

Sexualidad, humanización y pecado original

A propósito del libro XIV *De civitate Dei*

En los últimos años la sexualidad es problema de moda¹ y, muchos, tanto en los libros como en la conversación, tanto en las revistas ilustradas como en los diarios, se han divertido en el tema. A ello ha contribuído la psicología del profundo y sobre todo habría que buscar su causa en el freudismo que, hurgando en los móviles íntimos del ser humano, ha dado con la *libido* como actitud inicial. Desde aquel instante pasa al primer plano de estudio y han aumentado los trabajos en este sentido. Como por otra parte los hombres lo que buscaban era alimentar en cierta medida esa especie de necesidad erótica, brote de lo fisiológico que se proyectaba sobre lo psicológico y espiritual, se ha insistido en la misma propaganda de todo orden en los símbolos eróticos y esto ha dado pie a una inmensa literatura y quizá en cierta medida a una deformación de la conciencia social y a una tracción de la atención hacia un campo que no debiera convertirse en el esencial de la vida humana, pero que en realidad para muchos es casi exclusivo.

Junto a esta perspectiva de la sexualidad se desarrollaba otra corriente, como oposición a una vieja concepción de la misma, máxime en la formación de la juventud, rodeándola continuamente de misterio y excitando por ese mismo camino a una mayor curiosidad. Han pasado los tiempos en que sobre lo sexual se hablaba con una cierta ley de arcano y había que buscar las sombras y la oscuridad para dirigir la palabra con el fin de que no aparecieran los colores en el rostro. Hoy nadie se siente enrojecer cuando trata problemas de sexualidad. Se ha conaturalizado con el hombre y se ha llegado a un descubrimiento, o un re-descu-

¹ En la selva inmensa de la bibliografía sobre el tema, escogemos algunos títulos que nos darán idea de la abundancia: cfr. J. FUCHS, *Die Sexualethik des Hl. Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1955; ID., *De castitate et ordine sexuali*, Roma 1963; M. GAUDEFRY, *Études de sexologie*, París 1965; R. GRIMM, *Amour et sexualité*, Neuchâtel 1962; W. GRAHAM COLE, *Sex and Love in the Bible*, London 1960; ID., *Sex in Christianity and Psychoanalysis*, London 1956; A. HESNARD, *La sexologie*, París 1963; A. JEANNIERE, *Anthropologie sexuelle*, París 1964; G. MARAÑÓN, *Ensayos sobre la vida sexual*, Madrid 1951; M. MORIN, *Un mythe moderne, l'érotisme*, Tournai 1964; "La Sexualité": *Esprit* 28 (1960) 1665-1964. Nos haríamos interminables y lo creemos de todos conocido el argumento para alargarnos en él. Además si a esto juntamos las obras y folletos sobre educación sexual y los diferentes estudios sobre las anomalías sexuales nos formaremos un juicio sobre este mito de nuestro tiempo.

brimiento de este hecho: también lo sexual es creación divina y por tanto tiene una bondad en sí mismo y, como bien y belleza, no tiene por qué avergonzar a los hombres.

Ahora bien, desde el instante en que se ha pensado que lo sexual pertenece al hombre y es connatural en él, es humano, se ha llegado a reflexionar sobre ello en base biológica y psicológica y se ha abogado por una humanización o racionalización de la misma². El hombre no puede ejercer sus funciones sexuales como un animal cualquiera, sino que ha de ejercerlas *humanamente* y por tanto éstas han de venir regidas por la razón, por la totalidad de la persona humana, en la que tiene un gran papel funcional lo sexual. Así se ha visto en el plan creador y providencial de Dios y se ha tratado de buscar los resortes biológicos de una cerebralización y humanización, y se ha apuntado a ese hecho desde diferentes ángulos.

Ante estos hechos la aplicación era inmediata. El matrimonio, problema que complica la existencia humana actual por las múltiples circunstancias de que viene rodeado, hallaba aquí un punto firme y entonces, tras el fracaso parcial de los diferentes métodos para la regulación de nacimientos³ y la hoy estudiada solución con las píldoras, se había acentuado más el proceso de racionalización y humanización, del autocontrol, se diría, más que de instrumentos para la regulación. Esta racionalización o humanización, que parece la única posible solución, consistiría en el dominio de los movimientos sexuales o de los miembros de la generación excitados por mecanismos internos, al igual que se hace con todas las demás funciones del organismo humano. La razón suprema se creyó hallarla en la consideración del matrimonio como amor, un amor que significaba la donación de dos totalidades personales y que debía regir toda la vida matrimonial y también los actos más íntimos⁴. Los hombres —y también los estudiosos— se ilusionaron con el descubri-

² Son ya famosos los estudios de P. CHAUCHARD, *La maîtrise sexuelle. Problèmes de la continence et de l'union réservée*; ID., *Le progrès sexuel*; ID., *La vie sexuelle*, París 1950; ID., *Biologie et morale*, Tours 1959; ID., "Régulation des naissances et maîtrise de soi": *St. Luc Médical* 31 (1960) 235-248; ID., *Apprendre à aimer. Régulation des naissances et morale sexuelle*, París 1963; y en el mismo grado L. SUENNENS, *Amour et maîtrise de soi*, Bruges 1961. Otros muchos de menor renombre se han adherido a este enfoque, aunque no siempre se hayan mantenido en los límites que un realismo impone.

³ No queremos entrar a citar bibliografía sobre este argumento. Indicamos solamente el artículo publicado en esta misma Revista por ZACARÍAS HERRERO, "La regulación de nacimientos": *Archivo teológico agustiniano* 1 (1966) 71-85, en el que en modo casi exhaustivo se examina la bibliografía sobre el tema y también sobre la píldora y se intenta una solución congruente.

⁴ Cfr. R. ADAM, *La primacía del amor. Un intento para dar su valor justo a la moral sexual dentro del Código moral*, Madrid 1962; M. C. d'. ARCY, *La double nature de l'amour*, París 1947; P. ARCHAMBAULT, *La famille oeuvre de l'amour*, París 1950; H. ASMUSSEN, *Das Geheimnis der Liebe*, Stuttgart 1952; D. BAILY, *The Mystery of Love and marriage*, New York 1953; R. H. BANITON, *Sex. Love and Marriage*, London 1958; R. BIOT, *La educación al amor*, Bilbao 1950; H. CAFFAREL, *A propos sur l'amour et la grâce*, París 1956, trad. esp. *Sobre*

miento y lo creyeron nuevo. No obstante, no han querido insistir en la exigencia plena del amor, que es un sacrificio, y en que el amor es progresivo y no puede decirse que el matrimonio tenga ya como supuesto un amor perfecto, sino que el mismo matrimonio ha de ser una escuela de amor, que llegará solamente a su perfección al final. Mas para la formación de ese amor completo, como donación total, que excluya todo egoísmo, se requiere todo el período de la vida humana y se imponen sacrificios y abstenciones, cruces que hay que llevar por amor, sea que exija la abstinencia la mujer, sea que sean los hijos, o las circunstancias sociológicas, demográficas o psicológicas y económicas. Sin embargo, ante este amor que es plenitud y que la exige para poder formarse plenamente, no se detiene el oído y sí un amor platónico, romántico, hecho de ciertos goces egoístas que no permiten la visión del sacrificio⁵. Lanzados por la vía del amor, todo lo externo no sería más que manifestación física del amor profundo, y una manifestación, la más elevada, de este amor que busca la unidad, lo significaría el acto conyugal, que es un abandono total de una total entrega a la persona. Así se hablaría del "rito sagrado" del acto conyugal⁶.

Siendo esto así y comprendido así el matrimonio, como un amor, sin entrar tampoco en general en que el amor ha de ser fecundo, se han vuelto los ojos a la historia del pensamiento cristiano sobre la doctrina matrimonial y se han fijado sobre todo en San Agustín. En la mayoría de los casos se ha hecho a Agustín autor de las más descabelladas concepciones en lo tocante al matrimonio y se le ha tachado de maniqueo y de maltusiano. Estas ideas se han visto en los libros, en los artículos eruditos y también en las revistas de divulgación⁷. Para Agustín

el amor y la gracia, Madrid 1961; ID., *Matrimonio. Nuevas perspectivas*, Madrid 1962; R. CARPENTIER, "Lumières de la charité sur un problème pastorale difficile": *Nouvelle revue théologique* 81 (1959) 929-946; P. CHANSON, *Art d'aimer et continence conjugale*, Paris 1949; A. D'HELLY, *Amour et sacrement*, Lyon 1962; J. GUITTON, *L'amour humain*, Paris 1955; D. JOUVENROUX, *Témoignage sur l'amour humain*, Paris 1944; G. MADINIER, *Conscience et amour*, Paris 1938; F. SOPENA, *Amor y matrimonio*, Madrid 1962; B. VINCENT, *La grande joie d'aimer*, Paris 1962; E. WALTER, *Esencia y poder del amor*, Madrid 1960. En la Const. pact. *Gaudium et spes* se ha recogido también con tacto y equilibrio esta dirección del matrimonio como amor, n. 49, en "Concilio Vaticano II", Madrid, ed. BAC, 1965, 281-283.

⁵ El Concilio recordaba el matrimonio como amor, pero en el número siguiente —n. 50— proponía el fin: "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos" (BAC, p. 283). Y continúa exponiendo ese amor fecundo y esa colaboración con el amor del Creador para el enriquecimiento de la familia humana.

⁶ G. MADINIER, *Nature et mystère de la famille*, Paris 1961, 71.

⁷ No sólo en artículos científicos o en libros, sino también en los Semanarios han entrado estas ideas a formar parte de una conjura contra la doctrina de Agustín, en este punto concreto, v. C. FALCONI, "Condannati a peccare": *L'Espresso* VIII-20 (1962), 20 maggio, p. 11. En este se dicen cosas como estas: Sarà il manicheismo attraverso la sua vittima più geniale, Sant'Agostino, a trasformare questa curiosa pratica antidemografica, o di self-control, dei primi cristiani in un imperativo ascetico che modellera sui suoi canoni tutta la morale

el único fin del matrimonio sería la procreación de los hijos y todo acto matrimonial que no lleve a este fin sería prohibido y cometería quien lo realizara un pecado venial, se dice. La concepción agustiniana partiría de un concepto errado de la carne y de una visión maniquea de la realidad terrena, sobre todo de la corporal. En ocasiones se llegaría a decir que el platonismo ha tenido también influjo en San Agustín. Lo cierto es que la conclusión final es la degradación de la sexualidad por San Agustín que ha influido todo el pensamiento y las relaciones matrimoniales.

“Los estudios históricos demuestran que las tendencias pesimistas y rigoristas que determinaron la concepción de los estoicos, neoplatónicos, esenios y gnósticos sobre la apreciación moral del acto conyugal y del placer sexual han tenido fuerte influencia en el pensamiento de renombrados Padres. Y estas tendencias han pasado sobre todo a través de los escritos de San Agustín a la teología occidental. En efecto, el Obispo de Hipona se vio obligado en sus polémicas con los maniqueos, Joviniano y pelagianos a tratar largamente de cuestiones de moral sexual. Y su autoridad ha sido tal que, durante siglos, los autores le han seguido incluso en la manera de presentar y solucionar los problemas.

Según tales concepciones rigoristas sólo las exigencias de la procreación justifican el matrimonio y el acto conyugal”⁸.

Al iniciar así su tractación sobre San Agustín, Janssens lleva el prejuicio histórico y analiza en Agustín ése que luego definirá él como el dualismo agustiniano en materia de matrimonio, que se ha traducido en toda la moral posterior, hasta nuestros días. Según él, para Agustín la “procreación es la sola razón de ser del pacto conyugal (p. 794) en conformidad con las *tabulae matrimoniales*, y debe ser el “solo motivo del acto conyugal” (Ib.). En la controversia maniquea San Agustín se hallaría enmarcado en esta línea de fuerza. Pero a su vez le encuentra un cierto sentido estoico, ya que escribe que “en esta concepción rigorista, la *apatheia* estoica ocupa un lugar importante” (p. 797). Y aquí estudia la relación entre el deseo y el placer sexuales con el pecado original, para decir, examinada

sessuale del Medioevo. Ossessionato dalla concupiscenza carnale, concepita come strumento di trasmissione di un'eredità satanica, Sant'Agostino prescriveva la limitazione delle nascite convinto di impedire così la dilatazione del regno di Satana”. Y poco más adelante: “Basta ricordare l'infimo indice di natalità e il tardo e lento sviluppo demografico dell'età feudale così com'è stato riscontrato attraverso indagini condotte sui rilievi statistici attuati dalle grandi istituzioni monastiche medievali, per valutare quali sono state, per secoli, nel Medioevo, le conseguenze della mística malthusiana di Sant'Agostino. L'ultimo riconoscimento solenne, in campo dottrinale e pratico, del manicheismo agostiniano è stato fatto dal Concilio di Trento”. Así en la línea de Buonaviti y de los racionalistas psicologizantes de principios de siglo.

⁸ L. JANSSENS, “Morale conjugale et progénogènes”: *Ephemerides theologicae lovanienses* 39 (1963) 793-794. En lo sucesivo en esta primera parte daremos en el texto únicamente la página del artículo aquí citado: Cfr. F.-J. THONNARD, *Revue des études agustiniennes* 12 (1966), 363-364.

la cuestión: "Si es verdad que el acto conyugal no es posible sin el mal o la enfermedad del deseo y del placer sexuales, será precisa una compensación o una excusa para justificar este acto. Esta excusa San Agustín no la halla más que en las exigencias de la procreación" (p. 798). Habla luego de los bienes del matrimonio —*bona matrimonii*— para darnos este final: "Esta caridad (*caritas conjugalis*), que es puramente espiritual, es el alma del matrimonio cristiano. que reposa, pues, sobre la unión de los espíritus y no sobre las relaciones carnales, sobre la unión espiritual y no sobre la *libido*" (p. 802, y cita aquí en nota *Serm.* 51, c. 21; *Contra Iulianum* V, c. 46)". Tras este análisis ofrece la conclusión final en estos términos: "Hémos aquí en el corazón mismo, en el mismo centro del dualismo introducido por San Agustín en la vida conyugal. Por una parte, su concepción pesimista del deseo y placer sexuales exige una excusa, una compensación a las relaciones carnales que él no encuentra sino en las exigencias de la procreación y en la necesidad de prevenir el adulterio de los cónyuges, es decir, en el *bonum prolis* y en el *bonum fidei*. Por otra parte, su concepción del amor conyugal como una realidad puramente espiritual le impide ver que las relaciones sexuales pueden tener, también ellas, una significación positiva al servicio del *bonum sacramenti*. El deseo carnal, que él considera como un mal y una enfermedad, no puede ser más que un obstáculo al desarrollo de la *caritas conjugalis*. Cuanto el deseo carnal es más reprimido tanto más la caridad conyugal se confirma. La sumisión de la mujer al marido (Eph. V, 22) crece en proporción directa de su despegue de las relaciones sexuales, y el marido que vive con su mujer no carnal sino espiritualmente, la ama en cuanto coheredera de la gracia, por honor de la santidad (I Thess. IV, 4), como Cristo amó a su Iglesia (Eph. V, 25). Esta es la razón por la que San Agustín sostiene que todos los matrimonios cristianos pueden practicar la continencia completa, con tal de estar unidos no en la carne, sino de corazón" ⁹.

Toda esta concepción dualista habría ido aumentando a través de los siglos y hoy sería preciso ver las cosas de diferente manera: "En nuestros días, ciertamente, los manuales de moral conyugal no omiten mencionar el nexo entre las relaciones sexuales y el amor mutuo de los esposos. Pero nos parece que, generalmente, no escrutan con la suficiente profundidad todas las implicaciones de esta relación y sus consecuencias para definir de manera más adecuada la castidad conyugal. Se contentan, de ordinario, con decir que el amor puede ser un fin subjetivo (*finis operantis*) del acto conyugal. Pensamos, al contrario, que ese acto es, por su propia realidad humana (*per se*), una expresión de amor conyugal, que es su sentido intrínseco (*finis operis*) ser encarnación de ese amor. La distinción es capital, porque todo acto humano recibe su cualificación moral esencial de su

⁹ *Id.*, l. c. 802-803.

significación intrínseca (*finis operis*) mientras que los fines subjetivos (*finis operantis*), pueden ser elegidos libremente, supuesto que ellos sean buenos, y que, por sublimes que sean, son incapaces de hacer bueno un acto cuya significación intrínseca es inmoral. Si es así, es necesario considerar más de cerca la conexión entre las relaciones sexuales y el amor conyugal” (p. 807). Entonces examina estas relaciones para llegar a distinguir entre *matrimonio* y *acto conyugal*, abocando a una fecundidad generosa y no egoísta que debe entrar siempre en la voluntad real de los esposos. Esto, respecto al matrimonio, lo considera esencial, y para el acto conyugal termina con estas palabras, en las que nos entrega su concepción: “Si es verdad que cada acto conyugal no puede ser ordenado efectivamente a la procreación —porque *pocos* actos pueden, de hecho, ser fecundos— no se puede sin embargo olvidar que *todo* acto conyugal tiene como sentido intrínseco (*finis operis*) el ser, por su realidad misma (*per se*), expresión y encarnación del amor conyugal. Hemos ya dicho que el amor conyugal, como todo amor humano, tiene necesidad de elementos objetivos y, por tanto, de relaciones objetivas para lograr efectivamente el compañero. A este efecto, puede encarnarse en numerosas manifestaciones palpables: atenciones, servicios, colaboración, intimidades, etc. Pero el amor conyugal dispone de un medio para expresarse y encarnarse que le es específicamente propio y exclusivamente reservado y que se llama por esta razón *acto conyugal*. Hemos ya notado que este acto expresa el amor conyugal en cuanto que es el alma de una unión definitiva y exclusiva de los esposos. En esta unión definitiva y exclusiva, los esposos se confían totalmente el uno al otro. La reciprocidad de este amor incluye un abandono mutuo, sin reservas y sin restricciones. Encarnar este don total sin reservas y sin restricciones, tal es el sentido intrínseco del acto conyugal. Desde luego, si este acto está viciado, si en la manera misma de ponerlo se introducen reservas y restricciones, pierde su sentido de abandono mutuo total. Esta argumentación se apoya talmente sobre la realidad de la vida conyugal que los esposos la comprenden y la aceptan. Todos desean relaciones sexuales completas. Ninguno de ellos sueña con recurrir a medios que truncan el acto conyugal, mientras que la cuestión de una prevención de la preñez no se pone, por ejemplo, en caso de esterilidad, durante una preñez, después de la menopausia. Esta argumentación permite igualmente el diálogo con los no católicos. Aún los mayores defensores del recurso a los medios anticonceptivos conceden que, en ciertas circunstancias, la práctica de la continencia periódica es preferible a su uso porque ella no impide el abandono total de los casados el uno al otro. Confiesan, además, que el empleo de los medios anticonceptivos desaparecerá desde el instante en que el progreso científico habrá perfeccionado la práctica de la continencia periódica, aumentando su seguridad y reduciendo el período de continencia, con frecuencia largo y difícil de determinar” (p. 819).

Esto llevaría a una fecundidad responsable, ya que sabiendo cuáles son los períodos genésicos y agenésicos, los esposos podrían decidir libremente cuándo pueden y deben tener un hijo y cuándo les conviene, consideradas todas las razones de orden personal, económico, demográfico y demás. De esta suerte se huiría el dualismo agustiniano y habría cambiado, tras tantos siglos, la moral matrimonial y el modo de enfocarla y de estudiarla.

Todo esto es fácilmente comprensible. Todos, empero, admitirán que suprime la espontaneidad de la vida matrimonial y que como teoría agrada a todos, como dice Janssens, máxime si el período de continencia se achica. Sin embargo, ¿no se cae en el mismo dualismo que quería evitarse o en un dualismo más perjudicial todavía? La argumentación que se ha llevado al extremo contra Agustín, serviría también en este caso. ¿Las relaciones sexuales se aprueban en sí o se aprueban por el amor que significan y manifiestan? Parece como si el amor fuera una excusa o una compensación a las mismas, como lo sería la procreación para Agustín, en sentir de nuestro autor y de sus seguidores. Las relaciones sexuales o el acto conyugal sería el signo y la expresión del amor conyugal, sería la manifestación sincera de la existencia de ese amor, y Agustín consideraría manifestación sincera de ese amor y de ese acto la procreación de los hijos, elemento visible que muestra el no egoísmo de los cónyuges. Sería más sensible y más humano todavía.

Dejando esto aparte, ya que el discurso se prolongaría, otra pregunta se impone urgente: ¿Es posible la realización práctica de esa teoría del "don total sin reservas y sin restricciones"? He aquí todo el problema: porque "si ese acto está viciado, si en la manera misma de ponerlo, se introducen reservas y restricciones, pierde su sentido de abandono mutuo y total". Y en consecuencia no significa limpiamente el don total. ¿Qué puede viciar ese acto cuando se trata en él de mutua donación? Sin duda alguna, el egoísmo. Y ¿en qué se muestra ese egoísmo? En la búsqueda del placer y no en la expresión del amor. Pero ¿pueden separarse esos dos elementos? Y nos hallamos nuevamente frente a un realismo que es necesario afrontar y ante el que no podemos frenar nuestra consideración. Todavía nos atreveríamos a preguntar: ¿Es necesario el acto conyugal para manifestar en el matrimonio el amor conyugal? ¿No basta en ocasiones la transparencia física para dar fe de la corriente interior que riega el ser? Y además, ¿no suena a práctica y a confesión de matrimonios entrados en años que ahora han comprendido lo que es el amor perfecto y sincero, sin mezcla de egoísmo y sí con donación total? Ese amor que se ha ido purificando con los años —el amor ha de ser progresivo— ¿no aspira a una entrega espiritual en plenitud, a una comprensión de gestos y expresiones, a una comunión de espíritus que aparecen cada vez más diluidos en un cuerpo? Y amén de esto, si el amor exige una continuada purificación, un continuo desprenderse de egoísmos, ¿no

nos está indicando ésto que no es perfecto en principio y que siempre hay una brizna de interés personal y placentero que no le deja florecer plenamente? ¿O es que el amor, y por tanto la expresión del mismo, es ya perfecto desde el principio? Y si no es perfecto desde el principio y tiene que irse elevando y desprendiendo con el tiempo, ¿cuándo llega a su perfección cabal? Cuanto se pone es un ideal y hacia él es preciso caminar, pero el abandono mutuo total quizá no sea perfectamente manifestado más que cuando el placer egoísta no puede ya viciar el acto, sea por imposibilidad física, sea porque la formación al amor ha hecho el progreso en la manifestación externa. No sé si aquello que rechaza en Agustín podría defenderlo: que la *caritas conjugalis* no reposa sobre la unión de espíritus sino sobre la *libido*. Para Janssens parece reposar sobre la *libido*, en cuyo caso tendríamos que buscar a ésta una nueva expresión. No obstante, Agustín sigue siendo el blanco de los ataques en el problema matrimonial.

EL ÁNGULO DE VISIÓN DE SAN AGUSTÍN.

Los autores se han entretenido, quizá sin mucha profundidad, en situar a Agustín entre los adversarios contra quienes ha tenido que defender la institución matrimonial y sus fines: maniqueos, Joviniano y pelagianos¹⁰. Enemigos complejos que le obligaban a mantener un equilibrio constante entre el pesimismo y el optimismo, ya que quizá en su misma época histórica se hayan dado excesos en la consideración negativa del matrimonio¹¹. Lo cierto es que, por las circunstancias, el problema del matrimonio le ha interesado grandemente y, podemos añadir, ha tenido una gran literatura en los últimos años, en sus aspectos moral, teológico y jurídico¹². No queremos entrar ahora a enjuiciar estos influjos que han sostenido en Agustín una actitud difícil y en ocasiones peligrosa.

Queremos, empero, anotar un hecho que nos dé la medida de sus palabras cuando nos hable de la experiencia matrimonial y sobre todo del acto conyugal y de la absorción total de la persona. Agustín cae en las mallas de una mujer

¹⁰ Cfr. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du Mariage selon saint Augustin*, París 1930; G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, Roma 1939; N. LADOMERSZKY, *Saint Augustin docteur du Mariage Chrétien. Étude dogmatique sur les biens du Mariage*, Roma 1942; J. GAUDEMONT, *L'Église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, T. III), París 1958, 540-561 principalmente; J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus*, Paderbon 1918; A. REUTER, *Sancti Augustini doctrina de bonis matrimoniis*, Romae 1942; G. SERRIER, *De quelques recherches concernant le mariage contract-sacrament et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage*, París 1928.

¹¹ Tenemos el caso de San Jerónimo, sobre todo, que en la controversia con Joviniano ha abierto un camino difícil en la doctrina.

¹² Cfr. la nota 10.

en su juventud y parece que, sin quererlo, tiene un hijo que acepta y luego ama, como un verdadero padre¹³. Agustín guarda fidelidad a su mujer¹⁴ y tras ese hijo y los muchos años de convivencia con ella, en los que ha creado una costumbre *in regno uxorio*, no ha tenido más hijos. Quizá tuviéramos que achacarlo a eso que luego les echa en cara a los maniqueos que aconsejaban a sus auditores que usasen del matrimonio en los períodos afecundos¹⁵, pero parece sumamente acertado el método, si en doce o trece años de convivencia no ha fallado. Agustín, además, nos comunica que cuando le separó su madre de esa primera mujer, que había compartido con él las alegrías y los sobresaltos de la juventud, su corazón ha manado sangre y no le bastaba el placer carnal con la nueva que trajo a su lado, ya que la herida era cordial¹⁶. Se creó en cierta medida la necesidad de la mujer en su vida y ese fue su gran caballo de batalla a la hora de la conversión¹⁷. Agustín confiesa en Casiciaco que a las mujeres no se las puede tener sin contacto y que nada hay como ellas que someta el ánimo viril¹⁸. El, sin embargo, ha

¹³ Cfr. *Confess.* III, 1, 1, PL. 32, 683: Rui etiam in amorem que cupiebam capi. Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suavitatem illa, et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum, et perveni occulte ad vinculum fruendi, et colligabar latus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum.

¹⁴ *Confess.* IV, 2, 2, PL. 32, 693-694: In illis annis unam habebam, non eo quod legitimum vocatur, conjugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor, inops prudentiae; sed unam tantum, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter conjugalis placiti, modum quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis jam nata cogat se diligi.

¹⁵ Cfr. *De mor. manich.* II, 18, 65, PL. 32, 1.373: nonne vos estis —dice a los maniqueos— qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne vos estis qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandum causa, sed satiandae libidinis habere conjugem censeatis. vid. M. ZALBA, "Utrum Ecclesia doctrinam suam mutaverit?": *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 54 (1965) 461-489, dedica a San Agustín 462-463 y 473-474.

¹⁶ Así aparece del famoso texto de la separación, fuerte en su expresión, pero real sin duda en la profundidad: *Confess.* VI, 15, 25, PL. 32, 731-732: Interea peccata mea multiplicabantur, et avulsa a laere meo tanquam impedimentum conjugii, cum qua cubare solitus eram, cor ubi adhaerebat, concissum et vulneratum mihi erat, et trahebat sanguinem. Et illa in Africam redierat, vovens tibi alium se virum nescituram, relicto apud me naturali ex illa filio meo. At ego infelix, nec feminae imitator, dilationis impatiens, tanquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator conjugii sed libidinis servus eram; procuravi aliam, non utique conjugem; quo tanquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae, satellitio perdurantis consuetudinis, in regnum uxorium. Nec sanabatur vulnus illud meum quod prioris praecisione factum fuerat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat, et quasi frigidius, sed desperatius dolebat.

¹⁷ Cfr. *Confess.* VI, 11, 20, PL. 32, 729; 12, 22, col. 730; VIII, 1, 2, col. 749; 6, 15, col. 756, etc.

¹⁸ *Sohl.* I, 10, 17, PL. 32, 878: ... nihil esse sentio quod magis ex arce deji-

renunciado a la mujer, no sin grandes sacrificios, pero con la experiencia matrimonial. Podría objetarse que no era un auténtico matrimonio y podríamos decir que su fidelidad denota una honradez y una nobleza digna, aunque, como dice él, a su unión le faltaba el nombre de matrimonio¹⁹.

Agustín, por consiguiente, está capacitado para enfrentar los problemas del matrimonio y de la sexualidad con una experiencia vivida y así se trasluce en los relatos que nos ha dejado, sobre todo en el libro VI *De civitate* y en el que intentamos analizar aquí. Podría oponerse que es una experiencia negativa, pero preguntaríamos por la experiencia positiva de la vida sexual en el plano ideal que se nos expresa.

Junto a este ángulo, personal y experimental, existe otro para Agustín que tal vez lo distinga también de nosotros: es su concepción perfectiva²⁰. Agustín, desde el día de su conversión, no busca las medias tintas ni para los obispos, ni para los clérigos, ni para los monjes, ni para las vírgenes, ni para los casados. Busca perfección: y por tanto se atiene a la falta, se atiene al egoísmo, se atiene a la desobediencia a la razón y a Dios. Y estas consideraciones las insertará en todos los campos. Tal vez ésto lo hemos olvidado en nuestra reflexión sobre el matrimonio y él lo tiene muy en cuenta. Por este mismo hecho no se coloca en un ángulo idealista o irenista, sino en un ángulo plenamente realista, a partir de un pecado original y de unas consecuencias que él vivía en propia carne y que había vivido antes en el matrimonio y dialogaba con los casados del tiempo sobre el tema, como nos recuerda²¹. A veces hoy buscamos la encuesta y el diálogo o el coloquio, pero ¿estamos seguros de la sinceridad? Agustín expresa la sinceridad de los casados con que hablaba y sus convicciones sobre el tema del matrimonio y el por qué.

Todos estos son elementos de juicio, dignos de nota, cuando se trata de encarar la problemática matrimonial agustiniana. Además se encuentra con una legislación en torno al matrimonio que era necesario defender, consolidar y explicar en cristiano plenamente²². Por otra parte, la Escritura le pone en embarazo en múltiples pasajes y su método exegético, que ha ido madurando con los años, le hace pagar tributo a una revisión más tardía, pero siempre provechosa. La interpretación de Gn. 1, 28: *Crescite et multiplicamini et replete terram*, ha sido

ciait animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest; vidi, también I, 14, 25, 26, col. 881-883.

¹⁹ *Confess.* VI, 12, 22, PL. 32, 730: "... et delectationes consuetudinis meae, ad quas si accessisset honestum nomen matrimonii, non eum mirari oportere, cur ego illam vitam nequirem spernere:...

²⁰ Cfr. J. MORÁN. *Introducción general. Enarraciones a los Salmos*, ed. BAC. Madrid 1964, XIX, el apartado "La perfección, empresa común".

²¹ Cfr. *De bono conju.* 13, 15, PL. 40, 384.

²² Cfr. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV, V siècles.)*, París 1958, 540-561.

objeto de una evolución progresiva en Agustín y ha surgido de una interpretación espiritualista a una concepción más realista y objetiva. Tal vez en ella podamos encontrar la clave de solución a los problemas matrimoniales en Agustín y, por tanto, al reconocimiento de que también en su doctrina sobre el matrimonio se ha ido en progreso y se ha llegado a una madurez. El P. Antonio Casamassa dice a este respecto: "En el *De Genesi contra manichaeos*, de hecho, el Obispo de Hipona cree que el *crescite et multiplicamini* significaba fecundidad espiritual, cambiada en fecundidad carnal después del pecado (I, 19, 30); y que la unión del hombre con la mujer no tenía por fin la procreación de los hijos, sino *fetus spirituales, id est bona opera divinae laudis* (II, 11, 15). El cambio de pensamiento de San Agustín sobre este punto no ocurre en el 396-397. Agustín, escribiendo hacia 400 el *De catechizandis rudibus*, 18, 29, propone aún la idea de una unión espiritual entre Adán y Eva; comienza a dudar en torno al 401 en el *De bono conjugali* 2, 2; y en torno al 410, en el libro nono *De Genesi ad litteram* (3, 5-6; 7, 12; 9, 14; 10, 18) enseña que la mujer fue dada al hombre para la procreación de hijos y que el pecado original no cambió de espirituales en carnales las relaciones entre Adán y Eva, sino que añadió solamente el estímulo de la concupiscencia" ²³.

Bardy analiza también ésto en sus notas al libro XIV de la *Ciudad de Dios* ²⁴. No se cita a Casamassa pero se examinan los mismos textos, con acento en la finalidad del dar la mujer al hombre, diciendo que en los primeros libros del *De Genesi ad litteram* III, 21, 33 PL 34, 293; 12-13, 20-21 PL 34, 287-288 todavía dudaba Agustín y a partir del libro IX entró en línea (IX, 5, 9 PL 34, 396-397). No se pasa a más consideraciones, pero se recuerda en la nota siguiente que los Padres anteriores y contemporáneos estaban por una generación espiritual y que San Agustín rompe el fuego, sobre todo en el *De civitate Dei*, citando algunos textos de Juan Crisóstomo, de Gregorio Nacianceno y ve ya en Atanasio también un precedente.

Si elegimos para nuestro estudio el libro XIV del *De civitate Dei* es porque lo creemos el más completo sobre la doctrina del matrimonio o mejor de la sexualidad, y porque él nos ofrece, en forma definitiva, el pensamiento del santo, ya que ha sido escrito hacia el 420 ²⁵. Precisamente en él hay un estudio psicoló-

²³ A. CASAMASSA, *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397. I "Tractatores divinatorum eloquiorum" di Retract. I, 32, 1 e l'Ambrosiaster*, Roma 1919, y en *Scritti Patristici* I, 41-66, Roma 1955, 49.

²⁴ G. BARDY, *La Cité de Dieu. Livres XI-XIV. Formation des deux Cités*. (Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 35. Cinquième Série), Desclée de Brouwer 1959, 539-542, note 43: *La doctrine de saint Augustin sur le mode de la génération avant le péché*.

²⁵ Hay además otra razón. Ordinariamente este libro no es citado, tratando de la doctrina matrimonial del Santo, ni siquiera cuando se habla de la sexualidad en el paraíso, vid. M. MULLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhun-*

gico profundo de la sexualidad —hoy tan en boga, tanto lo psicológico como lo sexual—. Creemos además que el ver en San Agustín también la resonancia de la doctrina estoica de la *apatheia* carece de sentido aquí, ya que Agustín mismo en este libro se dispone a refutarla y la rehusa de hecho, y si queremos algo más en su tiempo —así lo ha pensado al menos San Jerónimo— el estoicismo se daba como una acusación a los pelagianos²⁶. Es además muy significativo que un Janssens, por ejemplo, en el estudio que dedica al por él llamado dualismo agustiniano en el matrimonio (pp. 793-803) viendo luego su resonancia en los siguientes, cite una sola vez la *Ciudad de Dios* y en concreto el XIV, c. 16 (p. 798) hablando además del lugar importante de la *apatheia* y para decir, junto a otras citas, que “ese mal o esa enfermedad (deseo y placer sexual), secuencia del pecado (*malum peccati*) consiste en que el deseo sexual no nos obedece, que la excitación sexual no surge o no se calma a gusto de la voluntad y que el placer absorbe el espíritu todo entero” (p. 798). Se cita la máxima de Séneca: *Temperantia numquam ad voluptates propter ipsas venit* y, también, la otra proveniente de los círculos pitagóricos: *nihil fac propter solam delectationem* y se lamenta de que se hayan aplicado a las relaciones conyugales (p. 797). Quizá la perspectiva sea diferente, pero si se busca la perfección, la máxima habría que aplicarla también en cristiano, sobre todo cuando se da con exclusividad y con finalidad como en ellas se dice. No obstante, si los placeres hay que amarlos por sí mismos y hay que hacer obras por el solo placer o delectación, para que sean auténticas o al menos válidas, será preciso rendir el juicio a esa opinión, pero procurar en la propia vida dar el primer puesto a Dios.

LAS PASIONES HUMANAS Y LA VOLUNTAD O EL QUERER.

San Agustín comienza en este libro XIV preparando el terreno para el tema que le ha de preocupar en él, que es el matrimonio y, sobre todo, la sexualidad, admitido que está llegando al fin de los orígenes de las dos ciudades y concluirá con aquello de los dos amores²⁷. Y para ir desbrozando el terreno, constata la existencia de una doble vida, una según el espíritu y otra según la carne, llegando a decir que la vida según la carne es vivir según las pasiones, viniendo en este contexto la digresión, amplia y bien meditada, sobre las pasiones. Responderá ahora con pensamiento maduro, a quienes juzgan aún hoy que la culpa de todos

derts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954, 19-32.

²⁶ Cfr. G. BARDY, o. c., 20, aunque en nota cita a De Plinval que admite la falsedad de esa atribución a los pelagianos.

²⁷ *De civ. Dei* XIV, 28, PL. 41, 436. Las referencias irán en el texto y en castellano con el fin de que la lectura se haga más flexible.

los males para Agustín está en la carne o en el cuerpo. Inicia su discurso admitiendo y estudiando que los males del alma no proceden de la carne, o del cuerpo, sino de la corrupción del cuerpo, porque la carne es buena y fue creada buena por Dios (3, 1-2). Este pensamiento del cuerpo corruptible que apesga al alma será repetido en todos los tonos por Agustín. Se trata de Sap. 9, 15: *corpus corruptibile aggravat animam*²⁸. Y esa corruptibilidad proviene del alma y de su pecado (3, 2). Luego pasa a definir qué es vivir según la carne, que sería vivir según el hombre, lo cual significaría soberbia y complacencia en sí mismo (3, 2). En el capítulo siguiente entra más profundamente en el vivir según el hombre y según Dios, para decir que vivir según Dios es vivir según la verdad y vivir según el hombre vivir según la mentira. Y es mentiroso por no vivir según le exigía su condición, o sea *rectamente*, es decir, según Dios, haciendo su voluntad y no la propia (4, 1-2). Ya se ve que todo el problema es problema de desobediencia y que se comienza por caer en la intimidad para caer luego externamente.

La carne, empero, es buena, pero el mal o lo malo es abandonar a su Creador (5), y por eso no puede decirse que los movimientos y pasiones del alma procedan de los cuerpos terrenos (ib). Esos movimientos y afecciones penden de la voluntad o del querer y en conformidad con éste reciben su rectitud o su malicia (6), reduciéndose todo a un amor recto o a un amor torcido (7, 2). Las pasiones las tienen también los justos, pero en ellos son rectas y bien dirigidas (9, 1-2), probándolo con el más típico ejemplo de las mismas, que es San Pablo, en un número delicioso que delimita toda la vida afectiva y psicológica del apóstol (9, 2). Estas pasiones, afecciones o movimientos, no son vicios, y dirigidas por la razón y según ella no merecen el nombre de enfermedades (*morbi*). El mismo Señor las tuvo y las cultivó, llevándolas a su perfección (9, 3). En Cristo pendían de su voluntad. Las afecciones, empero, pertenecen a la vida, a la condición de nuestra existencia terrena y sin ellas no seríamos rectos, sino inhumanos (9, 4). La *apatheia* no es propia de esta vida, si por ella se entiende la carencia de estas afecciones: *Si autem apatheia illa est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum vivere volumus: in illa vero beata, quae sempiterna promittitur, plane speranda est*²⁹. La vida recta tiene rectos todos sus afectos, y la desordenada, desordenados (9, 6). Y por tanto en esta vida se trata de conservar ordenadas y bien dirigidas las afecciones y a su vez no dominarlas como llevados por la soberbia, sino como sometidos a Dios, por querer vivir según el espíritu, es decir, según Dios mismo. En consecuencia, *et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsi*

²⁸ Cfr. *De civ. Dei* XIII, 16 col. 388; XIV, 3, 1, col. 405 dos veces; XIX, 4, col. 628; XIX, 17, col. 645; 27, col. 657. Excluimos las citas del pasaje en otras obras.

²⁹ *Ibid.* XIV, 9, 4, col. 416.

adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu, humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum; aut quia stupidum est ideo sanum ³⁰.

Colocado, pues, este principio sobre las pasiones y su significado, buenas en sí mismas y malas por la vida desordenada, la aplicación se hará inmediata. Thonnard, en una nota resumen de sus estudios sobre la vida efectiva del alma y la interiorización de las pasiones en San Agustín, escribe: "Para comprender bien esta psicología no es preciso colocarse sobre el plan *analítico* con las distinciones netas de la filosofía tomista. La pasión definida "movimiento del apetito sensible", que es como la sensación "actus coniuncti" (acto del alma y del cuerpo, formando un solo agente consciente), no corresponde más que parcialmente a lo que estudia Agustín bajo el nombre de amor, placer, dolor, etc. y nosotros hemos llamado "pasiones". Para él, en sus movimientos afectivos, es el hombre todo entero por su alma racional quien interviene. Y según la revelación, el hombre, sujeto de las pasiones, no posee ya la "naturaleza íntegra" que privativamente ignoraba la concupiscencia, sino la "naturaleza caída" que debe ser reparada por la gracia. Esta manera sintética de enfrentar el problema no favorece siempre la claridad, pero es más rica, más próxima de lo real; y no debe jamás olvidarse para interpretar correctamente las aserciones agustinianas" ³¹. A su vez Bardy, en nota también al libro XIV había escrito, tras un somero examen del valor moral de las pasiones: "Se ve así el carácter profundamente humano de la doctrina moral de San Agustín. El gran doctor reconoce que las pasiones son exigencias de la vida terrestre: aquí abajo, no solamente es imposible pasar sin ellas, sino que no es ni deseable y los estoicos mismos, al menos los más razonables de entre ellos, no exigen más de sus discípulos la apatía completa. Se contentan con pedirles la constante posesión de sí mismos y la existencia de un opinión recta sobre los bienes y los males" ³².

Para oponerse al error que explicaba todo pecado o falacia por el influjo del cuerpo, de la carne o de la materia, como hemos ya recordado siguiendo el texto del Santo, Agustín vuelve una y otra vez sobre el *papel esencial de la voluntad o del querer*, que, al fin, se identifica con el *amor*. Y con esto lo habrá resuelto todo, interiorizándolo de este modo. Por el amor, o por el querer, habrá que definir las diferentes pasiones o afecciones, y cuanto más fácilmente obedezcan a la voluntad y se sometan a ella, y más fácilmente pueda obrar con ellas y en ellas, tanto

³⁰ *Ibid.* XIV, 9, 6, col. 417; vid. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*, Madrid 1945.

³¹ F. J. THONNARD, en "La Cité de Dieu" v. nita 24. En la p. 539, nota 42 que titula: *La psychologie des passions*.

³² G. BARDY, o. c., note 40: *Le valeur morale des passions*, 534.

mejores serán, si la voluntad, a su vez, está sometida a Dios. De esta suerte podía muy bien decir que esas pasiones y afecciones en Cristo pendían de su voluntad y eran dirigidas por ella, y en los santos permanecen las pasiones, pero son también enderezadas por la voluntad, liberada ya en la actual economía, como nos dirá luego, por la gracia. Esto es necesario tenerlo en cuenta para el problema que nos ocupa en estas páginas.

LAS PASIONES Y EL MATRIMONIO EN EL PARAÍSO.

Agustín, en todo lo expuesto hasta el presente, llevaba una mira precisa y definida, y desemboca aquí: ¿Tenían los primeros hombres en el paraíso esas pasiones y afecciones? La respuesta, siguiendo el curso de la exposición agustiniana, sería clara en una afirmativa, como en Cristo, pero sometidas a la propia voluntad. No había temor ni dolor, pero en cambio existía el amor y el gozo. Reinaba un amor imperturbable a Dios: "Reinaba allí un amor imperturbable a Dios, y los cónyuges entre sí vivían en una familiaridad fiel y sincera y de este amor fluía un grande gozo, sin faltar un objeto de amor digno de disfrute. Evitaban el pecado sin inquietud alguna, y al esquivarlo no irrumpía en ellos otro mal que les angustiara" ³³. Allí reinaba la felicidad plena y no había turbaciones ni perturbaciones, y así hubiera seguido el género humano, realizando el *creced y multiplicaos* hasta completar el número de los predestinados.

Siendo esto así y faltando la perturbación en el paraíso, ¿cómo sería allí el matrimonio y cómo se realizarían los actos conyugales para la procreación de la prole? "Problemas como el que plantea aquí San Agustín —escribe Bardy— sobre el modo de generación, parecen hoy bastante ociosos. No debemos ciertamente juzgarlos con nuestra mentalidad actual, sino con la mentalidad de los cristianos del siglo IV y aún de una manera especial con la del Obispo de Hipona mismo" ³⁴. Sin embargo no lo creemos ocioso ni inútil para un cristiano, o diríamos mejor para un teólogo, de nuestro tiempo, ya que "si estamos llamados a aquella naturaleza que Dios creó al principio para el hombre" ³⁵, es de suma importancia para aclararnos el problema sobre el matrimonio. Tal vez por olvidar esto vayamos a la búsqueda de una solución que estaba dada en precedencia, pero que ha quedado solamente como un ideal escatológico. La finalidad de Agustín es única: sabe que el hombre, antes o después del pecado, estaría sobre la tierra como de

³³ *De civ. Dei* XIV, 10, PL. 41, 417.

³⁴ G. BARDY, o. c., note 43: *La doctrine de saint Augustin sur le mode de la génération avant le péché*, 539.

³⁵ *De vera relig.* 46, 88 PL. 34, 162: Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum Deus fecit: revocamur autem ab ejus dilectione, quam peccando meruimus.

pasaje y que necesita, dirá aquí, cubrir el número de los predestinados, y esto habría de realizarse a través de la generación.

La respuesta que aquí presentará el Santo ha sufrido, sin duda alguna, una evolución a través de los años. Pero en este libro es completa y adquirida y, en consecuencia, no se duda ya en una interpretación real de los hechos, no solamente espiritual. Cómo ha ido interpretando el *creced y multiplicaos* lo hemos ya insinuado y aquí llega a una conclusión definitiva. Se lo había planteado en el *De bono conjugali*, 2, 2 (PL. 40, 373-375), proponiéndose diferentes soluciones, sea que tuvieran descendencia sin cohabitar *alio aliquo modo*, si no hubiesen pecado; sea que aquí se significasen mística y figuradamente muchas otras cosas; sea que la sucesión viniese solamente por el pecado, como si no pudiese existir la cohabitación sino de cuerpos mortales. Sabe que existen muchas sentencias sobre ese texto y que requeriría un largo discurso para dilucidarlo: "Han existido muchas y diferentes sentencias sobre el particular. Y si hubiésemos de examinar cuál de entre ellas se conforma mejor a la verdad de las divinas escrituras, nuestra disputa se prolongaría prolijamente"³⁶. En *De Gen. ad litt.* III, 21, 33 PL. 34, 293 todavía piensa en ese modo, sin saber cuál, y propone como un ejemplo el que de una piadosa amistad pueden nacer los hijos. Y más tarde en *De Gen. ad litt.* IX, 3, 5-7 col. 395; 4, 8; col. 595-596; cap. 5-11, n. 9-19, cols. 396-400 dirá, respondiendo al por qué ha sido creada la mujer, que el único modo de hallar respuesta es el pensar en la procreación de los hijos y así le servirá de solaz y de ayuda al varón, porque en lo demás no encuentra esa ayuda. Así considerando la mujer, hecha del varón, en el sexo, en la forma y distinción de miembros que tiene, se ve que está hecha para la generación, y por tanto en resumen puede decir: "Cuando se pregunta para qué ayuda del varón haya sido creado el otro sexo, considerando diligentemente, en cuanto es posible todas las cosas, yo no encuentro otra razón que la prole, para que por su descendencia se llenase la tierra; pero esta prole no era procreada del mismo modo que hoy se procrean nuevos hombres, ya que hoy la ley del pecado está inherente a los miembros y se opone a la ley de la mente, aunque sea superada en virtud de la gracia de Dios: tal no podía ocurrir a no ser en este cuerpo de muerte, consecuencia del pecado"³⁷. En cuanto a la convivencia o al coloquio como finalidad de la mujer para la vida del hombre, no lo ve tan claro el Santo y habla en cierta medida de experiencia. Cree más fácil eso entre dos amigos, y así escribía: "¿No es más congruente para la convivencia y el coloquio la vida en común de dos amigos que la del varón y la mujer? Viviendo los dos amigos en mutua ayuda y prestación no habría lugar a que las voluntades contrarias perturbasen la paz de los cohabitantes, ni habría lugar al orden, en virtud del cual, uno ha de ir primero y el otro

³⁶ *De bono conjug.* 22, 2, PL. 40, 373.

³⁷ *De Gen. ad litt.* IX, 11, 19, PL. 34, 400.

después, máxime si el que va después ha sido creado del primero, como la mujer lo ha sido del hombre" ³⁸. Por eso la única causa que encuentra es la "*causa pariendi*" que repite en casi todos los capítulos antes citados de esta obra. Parecería una cierta degradación de la mujer o un cierto desprecio de su vida social, pero así lo aprendía en los clásicos, Terencio de modo especial ³⁹, Teofastro ⁴⁰ y también de la experiencia, viéndolo así en la Escritura.

Al llegar aquí al libro XIV *De civitate Dei* la doctrina está ya adquirida. Tras una larga consideración, nos ha confidenciado el Santo, tras haber buscado motivos y causas de esa creación de la mujer como ayuda, nos entrega en frases sintéticas su pensamiento. También se engendraría en el paraíso, pero sin la perturbación y la pasión, sin la *libido* que ha creado la desobediencia de los miembros. Entonces se parte de un hecho que exalta el matrimonio y la bendición de las nupcias y es que éstas fueron bendecidas antes del pecado y esa bendición subsistió también después del pecado ⁴¹. Así sobre el *creced y multiplicaos* dice: "Sin embargo, la bendición dada al matrimonio para que creciesen, se multiplicasen y llenasen la tierra, aunque es verdad que subsistió en los delinquentes, con todo, se dio antes de delinquir, dándonos a entender con ello que *la procreación de los hijos es gloria del matrimonio, no pena del pecado*" ⁴². La procreación, en consecuencia, no es pena del pecado, sino gloria del matrimonio y así lo demostró la bendición de Dios. En el paraíso, empero, no se unirán llevados de la *libido*, palabra ésta que había reservado propiamente a aquella que excita las partes obscenas del cuerpo ⁴³. La procreación es un don de las nupcias, anterior al pecado, al crearlos hombre y mujer, y el sexo supone algo en la carne: "No nos cabe la menor duda que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es un don del matrimonio, instituido por Dios desde el principio antes del pecado, al crear un hombre y una mujer. El sexo, evidentemente, supone algo carnal" ⁴⁴. Y, por tanto, hay que entenderlo ya en sentido literal y no espiritual o alegórico, como en años anteriores había hecho en más de una ocasión. Parecería como que estaba respondiendo a los excesos de Jerónimo en este sentido, él

³⁸ *Ibid.* IX, 5, 9, PL. 34, 396.

³⁹ Cfr. *De civ. Dei* XIX, 5, PL. 40, 632, en que cita aquello de Terencio: *Duxi uxorem, quam ibi miseriam vidi nati filii, alia cura!* (*Ad.* 5, 4, 13 sq.). Y continúa citando, al menos *ad sensum de Eun.* I, I, 14 sq.: *Quid itidem illa, quae in amore vitia commemorat idem Terentius, injuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursus: nonne res humanas ubique impleverunt?*

⁴⁰ San Jerónimo nos cita un largo párrafo de una obra de Teofastro *De nuptiis*, en *Adversus Jovinianum* I, 47, PL. 23, 289-291, y dado el principio, no dudamos en ver una reminiscencia clara de la misma obra en *Solil.* I, 10, 17, PL. 32, 878, lo mismo que algunas otras referencias de las *Confessiones*. Volveremos en alguna ocasión sobre este punto.

⁴¹ *De Gen. ad litt.* IX, 3, 5, PL. 34, 395.

⁴² *De civ. Dei* XIV, 21, PL. 41, 428.

⁴³ *Ibid.* XIV, 16, col. 424.

⁴⁴ *Ibid.* XIV, 22, col. 429.

que había siempre hablado de que el matrimonio comenzó a existir después del pecado y una vez que fueron arrojados del paraíso, y que solamente entonces se unieron en matrimonio o en acto conyugal, sin plantearse el problema de si sería posibles antes y del cómo. El fin, pues, del hombre y de la mujer era llenar la tierra, como aparece de su propia complexión fisiológica, entendiéndose la bendición de Dios del lazo corporal que une los dos esposos.

Siendo esta la finalidad primera, probada por razones fisiológicas y psicológicas y espirituales, ya que habría que llenar el número de los predestinados, oponiéndose por eso mismo a quienes decían que sólo se habrían ayuntado y habrían engendrado de existir el pecado⁴⁵ —siendo entonces necesario el pecado para ello, lo que parece absurdo al Santo— ¿cómo sería fecundo también el matrimonio sin el pecado y sin la *libido* vergonzosa? Agustín se ve en un aprieto, porque no hay ejemplo actualmente que pueda probar aquello ni nadie ha experimentado aquella realidad anterior al pecado, pero opina que el miembro de la generación obedecería a la voluntad como lo hacen ahora los demás. Aquel matrimonio “y por tanto aquellas nupcias dignas de la felicidad del paraíso, sin el pecado, serían fecundas en amables frutos y estarían exentas de la *libido* vergonzosa. ¿Cómo sería esto posible? A la verdad que actualmente no hay ejemplo capaz de ilustrarlo. Sin embargo, no por eso debe parecer increíble que aquel miembro pudiera obedecer sin *libido* a la voluntad, pues son tantos los que ahora le están sometidos”⁴⁶. Y continúa probando cómo los demás miembros sirven y se someten a la voluntad, aunque en contadas ocasiones no le obedezcan. Al ánimo le cuesta más dominarse e imponerse a sí mismo que a los miembros del cuerpo, pero la *libido* es un justo castigo de la desobediencia. Y nace de aquí la paradoja. El pudor radica en la mutua desobediencia, ya que sobre todo en los órganos generativos domina mucho menos. Este problema se ha elevado a tema, y ya antes, en las *Confessiones* VIII, se había hablado con gran profundidad psicológica de este doble en la voluntad y esta lucha de mí mismo contra mí mismo. El ánimo a veces no se somete a sí mismo y menos a Dios, y el cuerpo no se somete al ánimo. La voluntad quiere mantener a raya los miembros y que éstos sigan sus órdenes, pero solamente lo ha realizado en el paraíso. Y por eso describe aquí ahora el cómo serían allí esos movimientos: “Pero cuando la voluntad imperiosa tiene a raya los miembros, sin los cuales no puede saciar su apetito los excitados por la *libido* contra la voluntad, se conserva la castidad, no perdida, sino suspendida por el deleite pecaminoso. Esta renitencia, esta repugnancia, este combate librado entre la voluntad y la *libido*, por suficiencia de voluntad e indignancia de *libido*, no lo sufriera en el paraíso el matrimonio si la desobediencia culpable no hubiera sido castigada con la desobediencia penal. Aquellos miembros

⁴⁵ *Ibid.* XIV, 23, 1, col. 430.

⁴⁶ *Ibid.* XIV, 23, 2, col. 430.

estarían sometidos a la voluntad, como todos los demás" ⁴⁷. En el paraíso faltaría esa lucha y esa oposición y habría una obediencia máxima también en lo generativo. Engendrarían, pero sin el sobresalto y el delirio de la pasión sexual. No obstante, no puede alargarse porque el pudor le obstruye también aquí la vía y la palabra y no quiere herir los oídos piadosos. Entonces, hasta refutar la infidelidad, va a argumentar *non de rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum* (ib.). Y se coloca en consecuencia en el plano más realista que se ha conocido en el tema; cuando habla de la *libido*, de su sobresalto, de su dominio y de su sometimiento a la voluntad. No juega en el aire, sino que, basado en una experiencia, entra en el campo que ahora tiene ante los ojos, al menos para usarlo como argumento negativo y decir que en el paraíso no podría ser así la generación.

Todo el problema radica, siguiendo su pensamiento expresado, en el sometimiento a la voluntad y por tanto en lo que concluiría luego, en el *usus voluntarius*. Esto es sumamente interesante para el fin de nuestro estudio. Ahora repite este sometimiento a la voluntad de lo generativo también y escribe: "Allí el hombre seminaría y la mujer recibiría el semen cuando y cuanto fuese necesario, siendo los órganos de la generación movidos por la voluntad, no excitados por la libido" ⁴⁸. Así se realizaría el acto conyugal en el paraíso y así sería en la serenidad voluntaria, *cuando fuese necesario y en cuanto fuese necesario*. Dios podría haber dado también al hombre ese dominio voluntario de lo sexual, como de los demás miembros: "Luego al hombre le fue también posible tener sujetos los miembros inferiores, facultad que perdió por su desobediencia, ya que para Dios fue fácil crearlo de manera que los miembros de su carne, que ahora únicamente son movidos por la libido, los moviera sólo la voluntad" (ib.). Y para mostrar la facilidad con que muchos mueven a placer todos los miembros cuenta los *mirabilia*, leídos o vistos, en los libros o en su derredor, de personas que hacen maravillas con sus diferentes partes (24, 2, col. 432-433). Y una vez que ha referido esos hechos maravillosos concluye: "¿Por qué no creemos que, antes de la desobediencia y de la corrupción, los miembros del hombre pudieron servir a la voluntad sin ninguna libido en lo relativo a la generación?" ⁴⁹.

La felicidad, por otra parte, radicaría en vivir como se quiere ⁵⁰, si nada se quiere torpemente ni por tanto se vive torpemente ⁵¹. Y en el paraíso existía esa felicidad y vivían como querían, reinando también en el matrimonio ese amor casto y honesto que acompañaba a los esposos. "Según esto, el hombre en el paraíso vivía como quería porque sólo quería lo que Dios había mandado. Vivía go-

⁴⁷ *Ibid.* XIV, 23, 3, col. 431.

⁴⁸ *Ibid.* XIV, 24, 1, col. 432.

⁴⁹ *Ibid.* XIV, 24, 2, col. 433.

⁵⁰ *Ibid.* XIV, 25, col. 433.

⁵¹ *Ibid.* XIV, 24, 2, col. 433.

zando de Dios y era bueno por su bondad; vivía sin ninguna indigencia y tenía en su mano el vivir siempre así... Su carne gozaba de perfecta salud, y su alma, de tranquilidad absoluta... La sociedad conyugal estaba acompañada de un amor honesto y hacadero. La laxitud no comprendía al ocio ni el sueño le rendía contra su querer. Dios nos libre de creer que en tal facilidad de mandatos y en tamaña felicidad los hombres no podían engendrar sin el morbo de la libido. Esos miembros, como los demás, se moverían al arbitrio de la voluntad, y el marido se hundiría en el regazo de la esposa con tranquilidad de ánimo, sin el estímulo de ardor libidinoso y sin la corrupción de la integridad corporal. Y no porque la experiencia no pueda probar ese hecho es menos digno de fe, puesto que, a exigencias del momento, esas partes las dominaba la voluntad, no el ardor impetuoso. Entonces el semen viril pudo ser inyectado en la esposa sin romper su integridad, al igual que ahora la virgen puede tener la menstruación sin violarla. Aquel podía inyectarse por el mismo conducto por donde pueden ser arrojados los menstros. Así como para el parto relaja las vísceras maternas no el gemido del dolor sino la madurez del feto, así para la fecundación y la concepción uniría las dos naturalezas, no el apetito libidinoso, sino el uso voluntario..." Apela nuevamente al pudor y a decir que es una conjetura lo que está haciendo para concluir en lo que nos interesa al presente: "Y, dado que esto que digo no lo experimentaron ni quienes pudieron experimentarlo (porque una vez metidos en el pecado, merecieron el ser desterrados del paraíso antes de cohabitar *con voluntad tranquila*), ¿cómo ahora, al reseñarlo, no evocará el hombre *la experiencia de la libido turbida* y no *el atisbo de una voluntad plácida*? Por eso el pudor no permite hablar con soltura, aunque no falten razones al pensador"⁵².

Las conclusiones son múltiples y tenemos que ir recorriendo una a una las implicaciones, porque tal vez el fundamento de toda la doctrina matrimonial agustiniana solamente haya llegado a colocarse aquí, con este profundo análisis que le permite la navegación en el realismo de lo sexual. El acto matrimonial en el paraíso, por tanto, se realizaría *a plena voluntad, cuándo y cuánto fuese necesario para la procreación de los hijos* y para llenar el mundo de los predestinados que colmarían el cielo. Se trataría aquí por tanto de una *fida societas ex honesto amore*, de una *concors mentis corporisque vigilia* y de una *custodia mandati sine labore*. Esto, unido a la bendición de las nupcias para la procreación *ad gloriam connubii*, y el *uso voluntario* en la unión, nos sitúa en la misma perspectiva que hoy plantean para el matrimonio. Inmediatamente interrogarían a Agustín: ¿Existiría allí la *delectatio* en el acto conyugal? Y Agustín respondería que la *delectatio* como egoísta y saciativa, no; en cambio existiría el *gaudium* que procedía de ese honesto y casto amor y de ese uso voluntario. El placer, se dirá,

⁵² *Ibid.* XIV, 26, col. 434.

es connatural a la realización de la función específica de cada órgano, pero ése existiría en el gozo.

Se tiene además la impresión de que hay dos ángulos de visión distintos: los modernos están muy preocupados de regular los hijos, les interesa sobre todo el número mayor o menor de hijos en el matrimonio y los problemas se los crean a través de los hijos, mientras que San Agustín va más al fondo, al sujeto o sujetos del acto. La diferencia parece mínima, pero es trascendental a la hora del acento, porque entonces o se propone evitar los hijos, o se propone el uso voluntario y en consecuencia sacrificado del matrimonio. Es verdad que se implican las dos cosas, pero es cuestión de intencionalidad.

Sin embargo, creemos plenamente a través del análisis que nos ha hecho Agustín, que la sexualidad, antes del pecado, y por tanto el matrimonio en el paraíso, tal como el Santo lo ha concebido después de un largo laborío intelectual, se reduce a una *sexualidad positiva, voluntaria, quando opus est et quantum opus est ad gignendam et diligendam prolem*. El amor de que nos hablan hoy, hecho de abandono mutuo sin reservas ni restricciones, y la racionalización o humanización del acto conyugal quiere llegar justamente a esa misma conclusión, aunque les estaría permitido el acto siempre como expresión de amor, cosa a la que San Agustín no habría llegado: una fecundidad *generosa, responsable, adulta, voluntaria, quando et quantum*.

Y aquí el auténtico, el verdadero problema: *¿Es posible esto en la actual economía?* Aquí choca un optimismo bastante irenista con aquello que puede llamarse un pesimismo; pero hay un justo realismo que está sobre el pesimismo y el optimismo. Hoy serían optimistas; Agustín sería pesimista. Habría solamente que educar y formar a la gente en el sentido y el valor positivo de la sexualidad y crear un ambiente de responsabilidad y madurez en todos los órdenes, desde el personal al social. El ideal está fijado para todos: Agustín fija el ideal en aquello que sería un día el paraíso, ideal al que se tiende, pero al que no se llega más que por otro camino; los modernos plantean el ideal y creen que se llegará a él por medios bastante humanos. La pregunta, pues, sobre la posibilidad de ese ideal se pretende ilógicamente ir resolviendo no con el dominio personal, o el autocontrol, sino más bien con el seguro de la no concepción, y se forma a una fecundidad responsable haciendo saber cuándo, usando del matrimonio, no habrá peligro de hijos, haciéndole, por lo mismo, abstenerse no por amor sino por temor, cuando lo que se predicaba era el amor, y permitiéndole usar luego del matrimonio con la razón especiosa de que el acto matrimonial es expresión del amor. La fecundidad que se predica responsable, no es responsable en el uso sino en la finalidad; no es voluntaria en el uso sino en el fin. Se usaría del matrimonio con más frecuencia si se supiese que los hijos no habrían de venir, cuando el uso voluntario y responsable exige e impone un respeto a sí mismo y a la mujer y a

ambos en Dios y por Dios. La menor briz de placer egoísta en el acto macula la perfección matrimonial y para llegar a esa plena donación tenemos que preguntarnos por la posibilidad.

El interrogante: ¿Es posible esto en la actual economía? ha quedado intacto y virgen y la respuesta, bien a pesar de los irenistas modernos, hay que ofrecerla con Agustín. El descubrimiento moderno es antiguo, solamente que ahora se ha aplicado a un período poslapsario y Agustín lo había retenido como ideal en el paraíso.

EL MATRIMONIO DESPUÉS DEL PECADO.

¿Ha cambiado algo después del pecado? ¿Continúa el mismo régimen, el mismo uso voluntario de lo sexual, la misma responsabilidad y consciencia, el mismo amor sin mezcla de egoísmos y de placeres bajos? La impresión, en algunos estudios actuales, se mostraría por la negativa: no ha cambiado nada. El hombre podría realizar esa humanización consciente de lo sexual y, por tanto, la racionalización en el matrimonio y su uso. No obstante, Agustín podría explicarnos que antes del pecado existía esa voluntad tranquila en Dios, esa consciencia de la presencia de Dios en el alma, ese amor honesto, nacido de un gozo de la unión en Dios y por Dios. Reinaba la más completa obediencia a Dios y allí era el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. Como el alma obedecía a Dios, al alma le estaba sometido el cuerpo, y no había contradicción ni lucha. Aquella consciencia de la fuente interior, que regaba el espíritu, desapareció con el pecado y lo que era consciencia se convirtió en *mente sopita*, en algo que quedó sumido en la oscuridad y esta misma presencia divina que llama a la consciencia, a la renovación de la imagen de Dios, es un punto de enganche⁵³.

El hombre fue creado por Dios con buena voluntad y recto: "Dios, como está escrito (Eccl. 7, 30), creó al hombre recto y, por consiguiente, con una voluntad buena, porque sin voluntad buena no sería recto. La buena voluntad es, pues, obra de Dios ya que el hombre fue creado por Dios con ella"⁵⁴. Pero la mala voluntad procede del hombre y el hombre se separó de Dios, abandonando al Creador y desobedeciéndole, quedando de este modo esclavo de su propia desobediencia. Y aquello que era el libre albedrío del hombre ha quedado dominado por los vicios y por los deseos bajos. El mal entró en el mundo y entró en lo que tenía bien: "Se subtrae, pues, el mal sin substraer naturaleza extraña algu-

⁵³ Cfr. CILLERUELO, *Videre Deum*. Principio y fundamento de la Teología agustiniana. Tesis defendida en la Pont. Univ. de Salamanca, 1964; ID., "Deum videre" en San Agustín: *Salmanticensis* 12 (1965) 3-31, principalmente 24-31.

⁵⁴ *De civ. Dei* XIV, 11, 1, col. 418.

na o parte de ella, sino la que había sido viciada y corrompida, sanada y corregida. El albedrío de la voluntad es verdaderamente libre cuando no es esclavo de vicios y de pecados. En esa condición fue dado por Dios y una vez perdido por vicio propio, no puede ser devuelto sino por El que pudo darlo" (ib.). Entonces el pecado consistió en tornarse sobre sí mismo, complacerse en sí mismo y por rebelarse ellos contra la obediencia debida a Dios, cayeron del amor casto y honesto, que les regía, y se fueron hacia el amor bajo. De tal suerte que Agustín ve la tentación que comienza por la parte inferior, por la más débil, por la mujer y que el hombre asintió a ella por *vínculo social*: "Así estamos en nuestro derecho al suponer que aquel varón violó la ley de Dios, no porque creyera en la verdad aparente que le dijera su mujer y seducido por ella, uno a una, hombre a hombre, cónyuge a cónyuge, sino porque condescendió con ella por el amor que les unía. No en vano dijo el Apóstol: *Adán no fue engañado, en cambio la mujer sí* (I Tim. 2, 14). Ella tomó por verdaderas las palabras de la serpiente, y él no quiso desgajar aquel único enlace ni aún en la comunión de pecado. No por eso es menos culpable, pues pecó a conciencia" ⁵⁵. Parecerá quizá un cierto menosprecio a la mujer, pero constatamos el hecho de que la única unión, la comunión, el vínculo social, no le permitió a Adán separarse de la mujer ni siquiera en el pecado.

Continúa examinando la cualidad del primer pecado y su gravedad, ya que era tan fácil el cumplimiento de lo preceptuado ⁵⁶ y luego considera la esencia del mismo, haciendo hincapié en la *soberbia como causa del pecado*, que es agradarse y complacerse en sí mismo, y por tanto egoísmo y egocentrismo ⁵⁷, sabiendo que fue primero la caída en el interior y luego se manifestó al externo. Al agradarse y complacerse el hombre en sí mismo se desprendió de Dios y desobediéndole quedó a sus fuerzas y esclavo de sus propias pasiones. Y esa soberbia se palió también y se evidenció más al buscar una excusa para una transgresión abierta y manifiesta ⁵⁸. Dios fue despreciado de este modo, El que había creado al hombre a su imagen y semejanza y le había dado poder sobre todo lo creado, y no manteniéndose obediente a Dios, "siguió una justa condenación. Y esta condenación fue tal, que el hombre, que guardando el mandamiento, había de ser espiritual aún en la carne, se trocó en carnal aún en la mente. Como él, por su soberbia se complació en sí mismo, la justicia de Dios le entregó a sí mismo, y no para vivir en su pura independencia, sino para arrastrar, luchando contra sí mismo, en lugar de la libertad que deseó, una servidumbre dura y miserable bajo el poder de aquél a quien dio su consentimiento pecando. Muerto volunta-

⁵⁵ *Ibid.* XIV, 11, 2, col. 419.

⁵⁶ *Ibid.* XIV, 12, col. 420.

⁵⁷ *Ibid.* XIV, 13, 1-2, col. 420-422.

⁵⁸ *Ibid.* XIV, 14, col. 422.

riamente en espíritu, había de morir contra su voluntad en el cuerpo, y, desertor de la vida eterna, quedaba condenado también a una muerte eterna si la gracia no le librara”⁵⁹. Y entonces a aquella desobediencia se retribuyó con la desobediencia, centrándose ésta en la lucha, de sí mismo contra sí mismo, y no obedeciendo ahora la carne a la voluntad, la disención surge en el hombre y es la pelea que se sostiene: “En puridad, y para decirlo en pocas palabras, ¿qué se retribuyó como pena al pecado de desobediencia sino la desobediencia? Y ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo, de forma que, por no haber querido lo que pudo, quiera ahora lo que no puede?”⁶⁰. Y es pugna entre la voluntad y el poder o entre dos querer, uno de los cuales no completo aparece como una especie de signo del pecado. Agustín insiste aquí en las relaciones entre *la carne* y *el alma* tanto en el placer como en el dolor, como hemos visto en la psicología de las pasiones, partiendo de unos ciertos principios platónicos de la función del alma en el cuerpo. Y una vez explicadas esas relaciones en los dolores y en el placer, llega a un término que se le antoja esencial, y que lo es, y que ha tenido una máxima resonancia en el mundo científico a partir de Freud, la *libido*: “Al placer precede un cierto apetito que se siente en la carne y es una especie de deseo suyo. Así el hambre y la sed y la libido —término empleado con más propiedad para los órganos de la generación, aunque es término general para toda pasión—”⁶¹. Hace un análisis de las diferentes *cupiditates* —ira, avaricia, perversidad, jactancia— definiéndolas como *libido*, sea *vincendi*, sea *habendi pecuniam*, sea *quomodocumque vincendi*, sea *gloriandi*. Pero lo interesante y lo que nos da la clave para nuestro estudio es lo que acaba de decirnos, casi como quien no dice nada, pero acentuándolo al máximo. Hay que tener muy en cuenta que “cuando se dice que la carne siente dolor o deseo, o es el mismo hombre, como ya hemos apuntado, o alguna parte del alma, en que la carne imprime su pasión, pasión que, si es molesta, causa dolor, y si agradable, placer” (ib.). Ahora bien, a la *voluptas*, llamémosla placer, le precede un cierto apetito que se deja sentir en la carne, como su cupididad, y como el hambre y la sed, y la llamada comúnmente en lo genital *libido*. Y se dice en el capítulo siguiente, ya concretando el sentido de esa *libido* y su delimitación terminológica: “Es verdad que hay muchas clases de libido; pero cuando se dice libido a secas, sin más, suele casi siempre entenderse la que excita las partes sexuales del cuerpo”⁶². La libido no es, pues, el placer, la *voluptas*, sino el apetito que la precede en lo sexual, aquello que se deja sentir *in carne et ex carne*, y éste es el que domina al hombre total y lo lleva al mayor de los

⁵⁹ *Ibid.* XIV, 15, 1, col. 423.

⁶⁰ *Ibid.* XIV, 15, 2, col. 423.

⁶¹ *Ibid.* col. 424.

⁶² *Ibid.* XIV, 16, col. 424.

placeres, la *voluptas*, que mezclando cuerpo y espíritu conduce al hombre a la ofuscación de la mente en el acto de la realización. En el examen de este concepto y de su potente atracción y poder radica el pensamiento de Agustín, tocante a lo psicológico en lo sexual. Aquí sus anotaciones, diríamos, que son experienciales y puede hablar con conocimiento y le darían razón los modernos sexólogos. Quizá a esa especie de éxtasis o pérdida de la razón en el acto alguien podría llamarle el pleno abandono o la plena donación al cónyuge, pero Agustín lo considera como una irresponsabilidad, porque el hombre pierde ya en ello su propio dominio y voluntad. Sus palabras son profundísimas a este respecto: "Y es tan fuerte (la libido) que no sólo señorea al cuerpo entero ni sólo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal, produciendo de este modo la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres corporales. Tanto es así, que, en el preciso momento en que ésta toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento" ⁶³. Y continúa diciendo que los casados preferirían ejercer su oficio de esposos sin esa *libido*, de suerte que también en ello, como en las demás operaciones, *mutu voluntatis, non aestu libidinis* se viesan incitados y excitados.

Tiene otra nota muy interesante que nos permite entrar en la psicología del hecho sexual y que lleva mucho de profundidad, en cierto sentido, contra el parecer de lo que quizá, quien no lo haya experimentado, opine: "Es que aún los buscadores de este placer en los goces matrimoniales o en las impurezas vergonzosas no sienten a su antojo esas conmociones. A veces ese movimiento les importuna sin quererlo y a veces les deja con el caramelo en la boca. El alma chirría por el calor de la concupiscencia, y el cuerpo tiritita de frío. Y así, ¡cosa extraña!, la libido no sólo rehusa obedecer al deseo legítimo de engendrar, sino también al deseo lascivo. Ella, que de ordinario se opone al espíritu, que lo enfrena, a veces se revuelve contra sí misma, y, excitando el ánimo, se niega a excitar el cuerpo" ⁶⁴. El hecho es de experiencia y puede interrogarse a quienes tengan alguna, de lucha o de caída en ocasiones, con capitulaciones en otras.

Agustín se ha colocado en el pleno realismo y más aún, ya nos había dicho en otra parte, que había coloquiado con casados sobre estos temas —el diálogo con los seglares es ya antiguo— y la conclusión a que ha llegado es la siguiente: "Lo cual no deja de ser maravilloso el que muchos hoy se abstengan, durante toda la vida, de todo concúbite o, si se casan, lo tengan solamente por razón de la prole. Tenemos muchos hermanos, y socios de la heredad celeste, de ambos sexos que han practicado la continencia, bien en la vida matrimonial o bien estan-

⁶³ *Ibid.*: ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

⁶⁴ *Ibid.* col. 425.

do libres en absoluto de tal unión. En realidad, son innumerables. ¿Hemos acaso oído algún coloquio familiar de quienes están casados o lo estuvieron que nos indique que nunca se unieron en acto matrimonial a no ser esperando la prole? Lo que mandan los apóstoles a los casados pertenece a las nupcias; lo que permiten por concesión (*venialiter*) o impide las oraciones, no lo imponen al matrimonio, sino que lo soportan”⁶⁵. Agustín no hablaba de memoria, sino basado en una experiencia personal y también en experiencia coloquial. Esto ha creado en él la conciencia de una profundización realística en lo sexual y no de un irenismo alarmante. Ha apuntado al ofuscamiento profundo, si se quiere, a ese éxtasis o “rito litúrgico” del acto conyugal, pero también a la deshumanización, a la casi inconsciencia al llegar al extremo. Así se crea la desobediencia de los miembros generativos en el cuerpo, que ha quedado como signo y símbolo sensible de la desobediencia del espíritu. Y como tal signo sensible de la desobediencia interior habría que comprenderlo. Llega de esta suerte el pudor y la vergüenza en ello, ya que esos movimientos no están del todo sujetos a la voluntad, pues se trataba de una desobediencia que reina todavía⁶⁶. Quien mantenía la unidad, el equilibrio y la obediencia era la gracia —*indumento gratiae*— “retirada la cual, para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, se dejó sentir en los movimientos del cuerpo una desvergonzada novedad. Por eso la desnudez se tornó indecente, los hizo conscientes y los cubrió de confusión”⁶⁷. Y conocieron que estaban desnudos, tras el pecado, es decir, “despojados de la gracia que les aseguraba del rubor por la desnudez corporal, porque la ley del pecado aún no resistía a la mente”⁶⁸. La lucha comenzó al serles retirada la gracia, por lo que apareció la desobediencia, y apareció el pudor, brote de la desobediencia misma, que sientan todos los pueblos y por eso cubrieron sus partes pudendas, cosa que hacen hasta las gentes más bárbaras (ib.). Más aún, el mismo acto conyugal, permitido dentro del matrimonio, busca la oscuridad y los mismos lupanares tienen sus secretos y sombras. Y todo esto se manifiesta en los diversos contactos, sean permitidos por las leyes, sean contra ellas, sean en la misma vida matrimonial. “¿Quién ignora lo que hacen los esposos entre sí con vistas a la procreación de los hijos y cuál es el objeto de celebrar las bodas con tanta pomposidad? Y, sin embargo, en el acto mismo de la generación no permiten que sean testigos ni los hijos, si tienen ya algunos. El conocimiento de esta acción recta ama de tal manera la luz de los ánimos, que rehuye la de los ojos. Y ¿de dónde nace esto sino de que lo naturalmente honesto va del brazo, aunque por pena, con lo vergonzoso?”⁶⁹.

⁶⁵ *De bono conjug.* 13, 15, PL. 40, 384.

⁶⁶ *De civ. Dei* XIV, 17, 41, 425-426.

⁶⁷ *Ibid.* col. 425.

⁶⁸ *Ibid.* col. 426.

⁶⁹ *Ibid.* XIV, 18, col. 426-417.

Quizá hoy estos hechos se nos explicaran por un tabú sociológico de mala educación y se pretendería una reeducación sexual de toda la sociedad. Como puede apreciarse, el problema del pudor natural en ese aspecto y de lo vergonzoso del mismo, no es tema de hoy, sino, si hemos de creer a los autores, ha sido de siempre y, por tanto, no basta con una sencilla explicación especiosa, partiendo de un hecho de educación social, al que tenemos que concederle algún influjo, pero al cual no podemos atribuirle en todos y por todas partes ese sentido. San Agustín nos ha expresado ya la misma idea en más partes y no es necesario insistir aquí en ello. Su explicación nace de la pena, que es fruto de la desobediencia primera, a la que siguió esa desobediencia externa, manifestación de la interior. Lo naturalmente honesto va del brazo con lo vergonzoso y esto no admite otra explicación, al menos para Agustín, porque si los demás apetitos de que ha hablado, el hambre o la sed, permiten ser saciados tranquilamente en público sin rubor por parte de nadie, ¿por qué este otro no? ¿O es que llegará el día en que el hombre realice el acto conyugal a la luz pública, como pueden hacerlo los animales? Agustín apelará al ejemplo de los cínicos y a su sentencia, que refería que, siendo justo lo que se hace con la mujer, no hay por qué avergonzarse de hacerlo públicamente, ni hay por qué evitar el concubito conyugal en la plaza. No obstante, añade el Santo, "*vicit tamen pudor naturalis opinionem huius erroris*". Cita el caso que cuentan de Diógenes el Cínico, al cual no le da mucha fe, pero piensa que, bajo el palio, no surgirá el placer, cuando la *libido* aparece a la vista de los demás. Y escribe que también en su tiempo hay cínicos, pero que no ponen ya en práctica esa doctrina. No obstante, si a alguno se le ocurriera, "apuesto que le faltarían pedradas, pero no salivazos" ⁷⁰.

Ante este hecho del desorden existente, los mismos filósofos, sobre todo los más próximos a la verdad, es decir, los platónicos, como Agustín ha escrito tantas veces de ellos en esta misma obra, han buscado un freno en la mente y la razón, porque no permite el logro de la *sapientia*, con sus movimientos turbidos y desordenados. Son partes viciosas del alma que es necesario a través de la templanza conducir las a su recto camino y a su uso moderado, permitiéndoles solamente aquello que la ley de la sabiduría permite, cohibiéndolas y refrenándolas. Y esa ley permitiría, por ejemplo la ira "para ejercer el justo castigo, lo mismo que la *libido* por razón de la generación de la prole. Estas partes, digo, en el paraíso, antes del pecado, no eran viciosas. Allí sus movimientos no iban contra el recto querer, y por eso no había necesidad de tenerlas a raya, como gobernadas por los frenos de la razón. El que ahora sus movimientos sean así y sus mudanzas sean en unas más fáciles y en otras más difíciles, mudanzas que intentan obrar la espuela y el freno de quienes viven sobria, justa y piadosamente, no es sanidad

⁷⁰ *Ibid.* XIV, 20, col. 428.

natural, sino enfermedad culpable" ⁷¹. El porqué de que no exista vergüenza en las demás pasiones radica en que, en las demás, no son las afecciones las que mueven los miembros del cuerpo, sino la voluntad que domina conscientemente su uso. En cambio este dominio le falta en lo sexual. Y pone el ejemplo de la ira, cuyos efectos vienen producidos por un miembro y éste, a su vez, debe ser movido por la voluntad que pone en obra los miembros, aunque no exista al ira. "En cambio la *libido* sometió de tal manera las partes genitales del cuerpo a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella y sin su presencia espontánea o provocada. He aquí el objeto de la vergüenza; he aquí lo que esquivan con rubor los ojos de los que miran. El hombre tolera más fácilmente una multitud de espectadores cuando se irrita injustamente contra otro, que la mirada de uno solo cuando se ayunta justamente con su mujer" (ib.).

Este pudor y esta desobediencia son la manifestación externa de la interior rebelión contra Dios y ahora nos dará la razón de que haya sido colocado el signo precisamente en estas partes del hombre. Así concluye el tema del pudor y de la vergüenza que explica la desobediencia y la falta de tranquilidad y tiende a buscar un motivo de ello, como pena y culpa de algo que ha existido un día: "No hay duda que la naturaleza humana se avergüenza de esta *libido*, y con razón. Porque en su desobediencia, que dejó sometidos los órganos sexuales a sus propios movimientos y los desligó de la voluntad, se muestra bien a las claras la paga que recibió el hombre de su propia desobediencia. Y fue conveniente que su huella apareciera sobre todo en los miembros que sirven a la generación de la naturaleza, empeorada por el primer enorme pecado. Y nadie se ve libre de esa cruz si la gracia de Dios no expía en cada uno el pecado cometido en común, cuando todos éramos uno, y vengado por la justicia divina" ⁷². Termina el argumento y pasa luego a tratar el tema en el paraíso. De ello ya hemos hablado. La gracia se integraba de este modo en la naturaleza para reparar aquella sumisión a la voluntad que había perdido el pecador.

Siendo esto así, la doctrina matrimonial de Agustín se comprende, y sería difícil objetarle un pesimismo y no concederle un realismo justo y sano. Se ha basado en una experiencia y quiere explicar el hecho. No sé si realmente existe el pleno dominio y el sometimiento de lo sexual a la voluntad, pero la explicación que ha dado sobre la voluptuosidad, como el placer más subido, está impregnada de un marcado tinte psicológico y profundo, experimental y vivencial. En estas condiciones el acto matrimonial debe irse purificando de la escoria del egoísmo que lleva consigo la *libido*, que busca con exclusividad el placer, sometándose a la voluntad. Ese amor desprendido, "ese abandono mutuo sin reservas ni restricciones" debe excluir todo lo egoísta en el placer y su búsqueda exclusiva; de

⁷¹ *Ibid.* XIV, 19, col. 427.

⁷² *Ibid.* XIV, 20, col. 428.

lo contrario ya no es sin reservas, sino que se reserva su propio egoísmo, contra el que realmente lucha el amor que se desprende.

CONCLUSIÓN.

El ideal lo ha planteado Agustín en su etapa final, tras una cierta evolución en su doctrina y en su problemática, y también lo han planteado los modernos. El cuándo del mismo es diferente. Para Agustín, el ideal se cumpliría en el paraíso; allí se trataba de una sexualidad consciente, responsable, voluntaria, que usaría del matrimonio cuando fuera necesario para la procreación y en cuanto fuera necesario. Aquello fue algo que existió, y que quedaría flotando como ideal, irrealizable por las solas fuerzas humanas, porque se perdió en el pecado. Para los modernos este ideal brilla en la actual economía. Como ideal, diríamos que puede admitirse. Es el mismo de Agustín, trasladado al hoy, pero con perspectiva escatológica.

El hombre, tras el pecado, se vio privado del dominio y de la obediencia de sus miembros, al verse carente de la consciencia presencial de Dios en su vida, de la gracia, y, por tanto, cuando se trate de humanización, no puede ya hablarse así simplemente. La posibilidad del ideal no pende ya de la propia voluntad —escapa a su pleno dominio lo sexual— sino de otro elemento distinto. Como se quiere la racionalización y humanización de la sexualidad y, por tanto, de las relaciones sexuales, es necesario tornar a la consciencia y al dominio que mantenía la unidad y la obediencia, y en la actual economía necesitamos de la gracia para esa completa humanización y, en consecuencia, también para el dominio. Buscar la solución en medios puramente humanos es quedarse en un humanismo sin penetración. La solución de la humanización de la sexualidad, no de lo puramente animal en ella, es la explicación más clara de lo que habría sucedido en el paraíso, cuando realmente existía la naturaleza humana perfecta. Pero hay que contar con que un trastorno ha existido en ella.

La tensión hacia la consciencia reflexiva, por medio de la gracia, que va a dar el dominio y consiguientemente va a imponer sacrificios, no es ya sólo problema biológico y psicológico, sino primera y primordialmente en la actual economía problema teológico. La educación y formación al dominio de sí mismo, a la obediencia de todos los miembros a la voluntad, a la restitución del orden que se rompió un día por el pecado, ha de estribar en la gracia que excita, ayuda y sostiene la consciencia y el dominio. Hay dos egoísmos que es preciso distinguir perfectamente: egoísmo ante la falta de una fecundidad generosa y egoísmo placentero en el acto conyugal. El primero se pretende resolver con las píldoras o con otros métodos; el segundo, más fundamental, especiosamente con el

problema del amor. En el fondo, con sinceridad, tendría que decirse lo que Agustín apreciaba en sus coloquios familiares. Un cierto egoísmo subsiste siempre aún en el amor. Quedar solamente en brazos de la gracia, se nos dice, sería muy poco; pero no tenemos que olvidar que también la castidad conyugal es un don de Dios ⁷³.

P. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

⁷³ *De dono persever.* 14, 37, PL, 45, 1.015.