

Sexualidad y ética cristiana: cómo proceder

LISA SOWLE CAHILL

Está claro que la ética sexual y la metodología ética son problemáticas y esto hace que su análisis no sólo sea interesante sino también urgente. Una de las muchas razones por las que el sexo es interesante para todo ser humano adulto es que toda persona, al menos durante algún tiempo, se siente insegura acerca de cómo comprender su sexualidad y cómo comportarse sexualmente de formas que sean moralmente loables y no reprobables. Por otra parte, los moralistas quieren hablar teórica y normativamente sobre la sexualidad y el sexo de maneras no sólo loables sino coherentes. Esta ambición es también problemática, especialmente para el moralista cristiano, quien ha de tener en cuenta factores y perspectivas que, al parecer, conducen en direcciones opuestas. Dichos factores incluyen: la sabiduría común; lo que los estudios empíricos, a los que actualmente se presta tanta atención, revelan acerca de la experiencia sexual humana y la identidad de género; las formas en que las Iglesias y autores cristianos han educado a los creyentes para que percibieran la sexualidad, el sexo y las relaciones masculinas y femeninas; lo que la Biblia dice o indica acerca de estos temas, e incluso algunas presentaciones filosóficas centrales de ellos. Dado este estado de cosas, quizá la obligación más destacada del moralista sea templar los nervios para proceder sin más.

A pesar de las dificultades, hay que llevar a cabo la tarea de análisis. Para los humanos «sexualidad» es «moralidad». Es, para bien o para mal, parte de nuestra relación con el mundo material, con otras formas de vida, con uno mismo y con otras personas, entre las que se incluye Dios. Como punto de partida prestaremos atención a los fenómenos de experiencia del sexo y la sexualidad, pues ellos hacen que nos demos cuenta de una forma más apremiante y universal de la necesidad de la reflexión sistemática sobre la vida moral.

EXPERIENCIA SEXUAL

El sexo ya no es lo que ha sido siempre, una cuestión sencilla, a pesar de lo mucho que, según decimos, lo hemos desmitificado en nombre de la «liberación sexual». Los norteamericanos del siglo XX no están ni más ni menos obsesionados por el sexo que sus predecesores; simplemente sus obsesiones tienen formas diferentes. El sexo, pese a su cara prosaica, fue para la generación de nuestros abuelos un ídolo escondido, envuelto en un aura de misterio, fascinación y peligro; nosotros lo glorificamos, nos dedicamos a él y desfiliamos en su nombre hasta tal punto que lo trivializamos. El sexo ha estado relacionado con poderes elementales y divinos en algunas culturas y periodos históricos; pero nuestras declaraciones solemnes de que es «natural» no ocultan nuestro propio miedo e incluso el desprecio que sentimos hacia él. ¿Por qué es el sexo entre los seres humanos siempre tan complicado? ¿Por qué los humanos no son capaces, como otros animales, de juntarse por impulsos instintivos de conservación personal y de la especie, para copular brevemente, concebir y después partir o unirse (sin problemas), motivados por el instinto de hacer lo que es necesario para criar al ser recién nacido?

Parece que es precisamente la pulsión, semejante a la del animal, del deseo sexual lo que más admira e intriga al agente humano moral, al filósofo y al teólogo. Agustín de Hipona se refirió al «movimiento vergonzoso de los órganos de reproducción». ¹ Y llegó incluso a sugerir que en el jardín de Edén las relaciones sexuales entre Adán y Eva tuvieron lugar sin ningún tipo de deseo sexual. Aparentemente, a Agus-

1. Agustín. *La Ciudad de Dios* XIV.19 y 21.

tín le parecía que la sustitución de la pasión desordenada por un acto puro de la voluntad racional habría estado más de acuerdo con la dignidad humana.² Aun cuando esta teoría sea extrema, representa la idea que un autor cristiano influyente tenía de la ambivalencia de la experiencia sexual humana.³ Sobre la base de la reflexión acerca de este tema, los humanos han tendido a concluir que los impulsos sexuales son o bien, en un sentido esencial, antihumanos —porque no se pueden conformar a un ideal de libertad y racionalidad pura, de autocontrol absoluto— o, por otra parte, son tan irresistible, inmediata y quintaesencialmente naturales que es fútil negar, suprimir o sublimar tales impulsos como si se tratara de las contracciones de los músculos del corazón. Los seres humanos muestran preferencia por las ideas extremas; esto hace que las cuestiones resulten más simples. Pero la simplicidad en los asuntos humanos es casi siempre ilusoria. La sexualidad no constituye una excepción. Algunos estudios de la sexualidad humana y de sus expresiones genitales la interpretan como anti-humana porque está dentro de las experiencias en las que los humanos pierden el control de sí mismos y se sienten bajo la influencia de

2. *Ibíd.*, XIV.23-24.

3. Aunque la «irresistibilidad» de los impulsos sexuales ha sido efectivamente un componente principal en la reflexión cristiana sobre la ética sexual, me pregunto si no es más un elemento de la experiencia sexual masculina que de la femenina. Fueron precisamente los movimientos involuntarios de los órganos sexuales masculinos los que, al parecer, resultaban tan vergonzosos, e incluso espantosos, para Agustín. (Véase David F. Kelly, «Sexuality and Concupiscence in Augustine», en *The Annual of the Society of Christian Ethics: 1983*, edición a cargo de Larry L. Rasmussen, Southern Methodist University, Society of Christian Ethics, 1983.) Karen Lebacqz, miembro de una mesa redonda que respondió a mis Earl Lectures en la Pacific School of Religion (febrero de 1983), ofreció una perspectiva femenina complementaria (no opuesta) de la experiencia de la sexualidad. Lebacqz expuso que nuestra sexualidad es un camino de vulnerabilidad, pues a través de ella necesitamos a otras personas y nos abrimos a ellas. Lebacqz no sugirió que la vulnerabilidad sea sólo una característica de la sexualidad de las mujeres ni que la experiencia de una pulsión física urgente sea sólo característica de los varones. No obstante, las experiencias masculina y femenina de la sexualidad (que sin duda se diferencian físicamente y se pueden diferenciar psicológica y afectivamente) pueden capacitar a varones y mujeres para ser más sensibles a sus diferentes aspectos. La filósofa Sara Ruddick comenta también que en los intercambios sexuales más completos la vulnerabilidad crece para ambos sexos por el deseo activo de la pareja» («Better Sex», en *Philosophy and Sex*, edición a cargo de Robert Baker y Frederick Elliston Buffalo, Prometheus Books, 1975, pág. 97).

instintos y respuestas físicas. Según algunos padres de la tradición cristiana había que oponerse al deseo sexual porque éste situaba a la humanidad en el plano de los animales. Semejantes interpretaciones pasan por alto el dato evidente de que «animalidad» no es un término peyorativo y que, por el contrario, se aplica correctamente a la especie *Homo sapiens*.⁴ Sin embargo, los estudios sobre el sexo que lo explican como un impulso simple, universal e irresistiblemente atractivo pasan por alto el hecho de que los humanos son animales de un tipo especial. Su capacidad para reflexionar de un modo autoconsciente y empático sobre las necesidades e intereses propios y de los demás, para discernir cognitivamente cuáles se pueden satisfacer de un modo inmediato y cuáles a largo plazo, y para actuar a fin de resituar prioridades y redirigir impulsos pensando en el bien comunitario y de otras personas, no tiene paralelos en el mundo animal.

Tenemos, por consiguiente, una cierta dualidad en la experiencia sexual. Es física, urgente y omnipresente. Es también una vía para las relaciones afectivas y espirituales entre las personas, para bien o para mal. Sin embargo, la persona humana no es una dualidad. Al menos las tradiciones filosóficas y religiosas occidentales nos han enseñado a oponernos a las interpretaciones dualísticas de la persona, aun cuando no las hayan superado. Dividir la persona en piezas separadas de alma y cuerpo, psíquico y físico, libertad y determinación, es demasiado simple. Tenemos que recordar que los relatos de la creación del Génesis atestiguan que el ser humano es uno, una unidad, que tiene dos aspectos, pero no dos componentes separados.

Es esta dualidad de experiencia en la unidad del ser lo que fundamenta el problema de la sexualidad humana. No es posible comprender completamente el sexo en los humanos si se explica sólo como un mecanismo fisiológico de supervivencia de la especie o como una técnica de gozo físico. Es también un instrumento o, mejor dicho, un elemento constituyente de las formas de relación interpersonal que son más característicamente humanas. El sexo es un problema porque los humanos son tan capaces del mal, de la impiedad, del egoísmo y de la manipulación en estas relaciones como lo son del bien, de la rectitud, del sacrificio de sí mismos y de la generosidad. La maldad en el sexo,

4. Mary Midgley, *Beast and Man*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1978.

como en los demás ámbitos de la existencia humana, brota ordinariamente del hecho de que los humanos son perezosos, cobardes y miopes y, por consiguiente, se niegan a asumir el proyecto de reconciliar la realidad humana problemática de lo que Reinhold Niebuhr llamó libertad y finitud, o espíritu y naturaleza.⁵ La relación siempre variable y dialéctica entre estos polos es lo que hace tan precaria la situación humana y provoca nuestra angustia. Como no podemos superar esta angustia y nos negamos a soportarla, tratamos de evadirla. Al hacerlo, según Niebuhr, pecamos al negar lo que es ser humanos.

Me temo que este comienzo haya parecido un tanto negativo y espero que no represente adecuadamente las experiencias sexuales de la mayoría de las personas y tampoco de la mayoría de los cristianos. Pero pienso que es el telón de fondo necesario para el proyecto de descubrir lo que la tradición religiosa cristiana pide a los humanos en su ser, actos y relaciones sexuales. Es esta característica problemática y ambigua del sexo lo que ha motivado muchas de las preocupaciones y escritos sobre él producidos en la historia del cristianismo. No cabe duda de que en un sentido profundo la sexualidad seguirá siendo un enigma. Sería ingenuo, antihistórico y un autoengrandecimiento pensar que podemos alcanzar una formulación irrefutable o única del problema de la sexualidad y su resolución ética. Con todo, llegaremos a comprenderla de un modo más adecuado, aunque nunca completo, al recoger y renovar críticamente lo que algunos de nuestros predecesores dijeron acerca de nuestra experiencia común.

LAS FUENTES DE LA ÉTICA CRISTIANA

Mas, ¿cuáles son las fuentes de este proceso? La interrelación y prioridad de las fuentes de la ética cristiana es el tema metodológico principal de [libro de Cahill]. Este tema es otra versión de la cuestión «razón y revelación». ¿Cómo tiene que incluir, interpretar y sopesar el moralista cristiano las fuentes religiosas y seculares de las ideas morales? No es infrecuente que los autores cristianos que escriben sobre ética sexual hagan tanto hincapié en el punto de partida elegido

5. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1964, capítulo 7.

que pasen por alto o excluyan prácticamente las aportaciones de otras fuentes. Por ejemplo, si se comienza con la doctrina de la «ley natural» recibida, con algunas prohibiciones bíblicas o con estudios científicos de la psicología y la conducta sexuales, un proceso de reflexión completamente «cristiano» permitirá la interpretación y caracterización de esta fuente inicial por otras complementarias.⁶ Mi tesis, cuya fuerza quizá reside en su falta de originalidad, es que hay cuatro puntos de referencia complementarios para la ética cristiana:⁷ los textos fundamentales o «escrituras» de la comunidad de fe (la Biblia); la «tradicición» de fe, teología y práctica de la comunidad; los estudios filosóficos de la humanidad esencial o ideal (estudios «normativos» de lo humano);⁸ descripciones de lo que realmente es y ha sido la sexualidad en las vidas y sociedades humanas (estudios «descriptivos» de lo humano). Aun cuando la Escritura es el punto de referencia asociado más obviamente con la ética teológica cristiana, recientemente se ha puesto más el acento en las ciencias empíricas como fuentes de profundización

6. Véase un análisis crítico del uso de fuentes en la ética sexual cristiana reciente en mi «Sexual Issues in Christian Theological Ethics: A Review of Recent Studies», *Religious Studies Review* 4/1 (1978): 1-14.

7. Algunos de los que siguieron las Earl Lectures señalaron la semejanza entre mi método y el test metodista «cuadrilateral», inspirado por John Wesley. Aun cuando este test es formulado de un modo en parte diferente, me apoyo en la semejanza para confirmar mi convicción de que las fuentes que cito no son nuevas sino esenciales para la teología y la ética cristianas. Otro análisis del método de la ética cristiana semejante al mío porque alude a varias fuentes, pero mucho más exhaustivo, es el de Robert J. Daly, *Christian Biblical Ethics: From Biblical Revelation to Contemporary Christian Praxis*, Nueva York, Paulist Press, 1984. Véase especialmente el capítulo 3 de la primera parte, «The Bible and Ethics». El libro tuvo su origen en un grupo de trabajo de la Catholic Biblical Association y contiene capítulos redactados por miembros de ese grupo y transformados por Daly en un estudio minucioso. Daly y otros plantean muchas de las cuestiones hermenéuticas que yo presento, llegan al consenso de que la ética cristiana es una ciencia y un arte y abordan cuestiones prácticas como la no violencia, el matrimonio, el divorcio y la política.

8. «Lo normativamente humano» es una expresión tomada de James M. Gustafson, «Genetic Engineering and a Normative View of the Human», en *Ethical Issues in Biology and Medicine*, edición a cargo de Preston N. Williams, Cambridge, Schenkman, 1977, págs. 46-58. Indica lo que se valora y se promueve en la existencia humana, o lo que da plenitud a la humanidad, pero está libre de la connotación del término clásico «naturaleza humana», según el cual el ser humano esencial es una entidad ahistórica y totalmente conocible.

en la sexualidad humana, en la conducta sexual, en el matrimonio, la paternidad y los papeles en función del género. Tanto la Biblia como los estudios empíricos presentan problemas particulares para el moralista, pues conllevan cánones de interpretación especiales e internos con los que el teólogo moralista quizá no esté muy familiarizado. Sin embargo, ambas fuentes son indispensables para la ética cristiana contemporánea. En ocasiones los teólogos cristianos han rechazado las definiciones no religiosas de lo normativamente humano («naturaleza humana») por considerarlas inadecuadas para una perspectiva moral cristiana, pero la ética cristiana nunca ha dejado de estar influida por las antropologías filosóficas seculares, incluidas aquellas contra las que se define. La tradición cristiana, por ser el contenido fundamental que explicita la reflexión ético-teológica, constituye el «círculo hermenéutico» dentro del cual la teología cristiana se define a sí misma e interpreta sus otras fuentes. La fuente más característica de la ética cristiana, la Biblia, es el producto del primer periodo en la historia de la vida de la comunidad fundada en Cristo. En cierto sentido la Biblia no es sólo la base de la tradición religiosa cristiana, sino que es en realidad una representación de las primeras fases de esta tradición. Aun cuando en ocasiones se piensa que «tradicición» significa proposiciones dogmáticas o morales transmitidas desde el pasado, es mejor entenderla como la «historia» de un pueblo, «transmitida» para que cada generación se apropie de ella. Incluye formulaciones de los dogmas y de la ética derivadas de la vida de fe de la comunidad, pero no se limita a ellas. Entre los criterios específicos de lo que constituye la «tradicición» se podrían incluir la antigüedad, el uso común, el consenso de los creyentes y la definición por parte de la autoridad. La tradición es la identidad histórica y la autocomprensión de la comunidad religiosa, formada por las Escrituras y que continúa dando forma al presente y al futuro de dicha comunidad.⁹

Sostengo que la fidelidad a estas cuatro fuentes que se corrigen mutuamente y el acierto en sopesarlas juiciosamente es un criterio por el que podemos medir la adecuación de diferentes posiciones en la tradición, incluida la nuestra. Tomás de Aquino, por ejemplo, da prio-

9. Véase James Hennesey, S.J., «Grasping the Tradition: Reflections of a Church Historian», *Theological Studies* 45/1 (1984): 153-163.

alidad al elemento filosófico en la ética. Interpreta la relación entre varón y mujer, el matrimonio y la procreación sobre la base de su comprensión de lo que significaría ser plena y auténticamente humano, es decir, vivir de acuerdo con la naturaleza que Dios concede en la creación. Sin embargo, su antropología filosófica está configurada de un modo radical no sólo por la perspectiva de Aristóteles sino también por la del cristianismo medieval. Aun cuando Tomás de Aquino lleva a cabo un estudio muy extenso y razonable de la existencia humana, pasa por alto una fuente primaria en la que Martín Lutero nos hará fijar nuestra atención: la Biblia. Lutero, con su insistencia radical en que la ética se ordena por la Escritura, la *sola Scriptura*, revitaliza la naturaleza de la ética cristiana como descripción de las consecuencias prácticas de la fe y de la vida en Cristo. Con todo, al completar los detalles y ramificaciones del testimonio bíblico sobre la sexualidad y el matrimonio, Lutero se sirve en gran medida de la experiencia común y del sentido común. Ni siquiera la Palabra inspirada de Dios en la Escritura es un *datum* puro, sino una ocasión para escuchar y comprender al Espíritu del Señor presente en la comunidad.

La teología contemporánea comprende cada vez mejor que determinar cómo hay que equilibrar estas cuatro fuentes (Biblia, tradición, estudios descriptivos y normativos de lo humano) no es una tarea fácil. Esto es así, sobre todo, por el hecho de que no es posible comprender una fuente sin tener en cuenta las aportaciones complementarias de las demás y porque, en último término, sus perspectivas de algunas cuestiones morales pueden ser diferentes. [...] Por ejemplo, parece que la Biblia proporciona valoraciones claramente negativas de la conducta homosexual. Sin embargo, los estudios empíricos y cuantitativos prueban que la homosexualidad es un resultado de la naturaleza o del entorno, no de una elección personal, que es un fenómeno intercultural y que incluso un estilo de vida homosexual abierto no excluye por sí mismo ni la salud psicológica y social ni el ejercicio de virtudes centrales asociadas tradicionalmente con el estilo de vida cristiano. [Es también importante] examinar la zona común de los estudios bíblicos y empíricos cuando nos planteamos el problema de las diferencias sexuales masculinas y femeninas y los papeles en función del género. En cada una de estas cuestiones (homosexualidad o papeles en función del género) la dedicación del moralista a su tarea se complica al tomar

conciencia de que incluso la selección de los llamados «datos objetivos empíricos» sólo es posible mediante categorías de organización que incluyen ya elementos de interpretación. ¿Por qué criterio «científico», por ejemplo, se define una orientación sexual como «homosexual» o «heterosexual» o por qué criterio se describe una persona u orientación como «bien ajustada socialmente»? ¿Cuáles son los supuestos que determinan los modelos de organización familiar que el antropólogo elige como objeto de estudio? ¿Sobre qué premisas establece líneas de causalidad entre los papeles adultos masculinos y femeninos en una sociedad dada y los patrones de crianza de los niños o los símbolos religiosos o los sistemas económicos y políticos de dicha sociedad? Lo que buscamos —y lo que vemos después— en lo que «es» está necesariamente influido, incluso determinado, por lo que pensamos que «tiene que ser». El moralista que usa o rechaza los estudios empíricos de un modo ingenuo lo pagará con la pérdida de credibilidad, no sólo ante la cultura en general o ante la «academia», sino también ante los que en la Iglesia piensan que la existencia cristiana es una forma de la experiencia humana.¹⁰

El problema de interpretación por el que estoy más interesada es el de la hermenéutica crítica de la Escritura cristiana que está familiarizada tanto con la investigación histórico-crítica de los textos bíblicos y sus comunidades de origen como con la autoridad de la Escritura para la vida de la comunidad de fe. [...]

HACIA UNA ÉTICA CRISTIANA DE LA SEXUALIDAD

La contribución bíblica más importante a la ética cristiana de la actividad sexual y de la relación entre los sexos es el situar la moral dentro de la vida de la comunidad de fe. El interés de la moral no reside en sí misma sino en la comprensión de cómo los miembros del pueblo de Dios vivirán y actuarán entre sí y para con los demás si son creyentes. En la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) la alianza con Yahveh conduce a ciertas formas religiosas y morales de existencia

[10] En el capítulo 1 de *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Plurality of Pluralism*, Nueva York, Crossroad, 1981, David Tracy habla de los tres «públicos» de la teología: sociedad, academia e Iglesia (págs. 3-46).

que son una expresión de la fidelidad a la alianza. En el Nuevo Testamento la conversión y la fe en Jesucristo establecen quiénes son miembros de la comunidad llena del Espíritu. Los cristianos dan «frutos del Espíritu» o ciertas características de la personalidad que disponen para actuar de determinadas maneras. A la sexualidad se le presta cierta atención como un modo concreto de actuar, pero ciertamente una atención mucho menor que la que nosotros tendemos a prestarle.

Al estudiar el testimonio bíblico sobre moral sexual nos centraremos en los modelos de relación entre los géneros masculino y femenino y en las relaciones sexuales que se puedan remitir de un modo amplio al material canónico, y no en el contenido específico de algunos textos aislados.

Tanto los documentos del Antiguo Testamento como los del Nuevo respaldan una visión de la sexualidad como parte de la bondad de la creación de la humanidad, pero también como sujeta a la corrupción del pecado. La humanidad es por esencia femenina y masculina. Varón y mujer son creados para una comunión física, procreadora, psicológica y social, lo cual presupone diferenciación sexual, pero no jerarquía sexual. Los actos sexuales humanos dan plenitud a la cooperación y expresan la comunidad, pero nunca son en sí mismos el centro de los textos bíblicos. La moral, tanto para la comunidad hebrea como para la cristiana, es un aspecto de la vida solidaria en obediencia y fidelidad. Aun cuando sostengo que la literatura bíblica tiende hacia el matrimonio heterosexual, monogámico, para toda la vida y procreador como la institucionalización normativa o ideal de la actividad sexual, pienso que los textos bíblicos no reflejan preocupación por la justificación o exclusión de otras expresiones sexuales y ni siquiera demasiado interés por ellas. Sería necesario volver a otras fuentes adicionales de la ética cristiana tanto para confirmar las ideas bíblicas generales de lo masculino y lo femenino, de la sexualidad humana y de los actos sexuales, como para considerar de qué formas se puede comprender la norma bíblica o adaptarla en diferentes situaciones concretas. Como pone de manifiesto los textos del Nuevo Testamento sobre el divorcio, el proceso de adaptación comenzó ya dentro del canon.

Los autores cristianos, al desarrollar una teología de la sexualidad humana, prestarán un servicio mejor o peor dependiendo de la medida de su aptitud para considerar, relacionar y equilibrar estas fuentes.

Cuando se pasa por alto o se minimiza la influencia de una o varias de ellas, la posición se hace menos segura. Ya hemos indicado que Tomás de Aquino aplica una perspectiva filosófica a la sexualidad humana, pero no se muestra muy crítico hacia su medio cultural y en buena medida hace caso omiso de la Biblia. Lutero usa la Biblia para criticar la tradición recibida, pero considera necesario interpretar la Escritura a la luz de la experiencia concreta.

También nosotros necesitaremos complementar nuestra lectura de la Biblia y responder a las costumbres de nuestra propia cultura atendiendo a todos los puntos de referencia de la ética cristiana. A la tradición cristiana le preguntaremos qué ha afirmado la comunidad de fe de un modo coherente sobre la sexualidad humana. Una respuesta podría ser la bondad de la sexualidad como creación de Dios, la diferenciación y unión masculina y femenina, la importancia de la procreación como objetivo de los actos sexuales, el matrimonio y la familia como institucionalización de la procreación y la comunión social entre varón y mujer. Sin embargo, la tradición también ofrece elementos que hoy no se consideran normativos: la naturaleza moral dudosa de todo lo sexual, la subordinación de las mujeres y la procreación como la única justificación concreta de los actos sexuales. La ambigüedad de la tradición, al igual que la de la Biblia, nos obliga a plantearnos la cuestión de los *criterios* para la eliminación o apropiación de los significados bíblicos y tradicionales de la sexualidad y la actividad sexual. La norma de una teología y ética de la sexualidad cristiana adecuada es precisamente la relación dialéctica y complementaria entre la Biblia, la tradición y los estudios normativos y descriptivos de la existencia humana.

Dado que la filosofía moral y las antropologías filosóficas tienen muchas manifestaciones, es difícil aislar una visión normativa única de lo humano que sea central. [...] Las visiones del mundo clásico, medieval y moderno implican diferentes supuestos acerca de si se puede conocer de una forma clara y definitiva lo que es «natural» para los humanos y acerca de si la «naturaleza» humana puede cambiar efectivamente. Con todo, los estudios filosóficos de ética sexual dan por supuesto comúnmente que es posible definir, al menos de un modo aproximado, algún significado «esencial» o «ideal» de la sexualidad, a pesar de las deformaciones o adaptaciones históricas de éste en la

realidad humana sexual y a pesar de los límites de la mente humana que trata de descubrirlo. Naturalmente, en ocasiones se usan semejantes definiciones al servicio de una tradición o cultura religiosa y de su visión de la sexualidad y, de este modo, se transmiten algunos de los «valores» definidos anteriormente como componentes inadecuados de la tradición cristiana. Pese a todo ello, es posible entender que actualmente casi todos los filósofos morales, así como también algunos de los clásicos, al menos en cierta medida, han afirmado el carácter esencial del sexo en relación con el ser humano, el significado del sexo como expresión de relación interpersonal y, al mismo tiempo, como procreación, y la igual dignidad de varón y mujer.

Los estudios descriptivos de lo que realmente es la situación humana nos proporcionan una «ventana» para ver lo normativo. En nuestro siglo las ciencias empíricas han alcanzado la preeminencia como fuentes de dicha información práctica. Otra forma de describir la situación humana es la «historia personal», aplicada después de un modo general, implícita o explícitamente, a personas que se encuentran en situaciones similares a la del autor del relato. Las fuentes empíricas y otras fuentes descriptivas sirven como correctivos para los estudios bíblicos, tradicionales y normativos que simplemente no corresponden a las realidades de la experiencia humana.

A pesar de que [...] sería provechoso que la ética cristiana, especialmente una ética cristiana de la sexualidad, prestara atención a varias fuentes, tengo que reconocer [...] que mis propuestas, tanto metodológicas como de contenido, serán provisionales. Para algunos la enumeración cuádruple de las fuentes de la ética cristiana ciertamente estará sujeta a una nueva exposición o mejora. Para otros la valoración de las aportaciones de estas fuentes podrían realizarla con más éxito quienes tienen un conocimiento de ellas más especializado que el mío. De ningún modo he pretendido estudiar de una forma comprensiva la Biblia, la tradición, la filosofía y las descripciones de la experiencia real, sino que he decidido centrarme en algunos aspectos de cada una de ellas, con el propósito de demostrar la interrelación de nuestra comprensión de cada una de estas fuentes con la de todas las demás. Mi objetivo al escribir estas líneas se cumplirá si otras personas se sienten motivadas para emprender con más competencia la tarea —que he establecido por mí misma— de construir una ética cristiana como

una forma dinámica pero ordenada de fidelidad a los símbolos cristianos centrales del Creador bondadoso, el Juez justo, el Redentor misericordioso y el Espíritu transformador. Estos símbolos exigen que prestemos atención a nuestra propia experiencia, que juzguemos críticamente todas nuestras ideas y acciones y que tomemos la experiencia de Dios en la comunidad como punto de partida de la reconciliación entre cuerpo y espíritu, yo y los demás, la humanidad y Dios.