



Pontificio Instituto Juan Pablo II
para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia

Secretaría de Madrid



AULA MAGNA

Conferencia impartida en la Parroquia de la Concepción, Madrid, el 27 de abril 2006.

Educación de la sexualidad como educación al amor

José Noriega *

1. INTRODUCCIÓN

Hoy día nos encontramos frente a una cierta ambigüedad en la propuesta de una educación de la sexualidad. La ambigüedad se centra en la imagen simbólica que la sexualidad tiene para nuestros jóvenes: es, simplemente la posibilidad de un placer. Educar la sexualidad viene a ser reducido hoy en día a enseñar a los jóvenes un uso de la sexualidad que no ocasione problemas.

Nuestra sociedad es muy sensible, con razón, a las enfermedades de transmisión sexual y a las consecuencias no deseadas de la sexualidad. Todos comprendemos el límite enorme de un planteamiento educativo que reduzca la sexualidad a un problema solucionable técnicamente. Nuestros jóvenes se hacen así idea de un fabuloso sexual que llega a dejarles en la mayor soledad.

Si la educación sexual se reduce a una cuestión técnica, se deja de lado la gran cuestión de fondo: esto es, el sentido de la sexualidad. Es entonces cuando surge claro que la educación sexual es una educación al amor. Y aquí aparece de nuevo un gran ambigüedad. La ambigüedad se encuentra precisamente en el hecho de que lo que los padres y la Iglesia quieren transmitir sirviéndose de la categoría "amor" no es recibido, o es recibido dentro de un malentendido fundamental. Se quiere hablar de "amor", es decir, de relación interpersonal, de don de sí, de intimidad, de reciprocidad, de irrevocabilidad, de fidelidad. Pero lo que los jóvenes reciben es entendido como sentimiento, afecto, emoción. Hay una especie de cortocircuito que impide a las personas captar de veras el sentido de lo que la Iglesia intenta transmitir y que, en consecuencia, se recibe en otro registro y produce como resultado una sinfonía totalmente diferente.

La gran apuesta hecha por el Concilio Vaticano II y, con él, de la gran mayoría de la reflexión teológica y pastoral, al poner de relieve el puesto decisivo del amor en la relación hombre-mujer, parece ahora venirse abajo. El mismo tentativo de Benedicto XVI de abrir el camino del amor amenaza con derrumbarse. La reducción del amor a un sentimiento ha conllevado un repliegue de las personas que viven la experiencia del amor en un intimismo fundamental, cuyo valor corresponde a la intensidad de sentimiento que ofrece.

De este modo, se separa en el sujeto una doble dimensión: su espíritu de la corporeidad, que pasa a ser vista como mera ocasión para producir placer. El amor deja en este momento de vivirse en esperanza y comienza a ver el futuro como un enemigo, concentrando en el instante, por lo que el sujeto pierde en su experiencia un verdadero criterio de unidad y de verificación. Las distintas experiencias serán vistas en sí mismas, sin ninguna referencia a la vida de la persona en su globalidad. Más aún, desde el momento en que la persona no puede encontrar en las propias experiencias un principio de unidad auténtico, ya que se trata de experiencias siempre diferentes, hará acto de presencia sobre la escena un nuevo principio que es decisivo para la comprensión de la actual visión del amor: el principio de la 'sinceridad'. He aquí lo que se propone como verdadero constitutivo formal de la identidad de la persona: ser sinceros con los propios sentimientos.

* Vicepresidente del Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia, Roma

Ahora se puede entender por qué la predicación de la Iglesia sobre el amor humano se percibe bajo una ambigüedad fundamental: por un lado, parece que la Iglesia promueve el amor; y, por otro, que lo quiere hacer imposible, al reprimir la espontaneidad que le es implícita con la criminalización de ciertas manifestaciones afectivas, que en realidad no son vividas por la gente como algo negativo, malo, sino más bien todo lo contrario.

Aquí está en el fondo la acusación de que la Iglesia ha envenenado el amor humano, llamado a ser la chispa de la vida mientras sin embargo ha quedado sofocado por un moralismo exacerbante. Hablar de educación de la sexualidad es visto por tantos jóvenes como el intento de imposición moralística de una determinada forma de conducta sexual pasada de moda y contraria a lo que es el deseo sexual y amoroso.

¿Acaso no surgen inquietantes increpaciones y acusaciones continuas a la Iglesia? Se hecha en cara: ¿Cómo es posible que la Iglesia sostenga todavía que las relaciones prematrimoniales no son buenas, si en ellas se puede comenzar a vivir una plenitud de amor? ¿Cómo es posible que la Iglesia sostenga aún que la contracepción no es admisible, cuando es precisamente la contracepción la que permite vivir un amor más espontáneo, más 'responsable', más sincero precisamente porque es menos angustioso? ¿Cómo es posible que la Iglesia continúe obligando a la gente a vivir en el infierno de una relación vacía de amor, impidiendo reconstruir una nueva vida con una pareja nueva? ¿Cómo es posible que la Iglesia se oponga a que las parejas lleguen a realizar el noble deseo de tener un hijo recurriendo a las distintas técnicas que hoy día la ciencia pone a su disposición para satisfacer dicho deseo? ¿Cómo es que la Iglesia se enfrenta al amor sincero de un hombre con un hombre o una mujer con una mujer? En el fondo, la Iglesia, ¿cree o no en el amor? He aquí el cortocircuito.

¿Qué es lo que está en la base de tal enfoque? Una concepción del amor reducido a sentimiento, y un sentimiento que adquiere el papel de criterio de acción dentro de un ámbito privado, íntimo. La afectividad se convierte en el único criterio de conducta, siempre que no se nieguen la libertad y los derechos del otro. Así, será bueno lo que está de acuerdo con mi afecto y el otro lo quiere también. Pero, ¿es en realidad el afecto el criterio de conducta?

Me gustaría retomar la cuestión en toda su amplitud y darle respuesta precisamente en la misma perspectiva. Sí, es cierto, el afecto es el criterio de conducta, de bondad y de maldad moral. Más aún, es el afecto el que constituye nuestra identidad.

Entonces, ¿cómo escapar de una crítica radical de subjetivismo y de relativismo? ¿No es precisamente el individuo, sólo él, el que percibe los propios afectos y el único que los puede evaluar? Precisamente aquí se encuentra el desafío, que no se resuelve negando la parte de verdad que implica el descubrimiento del afecto, sino penetrando en su interior e iluminando su intrínseca profundidad.

Dos cuestiones nos ayudarán a entrar en ese interior:

- En primer lugar, ¿Es verdad que nuestros afectos no tienen otra verdad interna que su intensidad? ¿No sería mejor decir que en ellos se encuentra un germen de verdad que puede crecer y permear sus diversas dimensiones hasta convertirse en un verdadero principio de unidad y de conducta? Aquí se encuentra el primer reto de la educación de la sexualidad: ayudar a interpretar el sentido de la experiencia amorosa que implica la sexualidad - En segundo lugar, ¿es posible amar cuando la experiencia amorosa se vive en una fragmentación de sus dimensiones y las fuerzas que comporta? ¿No encontramos hoy una dificultad esencial precisamente en este aspecto? Aquí se encuentra el segundo reto de la educación de la sexualidad: en qué manera es posible integrar adecuadamente la sexualidad en el amor a la persona.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LA EXPERIENCIA AFECTIVA

La mayor dificultad para una interpretación adecuada de los afectos tiene un doble origen. Por una parte, la distinción que René Descartes hizo en la persona entre la *res cogitans*, es decir, la espiritualidad, y la *res extensa*, es decir, la corporeidad. Su Tratado de las pasiones tendrá un influjo decisivo precisamente por el hecho de que priva a las pasiones de la dimensión espiritual¹. Por otra parte, el enfoque del filósofo empirista David Hume que, basándose en los principios newtonianos de la ciencia experimental, excluyó todo recurso a los fines en la explicación de la naturaleza humana y de los afectos. Los afectos son vistos como algo que ocurre en la vida, y

¹ Cfr. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Gallimard, Paris 1988

que ocurre porque se genera por una causa neurofisiológica que podremos individualizar; una vez encontrada la causa, tendremos su explicación².

Es cierto que muchos de nuestros afectos los podemos explicar así: un mal de dientes o el mal humor provocado por el mal tiempo tienen una causa neurofisiológica. Pero no todos nuestros afectos se agotan en la causa neurofisiológica implícita. La tristeza que siento cuando me comunican la noticia de la muerte de un amigo, o la alegría que experimento cuando logro superar el bloqueo en las relaciones con un hermano que no me hablaba desde hace tiempo, indican que existen en nosotros afectos que hacer referencia no únicamente a una reacción neurofisiológica, sino más bien a un motivo que nos empuja hacia un fin, hacia una promesa. La originalidad de estos sentimientos aparece en el hecho de que implican la necesidad de comprender el motivo por el que son generados, la plenitud que prometen; se trata, entonces, de una experiencia afectiva que es en sí misma significativa e inteligible, pero al mismo tiempo intencional, porque nos dirige hacia una plenitud nueva en nuestra vida³.

Nuestros sentimientos, en cuanto motivados, aparecen como la respuesta a algo que nos llama. Lejos de encerrarnos en nosotros mismos, lo que hacen es abrirnos a la realidad que nos afecta, nos enriquece, nos seduce, nos atrae. Si seguimos la corriente del deseo que generan, llegaremos a ver dónde nos conducen, qué prometen.

Nos interesa ante todo el afecto del amor, que pone en juego la sexualidad. Podemos inmediatamente captar que un sentimiento tal implica una causa neurofisiológica en la excitación física, que es vivida con especial intensidad en la experiencia del deseo sexual. Esta experiencia, sin embargo, está cargada de sentido y reclama siempre una interpretación adecuada⁴. En dicha experiencia, el cuerpo es vivido no como algo que se pone delante de mí yo, sino como mi propio cuerpo; es decir, que a través de la reacción de mi cuerpo me experimento a mí mismo como ser corpóreo. Se trata de una reacción que no ha sido originariamente producida por mi voluntad, sino que ocurre en mí. Mi cuerpo implica una pasividad intrínseca y una vulnerabilidad ante el cuerpo sexuado de modo diferente al mío. Sin embargo, se trata de una pasividad que pertenece a mi ser y, en el mismo momento en que reacciona, el sentimiento me permite personalizarla, verla como mía⁵.

La sexualidad se presenta, no como algo ante lo que el 'yo' se encuentra, una fuerza biológica o psicológica, sino como una dimensión de la persona misma, cargada de sentido⁶. El cuerpo sexuado aparece entonces, en su diferencia, como la ocasión de un encuentro original con el otro desde el momento en que genera una reacción singular. En esta reacción podemos darnos cuenta de cómo nuestra existencia corporal implica una dualidad esencial de nuestro ser, siempre necesitado y referido a una complementariedad sexual. El hombre se puede comprender en plenitud sólo cuando se ve en referencia al otro⁷.

Pero la característica más original del encuentro con el cuerpo sexuado de otra persona está en el hecho de que revela al hombre su intimidad, es decir, el universo interior de la persona, dado que la realidad lo impacta y lo atrae, y él se hace consciente de este impacto y de esta atracción. Hay una vivencia más o menos consciente de la seducción que el otro ejerce sobre nosotros y que nos revela la corriente interna de nuestro deseo. Nos revelamos a nosotros mismos deseando. Deseando, descubrimos hasta qué punto pertenecemos a la realidad, al flujo vital de la naturaleza, y hasta qué punto la realidad nos pertenece. Nuestro deseo nos vincula a la realidad, al mundo, a la naturaleza; pero también vincula la realidad, la naturaleza y el otro a nosotros, en la medida en que los experimentamos en cierto modo presentes en nosotros, en la misma fuente del deseo.

El sentimiento revela la interioridad de la persona en cuanto habitada por otra persona. He aquí su misterio más profundo. Se trata de otra persona que en su diferencia es vista como algo que me enriquece, más aún, que me promete. Es el 'tú' el que me revela mi propio 'yo', pero se trata ahora de un 'tú' que, en la diferencia, me llama a algo más grande.

2 Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, Oxford 1951, Book II, Part II.

3 Cfr. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1996, cc. 1 y 2.

4 Cfr. J. LEAR, *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven-London 1998.

5 Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1959.

6 Cfr. G. ANGELINI, "La teología moral e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente", en AAVV., *Uomo-donna. Progetto di vita*, a cura del C.I.F., UECEI, Roma 1985, 47-102.

7 Cfr. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 52-64.

Descubro entonces de qué modo se abre un espacio interior a mi libertad: la presencia del otro en mí, que me enriquece, llama a mi persona a salir de sí misma para encontrar al otro en su realidad⁸.

Pero de esta manera, el sentimiento revela también una promesa de comunión nueva con el otro. No se trata únicamente de la presencia del otro dentro de sujeto, sino de cómo el sujeto está ahora llamado a encontrar al otro de modo pleno, a entrar en comunión con él. Este es el momento en el que se revela el sentido de la libertad, porque la libertad encuentra aquí no solamente la posibilidad de la satisfacción de un placer, sino también la posibilidad de una plenitud singular⁹. Se trata de la posibilidad de formar una comunión en la que ambas personas puedan ser ellas mismas poniendo en juego la totalidad de su libertad. La experiencia sexual se presenta entonces como algo dramático, puesto que enraizándose en el cuerpo compromete también la libertad de la persona, moviéndola a actuar, a conseguir la promesa que en dicha experiencia le ha sido hecha.

La experiencia amorosa vivida gracias a la sexualidad abre, entonces, a un horizonte de sentido último, en cuanto que indica al hombre y a la mujer dónde se encuentra su plenitud: en la donación recíproca de sí mismos. La sexualidad, que al principio parecía mostrar en el hombre una vulnerabilidad originaria al abrirlo a la mujer, y viceversa, se manifiesta ahora como una fuerza que empuja a la persona al don de sí para alcanzar la comunión con el otro, para construirla. No se trata únicamente de una llamada a experimentar algo, a sentir, sino a construir algo: una comunión de personas. Nos encontramos, sin embargo, ante una comunión de personas muy original porque, mediante el don de sí en la sexualidad, es capaz de comunicar la vida, engendrar personas que puedan enriquecerse del don mismo que une a los esposos. Se trata de un don de sí que no es estéril, que no es inútil, sino que encierra dentro de sí una posibilidad enorme de fecundidad, de comunicación, de proyección, de apertura a la sociedad, generándola.

La sexualidad no es, por tanto, algo que se coloque ante la persona y de la que ésta pueda disponer a voluntad. Al contrario, le permite comprender y determinar en la comunión de las personas el sentido último de su propia vida.

Esta plenitud le ha sido dada en la posibilidad maravillosa del cuerpo y esconde en sí la llamada que el otro le hace y, en definitiva, la llamada de 'Otro' divino. Reconocer lo que nos ha sido dado es la esencia de la filiación. Lo que nos ha sido dado nos empuja a convertirnos en esposos, convertirnos en protagonistas. Es siendo esposo/esposa como se llega a ser padre/madre. He aquí los tres rasgos característicos de la identidad de cada persona, que son posibles gracias a la sexualidad¹⁰.

No obstante, debemos aún aclarar cuál es el papel del placer. No es un azar el que en la perspectiva pansexualista la sexualidad esté en función exclusiva del placer. Es cierto que la sexualidad se nos hace interesante por el placer que promete. Promete mucho, pero por sí sola cosecha poco. ¿Por qué?

Porque la sexualidad en el hombre es más que la sola sexualidad, porque el placer en el hombre es más que el solo placer. La experiencia sexual, al hacer referencia a una promesa de comunión, conlleva que el placer entre dentro de esta perspectiva y pase a tener un intrínseco valor simbólico y figurativo.

Símbolo, sí, ¿pero de qué? Precisamente, símbolo de la plenitud de vida que comporta una vida vivida en una comunión esponsal fecunda. Es ahí donde se encuentra una vida plena, lograda, buena, digna de ser vivida. El placer refleja así la riqueza subjetiva que este modo de vida encierra para las personas¹¹. Pasará a ser un gozo y no únicamente un placer sensual.

Dos han sido las claves para captar el significado humano de la experiencia sexual: su intencionalidad y el modo en que implica a la libertad. De este modo, hemos podido comprender el misterio que se esconde en ella. Es en sí misma una llamada a la comunión, que arroja plena luz sobre la identidad de la persona y sobre su destino¹².

Pero la experiencia afectiva está connotada por una fragilidad intrínseca: su inestabilidad y ambigüedad que se muestran con el paso del tiempo. Es verdad que el amor es siempre una respuesta, pero no tiene siempre el

8 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Presencia, encuentro, comunión", en L. MELINA-J. NORIEGA-JJ. PÉREZSOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 345-377.

9 Cfr. J. NORIEGA, "The Origin and Destiny of Freedom", en *Communio International Catholic Review* 30 (2003) 282-299.

10 Cfr. L. MELINA, "La cultura de la familia. Profecía y signo", en *Anales valentinos* 57 (2003) 1-12.

11 Cfr. N.J.H. DENT, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 35-63;130-151.

12 Cfr. V. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore*, La Casa di Matrona, Milano 1988, 72-95.

mismo contenido. Es necesario por ello entender de qué modo la verdad germinal de la experiencia del amor puede permear todo el ser de la persona, integrando y plasmando todos sus dinamismos para estar en condiciones de poder guiar toda una vida y realizar la promesa del “para siempre” que es irrenunciable en todo amor¹³.

3. LOS AFECTOS Y LA VERDAD MORAL

La experiencia afectiva no es vivida por la persona como algo simple y claro desde el inicio. En la novedad que conlleva, se revela la riqueza de dimensiones que pone en juego y, a la vez, se descubre su complejidad. En la propia reacción ante la persona sexuada diferentemente, el sujeto puede darse cuenta de su vulnerabilidad frente a los valores sexuales y afectivos de la otra persona y de qué modo dichos valores le atraen y le prometen satisfacción y placer. Pero, al mismo tiempo, tal reacción indica que los dinamismos que pone en juego no están integrados por la naturaleza, sino que más bien se le aparecen a veces como contrapuestos. Esto se debe a que los valores sexuales atraen hacia sí mismos, intentando imponerse a los valores afectivos y llegando a veces a negar el valor espiritual de la persona.

La experiencia elemental del pudor revela la originalidad de la subjetividad humana, que no quiere estar sometida a fuerzas infrahumanas¹⁴. A la vez, dicha experiencia revela la unicidad del otro y cómo yo no puedo reducirlo a un objeto de uso o de simple placer¹⁵. Se comprende así por qué se tiende a evitar mostrar el cuerpo en sus valores sexuales, cuando éstos puedan ser deseados por sí mismos, independientemente de una referencia intrínseca a la persona. El pudor es, por tanto, una llamada a dirigir la atención a la subjetividad para que los diferentes dinamismos del amor se integren en la búsqueda de una auténtica comunión.

¿Cómo pueden integrarse los diferentes dinamismos del amor, en particular la razón y el afecto?

Una reflexión de carácter fenomenológico ha puesto de relieve, ya desde la antigüedad clásica, que existen cuatro diversos tipos de integración: la del continente, la del virtuoso, la del incontinente y, por fin, la del intemperante¹⁶.

-El continente es la persona que en su propia razón y voluntad valora positivamente y acepta el ideal de vida buena en el que ha sido educado pero, por otro lado, experimenta en el afecto y en el cuerpo la atracción de los pequeños placeres que los valores sensuales y afectivos le ofrecen. Sin embargo, no interpreta esta atracción atisbando de qué es signo y cuál es la promesa que encierra. Por ello, no la plasma ni la integra, sino que se limita a contenerla, a controlarla. El motivo para obrar o no, no será el del ideal de vida, sino la norma moral –es decir, si se trata de algo prohibido o mandado- o el respeto humano –si alguien se va a enterar- o las consecuencias positivas o negativas que puedan producirse. Ahora bien, si no existieran estos condicionamientos, seguiría con toda seguridad lo que le atrae. En el momento en el que hay una norma que lo prohíbe, actúa con firmeza y estabilidad, reprimiendo el afecto.

Pero de este modo, no encuentra gozo alguno en lo que hace. -El virtuoso también ha sido educado dentro de una tradición y valora positivamente lo que le ha sido transmitido, acepta el ideal de vida buena. Este ideal de vida le sirve para interpretar la propia experiencia afectiva y reconoce en ella el signo y la promesa de algo más grande, de un ideal de vida digno de ser vivido, perseguido por sí mismo porque implica una comunión interpersonal. Por ello, al interpretar la propia experiencia afectiva, quiere plasmarla, integrarla a la luz de lo que ha descubierto y ordenar los propios deseos. El motivo de su obrar será muy diferente del continente, puesto que actuará a causa del sentido que se esconde en los placeres que lo atraen. Su reacción afectiva ante los valores sensuales y afectivos, al tratarse de un afecto plasmado por la razón, le indicará la llamada que otra persona le hace para entrar en una comunión. Por ello, el virtuoso podrá actuar con firmeza y estabilidad, pero encontrará en lo que hace un gozo verdadero.

-El incontinente, a su vez, ha sido también educado dentro de una tradición en la que ha podido captar el sentido de un ideal que aprecia y acepta.

13 Cfr. A. SCOLA, La “cuestión decisiva” del amor. Hombre-Mujer, Ed. Encuentro, Madrid 2003.

14 Cfr. V. SOLOV'EV, La justification du bien, Editions Slatkine, Genève 1997, 28-34, 44-61.

15 Cfr. K. WOJTYLA, Amor y responsabilidad, Razón y Fe, Madrid 21979, 162-184.

16 Cfr. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, especialmente el libro VII.

A diferencia del continente, no tiene una voluntad firme y estable, es débil y, ante una atracción de los valores sensuales y afectivos, elige seguirlos a causa del placer que ofrecen y hace traición a su ideal de vida. Ciertamente, encuentra un placer en su obrar, pero que dura tanto cuanto la acción. Una vez que la misma se agota, se recrimina haber actuado así, porque siente que ha traicionado algo que considera precioso.

-El intemperante, al contrario, no ha sido educado en el contexto de una tradición en la que pueda haber captado el sentido de un ideal de vida buena digno de ser vivido. La atracción de los valores sensuales y afectivos la considera en y por sí misma, en cuanto que estos valores permiten una experiencia de satisfacción. Esta será la motivación de su acción: la satisfacción.

Y la buscará con firmeza y estabilidad, experimentando una gran insatisfacción en lo profundo, por lo que se verá obligado a multiplicar las ocasiones de placer con experiencias cada vez más excitantes.

Esta tipología moral nos ayuda a entender, no tanto el modo en que una persona vive la atracción de los valores sensuales y afectivos, sino cuál es el principio de unidad del comportamiento de las personas: la norma moral – en el caso del continente-, el deseo integrado –para el virtuoso-, o no integrado –en el incontinente-, o la sola pasión –como ocurre con el intemperante.

Es importante subrayar que en los cuatro tipos morales examinados no solo la acción es diferente, sino especialmente la reacción afectiva es diversa, pues depende del grado con el que la razón ha plasmado dicha reacción. Sólo en el caso del virtuoso se trata de una reacción afectiva que está acompañada por un elemento lleno de racionalidad que hace que la persona pueda reaccionar bien e identificarse plenamente con la propia reacción, en cuanto que está en juego una promesa de comunión. Este hecho nos permite comprender que, para el virtuoso, plasmar el afecto le permite no sólo obrar bien, sino sobre todo reaccionar bien, con el discernimiento el verdadero bien. Es este último aspecto el que falta en los tres tipos restantes: los tres reaccionan ante un bien que conviene, ciertamente, pero que conviene sólo en apariencia, y por ello necesitan la ley para poder discernir si hay que seguir o no la propia reacción.

Precisamente en esto consiste el drama de la afectividad: favorece la experiencia del bien, pero por sí sola no garantiza que sea un verdadero bien en vez de un bien aparente; para ello se necesita una afectividad virtuosa.

¿Qué es entonces la virtud?

Para la reflexión moderna y contemporánea, la virtud, entendida siempre en singular, es un rasgo del carácter gracias al cual la voluntad se inclina a obedecer a la norma moral¹⁷. Así, es comprensible que se la rechace. Paul Valéry nos da testimonio de esta situación: “La palabra virtud está muerta, o como poco, está moribunda. No se habla de ella, ni siquiera de pasada... Por lo que a mí respecta, la he escuchado raramente, y siempre utilizada de manera irónica”¹⁸. El malestar se hace aún más evidente por una determinada crítica del egoísmo refinado que implicaría una ética de la virtud.

Pero las virtudes, entendidas en plural, son propiamente la extensión del verdadero amor a todos los dinamismos afectivos de la persona, es decir, su integración en el amor personal. A partir del don, que el amor implica en cuanto presencia del amado en el amante, se puede comprender que dicha presencia conlleva una transformación original del sujeto y una primera integración de sus dinamismos para la consecución de la comunión con el otro.

Ciertamente, el don del amor ha sido posible porque había una vulnerabilidad originaria, que implicaba ciertas inclinaciones naturales. Pero estas inclinaciones naturales, que son a su vez los gérmenes de las virtudes, necesitan, para desarrollarse, del don del amor que dé lugar a una primera integración sobre la que realizar un trabajo personalizado.

Entonces, el amor podrá permear los diferentes dinamismos, integrándolos, plasmándolos con el don recibido para hacer que se configuren juntos en una respuesta estable y plenamente humana al valor que el otro es en sí mismo¹⁹.

17 Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1988.

18 P. VALÉRY, *Varieté IV*, en *Oeuvres I*, Gallimard, Paris 1962, 440.

19 Cfr. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1998, 47-74.

En la tradición agustiniana, las virtudes se veían como el orden del amor y la proyección del mismo. Es propiamente el amor el que ordena el alma y así se expande en las diversas virtudes, cada una de las cuales constituye una subespecie del amor: la prudencia es el amor inteligente que sabe discernir el bien del amado; la justicia, el amor que promueve el bien para el amado; la fortaleza, el amor que lucha por el amado; y la castidad, el amor que se entrega en totalidad al amado²⁰.

Por tanto, las virtudes tienen una dimensión intencional intrínseca que deriva del amor recibido y que dirigen la persona hacia diferentes modos de comunión, en los que encontrar el verdadero bien común²¹. Lejos de encerrar a la persona en una angustiada búsqueda de autoperfección, la abren a la posibilidad maravillosa de una verdadera comunión en su obrar concreto y particularizado.

El motivo de esto se encuentra en el hecho de que las virtudes no confieren únicamente una energía que permite llevar a cabo lo que se ha decidido, sino que son también en sí mismas una luz para la elección. Su influjo se sitúa en el momento intencional del obrar, y por esto posibilitan la buena elección. Ya Tomás de Aquino había indicado cómo no puede existir la prudencia sin las virtudes morales, precisamente por la necesidad que, para la construcción de la acción, tiene la razón práctica de apoyarse no únicamente en las inclinaciones naturales, que son demasiado generales, sino de un modo más específico sobre los deseos rectos presentes actualmente en el sujeto: esto es, sobre las virtudes²².

Por ello, podemos comprender por qué la verdad de nuestro obrar, es decir, la verdadera bondad, viene determinada no sólo ni principalmente por la conformidad de la acción a la norma moral, sino principalmente por su adecuación al deseo recto²³. Precisamente ésta es la perspectiva fascinante que abre el Aquinate cuando quiere definir qué debe entenderse por verdad práctica: aquella verdad del juicio de elección que corresponde al deseo recto, es decir, al deseo plasmado por la razón según el ideal de vida buena entrevisto en la experiencia afectiva.

La acción es siempre particular, contingente, concreta, parcial. Necesita ser medida para ser buena. Sin duda, es la razón la que mide, ¿pero con qué criterio? Según su adecuación al deseo recto. Y al ser éste un deseo plasmado por la razón, se trata de un deseo que está abierto a la realidad. Más aún, un deseo que abre el hombre a la realidad, dirigiéndolo intencionalmente hacia modos excelentes de amor que integran en sí mismos la justicia.

La persona podrá conocer la conformidad de la acción que lo atrae con su deseo recto precisamente en la reacción afectiva²⁴. Por ello, la afectividad ofrece una luz decisiva para la construcción de la acción, porque está enraizada intencionalmente en una comunión que es vista como algo absoluto²⁵. Favorece un gusto nuevo, sano, que permite a la persona discernir la bondad o maldad del obrar. Son las virtudes las que permiten superar el gran dilema que se esconde en la elección, el dilema del “bien aparente”, para llegar al bien que no lo es únicamente en apariencia, sino en realidad.

Y ¿qué papel juegan las normas morales en la educación de la sexualidad? Ciertamente, las normas morales tienen un valor esencial en la vida moral. En primer lugar, ofrecen un criterio pedagógico decisivo para la adquisición de las virtudes, puesto que proporcionan al deseo un criterio de objetividad que permite superar todo posible repliegue sobre uno mismo: el deseo sexual, curioso y caprichoso, es ahora forjado en una verdad que supera su particularidad y se abre así a la totalidad de la felicidad, evitando que se confunda la felicidad con el placer. Al mismo tiempo, la ley moral indica el límite humano de todo deseo, de la realización del amor: más allá de la ley moral no existe un auténtico deseo humano, no existe una auténtica realización amorosa. Lo que es decisivo es captar la racionalidad intrínseca del deseo: no todo se puede desear de una manera razonable²⁶.

20 S. AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, l. 1, c. 15, 25 (PL 32,1322).

21 Cfr. M.C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995, 441; y A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, 81-118.

22 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 58, a. 5; y el comentario de: G. ABBA, *Lex et virtus*, Las, Roma 1983.

23 Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987, 96-118.

24 Cfr. R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980, 80-96.

25 Cfr. L. MELINA, “Actuar por el bien de la comunión”, en L. MELINA- J. NORIEGA-J.J. PÉREZSOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., 379-401.

26 Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2001, 41-62.

Detrás de esta teoría hay una concepción antropológica enormemente dinámica. El ser humano se muestra como un ser abierto a la realidad, vulnerable, plasmable, con capacidad de crecimiento, de transformación. En la propia subjetividad encuentra un auténtico criterio de verdad del obrar, ya que se trata de una subjetividad racional, abierta estructuralmente a la realidad.

Aquí, la afectividad juega un papel decisivo de mediación.

4. CONCLUSIÓN

La educación sexual participa de la crisis global que sobre la educación como tal pesa. Es cierto que muchas veces los jóvenes no nos entienden. Más aún, se produce un malentendido. Dicho malentendido no proviene únicamente del hecho de que muchas personas que nos rodean tengan una concepción sentimental o incluso pansexual del amor, de modo que el amor y la sexualidad se vean y se vivan separados del matrimonio, de la fecundidad y, en último término, de la persona misma, reduciéndose así a utilizar la sexualidad en sí misma como un objeto de consumo. La razón de ese malentendido está también en el hecho de que nosotros no logramos presentar una concepción dramática del amor que logre mostrar cómo la experiencia del amor contiene una verdad intrínseca que constituye nuestra identidad única e irrepetible. Es cierto que somos personas, pero este dato se especifica en el modo en el que la persona determina el destino de la propia vida a partir de la experiencia afectiva y de los vínculos irrevocables que con ella genera. Así se constituye una concepción dinámica de la persona, en cuanto que lleva en sí una vocación originaria al amor: reconocerse como hijo/hija, para convertirse en esposo/esposa y llegar así a ser padre/madre.

La pregunta inicial buscaba saber si el afecto es el criterio de verdad de nuestro obrar. Podemos ahora captar mejor el contenido de esta hipótesis. Es cierto que el afecto es el criterio, pero se trata del afecto que implica un amor verdadero, del afecto integrado, plasmado y modelado por la razón. El afecto que se ha convertido en habilidad, arte, excelencia, es decir: virtud. Y la virtud del amor tiene un nombre concreto. Se llama castidad, es decir, una cualificación original del sujeto en todos sus dinamismos amorosos para que pueda ofrecer, según su estado de vida, un amor íntegro, sin pliegues, capaz de construir con originalidad y creatividad una verdadera comunión de personas en una amplia y variada gama de acciones. La virtud de la castidad nos da un gusto nuevo en la experiencia del amor.

Al centrar nuestra reflexión en el papel que juega el deseo y en cómo existe una verdad interna al deseo que es una llamada a permear todos los dinamismos y a integrarlos, podemos comprender que la ambigüedad o incluso la sospecha con la que es acogida una auténtica educación sexual es simplemente aparente. En el fondo, el problema no es que muchas personas acusen a la Iglesia de querer reprimir y culpabilizar el amor. El problema no es que la Iglesia continúe sosteniendo hoy día que las relaciones prematrimoniales o la actuación homosexual sean ilícitas. El problema es otro: ¿por qué deseo?, ¿qué deseo?, ¿cómo es mi deseo?, ¿se trata de un deseo verificado, más aún, integrado? Aquí está el problema. No todos los deseos nos conducen a una vida plena. Existen sentimientos falsos como existen sentimientos verdaderos. Y no siempre lo queremos ver.

En esta cultura pansexual se nos presenta el más radical de los desafíos. Se trata, en primer lugar, de ayudar a las personas a mirar a lo lejos, de mostrarles el amplio horizonte de la experiencia amorosa, de delinear el rostro auténtico de una vida verdaderamente lograda, de ayudarles a “enganchar su arado a una estrella”. Pero también, y sobre todo, se trata de ayudar a las personas a engendrar las virtudes, es decir, configurar o edificar sujetos capaces de amarse con un amor maduro, integrado.

La Iglesia es Madre, y en cuanto Madre no es únicamente capaz de comunicar la vida y el amor que ha recibido de su Esposo, sino que es también capaz de educar, es decir, de ayudar a sus hijos a madurar la experiencia del amor. Ésta es la apasionante tarea de los padres en la educación de sus hijos. ■