar sobre la persona. Ambos son poderes de la persona. Son elecciones de estilo de vida dentro del mandato absoluto (aunque ambiguo) de la vocación a ser humanos. Sin embargo, en la realización de las decisiones sexuales en mi vida diaria, revelo algo más que esta o aquella cosa particular y relativa sobre mi estilo de vida. En las elecciones —como, por ejemplo, a quién y cómo tocar, dónde y con quién intimar, cuándo y por qué negar el don de la presencia— creo conexiones con el Absoluto. Está en juego algo más que mi forma de enseñar, amar o ser tía. Lo que se va realizando día a día es mi propio yo como persona íntegra, una vocación. Al mismo tiempo que experimento placer con un amigo, hay un éxtasis en el Espíritu; mi estar a disposición de los estudiantes es también una realización de mi «pertenencia a Cristo»; al pasarlo bien con mis sobrinas y sobrinos, experimento lo que es jugar en la presencia del Señor del universo. Mi vocación es un vestido tejido por mi estilo de vida; no se me pide que renuncie a mi estilo de vida por una vocación.

En la teología cristiana del discernimiento de una llamada hay varios elementos. La persona siempre tiene algún tipo de experiencia interior de llamada. Hablando de un modo práctico, esto no sería más que un sentido interiorizado de la propia identidad religiosa o espiritual. Para la teología cristiana es una experiencia interior que comienza decisivamente en el acontecimiento exteriormente visible del bautismo, se asume explícitamente en la confirmación y se profundiza e integra continuamente en la vida diaria por medio de la celebración litúrgica frecuente de la eucaristía. Para las personalidades «nacidas una vez» (por usar el curioso concepto formulado por William James)⁸ quizá no haya un momento concreto dramático asociado con la experiencia de la llamada interior; sin embargo, se sabe que es real cuando se recuerda de un modo reflejo. Para las personalidades «nacidas dos veces» la llamada, así como también las experiencias de infidelidad y reconciliación con ella, pueden ser bastante dramáticas. Hay relatos de conversión y relatos de vocación. Cuando se pueden contar estos relatos, se ha alcanzado un hito en la vida espiritual.

8. Los tipos de personalidad «nacido una vez» y «nacido dos veces» aparecen descritos en la obra de William James, *The Varieties of Religious Experience*, edición a cargo de Martin E. Marty, Nueva York, Penguin Books, 1982 (trad. cast. de Jose Francisco Yvars Castelló: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. 62, 1986), págs. 80, 139-144 y 239, n. 2. Las personas que pertenecen al primer tipo de personalidad son las que se han adaptado de un modo sencillo a la vida y cuya existencia ha sido un fluir más o menos pacífico desde el momento de su nacimiento. Por el contrario, los «nacidos dos veces» han tenido dificultades. Sus vidas están marcadas por una lucha continua por alcanzar cierta experiencia de orden. A diferencia de los «nacidos una vez», no pueden dar nada por supuesto. Según James, estas personalidades tienen cosmovisiones diferentes. Para una persona «nacida una vez» el sentido del yo, como una guía para la conducta y las actitudes, deriva del sentimiento de estar a gusto y en armonía con el entorno. Para una persona «nacida dos veces» el sentido del yo deriva de un sentimiento de separación profunda. El sentido de pertenencia se hace significativo en la práctica cuando los individuos consideran que perpetúan y consolidan las instituciones existentes; están en armonía con los ideales de deber y responsabilidad; el sentido del yo fluye fácilmente hacia el mundo exterior y desde él. En general, los que buscan el cambio o lo inician son personas «nacidas dos veces», personas que se sienten separadas de su entorno, en el que se incluyen otras personas. Quizá trabajen en organizaciones, pero nunca pertenecen a ellas. El sentido de quiénes son no depende de la pertenencia, de las funciones laborales o de otros indicadores sociales de identidad, pues buscan la forma de transformar de un modo profundo las relaciones humanas.

Además de la experiencia interior de llamada, una teología del discernimiento requiere la prueba objetiva de que la persona tiene la capacidad de responder a las exigencias prácticas de la llamada. Es posible rastrear una «llamada» como una línea continua entre la energía divina y el individuo particular, pero el cumplimiento de la llamada requiere credibilidad humana. Juana de Arco fue capaz de realizar aquello que creía que las voces de Dios le pedían porque tenía también un gran genio militar y fue capaz de ganarse la credibilidad de las tropas a las que, por la llamada, tuvo que conducir. En nuestra situación personal se nos llama a una forma humana de ser. Cualquiera que desee afirmar el rigor de su sentido interior de llamada, tiene que atender a lo que se da en su inteligencia, carácter, circunstancias, oportunidades, verificado por alguna otra persona. Puedo estar absolutamente segura de que no soy llamada a la maternidad en un sentido físico si soy físicamente incapaz de concebir o de llevar un embarazo a término. En la noción de vocación no quedan superadas mis limitaciones naturales, sino mi tendencia a conformarme con menos de lo que puedo conseguir cuando cuento con la fuerza del Espíritu. El Espíritu expulsa el temor, el odio a sí mismo, la estrechez de miras, el narcisismo. Quizá no siempre pueda conocer desde el principio lo que puedo conseguir de lo que está más allá de mí, pero esto únicamente sirve para poner de relieve lo importante: sólo se me puede pedir aquello para lo cual tengo las cualidades y condiciones necesarias.

Un tercer punto en la teología de la vocación insiste en que la especificidad de la llamada es afirmada por otros miembros de la comunidad. Al discernimiento de la vocación está casi siempre asociado algún tipo de «credenciales», formales o informales, mediante un rito o mediante la experiencia literal de transformación a través de la enfermedad o del trauma. Aquí aparece uno de los puntos cruciales del desarrollo humano. Las desigualdades peculiares de visión y poder han producido situaciones en las que se pensaba que sólo algunos miembros de la comunidad humana eran capaces de una vida espiritual. El pecado mayor contra nuestra propia sexualidad y contra la de los demás ha sido la ceguera que nos ha impedido en general —y la falta de amor que nos ha impedido en particular— afirmar en todos los demás la llamada a amar a Dios haciéndonos seres humanos sexuales que aman

todo lo posible. Que todo ello es inexplicable queda demostrado mediante una serie de cuestiones sobre el poder institucional.

Parece que sin motivo suficiente muchos católicos se quedan durante años «fuera de la Iglesia» porque han contraído un segundo matrimonio después del divorcio, no reconocido por la comunidad oficial y de hecho condenado como «vivir en pecado». Parece que por razones insuficientes se ha negado el acceso a los actos de culto a algunos grupos marginados, porque su orientación o práctica sexual se consideraba desviada —gays y lesbianas, personas divorciadas que se han vuelto a casar, etcétera—. Si las personas, cristianas o no cristianas, no viven su vida sexual como vocación, se debe al menos en parte a la falta de esta tercera condición: la comunidad no les ha llamado a ello; es más, en algunos casos se les ha impedido activamente que lo hagan.

Intimidad

La intimidad es un segundo criterio por el que se puede discernir en qué medida un estilo de vida es compatible con la vocación. La capacidad de intimidad, que defino como la experiencia de sentirse completa y profundamente afectado por los demás, es una señal de madurez y un fruto del Espíritu. Incluye la conciencia de las propias profundidades personales, junto con el reconocimiento de que los sentimientos no son sospechosos de por sí. Los sentimientos son siempre buenos, hay que aceptarlos siempre como normales. La aceptación de los sentimientos capacita a una persona para ser íntima consigo misma en momentos de soledad. De lo contrario, tiende a ser anónima para sí misma, a no tener vida interior.

He sido monógama toda mi vida, pero he logrado la intimidad sólo cuando he estado dispuesta a arriesgarme a compartir mis emociones y sólo cuando el varón con quien vivía ha estado dispuesto a aceptarme y a compartir. [...] Creo que la mayoría de las personas no se abren a los demás la primera vez que se encuentran. Yo no tuve la experiencia hasta que no estuve suficientemente satisfecha de mí misma como para ser yo misma y compartir lo que soy con otra persona. Cuando aprendí a aceptar y a amar a la persona que soy, pude ser esa misma persona con otro sin miedo al rechazo. Podía entablar una relación diciendo efectivamente «así soy yo». Si te gusta quién soy, está bien; y si no, también. En las

relaciones anteriores mi compañero y yo, al parecer, no éramos capaces de darnos tiempo para explorar y descubrirnos a nosotros mismos. Hay un cierto grado de conciencia de sí mismo que sólo se puede aprender después de un cierto tiempo, creo yo. Algunas personas son capaces de aprender y crecer juntas; otras no lo son.

Quienes niegan su cuerpo y sus sentimientos, pensando que el yo real es el sujeto mental, nunca están totalmente disponibles. Hay una parte, la vital, la espontánea, que está siempre reprimida. Se teme siempre el contacto. Siempre está cerrado para ellos un aspecto del misterio, del misterio interpersonal, porque éste se revela mediante la atención mutua a nuestro cuerpo masculino y femenino. A esta ausencia del propio yo emocional se le ha dado el nombre de represión. Como estado habitual de ser, tiene consecuencias no sólo para la intimidad del yo, sino para la intimidad compartida.⁹ Las personas reprimidas tienen que evitar las situaciones personales, pues en estas situaciones siempre se da la posibilidad de un momento de ternura, y la ternura conduce al peligro. Escrutan con ansiedad el horizonte social para asegurarse de que nadie viola su espacio sagrado. Son intolerantes para con las intimidades de los otros, aun cuando se deleitan tratando de descubrirlas para condenarlas. Miran maliciosamente las expresiones sexuales, pero no se permiten a sí mismos ver nada que exprese de un modo positivo la sexualidad humana. Están alienados y son contrarios al juego y a la expresión del propio yo. Al insistir en el control de todas las relaciones, llegan a considerar «ilícitas» las que ellos no se han permitido a sí mismos. Cuán absurdo puede llegar a ser esto quedó ilustrado recientemente cuando el director de un Center for Fitness and Wholistic Living censuró a un grupo que dio un paseo «no autorizado». Las personas reprimidas son especialmente peligrosas cuando tienen autoridad. Para muchas culturas la capacidad de intimidad es una característica del liderazgo maduro. Podría pasar a ser perfectamente un indicador clave de la preparación de los candidatos religiosos o políticos para el liderazgo en este tiempo, en las culturas desarrolladas tecnológicamente, en las que la capacidad de relación es

9. Thomas Tyrell, *Urgent Longing: Reflections on the Experience of Infatuation, Human Intimacy, and Contemplative Love*, Whitinsville, Mass., Affirmation Books, 1980, pág. 52.

menos frecuente que los conocimientos. No hay ninguna habilidad o estructura, ni siquiera la relación monogámica, que pueda garantizar la intimidad. Ésta se desarrolla más que se elige, y su presencia en una relación personal es más un signo de la etapa de desarrollo de las personas implicadas que una función de una estructura particular.

Éxtasis

La disposición de momentos de éxtasis es tan importante como la intimidad para probar la rectitud de un estilo de vida. La excitación, la aventura, el estar fuera de sí con el sentimiento no son lujos, sino componentes esenciales de la vida humana. El éxtasis es la experiencia de la disolución temporal de las fronteras. Se trata de un momento —siempre es una experiencia momentánea— en que se vislumbra otra realidad ordinariamente distante como si estuviera aquí y ahora. La «visión momentánea unitiva» puede reorganizar completamente una vida, un hecho al que apuntan los logros de muchos místicos. Con frecuencia oímos hablar acerca de los logros, pero no somos conscientes de los momentos extáticos de los que provienen hasta que una autobiografía o diario nos permite hacernos una idea de un proceso que es siempre creativo y revolucionario. Pero el momento extático recrea la personalidad también al introducir nuevas ideas, descubrimientos y vidas en el universo. Cuando se re-forman los límites, nunca mantienen la misma configuración que antes. Los científicos interesados por entender la química y la motivación del consumo humano de drogas nos dicen que no son sólo los seres humanos los que experimentan —o crean situaciones en las que pueden experimentar— un estado alterado de conciencia. No hay ningún mamífero que no intente por algún medio, físico o químico, alterar su estado de conciencia. Algunos animales pequeños giran rápidamente o imitan ataques y no siguen las pautas habituales de conducta, presumiblemente para estimular la liberación de diferentes niveles de elementos bioquímicos. El centro de control en el cerebro humano, conocido como hipotálamo, libera diversos niveles de epinefrina (llamada en otro tiempo adrenalina); de dopamina, una sustancia que puede producir mucho placer; de endorfinas, sustancias gratificantes recientemente descubiertas, y de serotonina, una sustancia asociada con el sueño o el descanso. Es posible imitar los efectos de estos elementos bioquímicos naturales con el

consumo de alcohol, heroína, sustancias opiáceas y varias sustancias depresoras o estimulantes. La investigación ha puesto de manifiesto que es probable que el hipotálamo sea programable y sugestionable. Esto confirma empíricamente lo que las liturgias religiosas han comprendido siempre de un modo intuitivo y han incorporado al culto. Investigaciones recientes sugieren que la dependencia química y los trastornos alimenticios son resultado de un proceso de pulsión que ha resultado mal. Esto sucede cuando una sustancia (alcohol, drogas, alimentos) comienza a imitar la satisfacción natural y la satisfacción configura una forma nueva la pulsión. Se ha descubierto en los seres humanos la sustancia llamada feniletilamina durante el proceso del amor romántico. El sexo se satisface con dopamina, norepinefrina y endorfinas que producen intensas satisfacciones placenteras después del sexo. De un modo similar, pero con diferente intensidad, la serotonina y otros elementos bioquímicos pueden satisfacer el descanso. El centro de control refuerza estas conductas, necesarias para la continuidad y la vida de la especie humana.¹⁰ Por eso algunos investigadores han sugerido que las llamadas adicciones sexuales, como la adicción química o los trastornos alimenticios, son un proceso de impulsos desordenados. Los individuos que se abstienen de una sustancia modificadora del estado de ánimo que, de hecho, podría imitar los elementos bioquímicos naturales que produce el cuerpo, quizá estén buscando un estado alterado de ánimo similar, pero producido de un modo bioquímico a través del sexo. Según una teoría de este tipo los individuos adictos no dependen de la sustancia (sexo, alimentos, alcohol), sino que dependen física y psicológicamente del estado alterado de ánimo proporcionado por los elementos bioquímicos liberados en el cuerpo humano durante el acto sexual. Posteriores investigaciones podrían dar respuestas adicionales para controlar la capacidad del cuerpo para crear estados alterados de conciencia. Para esta consideración sobre la sexualidad y la espiritualidad, ya queda claro que aquí hay algo que simboliza claramente la unión del cuerpo y la mente. La libertad de las personas con respecto a la experiencia extática en relación a su bienestar general es una cuestión espiritual. Las conductas

10. Sobre la bioquímica del placer, véase Ron Rosenbaum, «The Chemistry of Love», *Esquire* 101/6 (junio de 1984): 100-111.

compulsivas destruyen vidas. Con información rigurosa, con el crecimiento hacia la capacidad de tomar decisiones y vivir con ellas, y con el apoyo de una comunidad implicada, los individuos pueden en último término conseguir la capacidad de elegir el abandono de conductas que pueden causar daño en sus vidas. El espectro del abuso y la adicción en las vidas particulares nunca debería ensombrecer la promesa de éxtasis en una unión basada en el gozo del amor libre y mutuo. Cuando se cultivan de un modo apropiado los sentimientos genitales, la ternura, vivida como afecto respetuoso, puede ser el resultado transformador y estimulante. Para los adultos las sensaciones genitales son la fuente primaria de experiencias extáticas. Las indicaciones intelectuales, estéticas y religiosas de unión forman también parte de una vida humana plena. Cualquier estilo de vida que está constituido de tal forma que impide las experiencias cumbre, integrado de una forma tan pobre que el individuo no tiene posibilidad de conocer la excitación de la novedad, deja poco espacio para el crecimiento espiritual.