

ETICA Y PORNOGRAFIA PERSPECTIVA TEOLOGICA (*)

Abraham Soria

INTRODUCCION

1.— *Perspectiva teológica.*— Como colaboración a este Foro Nacional sobre Censura y Medios de Comunicación se me ha pedido una contribución teórica sobre “Etica y Pornografía” desde una óptica cristiana. En cuanto a “pornografía”, no me parece procedente ni mucho menos recomendable comenzar por establecer a priori un listado de las “desviaciones” de unos “inalterables principios morales” que, presentadas en blanco y negro (=literatura) o en technicolor (=cine y televisión), definiríamos como “pornografía”. Tal modo de proceder ocultaría toda una serie de connotaciones socio-culturales que precisamente interesa descubrir para definir lo pornográfico de una producción. En cuanto a lo de “Etica desde una óptica cristiana”, será mucho más positivo si ensayamos aproximarnos al tema propuesto desde la perspectiva teológica sobre la sexualidad, más que desde la normatividad del comportamiento humano en una sociedad mayoritariamente cristiana. Con esto nos ahorramos la engorrosa discusión entre creyentes e increyentes, y aún de creyentes entre sí de si se puede hablar o no de una Etica cristiana, al igual que en tiempos, dichosamente pasados, se discutió de si hay o no una filosofía

cristiana, o como hoy se discute de si es legítimamente cristiano hablar de un social-cristianismo, porque lo “cristiano” de esas organizaciones políticas frecuentemente hay que adivinarlo. Lo que importa, pues, es constatar si una determinada normatividad social responde o no al *comportamiento histórico de Jesús*, ya que el comportamiento histórico de Jesús es la norma fundamental y objetiva de la conducta cristiana.

2.— *Iglesia y sexo.*— Frecuentemente se le acusa a la Iglesia de haber pretendido ignorar el sexo, ejerciendo una represión de la sexualidad, y proponiendo un ideal humano asexuado. Acusación que tiene gran parte de razón, como luego veremos. Además, muchos cristianos, aún hoy día en nuestro país, observan las normas tradicionales de la ética sexual movidos por un irracional temor de Dios, que tiene poco de virtuoso y mucho menos de cristiano. La obediencia a un mandamiento sólo por su imperativo moral no es liberadora ni salvífica. “La dignidad humana requiere —dice el Vaticano II— que el hombre actúe movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (*Gaudium et Spes*, N° 17). En nuestro mundo actual no liberan las dictaduras ni salvan los autoritarismos. La ingente producción teológica reciente sobre el sentido teológico de la sexualidad señala el impacto de la acusación anterior. Pero demuestra también la intensidad con que teólogos y pastoralistas se han dado en repensar el enfoque tradicional de la ética sexual para hacer de la propuesta cristiana una propuesta humana y convincente. Pues en cristiano lo que se hace sin convicción es pecado (*Rom.* 14,23).

(*) Conferencia en el Foro Nacional sobre *Censura y Medios de Comunicación*, organizado por el Ministerio de Justicia los días 19, 20, 21 y 22 de agosto de 1980 en San José, Costa Rica. El Dr. Soria es profesor de la Escuela Eucuménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

3.— *Puntos a considerar.*— Desde ya quiero indicar los puntos del desarrollo de la presente colaboración en la presentación sucinta de una perspectiva teológica, que nos ayude a reconocer y enjuiciar las profanaciones o prostituciones de la sexualidad humana. En *primer lugar* muestro brevemente algunos condicionantes socio-culturales, que enmarcan el pensamiento tradicional cristiano sobre la sexualidad. En un *segundo punto*, pretendo esquematizar el aporte específico de la Teología en el tratamiento de la sexualidad. En un *tercer lugar* termino con una breve descripción de los puntos centrales de la Antropología teológica, en los que se puede apoyar *una nueva visión de la sexualidad humana*.

I. EL PESO HISTORICO

Comencemos por recordar un principio hermenéutico, hoy universalmente aceptado: La sexualidad, como todo fenómeno, está enmarcada y marcada por una determinada cultura. Al progresar la cultura o culturas progresan también los modos de relación sexuada, basados sucesivamente en la búsqueda de la fecundidad, en el erotismo y tan sólo recientemente en el amor. Afirmar, pues, su historicidad es reconocer llanamente el grado de relatividad y contingencia con que, en cada momento histórico, se viven individual y socialmente determinados valores éticos. Para afirmarlo resulta ilustrativo recordar cómo hemos vivido la sexualidad en un ayer todavía muy cercano y presente muy activo para muchos cristiano en Costa Rica.

2.— *Actitudes extremas.*— Ante la realidad sexual, percibida como una fuerza incontrolable, enigmática y por ende peligrosa, el hombre ha reaccionado desde antiguo con una doble actitud: de rechazo y de acercamiento. Actitudes que se expresan culturalmente por tabúes y por mitos. Ante esta misma realidad sexual toda ideología cultural o religiosa ha tenido que crear una serie de matices, que van desde un extremo negativo, donde la sexualidad es la consecuencia de un pecado en el origen o de la acción maléfica de poderes enemigos del hombre, hasta el otro extremo, el de las tendencias hedonistas, que convierten la sexualidad y su placer en el ídolo de la vida.

Entre ambos extremos el Magisterio de la Iglesia ha querido orientar a los cristianos por el camino de una vida media. A nivel puramente teórico este Magisterio ha sido claro tanto frente a

cualquier clase de hedonismo como frente a las exageraciones surgidas en su seno al calor del espiritualismo cristiano. Así lo muestran las condenaciones de los *gnósticos* de los siglos I y II, de los *maniqueos* de los siglos III y IV, de los *cátaros* del siglo XIII, de los *iluminados* de los siglos XV y XVI, y hasta las exageraciones más recientes del *Jansenismo* en el siglo XVII.

Solamente las recientes declaraciones magisteriales en materia sexual, más que orientar, han causado polémicas en amplios sectores cristianos, por las características de tales declaraciones. Entre éstas, como acertadamente lo apunta el documento "*Sexualidad y Cristianismo*" del Encuentro de Mujeres cristianas de América Latina (Méjico, octubre 1979, doc. mimeo.), destacan por su importancia las dos siguientes:

—la concepción esencialista e inmutable, con la que se concibe la naturaleza humana y, por consiguiente, la sexualidad; sin tener en cuenta el carácter histórico de la misma;

—la forma de citar la Biblia para apoyar una prohibición, sin utilizar los nuevos criterios de interpretación, que permiten ubicar textos tan antiguos en su horizonte de significación religiosa.

Esta equilibrio magisterial no ha sido más que un pretendido equilibrio teórico. La mejor venganza de las herejías ha sido su infiltración en la práctica cristiana. En efecto, la práctica real de la comunidad, orientada por los discursos religiosos de un ministerio sacerdotal, masculino y celibatario, se ha visto lastrada por:

—una pedagogía del miedo frente a todo lo sexual;

—una reducción de la sexualidad por el machismo cultural dominante;

—y una infravaloración de la misma por el espiritualismo racionalista de la civilización cristiano-occidental. Detengámonos un poco en cada uno de estos tres condicionantes socio-culturales.

2.— *Pedagogía del miedo.*— Aliado a una adrede ignorancia del sexo, el miedo ha sido el tigre de papel que la pedagogía cristiana creó para mantener a raya las diabluras caseras de la sexualidad. ¡Cuántas mentiras se han tenido que decir en los hogares por el miedo a enseñar la verdad de los procesos naturales del sexo! ¡Cuántas fábulas baratas hubo que inventar para salir del paso ante las incómodas preguntas de la espontaneidad infantil! El necesario acercamiento a la realidad sexual en los mayorcitos se ha producido en un clima de curiosidad morbosa, donde la sexualidad era al mismo tiempo temidamente buscada y timi-

damente aceptada en el cuarto más oscuro del hogar, de la mano del consejero menos recomendable y en la total clandestinidad social. Esta pedagogía mano a mano con la ignorancia biológico-sexual no sólo ha acentuado los prejuicios y los miedos a la sexualidad como algo sospechoso y peligroso, sino que la ha convertido prácticamente en una verdadera obsesión, junto a otras lamentables consecuencias sico-pedagógicas y sociales.

Basta leer el libro de la pareja VALENTINI-DI MEGLIO (*"El sexo en el confesionario"*, Méjico, 1974) para constatar el crecido número de cristianos, cuya conciencia religiosa se siente obsesionada por el tema, inmunizándolos a toda otra preocupación ética, principalmente la preocupación por la justicia. Típico de esta orientación es el libro del P. HERNANDEZ (*"Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual"* Santander, 1954), todavía de mucha aceptación en círculos cristianos; o la actitud estadísticamente comprobada de las señoras de mediana y alta burguesía, que empujan a sus maridos a los Cursillos de Cristiandad y a otros "encuentros" matrimoniales, no para hacerlos más justos en sus relaciones sociales, sino para que les fabriquen un cinturón de castidad, que garantice la fidelidad conyugal.

3.— *Machismo dominante.*— Desde muy temprano la comunidad cristiana comenzó a vivir la novedad de su fe en el ambiente profundamente antifeminista de la sociedad semita, para luego caer en el machismo cultural de nuestra sociedad. El dominio del varón sobre la mujer mantiene todas las implicaciones de los fenómenos de dominación. No se entiende en profundidad si no se tiene en cuenta su globalidad como fenómeno social, desde lo económico y socio-político hasta lo cultural y religioso. De ordinario, el machismo se resiste a ser abordado con seriedad porque sería cuestionar, como en todo sistema de dominación, los "privilegios" de una "clase" que no quiere perder su poder. Y si se le aborda, sobre todo cuando se habla de la sexualidad ante grupos mayoritariamente masculinos, es para citar aforismos o relatar anécdotas, que suscitan la hilaridad del auditorio, con el fin inconsciente de desvirtuar con la risa la seriedad del planteamiento.

Aquí no me interesa plantear la cuestión del machismo en toda su complejidad cultural. Me importa más destacar una de sus principales consecuencias en la práctica cristiana: la inaceptable reducción de la sexualidad. Desde la perspectiva del varón la sexualidad ha sido reducida al genitalismo

y a la mujer se le ha identificado con el útero o la vagina. ¡Mulier consistit in utero! se repitió incansablemente en la Edad Media y todavía se piensa aunque no se diga en voz alta. Sexo son las zonas venereas, olvidando que las mujeres, al igual que los varones, no son sólo estructuras anatómicas, sino fundamentalmente son personas humanas. En el montaje social condicionado por el machismo, a la sexualidad de las mujeres —el otro 50% de la humanidad— no le queda más función que el papel de esposa-madre o de prostituta-amante, ambas como servicio sexual del varón e idealizadas en la figura de la Virgen María o de Eva la pecadora. Por el antifeminismo o misoginia, criaturas del machismo, la sexualidad femenina ha alcanzado niveles de verdadera caricatura en la literatura cristiana. Aunque me prohibí relatar aforismos ni citar textos en este discurso, no me resisto a relatarles uno por lo gráfico que es y a citarles otro por lo nauseabundo. El aforismo es de los alemanes, quienes jocosamente describen la función social de la mujer como la función de las tres "K", *Kirche, Küche und Kinder*: Iglesia, cocina e Hijos. Y el texto es de San Odón (+ 942), el gran abad de Cluny, de donde arrancó la reforma religiosa que llevó a Europa a los esplendores del siglo XII. El texto dice así:

"Si los hombres, dotados como los linceos de Beocia de una interior penetración visual, pudieran ver lo que se esconde bajo la piel, la sola vista de las mujeres les sería nauseabunda. Esta gracia femenina no es nada más que manteca, sangre, humores y bilis. Considerad lo que se oculta en las narecias, en la garganta, en el vientre: porquería por todas partes... ¿Cómo podemos desear apretar en nuestros brazos un saco de excrementos?" (Citado por E. López-Azpitarte, en *"Sexualidad y matrimonio hoy"*, Santander, 1975, p. 23).

El sexo como consumo, la joven como comercial muy potable y la mujer como objeto de placer sexual son hijos legítimos del machismo moderno.

4.— *Espiritualismo racionalista.*— Junto al machismo la ideología dualista, de ascendencia platónica, influyó grandemente e influye todavía en la práctica cristiana. El dualismo se caracteriza por una contraposición absoluta entre alma y cuerpo. El alma es la parte luminosa del ser humano, el cuerpo, su parte sombría, la cárcel, la sepultura, el destierro y la condena del alma. Una antropología

con estos presupuestos estará de antemano imposibilitada para captar el sentido humano de la sexualidad. Al traducir este dualismo antropológico en categorías religiosas, como lo hizo el maniqueísmo moral, la degradación, la cárcel o la condena que el cuerpo supone para el alma se convierten en el pecado, el origen del mal y la fuente de la corrupción moral. Es más, en el cuerpo mismo se ubican anatómicamente las zonas del bien y del mal, cuyas fronteras señala la cintura o el ombligo. De ahí para arriba comienza una zona cada vez más luminosa hasta culminar en la cabeza razón, el "logos" humano, la racionalidad. De ahí para abajo comienza "el reino de las tinieblas" que se concentra en lo genital sede de la sexualidad como un demonio en su trono, el "alogon" de la animalidad, lo "irracional". Hubo tiempos de todo un culto a la santa cabeza de Jesús y sermones que querían negar a María la menstrualidad femenina. Dentro de este dualismo antropológico-moral-religioso el esfuerzo ético por liberarse del cuerpo, —lo malo, lo animal—, encuentra su expresión religiosa en:

—una ascética por vivir como los ángeles, negándose a ser hombres de carne y hueso;

—una supervaloración de la virginidad como estado "perfecto" frente al matrimonio, estado "tolerado" y justificado por la necesaria reproducción de la especie, o, en el mejor de los casos, un estado "imperfecto" y justificado como *remedium concupiscentiae*;

—un ideal y prototipo de hombre religioso, en el que el varón y la mujer nieguen sus características sexuales para pretender manifestarse y relacionarse como seres asexuados.

Y para que vean que no me estoy refiriendo a prácticas cristianas del siglo IV, me permito citarles un librito moderno de espiritualidad, con el que hombres, muy hombres de empresa, orientan su práctica cristiana de la sexualidad. Me refiero a los números, entre otros muchos, 22 y 122 de "*Camino*" (texto fundamental para el movimiento católico "*Opus Dei*"), en cuanto a la ascética por vivir como ángeles, y al número 28 del mismo, en cuanto a la supervaloración de la virginidad, sin comentar revestimientos militares:

—“Sé recio. —Sé viril. Sé hombre . . . Sé ángel” (*Camino*, 22)—.

—“Muchos viven como ángeles en medio de este mundo. Tú . . . ¿por qué no?” (*Camino*, n. 122).

—“El matrimonio es para la clase de tropa y no para el Estado Mayor de Cristo”. (*Camino*, n. 28).

II. LA ESPECIFICIDAD DEL APORTE TEOLÓGICO

1.— *Ciencias y Teología*.— Las ciencias sociales, especialmente la Psicología, Antropología y Sociología han puesto en crisis principios éticos, que los teólogos creían conclusiones de unos postulados religiosos inalterables. Por su visión estática del hombre y su correspondiente concepción metafísica de una trascendencia ahistórica de Dios, la Teología católica se atrincheró tras una concepción antropológica tan vinculada a la naturaleza, que la sexualidad encontraba su racionalidad y justificación moral únicamente en el proceso biológico de la reproducción. Esto llevó a la exclusión moral de cualquier gesto sexual, que no estuviese directamente abierto a las posibilidades procreadoras. Curiosamente dentro de esta línea de vinculación extrema entre sexualidad y naturaleza se encuentran, por otros motivos, los naturalistas tipo KINSEY o positivistas ingenuos, para quienes la sexualidad humana esta montada sobre ciertos mecanismos tipo reloj, a los que basta con darles cuerda para echarlos a andar y conseguir así ilusoriamente la plenitud y felicidad humanas. No hace falta gastar mucha saliva para adivinar la pobreza deshumanizante de una tal ética sexual.

Toca, ciertamente, a las ciencias constatar los valores biológicos de la sexualidad, sus condicionantes sociológicos y sus consecuencias psicológicas. La Teología no tiene competencia directa en estos campos, cuyos resultados deberá no solamente respetar, sino, ojalá, asumir en su reflexión. Son su base material, su "generalidad" como podría decirse en un lenguaje epistemológico althusseriano. El ámbito de las ciencias humanas es el punto de partida y el dato objetivo, desde el cual y sobre el cual habrá que montar la reflexión teológica, pero nunca su punto de llegada o la palabra última sobre la sexualidad. Pues la sexualidad no es solamente un dato objetivo, que las ciencias pueden analizar. Como fenómeno profundamente humano la sexualidad es parte integral y globalizante de la persona humana, libre y dinámica por esencia, proyectada utópicamente al futuro. Y así la sexualidad puede concebirse como tarea, opción y vocación al mismo tiempo que dato objetivo, cuya realización depende más del espíritu que de

una combustión hormonal. El hombre nace sexualdo, pero se hace sexualmente, y haciéndose construye progresivamente el modelo de desarrollo integral que visualiza. Es aquí donde interviene imprescindiblemente el aporte teológico. Construir libremente un modelo de desarrollo integral no significa un "laissez faire, laissez passer" de la naturaleza, ni siquiera de la naturaleza social del hombre. Una libertad sin utopía es un devenir sin saber a dónde llegar. Y la Teología presume poseer una palabra insustituible respecto de la meta hacia la cual tiene que converger la sexualidad, como parte integrante de un desarrollo verdaderamente humano.

2.— *El "salto antropológico"*.— Este aporte teológico ha conocido sus "saltos cualitativos" en los años recientes. En la década de los 50-60 el hombre está en el primer plano de la preocupación teológica. Es el "vuelco antropológico" como se le denomina en la historia del pensamiento teológico moderno. Y como en todo cambio se produjo la reacción de los de siempre, de los sentados a la vera de la historia, de los que quieren ver "pasar de procesión" sin correr los riesgos del camino. Comenzaron las acusaciones de "nueva teología", de desplazamiento de Dios, de horizontalismo implícitamente ateo, de antropologización de la teología, etc. Pero sin razón alguna. No es que se desplace a Dios. Dios sigue siendo el sujeto y objeto central de la Teología, como ciencia que es del hablar de Dios y sobre Dios. Pero por primera vez en la reflexión teológica el hombre deja de ser el implícito destinatario del mensaje religioso para convertirse en el explícito interlocutor de Dios. Por primera vez el hombre deja de ser el objeto-receptor de la salvación para convertirse en el sujeto-constructor de su propio destino (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 17). Con esto no se pretende resucitar un humanismo de corte clásico, al estilo del siglo XV y XVI, sino un humanismo como enfática valoración teológica del cuerpo, de la persona humana, de su dignidad y sus derechos.

En este nuevo transfondo cultural la sexualidad comienza a percibirse como la manera excelente y universal de amar por *el encuentro y diálogo personal* con otro, respetando absolutamente su alteridad, que lo define precisamente como "otro". De este modo se recupera la dimensión del *carácter comunicativo-perfectivo del amor*. Todas las relaciones personales son sexuadas por naturaleza. Los mismos signos de la comunicación interpersonal están marcados por la sexualidad. Ponga-

mos un ejemplo sencillo: Al varón le conmueve más profundamente la sonrisa de una mujer y viceversa que la sonrisa de uno de su mismo sexo, aunque objetivamente la sonrisa sea la misma. Es más, los signos en cuanto sexuados estimulan la propia afectividad con vistas a la comunicación interpersonal.

En este nuevo transfondo cultural la sexualidad comienza a percibirse también como la manera excelente y universal de amar por *el don de sí mismo* para una reciprocidad abierta y participada por terceros. De este modo se integra la dimensión del *carácter comunicativo-creativo del amor*. La reciprocidad del amor sexuado no hay que equivocarla con el egoísmo de dos. Pues una reciprocidad que no engendre ambiente de comunicación a terceros no llegaría a la exigencia plena del amor. *Bonum est diffusivum sui*, el bien tiende a comunicarse se decía desde antiguo. Ya San Buenaventura con toda la posterior escuela teológica franciscana concibió la creación como el desborde de la bondad fontal de Dios en el hombre para volver a Dios después de haber pasado por el hombre en un círculo perfecto de comunicación.

Este nuevo discurso teológico sobre la sexualidad lo asume el Vaticano II al poner el recíproco amor matrimonial teológicamente a la par de la procreación, hasta entonces único fin primario en la tradición cristiana; lo asume también al reconocer la bondad moral del placer sexual; al resaltar el carácter vocacional y de perfección cristiana del matrimonio, y al fomentar el conocimiento de los procesos biológicos de la sexualidad en la educación de los jóvenes.

Dimensión socio-política.— En la década de los años 60-79 se perfila el componente socio-político como constitutivo esencial del hombre, ser existencialmente para y con los otros. "Desde el computador hasta el coito todo tiene de ahora en adelante una dimensión política (E. MORIN, *Lumière et Vie*, n. 98 (1979) p. 23). De sobra conocida es la célebre frase de MOUNIER "La política no es todo, pero ella está en todo" (Obras, t. 3 (París 1963) p. 528). Naturalmente la Teología, a su vez, redescubre la dimensión socio-política del mensaje cristiano. Una fe, que se quiere realmente comprometida con el hombre, exige la mediación de lo político como postulado ineludible para la eficacia de su praxis. Para confirmarlo basta con que pensemos en la II Asamblea del CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, celebrada en Upsala en el 66, o en la II Asamblea General del EPISCOPADO LATINOAMERICANO.

MERICANO, celebrada en Medellín en el 68, o sobre todo en los innumerables mártires cristianos, que América Latina está dando por la liberación de sus pueblos, entre los que destaca señeramente el Arzobispo-mártir de San Salvador, Mons. OSCAR ARNULFO ROMERO. Son los que BENAVIDES en una de sus recientes "columnas" del diario La Nación llama con poca exactitud los "nuevos curas". Pues ni son "nuevos" —la dimensión política de la fe es tan antigua como el Evangelio—, ni son "solamente" curas, —los hay catequistas, delegados de la palabra, religiosas y hasta obispos.

En esta nueva dimensión teológica de la fe, la sexualidad ya no es tan sólo una forma de auto-realización personal por el encuentro con el otro. En efecto, si bien es cierto que los marcos familiares son suficientes para que se estructure una reciprocidad en el amor, también es cierto que se necesitan "los otros" para que se haga real la comunidad de amor. Vaciar, pues, la sexualidad de esta orientación comunitaria es deshumanizarla, es reducirla a una especie de propiedad privada "sin hipoteca social" y privarla de su significado último, es decir la exigencia de establecer relaciones sociales, políticas, religiosas y morales entre hombres iguales, diferencialmente sexuados, sin pretensiones de dominación, marginación o alienación. La liberación de un modelo sexual que enclaustra individual o dualmente la sexualidad (= moral de burguesía) se convierte en el símbolo de la conquista que el hombre ha de conseguir en todos los campos de su actividad, a saber: la construcción de una sociedad fraterna (= de iguales), con respeto absoluto a la alteridad, marcada sexualmente, como elemento básico de la sociedad pluralista con que todos soñamos.

4.— *Teorizaciones privatizantes.*— Indudablemente que a la par de esta utopía se resucitan impactantes teorizaciones de cuidar celosamente la propia vida y de tener el valor de lanzarlo todo al agua cuando pelagra la felicidad individual o la propia existencia. ¡Si no se salva la vida, no se salva nada! Tal es la tesis central de ERICA JONG en "*Cómo salvar la vida*", e ideas semejantes asoman constantemente en el virtuosismo erótico de "*Emmanuelle*", la I y la II. Sin embargo Alguien, en quien los cristianos creemos firmemente, dijo que "el que pretenda poner su vida a seguro, la perderá; en cambio el que la pierde, la recobrará" (Lc 17,33). Por tanto frente al proyecto anterior, que quiere encerrar la vida y la sexualidad dentro de las fronteras de la propia piel, la moral cristiana comienza a presentar la utopía de una sexualidad

integrada como fuerza promotora de una sociedad nueva, donde prive el *amor oblativo*, cuya mejor prueba de "amor más grande" es dar la vida por los otros (Jn 15,13); y donde la sexualidad sea el medio que lance al hombre a la entrega de sí mismo y el signo que la fecunda como revelación de comunión.

III. PUNTOS DOCTRINALES DE APOYO

1.— *Nuevo concepto de hombre y otra imagen de Dios.*— La tradición cristiana desvirtuaba su práctica y visión religiosa de la sexualidad por una idea metafísica y absolutista de Dios y por una concepción dualista y maniquea del hombre. Pretendía apoyarse fundamentalmente en los relatos de la creación, pero leídos desde la perspectiva de un Dios inmutable, absoluto y omnipotente, que crea al mundo como demostración de su *poder*, y coloca en él a los hombres para que le obedezcan servilmente con la observancia de unas leyes inmutables, inscritas en la naturaleza o surgidas del capricho de la voluntad de Dios. ¡Dios lo quiere! ¡Así lo exige la naturaleza! "son las expresiones típicas de esta perspectiva teológica. Desde la misma, el hombre podía pecar contra Dios o contra la naturaleza, pero muy difícilmente tendría conciencia de pecar contra sí mismo y su futuro o contra los otros y su futuro.

La Teología hoy también asienta su visión de la sexualidad en una lectura de estos textos, pero desde otra perspectiva, con un nuevo concepto de hombre y con muy otra imagen de Dios. El testimonio de fe en un Dios que hace (= creador) es al mismo tiempo el testimonio de fe en el hombre que se hace (= creado). Los relatos bíblicos con imágenes y parábolas de su tiempo subrayan que Dios, origen de todo, no está en conflicto con ningún otro principio demoníaco; que el mundo y el hombre en su totalidad —incluida la materia, el cuerpo del hombre y su sexualidad— son radicalmente buenos; que el hombre, originalmente sexuado, es la *meta* del poder de Dios. En efecto, el hombre es creado varón y mujer para que la Vida, que surge del fondo mismo de Dios, sea fecunda sexualmente en la tierra por la comunicación del varón y la mujer, y así poder encontrar el hombre a Dios y Dios al hombre en la comunicación de la Vida y no en la comunicación de la muerte. De esta forma y bajo esta imagen Jesús nos revela definitivamente a Dios. No es un Dios

que crea al hombre a la medida de sus mandamientos, sino que hace del hombre la medida de sus mandamientos. Un Dios que, para romper con las fronteras entre compañeros y compañeras, dominadores y dominados, toma partido por los débiles culturalmente, los marginados socialmente y los dominados políticamente.

En la exégesis moderna los primeros capítulos del Génesis más que relatos de un pasado histórico son la proyección histórica del proyecto de Dios, el Padre, sobre sus hijos, los hombres. Origen y destino del hombre, varón y mujer, son eslabones que se confunden como primera y última realidad de su creación, y donde Dios se manifiesta en la historia como el futuro del hombre y el hombre, a su vez, como el futuro de Dios. Naturalmente que todo esto ofenderá los piadosos oídos metafísicos de quienes perciben la trascendencia de Dios en lo acabado y estático, el “motor inmóvil” del pensamiento helénico. Pero no para aquellos que, habituados a leer la Biblia con la mentalidad histórica del semita, experimentan el crecimiento histórico del hombre como la “encarnación de Dios” o como “la humanización de Dios”, de la que Jesús es el mejor exponente histórico según la tradición neotestamentaria, hasta llegar al PLEROMA de Pablo o la plenitud del punto OMEGA de THEILLARD DE CHARDIN.

2.— *Elementos de la Antropología bíblica.*— Todo lo que el Vaticano II apunta en la Constitución *Gaudium et Spes* en relación al hombre y su naturaleza sexuada y en relación al hombre y la dominación de su mundo no es más que la explicación doctrinal de la visión antropológica presente ya en los capítulos 1. y 2. del Génesis.

—“Entonces, Yahvé Dios —dice el texto bíblico— formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2.7). En todo el capítulo 1. y 2. no hay el menor apoyo para pensar que Dios creara un ser espiritual, que luego el mismo Dios revestiría con “barro”, ni mucho menos que lo condenara al “barro”, necesitando posteriormente de purificación. Es el “barro” mismo el que vive por la Vida que Dios le comunica, Vida que surge del fondo de Dios como la respiración que surge del fondo de uno mismo.

—“E hizo Dios —prosigue el texto— al hombre a imagen suya —a semejanza de Dios lo hizo— varón y mujer lo hizo” (Gn 1.27). Es la solemnidad del trimembrismo de la poesía hebrea, cuando se quiere recalcar una idea central: El hombre precisamente así, macho y hembra, necesitamos el

uno del otro, son imagen de Dios. Imagen que no tiene el sentido pasivo y estático de “copia”, “retrato” o “reflejo”, que le asigna la exégesis griega. De ser así, el hombre como varón y mujer sería copia y reflejo de las relaciones bisexuales propias de la mitología griega. De ahí la imposibilidad para esta mentalidad de asumir la bisexualidad como parte esencial del ser imagen de Dios. Imagen que sí tiene el sentido activo y dinámico de “representante”, “plenipotenciario” o “colaborador” de la mentalidad semita. ¡El hombre, varón y mujer, colaboradores de Dios en la obra de la creación! Y con esta mentalidad sí se asume la bisexualidad como parte esencial del ser imagen de Dios. En efecto, al hombre creado “para dominar los peces del mar y las aves del cielo y todo animal que serpea en la tierra” (Gn 1.26,28) se le asigna, en nuestro lenguaje de hoy, la tarea de hominizarse, volver más humano, más conforme a la imagen de Dios su misma naturaleza. Precisamente por ser imagen de Dios en este sentido, el varón y la mujer fueron intencionalmente colocados frente a un mundo *inacabado*, con grandes potencialidades de evolución, que tienen que ser actualizadas por y para el varón y la mujer. Este hombre del Génesis emerge, pues, no como un hombre acabado y realizado en su mundo y en su naturaleza sexuada, sino como un proyecto de hombre con capacidad de ser cada vez más imagen de Dios tanto en su mundo como en su naturaleza sexuada. Es la dinámica del prefijo gramatical hebreo “y los hizo *para que fueran* imagen de Dios”. Hijo del pasado de la tierra el hombre nace a la responsabilidad del futuro de la misma. Su historia será el permanente proyecto de liberar con la peculiaridad de su naturaleza sexuada su mundo de condicionantes socio-históricos, que impiden su transformación, y aventurarse al riesgo de un proyecto de libertad con sus contradicciones históricas como reto a su misma libertad.

Prosiguiendo la lectura del Génesis, se nos señala que al crear al hombre macho y hembra Dios los crea en pareja, en familia como germen de un pueblo. La lectura de todo el capítulo 2. a la luz de la doctrina del Vaticano II descubre la razón de esta intencionalidad: “Y vió Dios que no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2.18). Para el plan de Dios no fue bueno que el hombre estuviese sin los otros, los demás. Este “demás no simplemente como un de sobra, añadido y accidental, sino como un condicionante esencial de su ser mismo como “carne de su carne y huesos de sus huesos” (Gn 2.23). En la exclamación adamítica descubre

el hombre que aceptar a los otros es aceptarse a sí mismo y rechazar a los otros es rechazar algo de sí mismo. Ello lo conduce a entender a los otros como parte de sí mismo y a comprenderse como hermano de todos y de todo —“pariente” dice la Escritura. Implicará consecuentemente una actitud ética de profundo respeto a la realidad sexuada del otro, que lo define precisamente como otro. No se trata, pues, de machizar la hembra ni de afeminar al varón, sino que el varón o la mujer se reconocen en la alteridad como parte de su propia carne y poder así entrar en la comunicación de la Vida.

Esta dimensión política de la antropología bíblica aparece más acentuada en la descripción del pecado. Adán acusando a Eva o más fuertemente Caín no queriendo responder nada de lo que aconteció a su hermano Abel.

El pecado se revela como la falta de solidaridad, una especie de ruptura en la responsabilidad para bien o para mal con el otro, que es algo esencial de uno mismo.

3.— *El Dios de la comunión.*— Por último, el carácter recíproco y comunitario del amor, imprescindiblemente sexuado y que respeta absolutamente la alteridad en la comunión, es la mejor imagen de Dios de los cristianos en la tierra. Pues el Dios, del cual creemos que el hombre es imagen y a cuya participación está llamado, no es un Dios solitario. Si históricamente se acentuó el carácter *único* de Dios, fue ante todo para preservar al hombre de los falsos dioses, ídolos de su dominación y enemigos de su liberación. Pero *unicidad* de Dios no es sinónimo de *unidad* de Dios. El Dios de la Biblia, tal como Jesús nos lo reveló, es un Dios plural, que es y se constituye por la comunión y participación comunitaria de un mismo ser por el Padre, el Hijo y el Espíritu, modelo de comunión y participación para los hombres. *Koinonía* es el término de la patología griega para designar la íntima realidad de Dios y para señalar la característica comunitaria del ser cristiano. *Koinonía*, en efecto, no es tan sólo un modo articulado de obrar, sino el modo por excelencia de ser. Sabido es de sobra que este término aparece 14 veces en las Cartas de S. Pablo con su doble sentido de:

—“darse”, “contribuir”, “ponerse a disposición”;

—o “participar”, “ser tomado en cuenta”, “ser aceptado”, “formar parte”.

Comunión en el ser y en la Vida del Padre, del Hijo y del Espíritu, quienes se ponen a “la dispo-

sición” de los hombres para que los hombres “participen” en la comunión de la Vida. No se necesita de mucha agudeza para percibir la vitalidad y dinamismo de una ética sexual vivida bajo esta perspectiva religiosa.

4.— *Sexualidad y liberación.*— Sin embargo, la grandiosidad de esta visión antropológica del Génesis se queda en pura abstracción metafísica si no se considera el Génesis como la proyección utópica de la experiencia histórico-conflictiva del Exodo. El pueblo de Israel pudo escribir su visión del hombre en el siglo VIII a. C. después de haber vivido en el siglo XII a. C., y consignado por escrito alrededor del siglo X a. C., su experiencia liberadora y constitutiva de pueblo en el Exodo de la esclavitud de Egipto. Allí el Dios de la familia o clan —Abraham, Isaac y Jacob— se reveló como el Dios que actúa en la historia a favor del hombre oprimido, y actúa por un proceso de liberación para la constitución del pueblo. Por haberlo históricamente olvidado el cristianismo, o mejor dicho la sociedad cristiana, por eso tuvieron razón pensadores materialistas del siglo pasado al asegurar que no es el hombre el que está hecho a la imagen y semejanza de Dios, sino Dios quien está hecho a la imagen y semejanza del hombre. Un hombre del sistema se proyecta en un Dios manipulado por el sistema. El esclavo no puede concebir otro Dios, que el que le presentan sus relaciones humanas cotidianas y que fomenta la ritualidad del sistema para adormecer su conciencia o apaciguar las tensiones históricas. Por eso el Dios del que nos habla Moisés —que actúa en la historia, que se preocupa por el esclavo y le ofrece la liberación— es un Dios imposible para el sistema y dentro del sistema. El sistema lo combate como subversión o ateísmo.

CONCLUSION

En la presentación de la perspectiva teológica sobre la sexualidad he ofrecido diversos puntos de aproximación al tema propuesto de “Ética y pornografía”. De ellos podríamos sacar algunas conclusiones para una labor crítica y educativa, que oriente las decisiones sexuales de una sociedad mayoritariamente cristiana. Una de ellas, muy importante, pareciera ser como la de que no existe una moralidad frente a una inmoralidad, o unas partes o acciones honestas frente a otras deshonestas.

Como dice abundantemente TEILLHARD DE CHARDIN desde su perspectiva utópica, no hay más que una moralidad de ascenso y una moralidad de descenso; o como podría también decirse desde una perspectiva de teología de la liberación, una Moral de Vida o una Moral de Muerte, como es la tesis central de F. HINKELAMERT (“Las armas ideológicas de la muerte”, San José, 1977). Sin embargo, pienso que este tipo de conclusiones son precisamente la tarea de este Foro. Con todo

me permito terminar con una doble interrogación:

—¿Para potenciar los modernos esfuerzos religiosos por una valoración de la sexualidad en la práctica de las sociedades mayoritariamente cristianas, será suficiente redescubrir la originalidad del pensamiento bíblico al respecto?

—¿Para liberar la sexualidad de los condicionantes socio-culturales, con que se la vive, no habrá de mediar una experiencia de éxodo como en Israel?

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

Hernard A. *La Sexologie normale et pathologique*, Paris, 1962.

Jeanniere, A. *Antropología sexual*, Barcelona, 1966.

Schelsky, H. *Sociología de la sexualidad*. Buenos Aires, 1963.

Grelot, P. *La pareja humana en la Escritura*, Madrid, 1963.

Kerns, J. *La Teología del matrimonio*. Madrid 1968. (= importante para la historia de la práctica cristiana de la sexualidad).

Fromm, E. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Buenos Aires, 1970.

Vidal, M. *Moral del amor y de la sexualidad*. Salamanca, 1971.

Valsecchi, A. *Nuevos caminos de la Etica sexual*. Salamanca 1974.

López-Azpitarte, E. *Sexualidad y matrimonio*. Santander, 1975.