

## La iglesia ante la homosexualidad

John J. MCNEILL, «Introducción. Necesidad de una recapitulación», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, pp. 17-50, y las notas que en la edición original aparecen al final, en las pp. 279-280.

### Introducción.

#### Necesidad de una recapitulación

El objetivo de esta introducción es indicar el alcance y los límites de este estudio pastoral sobre la homosexualidad. La primera cuestión que debemos plantear es ésta: ¿es necesaria hoy una recapitulación de la visión teológica de la moral tradicional de la comunidad católica en el campo de la homosexualidad? En los últimos tiempos, muchos sacerdotes y laicos católicos que se dedican al asesoramiento pastoral han tomado conciencia de que lo es. Han tomado progresiva conciencia de que los dos únicos objetivos del asesoramiento pastoral tradicional (paso a una orientación heterosexual, o total abstinencia de expresión sexual) han dejado de ser objetivos pastorales prácticos en la mayoría de los casos que tratan.[1] Tanto desde su experiencia personal como asesores, como desde el punto de vista de los datos científicos disponibles, han llegado a la conclusión de que el ajuste heterosexual sólo es un objetivo práctico y positivo en una minoría de los casos en que existe una orientación psíquica homosexual básica. Además, la abstinencia sexual total y absoluta sin graves trastornos emocionales, e incluso derrumbes psíquicos, es objetivo práctico y factible en muy pocos casos.

El resultado de la adhesión a estos objetivos únicos ha sido el que muchos homosexuales católicos, la mayoría incluso, se enfrenten a un terrible dilema: mantener su relación con la Iglesia, a costa de cortar toda relación humana profunda y de renunciar a toda posibilidad de crecimiento y desarrollo de su identidad personal (aparte de los calvarios de culpa, remordimiento, autodesprecio y posible derrumbe emocional cuando no se logran los objetivos marcados), o buscar su desarrollo personal en una relación homosexual al precio de cortar con la comunidad de la Iglesia y su vida sacramental, con el sentido de culpa implícito y la tensión emocional que provoca tal separación. Cuando gran parte de los confesores y asesores consideran que las normas generales ya no sólo no son adecuadas, sino que, por el contrario, suelen provocar además graves daños a sus penitentes o pacientes, no hay duda de que es necesaria una revaloración crítica radical de esas normas.

Y no sólo los dedicados al trabajo pastoral y al asesoramiento han adquirido una nueva conciencia y una visión nueva del homosexual, sino también la generalidad del público. En el pasado, las discrepancias con las normas tradicionales quedaban ocultas al público por una virtual conspiración de silencio. La homosexualidad era «el pecado cuyo nombre no debía mencionarse». Pero, gracias a Dios, ese prejuicio de silencio se ha roto. Como subraya el Catecismo Holandés, ese silencio y la ausencia de un análisis libre permitieron florecer al prejuicio y los miedos infundados, causas frecuentes de graves persecuciones e injusticias.[2]

Un breve resumen de algunos de los artículos aparecidos en publicaciones católicas en los últimos años ayudará a dar una idea más clara de este notable cambio. Como dije en el Prefacio, en 1970 publiqué una serie de tres artículos titulados «El homosexual varón cristiano», en los números de julio, agosto y septiembre de la *Homiletic and Pastoral Review*. Estos artículos, resultado de años de experiencia pastoral e investigación erudita, proponían un cambio, innecesariamente demorado durante mucho tiempo, en el enfoque pastoral del homosexual que eliminase las injusticias sociales y las indignidades que sufren los homosexuales, e hiciese patente que también ellos son hijos del amor redentor de Cristo. El primer artículo atacaba tópicos y errores populares respecto al homosexual. El segundo trataba de las contradicciones de los dos objetivos pastorales tradicionales del asesoramiento homosexual: paso a la heterosexualidad o total abstinencia de actividad sexual. El tercer artículo iniciaba un proceso de revaloración ético-moral sugiriendo que quizá, dentro de su contexto y en determinadas circunstancias, podían aceptarse objetivamente las relaciones homosexuales, como mal menor que la promiscuidad, etc., siendo así aceptable subjetivamente como moralmente bueno cuando se diesen tales circunstancias. La entusiasta reacción de literalmente cientos de sacerdotes y religiosos que escribieron pidiendo más información, e instándome a investigar y escribir más sobre este tema, me hicieron patente que se sentía una amplia necesidad de este tipo de revaloración.

En 1971, el artículo de Joseph McCaffrey «Homosexualidad, Aquinas y la Iglesia», publicado en *Catholic World*, evidenciaba que la actitud de la Iglesia hacia el homosexual había permanecido prácticamente inmutable desde lo que escribió Santo Tomás en el siglo XII.[3] McCaffrey ponía en entredicho el que la visión de Santo Tomás sobre la naturaleza y la sexualidad humana en general, así como su comprensión, o falta de comprensión, de la homosexualidad, pudiese seguir siendo base de la valoración moral del presente. El Padre Henry Fahrens, en su artículo «Una respuesta cristiana a los homosexuales», del número de septiembre de 1972 de *U. S. Catholic*, aporta su propio testimonio y el de otros sacerdotes, fruto de su experiencia asesora, de lo inadecuado de la política pastoral de la Iglesia, calificando tal política de «brutal, farisaica, parcial y anticristiana». El Padre Fahrens pide que la Iglesia acepte el reconocimiento de las actividades sexuales, y llega a recomendar «un testigo de la Iglesia para la celebración del amor entre dos personas del mismo sexo».

Commonweal fue la siguiente publicación católica que abordó el tema de la homosexualidad. El número del 6 de abril de 1973 dedicaba al tema dos de sus artículos principales y un editorial. El editorial instaba a la Iglesia a apoyar la legislación de derechos civiles para el homosexual y comentaba que «algunos moralistas católicos han alegado cautamente en publicaciones profesionales que, en ciertas circunstancias, que pueden variar según el individuo, un homosexual católico puede mantener una relación homosexual activa y aun así recibir los sacramentos, llevar una vida de amor sexual que no le separe necesariamente del amor de Dios».[4] Tom Driver, en su artículo «Homosexualidad: el contexto cristiano y el contemporáneo», adopta la actitud que parece aceptar la generalidad de los moralistas protestantes, es decir, que «las formas de amor sexual no importan comparadas con la dignidad de las personas y su capacidad para la confianza y el amor». El Movimiento de Liberación Gay, sostiene Driver, ha elevado la homosexualidad al nivel de conciencia política. En consecuencia, no podemos enfocarla ya como si se tratase sólo de un problema psicológico o un problema de moral privada. Se trata ya, más bien, de una cuestión de política pública. «El movimiento debe tener nuestro beneplácito si nos obliga a reconsiderar la visión del matrimonio y, sobre todo, si nos ayuda a ver que la pluralidad sexual es el mismo marco y escenario sobre el que se representan los dramas del amor».

Peter Fink, S. J., propone en el mismo número de la citada revista lo que llama «una hipótesis pastoral». Señala que la actividad pastoral no puede dejarse en suspenso hasta que se diluciden con toda claridad complejas cuestiones teológicas. De hecho, la propia actividad pastoral es la fuente de datos esenciales necesarios para la reflexión teológica. Fink sostiene la hipótesis de que la Iglesia debería explorar la posibilidad de que el amor homosexual fuese una forma válida de amor humano y podría también, en consecuencia, mediar en él la presencia amorosa de Dios. En ausencia de una condena definitiva y clara de toda actividad homosexual a priori, es, según Fink, un método teológico válido el explorar estas hipótesis y juzgar su validez basándonos en sus consecuencias. «El amor homosexual será pecaminoso, siempre que demuestre ser destructivo para los seres humanos y rompa la relación del hombre con Dios.» En su tarea de asesoramiento, la Iglesia debería enfocar con absoluta seriedad la pareja homosexual y su intento de unión amorosa. «Lo único que pido aquí es que la Iglesia emplee todos sus recursos en una tentativa sincera de llevar a los homosexuales al amor, hacia los demás seres humanos y hacia Dios, a través de su homosexualidad.»

En el fin de semana del Día del Trabajo de 1975 se celebró en Los Ángeles la primera Convención Nacional de Dignidad. Me invitaron a pronunciar el discurso de apertura. Resumí en él todas las pruebas favorables a una reconsideración moral de las relaciones homosexuales. National Catholic Reporter publicó en su número del 5 de octubre de 1973 mi discurso, y comentaba en el editorial que había cada vez más pruebas de que había llegado el momento de que la Iglesia reexaminase su actitud hacia el homosexual.[5] Según el editorialista, era necesario «que la Iglesia, individual y corporativamente, de forma pública y privada, se siente y hable con los homosexuales en una atmósfera de apertura y compasión, no de ignorancia y acusación».

El siguiente artículo importante apareció de nuevo en Commonweal. En el número de 15 de febrero de 1974, Gregory Baum, en su trabajo «Homosexuales católicos», exponía que la afirmación del catolicismo gay, a través de su organización Dignidad, planteaba varias cuestiones teológicas. La primera relacionada con el argumento tradicionalmente esgrimido contra la actividad homosexual, el basado en la supuesta naturaleza humana.

Hoy tenemos ya mucha mayor conciencia de que lo que se aceptaba en el pasado como naturaleza humana es creación humana y suele contener elementos deshumanizantes que exigen crítica teológica. ¿Son. Las prohibiciones que pesan sobre la homosexualidad, pregunta Baum, «legitimación de las estructuras sociales heredadas que asignan a hombres y mujeres papeles definitivos y desiguales»? Los teólogos que ven los crímenes colectivos y la violencia colectiva de que son objeto los hombres y mujeres homosexuales, empiezan a sospechar que los argumentos tradicionales contra la homosexualidad no se basan tanto en un firme concepto de naturaleza como en una negativa a analizar de cerca los fundamentos de nuestra cultura. Para Baum, la cuestión moral básica es si la homosexualidad está abierta a la reciprocidad. ¿Es capaz la orientación homosexual de cimentar una amistad que permita a las partes desarrollarse y llegar a ser más humanas? Si la respuesta es positiva, no hay duda de que la tarea de los homosexuales católicos es reconocerse como tales ante Dios, aceptar su inclinación sexual como un aspecto de su vocación humana y analizar el significado de esta inclinación en su vida cristiana. Para Baum, ésta es la posición adoptada por Dignidad. Esta organización sostiene que la misión del homosexual católico es afirmar en la fe su orientación sexual, considerarse miembro igualitario de la comunidad de los creyentes y expresar su sexualidad de acuerdo con la doctrina de amor de Cristo.

El homosexual, sea del sexo que fuere, tiene, según Baum, una mayor necesidad de conocerse a sí mismo y de sabiduría personal que las otras personas. Los homosexuales suelen ser, en nuestra cultura, los agraviados, y deben luchar consigo mismos para tener acceso a la libertad de amar y de perdonarse a sí mismos. Pero, ¿a quién pueden acudir? Los homosexuales sólo encontrarán directrices para curar las heridas de la hostilidad y el autodesprecio, en la sabiduría engendrada por la propia comunidad homosexual.

Dignidad confía en que la iluminación que el Espíritu Santo otorga a la comunidad cristiana les proporcione mayor penetración para desvelar problemas no resueltos. Baum cree poco probable que la Iglesia Católica vaya a alterar de inmediato su doctrina tradicional de que toda actividad homosexual, prescindiendo de las circunstancias, es pecaminosa. Piensa así que sería un error que Dignidad apelase a la jerarquía católica pidiendo reconocimiento específico. Baum propone, por el contrario, lo que denomina una estrategia realista: «crear dentro de la Iglesia Católica una plataforma minoritaria, moderada y fundamentada, que sirva de ayuda a los muchos homosexuales de esta época, que reúna más experiencia pastoral y prosiga la meditación teológica».

La predicción de Gregory Baum resultó profética. La carta de Dignidad a los obispos norteamericanos en su primera Convención Nacional, pidiendo diálogo, fue desoída por casi todos éstos. El Comité de Práctica e Investigación Pastoral de los obispos emitió por su parte una declaración de quince páginas: «Directrices para los confesores en cuestiones relacionadas con la homosexualidad». Los principios enunciados en este texto son básicamente una repetición de la postura tradicional de la Iglesia sobre el tema. Se considera la homosexualidad, no sólo contraria al objetivo procreador de la sexualidad del ser humano, «sino también al otro principio, que es expresar el amor mutuo entre marido y mujer». El texto afirmaba también que la actividad homosexual estaba claramente condenada en las Sagradas Escrituras, sobre todo en la epístola de San Pablo a los romanos. El documento resume varias teorías sobre el origen de la homosexualidad, dando por supuesto que constituye un estado patológico. Pese a sus evidentes limitaciones, algunos autores alabaron este texto como el primer documento procedente de autoridades eclesásticas actuales que concedía atención explícita al problema homosexual. El elemento nuevo de mayor importancia del texto era que estimulaba las amistades de los homosexuales no activos sexualmente. Lo tradicional era que los moralistas aconsejasen, en su mayoría, eludir tales relaciones de amistad porque podían ser «ocasión de pecado». Sin embargo, la declaración de los obispos alegaba que «otros elementos del plan vital y la dirección espiritual del homosexual pueden atemperar este peligro, que está justificado considerando la necesidad de relaciones humanas profundas y el bien que de ellas pueda venir en el futuro». Pero el documento insiste en que si una amistad homosexual empieza a implicar actividad sexual abierta y regular, debe aconsejarse al homosexual que rompa la relación, negándole la absolución si no lo hace.

La fuente primaria de las directrices de los obispos son los escritos de John Harvey.[6] El Padre Harvey es un precursor en el área de los estudios morales y de las investigaciones relacionadas con la homosexualidad. Adopta un enfoque firmemente negativo de las relaciones homosexuales, que considera contrarias a la voluntad de Dios revelada en las Escrituras, y, según su propia experiencia pastoral, humanamente destructivas. El Padre Harvey ha solicitado ayuda financiera de los obispos norteamericanos para crear una institución para sacerdotes homosexuales, donde puedan recibir ayuda especial, psicológica y espiritual.

En su asamblea anual de Denver, en 1972, la Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes aprobó una resolución sobre las tareas sacerdotales relacionadas con la comunidad homosexual. La Federación indicaba que «la preocupación de la Iglesia por la comunidad homosexual y el ministerio que ejerce entre ella son prácticamente invisibles y, en consecuencia, inexistentes en Estados Unidos». Por tanto, la Federación acordó nombrar un equipo que elaborase un plan de ministerio cristiano para una comunidad homosexual. Ese plan lo elaboró un equipo de ministerio gay creado en 1972 por la Comisión de Justicia y Paz de los Padres Salvacionistas. Se presentó así un documento básico de 58 páginas titulado «Plan de ministerio en la comunidad homosexual» al comité ejecutivo de la Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes, con el objeto de que se sometiese al voto de los delegados en la Convención nacional de 1974. El texto pedía participación plena de los homosexuales en la Eucaristía y aconsejaba que en las confesiones de homosexuales que hubiesen aceptado su condición de tales y estuviesen a gusto con ella, no se centrara el confesor en el hecho de la homosexualidad, sino en si el individuo vivía de acuerdo con «las exigencias de la fe cristiana y de su aceptación como un homosexual».

En esa asamblea, el Consejo Ejecutivo de la Federación Nacional se negó a presentar el documento a votación, basándose en que no era «lo bastante completo». El presidente, Reid Mayo, aludió a un informe de Charles Curran, según el cual el documento propuesto aceptaba que «no hay nada malo en los actos homosexuales en sí y que no hay ninguna diferencia entre homosexualidad y heterosexualidad». Curran consideraba que se daban por resueltos en el documentos varios problemas teológicos sobre los que aún no se habían pronunciado los teólogos. Por tanto, en vez de votar el documento, la Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes votó unánimemente por «un desarrollo de la teología de la homosexualidad». Este libro se concibió precisamente con el objetivo de contribuir a tal desarrollo.

Otra circunstancia que nos obliga a una recapitulación de la actitud moral tradicional de la Iglesia es el hecho de que la propia comunidad homosexual haya evolucionado hacia una nueva conciencia de sí misma y hacia una nueva militancia. Son muchos los homosexuales que no están dispuestos ya a sufrir pasivamente el prejuicio y la injusticia; y se han agrupado y han formado organizaciones destinadas a estimular su propio sentido del orgullo y a curar las profundas heridas causadas por su situación de minoría perseguida; para defender, además, sus propios derechos legales y políticos. Quizá sea la primera vez en la historia en que homosexuales confesos actúan como fuerza política, como lo demostró la presencia de sus portavoces en la Convención Nacional Demócrata de 1972.

Esta nueva conciencia y esta militancia no se limitan, sin embargo, al orden social y político; hay una nueva conciencia y una nueva militancia entre homosexuales creyentes que son miembros activos de diversas Iglesias. La reciente aparición de la Metropolitan Community Church como una comunidad Cristiana provisional para los homosexuales a los que las otras Iglesias no acepten es un ejemplo de ello. Los homosexuales de formación católica han empezado también a agruparse en organizaciones como Dignidad. Estos homosexuales quieren seguir siendo miembros fieles y activos partícipes de su Iglesia. Pero no aceptan ya sin oposición que se les apliquen la doctrina y la práctica tradicionales de la Iglesia. Insisten en que se les trate como a grupo y no como a individuos aislados; insisten en que tienen derecho a estar representados y a contribuir con su experiencia y sus conocimientos colectivos a una reconsideración del enfoque pastoral tradicional de la Iglesia. Están deseosos de colaborar en la tarea de separar el trigo de la paja; es decir, diferenciar las verdaderas exigencias de la fe y la moral cristianas respecto a su género de vida de las costumbres y prejuicios tradicionales que, según ellos, una comunidad eclesial heterosexual y demasiado humana les ha impuesto.

Porque consideran que esta tradición de la Iglesia corresponde, en su origen, más al prejuicio y a la mala interpretación que a verdaderas exigencias de la fe cristiana.

El enfoque pastoral tradicional que la Iglesia hacía de los homosexuales no era, sin embargo, en modo alguno, una actitud puramente arbitraria. Basábase en la interpretación eclesial de las fuentes de la revelación, es decir, las Sagradas Escrituras y la tradición, y en la interpretación tradicional de estas fuentes en la medida en que podía contribuir a la formación de una concepción teológica de la sexualidad humana. Se fundaba también en la tradición del «derecho natural» de la filosofía moral y la teología moral que enseñaba la Iglesia. En consecuencia, la Iglesia no podía en buena conciencia alterar su enfoque pastoral de modo que su práctica violase su interpretación de la revelación y de la teología.

La declaración más reciente del magisterio eclesial en el campo de la homosexualidad la hizo el 15 de enero de 1976 la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe. El documento, titulado «Declaración sobre ciertas cuestiones relativas a la ética sexual», es, que yo sepa, el primer documento oficial de la Iglesia que aborda, entre otros asuntos, los problemas pastorales y morales de la homosexualidad. La Declaración es un importante documento de notable autoridad eclesial y, como tal, merece una respetuosa y seria atención de todos aquellos que reconocen esa autoridad. Aunque la Declaración es una manifestación autorizada de lo que constituye en este momento la doctrina oficial de la Iglesia institucional, no es, sin embargo, doctrina infalible. Su importancia radica en la autoridad extrínseca más que en el argumento intrínseco. El documento no intenta siquiera aportar pruebas, ni indica ninguna fuente, sólo es una serie de declaraciones autoritarias. En consecuencia, cierra el paso a cualquier análisis posterior del tema por parte de los investigadores competentes y según las normas de la investigación seria.

Tratando de las cuestiones morales relacionadas con la homosexualidad, la Declaración habla de aquellos que «basándose en observaciones de orden psicológico, han empezado a juzgar con indulgencia, e incluso a excusar plenamente, las relaciones homosexuales entre ciertas personas». La Declaración es el primer documento eclesial que acepta la legitimidad de la distinción (tan importante, como se verá, para la valoración moral) entre los que se entregan a actividades homosexuales y los que se hallan en una condición homosexual permanente. Aunque acepta la validez de la distinción, no analiza sus consecuencias desde el punto de vista moral. El documento acepta la opinión, rechazada por la Asociación Psiquiátrica Norteamericana, de que la condición psicológica homosexual permanente es «patológica». Respecto a los homosexuales constitucionales, el documento dice: «Algunas personas llegan a la conclusión de que su tendencia es tan natural que justifica en su caso relaciones homosexuales dentro de una comunión sincera de vida y amor análoga al matrimonio, siempre que tales homosexuales se sientan incapaces de soportar una vida solitaria». Continúa luego insistiendo en la compasión y la comprensión pastoral de este tipo de homosexuales: «Ha de tratarseles con comprensión y alentar en ellos la esperanza de superar sus dificultades personales y su incapacidad para ajustarse a la sociedad».

Además, debido a que «en pecados de tipo sexual... es más frecuente que no se dé por completo el libre consentimiento», el documento pide «prudencia» a la hora de juzgar la culpabilidad de los homosexuales. Pero la Declaración deja bien patente que «no puede emplearse ningún método pastoral que pueda servir de justificación moral de estos actos basándose en que responden a la propia condición del individuo».

En consecuencia, los autores de la Declaración se ven forzados a negar al pastor lo que, en opinión de muchos, sería el único medio práctico de ayudar de veras al homosexual a superar su problema y a integrarse en la sociedad. Como comentaban en su número del 22 de enero de 1976 los directores de *Tablet*, periódico católico de la diócesis de Brooklyn:

Recomendar que se supere lo incurable es aconsejar lo imposible, y es precisamente por la frustración que esta situación crea por lo que los teólogos morales estudian otras soluciones pastorales. El enfoque pastoral que la Declaración recomienda podría llevar a un ministerio comprensivo de tales personas, pero necesitamos además una investigación profunda de la naturaleza de la propia condición moral.

¿Por qué se encierran los autores de la Declaración en este callejón sin salida? En la Declaración dejan muy patente que no consideran su conclusión pastoral arbitraria; más bien la consideran inevitable dada su interpretación de las Escrituras y de la tradición. Según el documento, en las Sagradas Escrituras «las relaciones homosexuales se hallan condenadas como grave depravación y se presentan incluso como la triste consecuencia del rechazo de Dios». El documento no indica que las Escrituras no nos permiten deducir que haya de considerarse a todos los homosexuales personalmente responsables. Pero concluye, sin embargo, que las Escrituras «atestiguan el hecho de que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y no pueden aprobarse en modo alguno».

El segundo argumento se basa en una determinada concepción de la filosofía moral y de la teología. La de que todos los actos homosexuales «carecen en el orden moral objetivo de una finalidad esencial e indispensable». Lo básico aquí es comprender cuáles son la naturaleza y el significado de la sexualidad humana dada por Dios en cuanto tal. La Iglesia ha sostenido tradicionalmente que el único contexto que puede dar sentido a la sexualidad de los seres humanos según Dios es «una relación que materializa en un sentido pleno la mutua entrega y la procreación humana en el marco del verdadero amor».

Comprendo perfectamente que la Congregación procure preservar los valores morales y humanos en el campo de la sexualidad humana. La Iglesia debe cumplir con la tarea que Dios le encomendó de determinar el marco en que la actividad sexual humana se adapta a la voluntad divina y al espíritu de Cristo. Y recuerdo a mis lectores una vez más que yo no tengo poder de magisterio; ni autoridad para hablar en nombre de la Iglesia. Puedo, sin embargo, hablar de este tema con cierta autoridad personal. Soy teólogo titulado, y acreditado especialista en el campo de la ética sexual. He pasado varios años estudiando estos problemas, aconsejando a la comunidad homosexual católica y trabajando con ella. He contrastado mis opiniones con mis colegas y las he revisado teniendo en cuenta sus críticas legítimas. El valor de lo que tengo que decir no se basa en autoridad extrínseca alguna, sino en el valor del razonamiento mismo y de las pruebas que pueda aportar.

Creo, e intentaré demostrarlo en este libro, que las limitaciones que impone una vez más a la práctica pastoral esta nueva Declaración tendrán consecuencias nocivas para los valores que el documento desea preservar, y seguirán siendo humanamente dañinas para la mayoría de los homosexuales católicos que intenten vivir de acuerdo con sus directrices. De nuevo según los directores de *Tablet*: «Tenemos profunda fe en el derecho y el deber de la autoridad eclesial de enseñar la verdad, pero no en el supuesto de que la autoridad eclesial pueda crearla».

Así pues, la Declaración deja muy claro que para que pueda haber un cambio auténtico en la práctica pastoral, debe haber antes una reconsideración crítica de las fuentes de la práctica tradicional, tanto en el campo de la filosofía moral como en el de la teología moral. Tal revaloración crítica se hace aún más necesaria y urgente si tenemos en cuenta las nuevas metodologías introducidas en los estudios bíblicos y en la teología moral, y los nuevos datos que aportan sobre todo ciencias humanas como la psicología y la sociología. Aplicando las nuevas metodologías y teniendo en cuenta los nuevos datos, varios teólogos morales han llegado a la conclusión de que muchos de los supuestos básicos del pasado, que fueron fundamento y justificación de la práctica pastoral en este campo de la homosexualidad, pueden y deberían someterse a una revisión crítica.

Hay en primer lugar una necesidad urgente de aplicar las nuevas metodologías de investigación bíblica a los datos escriturales. La primera fuente de la condena tradicional de la actividad homosexual como contraria a la voluntad divina ha sido la interpretación de ciertos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que se ha considerado que abordaban el tema. Por desgracia, al utilizar las Escrituras, para tratar la homosexualidad, hay muchos que siguen usando el método de entresacar textos, pero la investigación bíblica ha superado este procedimiento en casi todos los demás campos. Se admite de modo generalizado que para desentrañar el verdadero sentido de las Escrituras han de utilizarse instrumentos lingüísticos muy perfeccionados; han de analizarse los textos individuales en un marco más amplio; han de tenerse en cuenta además las circunstancias culturales e históricas de la época. En consecuencia, parece surgir entre los exégetas una concepción nueva de la visión bíblica de la sexualidad humana en general. Los investigadores tienden, al parecer, a considerar que las Escrituras exponen en realidad una concepción «personalista» de la sexualidad humana, opuesta a la tradición legalista basada en el derecho natural.

Como comento en este estudio, es sorprendente el escaso número de trabajos exegéticos relacionados con la homosexualidad. He intentado reunir, sin embargo, los resultados de los pocos estudios que se han hecho. Estos estudios tienden a poner en grave entredicho el supuesto de que haya en las Escrituras una clara condena de toda actividad homosexual en cuanto tal, con independencia de las circunstancias, o una clara revelación de la voluntad divina aplicable a la situación de la mayoría de los homosexuales tal como nosotros interpretamos hoy dicha situación.

Respecto al tratamiento del material bíblico, quiero dar gracias especiales al doctor John Boswell, de la Yale University. Fue precisamente leyendo sus iluminadoras reflexiones exegéticas, inéditas aún, sobre los puntos de las epístolas de San Pablo supuestamente relacionados con la homosexualidad, como me di cuenta por primera vez que la base escritural que la tradición utiliza para condenar los actos homosexuales por contrarios a la voluntad divina revelada, era sumamente dudosa. Debo también especial gratitud a D. Sherwin Bailey, cuyo clásico *Homosexuality in the Western Christian Tradition* aún sigue siendo la obra científica más destacada sobre el tema. Me he basado ampliamente en ella. La interpretación que da Bailey de los pasajes del Antiguo Testamento, sobre todo de la historia de Sodoma y Gomorra del Génesis, me abrió por primera vez los ojos al hecho de que el pecado de Sodoma y Gomorra no era para muchos exégetas la homosexualidad, sino la violación de las normas de hospitalidad con los extraños. El libro *The Yahwist: The Bible's First Theologian*, de Peter Ellis, aporta información básica sobre la práctica persistente de los yaveístas de ridiculizar los ritos de fertilidad paganos, lo que ayuda a enmarcar los elementos seculares de la historia de Sodoma y Gomorra en una perspectiva más adecuada. El libro de John McKenzie *The World of the Judges* arroja luz sobre el pasaje paralelo, el Crimen de Gueba, en Jueces. *The Bible on Sexuality*, de T. C. DeKruiff, me permitió comprender que había una visión distinta de la sexualidad humana en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Y debo, por último, gracias especiales a Herman van de Spijker, cuya obra *Die Gleichgeschlechtliche Zuneigung* es un estudio básico confirmativo de los pasajes bíblicos.

Quiero también dar las gracias a los dos exégetas que se tomaron la molestia de leer y criticar mi manuscrito y prestarme la ayuda de sus conocimientos especializados. El primero, que prefiere permanecer en el anonimato, me la proporcionó valiosísima con los materiales del Antiguo Testamento. El segundo, el Padre Walter Thompson, S. J., cuyos estudios especiales sobre los aspectos paulinos del tema le hacían lector en particular competente, me proporcionó un importante apoyo en mi enfrentamiento con las críticas. Me gustaría citar una parte de su informe crítico:

Su tratamiento de los datos bíblicos me parece juicioso y responsable. Confiesa claramente que no es usted especialista en temas bíblicos y que se basa sólo en las obras de los especialistas. Pero dentro de esa limitación, ha hecho usted una selección y una ordenación de materiales clara y precisa. Tiene usted, sin duda, claro criterio de cómo han de interpretarse los argumentos exegéticos en relación a un tema actual... Respecto a los aspectos metodológicos, concuerdo con usted en destacar el impacto de los recientes estudios bíblicos en la propia Iglesia, tanto en las cuestiones dogmáticas como en las morales y pastorales... Para que los teólogos se pongan de acuerdo no hay que cortar cabezas. Hay que dilucidar quiénes han comprendido y ajustado su teología a la evolución de los estudios bíblicos y quiénes no.

No pretendo pasar por exégeta; he intentado agrupar los resultados de los mejores análisis de los pasajes del Antiguo y el Nuevo Testamento que la tradición relaciona con la homosexualidad. ¡Ojalá este estudio sumario del tema anime a los verdaderos exégetas cualificados a emprender un estudio mucho más profundo!

Al analizar la tradición, vemos que se basa en un uso discutible de las Escrituras y en una herencia cultural no plenamente estudiada. El único elemento nuevo es que la tradición usa el «derecho natural» de la filosofía escolástica para apuntalar las conclusiones originariamente derivadas de las Escrituras y de la práctica cultural. Los avances logrados en varios campos de la filosofía moral y en especial en la antropología filosófica, que concibe lo humano siguiendo líneas dinámicas de libertad autocreadora en vez de esencia estática, sirven como base para un reexamen crítico de la tradicional condena de la homosexualidad basada en el derecho natural de los escolásticos. Hoy tendemos a pensar que la orientación sexual humana se debe más a una adaptación cultural libre que al instinto biológico. Lo que importa en el terreno de la ética es hallar los objetivos ideales que sean guía y norma de esa evolución cultural libre. La ética sexual considera en general que puede y debe valorarse éticamente la conducta sexual en el marco concreto de la dimensión interpersonal. Aún debe insistirse más en la situación concreta de las partes implicadas. Una vez se tengan en cuenta todos esos factores, se verá lo gravemente inadecuada que es la concepción tradicional de la homosexualidad de la ética filosófica.

Para evitar posibles equívocos, me gustaría indicar a mis lectores en qué baso filosóficamente mi interpretación de las cuestiones morales en general y de la moral sexual en concreto. El lector avisado pronto comprenderá que no sigo la clásica filosofía del «derecho natural». Prefiero considerarme discípulo del gran filósofo católico francés Maurice Blondel, cuya filosofía de la acción fue una de las fuentes principales del pensamiento de Teilhard de Chardin, y jugó papel esencial en la actitud de muchos de los delegados del Concilio Vaticano Segundo.

Mi libro *The Blondelian Synthesis* analizaba la estructura personalista, que es base de las concepciones morales de Blondel, en el capítulo titulado «El problema de la interpersonalidad».[7] Elaboré una metodología blondeliana de la decisión moral en un artículo titulado «Estructuras necesarias de libertad», que presenté a la Asociación Filosófica Jesuita,[8] y luego, desde una perspectiva diferente, en mi artículo titulado «Libertad de conciencia y perspectiva teológica», que presenté a un simposio de psicología pastoral en la Fordham University en 1971.[9] Desarrollé aún más mis ideas sobre libertad, persona y naturaleza en un artículo publicado en un número especial de *Theological Studies* sobre problemas morales en genética: «La libertad humana y el futuro».[10] Apliqué, por último, esa metodología a la moral sexual en general en un artículo en dos partes, «Joseph Fletcher y la conducta sexual: un comentario crítico», publicado en los números de abril y mayo de 1969 de la *Homiletic and Pastoral Review*.[11]

Ha habido también cambios significativos en la teología moral respecto a la ética sexual en general. Bajo la influencia de recientes avances en el campo de la psicología, se tiende a prescindir de la metodología del pasado, centrada en el acto, en favor de una metodología centrada en la orientación. Como indican O'Neil y Donovan en su reciente libro *Sexuality and moral responsibility*, el valor moral de la actividad sexual no puede juzgarse por el acto aislado; habrá más bien que ver si implica o no «una orientación responsable hacia el crecimiento y la reconciliación».[12] En consecuencia, la cuestión debe plantearse de este modo: ¿pueden las actividades homosexuales, dentro del marco de una relación interpersonal homosexual, representar una orientación posible hacia el crecimiento y la reconciliación? Otro cambio que ha de tenerse en cuenta es la insistencia en los últimos tiempos en la coigualdad de los fines de sexualidad, procreación y apoyo mutuo, y plenitud. Mientras se sostuvo que la procreación era el objetivo primario de toda actividad sexual legítima, era relativamente fácil condenar la actividad sexual, puesto que contradecía necesariamente ese objetivo primario. Ha de tenerse en cuenta además que durante la reciente polémica sobre el control de la natalidad, varios moralistas tradicionales se opusieron a toda tentativa de desafiar esa primacía basándose en que ello tendería a socavar la posición tradicional de la Iglesia respecto a las actividades homosexuales. La cuestión debe plantearse ahora del siguiente modo; si una relación homosexual puede alcanzar el objetivo similar de apoyo mutuo o plenitud, ¿es aceptable moralmente?

Una vez más, se plantea la necesidad evidente de una obra definitiva sobre la evolución de la tradición eclesial respecto a la homosexualidad, una obra similar al estudio clásico de Noonan sobre anticonceptivos y al de Callahan sobre el aborto. A lo más que puede llegar este libro es a indicar aquellos aspectos de la tradición relacionados con la homosexualidad que están abiertos a la revaloración crítica debido a los diversos cambios que se han producido. Espero, una vez más, que este estudio pueda inducir a especialistas competentes a emprender tal tarea.

Por último, debemos tener en cuenta la enorme cantidad de datos nuevos y significativos derivados de ciencias humanas como la psicología, la psiquiatría, la sociología, la antropología y los estudios culturales comparativos. Estos datos han proporcionado al moralista una visión de la sexualidad humana (su etiología, su desarrollo, su dependencia cultural, etc.), que pone en entredicho muchos de los supuestos implícitos del pasado. Un factor que tiende a confirmar a los teólogos morales en su apoyo de la condena tradicional de la homosexualidad es la actitud de una escuela mayoritaria de psiquiatras que considera la homosexualidad forma anormal de conducta sexual y enfermedad mental. Sin embargo, muchos psiquiatras destacados se han opuesto recientemente a sus colegas a este respecto. De hecho, por decisión unánime de sus delegados, la Asociación Psiquiátrica Norteamericana acordó por votación eliminar la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales, y un voto mayoritario de los miembros de dicha asociación respaldó la actitud de sus representantes. En oposición a la creencia tradicional, varios estudios recientes muestran que hay en nuestra sociedad muchos individuos sanos, equilibrados y productivos que sostienen relaciones homosexuales estables y felices. La existencia de estas personas relativamente felices y plenas con relaciones estables de carácter homosexual pone al descubierto la débil base epistemológica de muchas valoraciones morales previas, que se basaban en datos incompletos e inexactos.[13]

Todas las tentativas del pasado de establecer una explicación etiológica definitiva de la sexualidad en función de factores constitucionales o ambientales han chocado con graves obstáculos. El resultado ha provocado polémica y desacuerdo entre psicólogos y psiquiatras respecto a la etiología, el estatus en términos de salud mental, y el tratamiento adecuado de los homosexuales. Algunos moralistas tienden a aceptar las discutidas conclusiones de una u otra escuela de psicólogos o psiquiatras. Otros tienden a deducir, sin justificación visible, conclusiones morales de supuestos datos psicológicos. Debido a que, por ejemplo, el homosexual era teóricamente un ser privado de relaciones paternales adecuadas en la primera etapa de la niñez (dato psicológico), debía esforzarse en superar su homosexualidad y hacerse heterosexual (consideración moral). He procurado resumir estos descubrimientos recientes de la psicología y la psiquiatría que ponen en entredicho las teorías tradicionales sobre la homosexualidad. He examinado también críticamente las implicaciones morales de ciertos métodos de análisis, así como algunos de esos saltos injustificados de la teoría psicológica al juicio moral.

En su exposición tradicional del deber moral, Tomás de Aquino y Alfonso Liguori, entre otros, sostienen siempre que nulla obligatio imponatur nisi si certa. Considerando, como creo, 1) que no hay certeza de prohibición escritural clara, 2) que las bases en que se apoya la condena tradicional de la filosofía moral y la teología moral son dudosas, 3) que han aparecido nuevos datos que alteran varios supuestos tradicionales y 4) que hay controversias entre psicólogos y psiquiatras sobre la teoría, la etiología, el tratamiento, etc., de la homosexualidad, es necesario sin duda un análisis nuevo del tratamiento moral de la actividad homosexual y de las relaciones homosexuales y un debate público al respecto. Y este debate ha de ser público, no puede limitarse a una discusión minoritaria y cerrada entre especialistas, porque la experiencia empírica de la comunidad homosexual católica es una contribución importantísima, esencial incluso, para que ese debate resulte positivo.

Anticipándonos por un momento a la conclusión a que llegaremos al final de esta obra, diremos que podría añadirse que son aplicables a las actitudes y conductas homosexuales las mismas reglas morales que se aplican a las heterosexuales. Cuando son responsables, respetuosas, cordiales y promueven verdaderamente el bien de ambas partes, son morales; cuando implican abuso, irresponsabilidad, menosprecio o destrucción del auténtico bien de cualquiera de las partes, deben considerarse inmorales. Me doy perfecta cuenta de que esta conclusión va más allá de la posición adoptada por muchos de mis colegas teólogos y de la doctrina concreta del magisterio vigente. Algunos moralistas, por ejemplo, insisten en que la relación entre sexualidad humana y procreación está claramente establecida en las Escrituras. Citaré a un especialista:

La norma bíblica de la sexualidad humana es, en forma sucinta, ésta: hombre y mujer unidos en una sola carne con amor fiel... Creo que la unión a que me refiero no está localizada concretamente en la norma cristiana misma. Teológicamente acepto esa norma con absoluta convicción. Para mí, el problema radica en cómo utilizan tal norma la Iglesia y la sociedad; lo que se hace adrede o por omisión a aquellos que la violan. El homosexual soporta presiones, indignidades e injusticias que exigen alivio. La cuestión es cómo defender su causa sin sacrificar la norma o sancionar su uso como tapadera de la persecución.

En el diálogo que sostuve con este especialista y con otros teólogos morales, la crítica primaria y más fundamental que me hicieron fue que, en mi búsqueda de un enfoque pastoral verdaderamente útil, había llegado casi a olvidarme de la supuesta norma bíblica. En consecuencia, sostenían que me correspondía demostrar que la relación hombre-mujer tal como se entiende tradicionalmente en nuestra cultura no es «bíblica y antropológicamente normativa». Toda la primera parte de este libro intenta responder a esa objeción. Que el lector decida si la respuesta es adecuada o no.

Otra objeción a mi actitud nace de la creencia de muchos moralistas en que la estructura procreativa proporciona la única base válida para el juicio moral racional, y el único correctivo real de la sociedad al egoísmo hedonista. Se sostiene así que cualquier aprobación moral de la actividad homosexual podría llevar a un desmoronamiento de las bases morales que afectaría a toda la comunidad humana. Como sugiere un crítico, mi tratamiento de la homosexualidad plantea, pero no intenta resolver, toda una serie de cuestiones distintas, relativas a la moral sexual (como la relación sexual premarital y extra-marital) que desafían la estructura matrimonio-y-procreación dentro de la cual se han resuelto tradicionalmente estas cuestiones.

Para responder a esta objeción creo que es importante, antes que nada, considerar con realismo el hecho de que, debido a varios factores (la mayor duración de la vida humana, la superpoblación, el control de la natalidad, el movimiento de liberación de las mujeres, el descubrimiento de medios asexuales de procreación, etcétera), el contexto procreador está desmoronándose irremediablemente y, de hecho, no servirá ya en el futuro como medio práctico de regular y juzgar el mérito moral de la mayor parte de las actividades sexuales de los seres humanos.

Creo, en consecuencia, que el marco interpersonal adecuadamente entendido (que es también un marco normativo, con aprobación bíblica) puede proporcionar y proporcionará estructura adecuada para el juicio moral y la sana regulación de la actividad sexual humana tanto en las relaciones heterosexuales como en las homosexuales. A este respecto, la aparición de una comunidad homosexual, visible tanto en la sociedad como en la Iglesia, puede considerarse providencial, porque la comunidad homosexual ha de aprender por fuerza a abordar la sexualidad humana fuera del marco de la procreación. Su propia felicidad y su plenitud humana exigen que se determine una estructura de relaciones interpersonales cuyas formas de expresión sexual puedan ser sanas y estimular, psicológica y moralmente, el crecimiento y el desarrollo de los individuos. En la búsqueda de esta estructura, la comunidad homosexual podría aportar a toda la comunidad humana datos empíricos irremplazables sobre cómo deben cambiar en el futuro la moral sexual y las costumbres sexuales.

Existe aún otra serie de críticas a las que me gustaría responder brevemente.

Algunos lectores de mi manuscrito han considerado mi tratamiento del tema demasiado partidista. Me consideran expositor de una «teología de defensa», aseguran que me inclino firmemente en favor de una de las partes. Estos lectores parecen olvidar que casi todo lo que se ha escrito en el pasado sobre homosexualidad, en el campo de la teología moral, ha sido «teología de defensa», pero en un sentido negativo.

Dejo que el lector juzgue si mi tratamiento es tendencioso o no. Hice, por mi parte, cuanto pude por exponer en justicia todos los datos en pro y en contra de cada tesis que abordé. Jamás omití deliberadamente pruebas ni las alteré, aun cuando fuesen contrarias a mis convicciones. Pero, aunque hubiese algo de verdad en esta crítica, me sentiría justificado en mi actitud. Hemos visto durante demasiado tiempo un predominio exclusivo de escritos y consejos tendenciosos en el otro sentido. Uno de mis objetivos es abrir un nuevo diálogo empujando un poco el péndulo polémico en dirección opuesta.

Esta reevaluación abre la posibilidad de una dimensión nueva en la valoración teológica de la homosexualidad. Si la homosexualidad no es por necesidad contraria a la naturaleza y a la voluntad divina, hemos de plantearnos lo siguiente: ¿Con qué propósito existe el homosexual? ¿Qué contribución positiva puede hacer éste, en cuanto tal, a la comunidad humana? La segunda parte de este estudio investiga este aspecto teleológico de la homosexualidad. Tengo la profunda convicción de que el teólogo moral no podrá tratar de forma adecuada el fenómeno humano de la homosexualidad si no intenta aclarar estos interrogantes; sólo así puede lograr una visión positiva del fenómeno, que pueda destruir eficazmente las bases del prejuicio, la injusticia y la persecución y liberar al homosexual para que aporte su contribución positiva a la formación de una comunidad más humana.

Tras resumir las diversas bases de revaloración de la homosexualidad desde el punto de vista de la teología moral en la Parte 1 de este estudio, y de investigar la contribución positiva que la comunidad homosexual puede hacer al desarrollo humano en la Parte 2, intentaremos en la Parte 3 un somero análisis de las implicaciones que puedan tener en la práctica pastoral en función del consejo individual y de la política institucional. Los cristianos que, sin ninguna culpa de su parte, comparten la condición homosexual son un factor muy real de nuestro medio. Quizá no haya un grupo concreto de seres humanos que se haya visto sometido a mayor injusticia, persecución y sufrimiento que ellos. Y, aunque no sea culpable, la Iglesia comparte una carga pesada de responsabilidad por esta situación. El objetivo único que inspiró este estudio fue intentar comprender el problema de los homosexuales creyentes, y ofrecer soluciones prácticas y responsables al dilema que afrontan, soluciones en consonancia con el estado actual de los conocimientos humanos y con las implicaciones profundas de la fe y la moral cristianas.

Tengo una deuda especial con Charles Curran por haberme inspirado concretamente en la primera parte de este estudio. Su libro *Catholic Moral Theology in Dialogue* contiene un capítulo titulado «Diálogo con el Movimiento Homófilo: la moral de la homosexualidad», en el que perfila las consideraciones metodológicas y substantivas que deben tenerse en cuenta al valorar la homosexualidad desde la teología moral. Aunque de acuerdo con la mayor parte de su metodología, he considerado necesario en varias ocasiones discrepar respetuosamente de sus conclusiones, una reflexión crítica sobre el capítulo de Curran me convenció de que debía intentar poner por escrito las diversas críticas que se me habían ocurrido a lo largo de los últimos cinco años, desde la publicación de mi artículo «El cristiano homosexual» en la *Homiletic and Pastoral Review*.

[1] Para una revaloración reciente de estos objetivos tradicionales, ver «Directrices a los confesores en cuestiones de homosexualidad», Bishops' Committee on Pastoral Research and Practice, Conferencia Nacional de Obispos Católicos, 1973.

[2] *A New Catechism: Catholic faith for Adults*, New York, Herder, 1969, p. 384.

[3] Vol. 212, n° 1, junio 1971.

[4] Vol. 98, n° 5.

[5] «La Iglesia y el homosexual», *National Catholic Reporter*, vol. 9, n° 38.

- [6] Entre las publicaciones más recientes de John Harvey figuran éstas: «La polémica sobre la psicología y la moral de la homosexualidad», *American Ecclesiastical Review*, vol. 167, nº 9, noviembre 1973, 602-629; «Actitudes de un sacerdote católico hacia la homosexualidad», *Bulletin of the National Guild of Catholic Psychiatrists*, diciembre 1972, pp. 52-58.
- [7] *The Blondelian Synthesis: A Study of the Influence of German Philosophical Sources on Blondel's Method and Thought*; vol. 1 en la serie «Estudios de la historia del pensamiento cristiano», Heiko Oberman ed., Leyden, Holanda, Brill, 1966.
- [8] *Proceedings of the Jesuit Philosophical Association*, 1968. Llamo especialmente la atención sobre las respuestas a las preguntas y comentarios críticos del final del artículo.
- [9] *Conscience: Its Freedom and Limitation*, New York, Fordham University Press, 1971, pp. 107-124.
- [10] Vol. 33, nº 3, sept. 1972, 503-530.
- [11] Véase también la reacción crítica de mis colegas Charles Curran (más adelante) y John Milhaven (más adelante, nota 169 de la Parte 1).
- [12] Washington, D. C.: Catholic University Press.
- [13] Un ejemplo de estos nuevos datos puede hallarse en el estudio sociológico de los doctores Martin S. Weinberg y Colin J. Williams, *Male Homosexuals: their problems and adaptations*, New York: Oxford University Press, 1974.

### La iglesia ante la homosexualidad

**John J. MCNEILL**, «Prólogo», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, pp. 7-15.

Prólogo

*Que por la gracia misericordiosa de  
Dios sirva este libro al bien espiritual  
de cuantos lo lean.*

Creo que explicar cómo llegué a escribir este libro y lo que sucedió cuando intenté publicarlo será de interés para el lector y arrojará cierta luz sobre las dificultades que entraña plantear un análisis objetivo y abierto del tema de la homosexualidad, sobre todo dentro de la Iglesia. Como E. A. Tripp decía de la sociedad en su conjunto, en el capítulo sobre política y homosexualidad de su reciente libro *The Homosexual Matrix*, hay «una serie de emociones ferozmente peligrosas que parecen capaces de corromper todos los canales de captación y comprensión y de suprimir información que, en último término, nos sería útil a todos para comprendernos mejor a nosotros mismos y al mundo que nos rodea». Dentro de ciertos sectores de la Iglesia ha habido una tentativa organizada de impedir que este libro viese la luz del día. Pero, gracias a Dios, prevalecieron las convicciones de hombres valerosos y razonables, y, en consecuencia, este libro puede publicarse ahora con un imprimi potest oficial.

La historia de mi manuscrito empezó cuando publiqué una serie de tres artículos titulada «El homosexual varón cristiano», en la *Homiletic and Pastoral Review*, en 1970. Estos artículos fueron bien recibidos, y su recepción entusiasta me llevó a creer que los tiempos estaban maduros para un estudio a más amplia escala, tamaño libro, de los problemas morales y pastorales de la homosexualidad. Un primer borrador del libro quedó listo para publicación en 1972, y comencé mi búsqueda de editor.

El fin de semana del Día del Trabajo de 1973 pronuncié el discurso de apertura en la primera Convención Nacional de Dignidad, organización de homosexuales católicos. Este discurso, que representaba una exposición sumaria del manuscrito, se publicó después en el número del 5 de octubre de 1973 de *National Catholic Reporter*. La reacción fue abrumadora. Llegaron a mi oficina literalmente centenares de cartas, la mayoría de sacerdotes y religiosos que intentaban aconsejar a los homosexuales, pidiendo instrucciones y preguntando por el manuscrito del futuro libro. En enero de 1974, Sheed and Ward me hizo una oferta de publicación.

Casi al mismo tiempo que recibía esta oferta, mis superiores jesuitas me comunicaron que el Padre General Pedro Arrupe, S. J., había escrito desde Roma ordenándome no publicar nada en la prensa popular y no dirigirme a grupos homosexuales. (Posteriormente, me dijeron que con la aparición del artículo en *National Catholic Reporter*, varias Congregaciones Romanas presionaron al Padre General para que emprendiese alguna acción contra mí por este motivo.) Esta prohibición me alteró mucho, en primer lugar porque la carta implicaba que el debate moral podía desarrollarse a espaldas de los medios de comunicación públicos, sólo a nivel de élite, lo que me parecía totalmente inútil. Y en segundo, porque estaba convencido de que sólo a través de la discusión abierta, con participación de la comunidad homosexual católica como un elemento más en condiciones de igualdad, podía la Iglesia avanzar de verdad hacia una visión moral más perfecta de la homosexualidad, y elaborar una práctica pastoral consecuente.

Entre tanto, mientras participaba en un seminario sobre sexualidad cristiana patrocinado por la diócesis de la Iglesia Episcopal de Newark, me preguntaron qué pensaba de los matrimonios de homosexuales. En una revista eclesial, *Living Church*, se informó erróneamente que yo aprobaba «la solemnización litúrgica de los matrimonios homosexuales». Al llegar este informe a Roma, el Padre General fue objeto de nuevas presiones. Llegó una segunda carta en la que se me prohibía hablar en público o enseñar cualquier cosa relacionada con la homosexualidad hasta que una comisión de teólogos examinara mis doctrinales.

Se creó una comisión, a la que informaron mis compañeros, los teólogos jesuitas Avery Dulles, Richard McCormick y Robert Springer. También lo hizo Charles Curran, de la Catholic University, notabilísimo erudito bíblico, que pidió que su nombre quedase en el anonimato. Aunque no necesariamente de acuerdo con mis argumentos y conclusiones, la mayoría de los miembros de la comisión informaron que consideraban mi libro una obra seria y fundada, digna de publicarse. Varios eran firmes partidarios de que se sacasen a público debate todos los temas abordados, y consideraban mi manuscrito como una contribución importante a tal debate. Uno llegó incluso a proponer que, como cuestión de principios, yo debería publicar el libro sin someterlo a ningún tipo de censura previa.

El informe de la comisión se remitió a Roma, al Padre Arrupe. Éste contestó, en abril de 1974, diciendo que agradecía el informe de la comisión, pero que consideraba necesario un paso más. Dado que las circunstancias habían centrado en él la responsabilidad de asegurarse de que yo tenía clara conciencia de la norma moral tradicional en mi tratamiento de la conducta homosexual, pedía que le enviase una copia de mi manuscrito a Roma para poder revisarlo en persona.

Tras esperar respuesta de Roma durante cinco meses, descubrí que el manuscrito no había llegado, nunca a la mesa del Padre General, sino que estaba perdido en un archivo de la secretaría. Me dijeron que debía revisar el manuscrito teniendo en cuenta las críticas hechas por la comisión y enviar una segunda versión revisada a Roma. Después de varias demoras, se envió a Roma una versión definitiva y revisada del manuscrito, en 1975. La respuesta llegó, al fin, en octubre. El Padre Arrupe delegaba la autoridad para dar «permiso de publicación» en el provincial neoyorquino de la Compañía de Jesús. Decía que no objetaba la publicación, siempre que se aceptasen y siguiesen ciertas sugerencias y directrices. Entre las directrices sugeridas figuraba la consulta a otro exégeta. En cumplimiento de esta solicitud, envié el manuscrito a Walter Thompson, S. J., de la Escuela de Teología Jesuita de Chicago.

El Padre General pedía también, entre otras cosas, que aclarase en qué discrepaba mi manuscrito de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. Tras algunas negociaciones con el Padre Eamon Taylor, S. J., Provincial de Nueva York, hice las adiciones y correcciones sugeridas. El *imprimi potest* era importante para mí, en primer lugar porque tengo la esperanza de que este libro pueda traer una discusión abierta de la visión moral y la práctica pastoral de la Iglesia en el área de la homosexualidad. En segundo, porque quiero llegar a todos los homosexuales católicos que luchan por integrar sus identidades duales, como católicos y como homosexuales, y abrirles nuevas y positivas posibilidades. Por tanto, era importante para mí que el libro fuese aceptado en la corriente general del pensamiento católico.

La aparición del documento de la Congregación Sagrada de la Doctrina de la Fe, «Declaración sobre ciertas cuestiones relacionadas con la ética sexual», en enero de 1976, puso en peligro una vez más la concesión del permiso de publicarlo. Informé a mis superiores de la respuesta que daba a la Declaración en mi libro, y tuve la satisfacción de recibir una carta del Provincial, Padre Eamon G. Taylor, S. J., el 28 de enero de 1976, en la que decía: «...en mi opinión, los ajustes que introdujo usted en su manuscrito, según acordamos en nuestra conversación de 10 de noviembre, responden a las recomendaciones de la carta del Padre General de 19 de septiembre, y... como resultado, tengo la satisfacción de poder conceder el *imprimi potest*, con esta fecha».

Es importante que el lector comprenda lo que implica y lo que no implica la concesión de un *imprimi potest* eclesial; es decir, un permiso de publicación por mis superiores religiosos. En primer lugar, las autoridades que conceden el permiso no se comprometen en modo alguno en el sentido de aceptar o rechazar el contenido del libro. En realidad, indica que las autoridades eclesiales se han asegurado de que el libro es obra prudente que alcanza el nivel de erudición y de seriedad que ha de tener un libro sobre un tema moral polémico. Por otra parte, el «permiso para publicar» no implica en modo alguno que la Iglesia Católica acepte las conclusiones expuestas en el libro como parte de su doctrina oficial. Sólo el Papa y los obispos tienen autoridad para enseñar oficialmente en nombre de la Iglesia.

En consecuencia, las conclusiones a las que se llega en este libro son mis opiniones personales, y su única autoridad es el valor de los razonamientos y pruebas que yo pueda aportar para apoyarlas y de la confirmación que hallen en la experiencia y las observaciones del lector.

Quiero además asegurar a mis lectores que en ningún punto se me ha pedido que cambie o altere en forma alguna mis ideas o convicciones para concederme el permiso oficial de publicación. Por el contrario, los comentarios críticos de los diversos lectores me permitieron fortalecer el manuscrito y perfilar mis ideas, con el resultado de que el libro es, en mi opinión, mucho mejor.

Quiero dar las gracias sobre todo a quienes generosa y valerosamente me apoyaron en estos años de paciencia y de prueba, sobre todo a Robert J. O'Connell, S. J., que fue mi intermediario en Roma, y a Robert Springer, S. J., asesor y amigo particularmente valioso; también a Robert Carter, S. J., y a los miembros del Capítulo Neoyorquino de Dignidad, que rezaron, padecieron y disfrutaron conmigo las peripecias de la obtención del permiso de publicación eclesiástico.

## La iglesia ante la homosexualidad

**John J. MCNEILL**, «Teología moral y homosexualidad», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Primera Parte, pp. 53-61, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 280-281.

### Teología moral y homosexualidad

#### La situación actual

El capítulo titulado «Diálogo con el Movimiento Homófilo: la moral de la homosexualidad», del reciente libro del Padre Curran *Catholic Moral Theology in Dialogue*,<sup>[1]</sup> representa una importante aportación, de un destacado teólogo moral católico, a una recapitulación seria de la actitud de la Iglesia hacia el homosexual. La posición del Padre Curran merece que la comunidad homófila católica le dedique una consideración seria, a fin de diferenciar la avanzada comprensión que de su situación revela y los límites de esa comprensión, y sobre todo el valor de los razonamientos que el Padre Curran expone en defensa de tales límites.

Aunque se manifiesta en desacuerdo con la argumentación que yo expongo en mi anterior artículo «El homosexual varón cristiano», de la *Homiletic and Pastoral Review*,<sup>[2]</sup> tal como él la interpreta, Curran dice que está «de acuerdo en general con las conclusiones prácticas propuestas por McNeill». Él mismo resume tales conclusiones de la forma siguiente:

El homosexual no es, en general, responsable de su condición... La terapia, en cuanto tentativa de convertir al homosexual en heterosexual, no ofrece grandes posibilidades en la mayoría de los casos. Ni son siempre posible ni incluso deseables para el homosexual el celibato y la sublimación. Hay muchas uniones homosexuales bastante estables que permiten a los individuos cierta plenitud y cierta satisfacción humana. Evidentemente, tales uniones son mejores que la promiscuidad homosexual...; el homosexual individual puede llegar moralmente a la conclusión de que es mejor medio, y a veces único, para alcanzar cierta plenitud humana, una unión homosexual más o menos permanente. La homosexualidad nunca puede convertirse en un ideal. Debería intentarse superar esta condición a ser posible; pero uno ha de aceptar a veces, aún a regañadientes, uniones homosexuales como único medio para algunos de alcanzar un grado satisfactorio de plenitud humana en sus vidas.<sup>[3]</sup>

Analizaré más adelante los puntos en que mis propias conclusiones difieren de las de Curran. Pero lo que me gustaría dejar sentado desde el principio es que esas conclusiones prácticas que Curran acepta son sustancialmente más avanzadas que la postura tradicional de la teología moral católica, que tendía en el pasado a considerar todas las relaciones homosexuales subjetiva y objetivamente pecaminosas, y dejaba así al homosexual católico sin más alternativa moral aceptable que la abstinencia sexual de por vida. En la práctica, esas conclusiones implican que, en determinadas condiciones, un homosexual católico puede participar en una relación homosexual activa y seguir recibiendo los sacramentos, vivir una vida de amor sexual que no le aparte, necesariamente, del amor de Dios en Cristo.

¿Cuáles son, sin embargo, los límites que Curran considera necesarios para una aceptación moral de la homosexualidad por parte de la Iglesia? Curran llama a su teoría, «teoría de compromiso»:

En la teoría de compromiso, la acción homosexual concreta no es, en cierto sentido, objetivamente rechazable porque, ante la presencia del pecado, constituye la única alternativa viable para el individuo. Pero, por otra parte, la acción es mala y manifiesta el poder del pecado. El hombre debe, si puede, superar el pecado, pero el cristiano sabe que, en la lucha contra el pecado, nunca se alcanza triunfo completo en este mundo.<sup>[4]</sup>

Estas limitaciones entrañan la implicación lógica de que, si bien puede estar moralmente justificado que los homosexuales católicos establezcan una relación homosexual temporalmente, debido a la condición objetivamente pecaminosa de ésta, han de esforzarse al máximo por superar su necesidad de ella, puesto que representa la tiranía del poder del pecado.

Al principio de su artículo, Curran admite que no debería hacerse un estudio moral sin tener en cuenta la práctica pastoral. «Este estudio debería aportar las bases, sin embargo, de un tratamiento pastoral adecuado del homosexual y de la comunidad homófila...»<sup>[5]</sup>

Al final del artículo vuelve a las implicaciones pastorales de su teoría moral, admitiendo: «puede objetarse que tal punto de vista mantiene relegado al homosexual a la condición de ciudadano de segunda clase».[6] Pero, responde, «se puede amar y respetar al ser humano aunque se crea que su conducta homosexual no alcanza el sentido pleno de la sexualidad humana. Puedo juzgar errónea la conducta de una persona en otras muchas áreas de la vida, o considerar que no alcanza el nivel ideal, y aun así respetarla como persona».[7] Curran probablemente piensa aquí en las críticas de los homosexuales católicos a esa tendencia de muchos sacerdotes a transmitir juicios morales objetivos que hacen ineficaz su labor pastoral. Creo que no atiende al sentido exacto de la crítica. El problema no es la capacidad del confesor o consejero para considerar la condición homosexual manifestación objetiva de pecado, séalo o no, y aun así respetar al individuo como a ser humano. El problema es más bien la consecuente imagen que de sí mismo, o misma, tiene el homosexual si acepta sin más que su condición es objetivamente pecaminosa.[8] ¿Cómo pueden los homosexuales cristianos aceptarse a sí mismos y aceptar su homosexualidad, y seguir creyendo en su propia dignidad y en su valor como seres humanos cuando han de considerarse y considerar sus acciones expresión orgánica de los efectos del pecado en el mundo, y en contradicción esencial con lo que la voluntad divina decidió para el hombre? ¿Cómo pueden, con esta visión de sí mismos, entablar una relación homosexual fecunda que exprese un amor humano verdadero? La posición de Curran recuerda un artículo que publicó Joseph Epstein en Harper's Magazine.[9] Aunque manifiesta ciertas actitudes liberales hacia el homosexual, Epstein concluye su artículo comparándole con el leproso de los tiempos bíblicos. Tal es la repugnancia emocional, culturalmente condicionada, de Epstein, que llega a decir que preferiría que sus hijos fuesen drogadictos o asesinos a que fuesen homosexuales. Imaginemos los sufrimientos de un hijo de Epstein que descubriese, Dios no lo quiera, que es homosexual. Además, el homosexual que acepta el juicio de Curran queda condenado sin culpa a una vida en que la expresión del amor sexual humano sólo servirá para profundizar el dominio de una condición objetivamente pecaminosa en su alma y en la del ser amado, que les separará cada vez más del plan de Dios. Contra el mensaje bíblico de que por el amor se va a Dios, el homosexual ha de pensar que su amor humano más sincero y profundo le separa de Dios, y separa también a su amado.

Curran parece adoptar la discutible postura teológica de que toda aflicción proviene del pecado, y que el pecado del padre se castiga en el hijo. Afirma así, en una ocasión, que la homosexualidad es «consecuencia del pecado», y parece aceptar el supuesto causal, no demostrado, de que la homosexualidad del niño es consecuencia de fallos pecaminosos en las relaciones de sus padres: «Los que aceptan una etiología de la homosexualidad basada en relaciones y medios, pueden ver muy bien la realidad del pecado en las relaciones pobres y el medio ambiente pobre que contribuyen a esta condición del individuo».[10] Ni que decir tiene que esta concepción del origen de la sexualidad ha sido claramente rebatida en varios estudios profesionales. Como dice Dennis Altman:

Muchos psiquiatras tienden a localizar los orígenes de la homosexualidad en una vida familiar «desajustada», pero esta explicación no parece en absoluto convincente. Hay demasiados homosexuales con padres amorosos y fuertes, y demasiados heterosexuales con madres dominantes, para que pueda aceptarse una conexión directa. Es probable que en las sociedades occidentales la mayoría de las madres dominen en exceso a sus hijos, y los interesados en descubrir la etiología de la homosexualidad suelen menospreciar a menudo este hecho.[11]

El psicólogo Ray B. Arens indica también que debe prestarse cierta consideración a la posibilidad de que el carácter interno del niño determine, al menos parcialmente, reacciones y actitudes de los padres hacia él. «Es, por ejemplo, igual de razonable suponer que el padre de un hijo prehomosexual se distancia y siente hostilidad hacia él porque no le comprende, le desilusiona o se siente amenazado por él, como suponer que el hijo se hace homosexual por la reacción del padre».[12]

Lo que es particularmente rechazable, en este dudoso supuesto de fallo paterno, es la carga de culpa no probada que impone a los padres y el impedimento que añade a la posibilidad de que los hijos puedan compartir su problema con la familia. No hay base segura para considerar a los padres responsables de la homosexualidad de sus hijos, pero sí pueden serlo del estado de desequilibrio y neurosis que con tanta frecuencia la acompaña. El verdadero problema moral de los padres del niño homosexual es, en realidad, el de la aceptación y la apertura cordial. Cuando uno tiene, en su tarea asesora, la buena suerte de encontrar homosexuales psicológicamente sanos, seguros de su propia dignidad y de su capacidad para amar y ser amados, uno tiene la casi completa seguridad de que sus padres, por muy desilusionados que se sintiesen por la condición de sus hijos, reaccionaron con auténtica aceptación y amor. Los padres de un homosexual no tienen razón alguna para suponerse culpables de la condición de su hijo; pero los padres de un homosexual psicológicamente sano tienen buenas razones para creer que han hecho bien su difícil tarea.

Curran, a lo que parece, nunca se toma en serio el amor humano que une a los homosexuales. Da la impresión de que admite a regañadientes la posibilidad de unas relaciones homosexuales, con el mismo ánimo con que las autoridades civiles autorizan «a regañadientes» los prostíbulos. Su razón para admitir la existencia de tales relaciones estables es que serían «mejor que la promiscuidad homosexual». Es interesante a este respecto advertir la interpretación errónea que hace Curran de mis artículos en la *Homiletic and Pastoral Review*. [13] Admitía yo en uno de ellos que, aquellos lectores que no pudiesen entender o aceptar una ética basada en el amor interpersonal, podrían, quizá, considerar moralmente válidas las relaciones homosexuales desde el punto de vista tradicional de «el mal menor».

Ésta era sólo una parte de la argumentación en que dependía la posibilidad de «relaciones homosexuales éticamente responsables», una tentativa provisional de satisfacer a quienes no podían prescindir de una percha tradicional donde colgar sus juicios morales.[14] Sin embargo, la base de mi argumentación en favor de unas relaciones homosexuales moralmente aceptables era que esta forma de expresión sexual podía estar moralmente justificada si alcanzaba a ser expresión de un amor humano de verdad constructivo.

No debería ser, pues, ninguna sorpresa el que Curran no admita en las relaciones homosexuales todas las cualidades que moralmente justifican una relación humana heterosexual (fidelidad y permanencia, por ejemplo). En vez de proponerse fidelidad y permanencia en sus relaciones amorosas humanas al máximo de su capacidad, los homosexuales que acepten el criterio de Curran han de considerar que sus relaciones sólo son moralmente justificables como una concesión temporal a su deformidad moral. Deben, pues, seguir haciendo todo lo posible por corregir su condición, o abstenerse al menos de expresarla activamente, y poner fin, en consecuencia, a cualquier relación amorosa homosexual. Pero la cuestión más importante aún sigue en pie: ¿Qué consideraciones sustantivas y metodológicas llevan a Curran a las ambigüedades de su teoría de compromiso?

[1] Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, pp. 184-219.

[2] Homiletic and Pastoral Review, 70, 1970, 667-677, 747-758, 828-836.

[3] Curran, Catholic Moral Theology in Dialogue, p. 217.

[4] Ídem, pp. 216-217.

[5] Ídem, pp. 185-186.

[6] Ídem, p. 219.

[7] Ídem.

[8] Creo que la diferencia más radical que hay entre la valoración moral de la homosexualidad de Charles Curran y la mía es que, según mi criterio, él aún sigue trabajando dentro de un marco iusnaturalista que le permite hacer distinciones teóricas del tipo de pecado «objetivo» frente a pecado «subjetivo». Mientras, por el contrario, yo enfoco el problema desde una perspectiva filosófica personalista en la que tal distinción carecería de sentido.

[9] «Homo/Hetero: la lucha por la identidad sexual», Harper's, sept. 1970.

[10] Curran, Catholic Moral Theology in Dialogue, p. 217.

[11] Homosexual Oppression and Liberation, New York, Dutton, 1971, p. 4.

[12] Compilado por Harold I. Lief, Medical Aspects of Human Sexuality, Baltimore, Williams and Wilkins, 1975, página 176. Véase también la obra de Eugene C. Kennedy, The New Sexuality: Myths, Fables and Hang-Ups, Garden City, New York, Doubleday, 1972, pp. 177-178.

[13] Curran, Catholic Moral Theology in Dialogue, pp. 214-216.

[14] McNeill, «El varón homosexual cristiano», pp. 828-836.

## La iglesia ante la homosexualidad

**John J. MCNEILL**, «Sagradas Escrituras y homosexualidad», en La iglesia ante la homosexualidad, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Primera Parte, pp. 62-103, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 281-284.

### Sagradas Escrituras y homosexualidad

#### El uso de las Sagradas Escrituras

Hay dos cuestiones metodológicas de teología moral que importan mucho en un análisis moral de la homosexualidad. La primera de ellas se relaciona con el uso y valor de las Sagradas Escrituras en teología moral, y la segunda con el uso y el lugar que han de ocupar, en este plano, las ciencias humanas. Dado que la ética cristiana en cuanto tal reflexiona sobre la realidad humana dentro del marco de la relación cristiana, es evidente que las fuentes escriturales han de jugar un papel: «La ética bíblica aporta datos a la ética cristiana, pero sigue siendo sólo un aspecto, aunque privilegiado, de las fuentes generales de la teología ética», dice el Padre Curran. El uso de los datos bíblicos tiene, sin embargo, dos limitaciones. En primer lugar, las Escrituras están «históricas y culturalmente limitadas», y no se puede trasladar un texto de las Escrituras a las circunstancias de la vida contemporánea. Segundo, no sería aceptable una tesis basada sólo en textos aislados, fuera de contexto.[15]

Cuando Curran utiliza datos escriturales relacionados con la homosexualidad, no parece, sin embargo, aplicar adecuadamente los criterios que él mismo establece para un uso legítimo de tales datos. Aludiendo a esos pasajes del Antiguo y el Nuevo Testamento que tradicionalmente se han relacionado con la homosexualidad, reconoce que «es posible que interpretaciones erróneas hayan exagerado el carácter nefando de los actos homosexuales».[16] Acepta la versión que de la historia de Sodoma (Génesis 19: 4-11) da D. Sherwin Bailey, que considera que el pecado de los sodomitas «no implica necesariamente una connotación sexual, sino que podría interpretarse como una violación de la hospitalidad».[17]

Se trata de una concesión muy importante, puesto que la tradición, secular en el mundo cristiano, de extrema condenación de la homosexualidad, ha tenido siempre por base primaria la interpretación de este texto del Génesis como indicativo de un juicio divino extremo que condenaba la conducta homosexual. Más tarde, sin embargo, acepta lo que considera una condena general de la homosexualidad en el Antiguo Testamento. Su prueba básica de esto son las referencias a la homosexualidad del Código de Santidad (Levítico 18: 22; 20: 13), donde se la considera crimen capital que se castiga con la muerte.

Tras indicar, tres alusiones directas a la homosexualidad en el Nuevo Testamento, todas ellas en las epístolas de San Pablo (1 Corintios, 6: 9-10; 1 Tim. 1: 9-10; Romanos 1: 26-27), Curran concluye: «es evidente que Pablo considera ilícitos los actos homosexuales y una perversión de la existencia que desea Dios para el hombre».[18] Reconoce, sin embargo, que tiene razón Thielicke al decir que Pablo enjuicia la homosexualidad únicamente «en el contexto de la afirmación teológica más básica de que el desorden en la dimensión vertical de la relación del hombre con Dios se corresponde con el desorden en la dimensión horizontal».[19] En consecuencia, Pablo nunca considera la homosexualidad en sí misma, sino «sólo como ejemplo del problema teológico central de que las relaciones del hombre con Dios afectan todas sus otras relaciones».[20]

Curran deduce de esta breve consideración de los datos bíblicos que «indica que los autores bíblicos, en sus circunstancias históricas y culturales, consideraban lícitos los actos homosexuales y asignaban a tales actos una gravedad genérica, aunque no parezca existir ninguna razón para asignar un carácter especialmente nefando o una gravedad especial a tales actos».[21] En todas estas consideraciones omite, sin embargo, una cuestión básica. ¿Puede uno aceptar sin más que lo que se denomina en las traducciones de la Biblia homosexualidad, representaba en el pensamiento de los autores bíblicos lo que entendemos hoy por tal término?

Sería conveniente recordar aquí lo que dice la Constitución Dogmática sobre Revelación Divina del Concilio Vaticano Segundo respecto a la interpretación de las Sagradas Escrituras:

Dado que Dios habla en las Sagradas Escrituras a través de los hombres y de una forma humana, el intérprete de éstas debería – para ver claramente lo que Dios quería comunicarnos– investigar con sumo cuidado lo que los autores sagrados se proponían significar realmente y lo que Dios quería manifestar a través de sus palabras. (N.º 12)[22]

Esta cauta investigación de las intenciones del creador del ser humano es especialmente adecuada en los pasajes bíblicos que por tradición se ha considerado que aluden a la actividad homosexual.

### **La necesidad de una definición de homosexualidad**

Curran no intenta, desgraciadamente, definir qué entiende en concreto por el término homosexual. En consecuencia, se considera en libertad de suponer que lo que suele traducirse en los textos bíblicos por el mismo término que se utiliza hoy, aludía realmente a la misma condición. Puede alegarse, sin embargo, 1) que a lo que se alude, sobre todo en el Nuevo Testamento, con el término homosexualidad no es en absoluto la misma realidad, o 2) que los autores bíblicos no manifiestan la misma comprensión de esa realidad que tenemos hoy. Además, puede haber serios motivos para creer que lo que se entiende hoy por verdadero homosexual y su actividad no fue objeto de condena moral explícita en las Sagradas Escrituras.

El prefijo «homo» de la palabra homosexual se deriva de la raíz griega que significa «igual» y no de la palabra latina que significa «hombre». En consecuencia, designa a cualquiera a quien atraiga sexualmente alguien de su mismo sexo, e incluye a los varones homosexuales y a las hembras, o lesbianas. La mayoría de los seres humanos son capaces de actividad homosexual o heterosexual, independientemente de su propia orientación sexual psicológica. Muchos homosexuales se casan y tienen hijos, frecuentemente como tentativa de ocultar su inclinación sexual. Por otra parte, no hay una conexión inevitable entre la conducta homosexual abierta y la condición psicológica permanente de la homosexualidad. Muchas personas que han tenido experiencias homosexuales no tienen una inclinación homosexual predominante, sino una inclinación claramente heterosexual. En consecuencia, es importante que el moralista establezca siempre con toda claridad la distinción entre actividad homosexual y condición homosexual. Es sin duda muy diferente el juicio moral que merece el heterosexual que se permite actividades homosexuales, y el que merece el verdadero homosexual, para el que la misma conducta es una expresión de amor.

Kinsey se limitó exclusivamente a la conducta objetiva en su estudio científico de las costumbres sexuales norteamericanas, dejando a un lado la cuestión subjetiva de la orientación sexual de los encuestados. Según Kinsey, el 37 % de la población masculina había tenido alguna experiencia homosexual clara.[23] En la mayoría de los casos, estas experiencias parecían implicar poco más que una experimentación transitoria que no impedía una realización heterosexual satisfactoria después. Hay varias otras formas de práctica homosexual fugaz que pueden considerarse circunstanciales, y que no indican una condición psicológica verdaderamente homosexual. Por ejemplo, cuando un grupo de hombres permanece aislado durante largos períodos de tiempo, apartado de la compañía de las mujeres (en las cárceles o en el mar), algunos de entre ellos adoptarán una conducta homosexual; pero la mayoría de ellos prescindirán normalmente de su conducta homosexual y reanudarán una orientación heterosexual una vez concluya la situación de aislamiento. Hay otras formas de conducta homosexual condicional que no indican necesariamente una condición homosexual y pueden considerarse de variación, por ejemplo, los heterosexuales que participan ocasionalmente en actividades homosexuales por curiosidad o como medio fácil de satisfacción sexual. Aún hay otra forma de conducta homosexual condicional que debe mencionarse.

Esta categoría incluye a la gente que, aunque tenga una orientación básicamente homosexual, sólo adopta una conducta homosexual después de algún acontecimiento traumático o un trastorno psíquico. Si se les cura de su trauma o de su trastorno, volverán a su inclinación heterosexual.

Aunque todos los grupos mencionados hayan tenido alguna experiencia homosexual, ninguno de ellos corresponde a lo que podría llamarse homosexual «auténtico». Hoy utilizamos la palabra homosexual para aludir ante todo a la condición psíquica del individuo, y no exclusivamente a la conducta ocasional. Bailey define la homosexualidad como «una condición caracterizada por la inclinación psicológica y emocional hacia otros individuos del mismo sexo».[24] D. W. Cory define al homosexual como «cualquier persona que sienta un deseo sexual imperioso dirigido primordialmente hacia la gratificación con el mismo sexo».[25] El Catecismo Holandés utiliza el término para referirse a aquellos «cuyo erotismo no puede dirigirse hacia el otro sexo, sino únicamente hacia el mismo sexo al que pertenecen».[26] Como indica John Cavanaugh, «es importante aceptar la idea de que la homosexualidad es una forma de pensar y de sentir y no sólo una forma de actuar. En consecuencia, los actos homosexuales no demuestran por sí solos homosexualidad».[27] Christopher Isherwood da una norma subjetiva para saber si uno es homosexual cuando escribe: «Sabes por primera vez que eres homosexual cuando te enamoras de otro hombre».[28]

Como indica Bailey, en un sentido estricto, ni la Biblia ni la tradición cristiana aludieron a la homosexualidad en cuanto tal; ambas aludieron sólo a la comisión de actos homosexuales.[29] La homosexualidad no es, como suele suponerse, un tipo de conducta, sino una condición psicológica. Ha de quedar claro que la auténtica condición homosexual (o inversión, como suele decirse) es algo de lo que en modo alguno puede considerarse responsable al sujeto. Es en sí misma una condición moralmente neutra. Pero, como la condición heterosexual tiende, sin embargo, a buscar expresión en actos sexuales concretos, tales actos exigen un juicio moral. Hemos de distinguir, pues, entre el invertido y el pervertido. El pervertido no es un auténtico homosexual; es, más bien, un heterosexual que se entrega a prácticas homosexuales, o un homosexual que se entrega a prácticas heterosexuales. Diferenciar inversión y perversión es indispensable para interpretar correctamente las fuentes bíblicas y tradicionales.

El auténtico problema moral de la homosexualidad es la valoración ética de la actividad sexual entre auténticos homosexuales que intentan expresar su amor por otro individuo con una actitud sexual. Sólo podremos aceptar que las Escrituras condenan de forma clara y explícita la auténtica actividad homosexual, si pueden considerarse los pasajes alusivos una condena de la actividad de un auténtico invertido. Pero difícilmente puede considerarse aplicable la alusión bíblica en sí misma a tales situaciones, pues la inversión homosexual, con todos sus problemas especiales, era totalmente desconocida en aquella época. Hay pruebas numerosas, por el contrario, de que en la mayoría de los casos en que las Sagradas Escrituras aluden a la homosexualidad, lo más probable es que el autor pensase en lo que hoy llamaríamos perversión, es decir, la práctica de la actividad homosexual por parte de aquellos que tienen inclinaciones naturales heterosexuales.

La historia de Sodoma y Gomorra en el Génesis

Quizás el factor más importante de la tradición cristiana occidental en la condena de las prácticas homosexuales sea la interpretación que se da a la historia de Sodoma y Gomorra (Génesis 19: 4-11).[30] La Iglesia enseñaba, y la gente lo aceptaba por lo general, basándose en lo que consideraban excelente autoridad, que las prácticas homosexuales habían provocado el terrible castigo divino sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra; que la repetición de tales «pecados contra la naturaleza» había provocado de cuando en cuando manifestaciones similares de la cólera divina en forma de terremotos, inundaciones, hambres, pestes, etc. Se daba por supuesto, en consecuencia, que había que utilizar la disciplina eclesial y los frenos y castigos de la ley secular para preservar a la comunidad de la cólera de Dios. Se daba también por supuesto que el pecado por el que habían sido destruidas Sodoma y Gomorra era el de la entrega habitual a prácticas homosexuales perversas entre hombres. En consecuencia, debe plantearse la siguiente cuestión: ¿Hasta qué punto esta tradición está fundada verdaderamente en las Escrituras? ¿Qué significado tuvo el encuentro de Lot y sus angélicos visitantes con los airados habitantes de Sodoma tal como nos lo cuenta el autor yaveíta de Génesis 19? Por último, ¿qué bases hay, si las hubiere, para la persistente creencia de que los habitantes de la ciudad se entregaban habitualmente a prácticas homosexuales masculinas y fueron castigados por ello?

Como indica D. S. Bailey, la acusación de prácticas homosexuales se basa normalmente en la exigencia que según se dice hicieron los sodomitas a Lot: «Entréganoslos, para que los conozcamos». La palabra hebrea «conocer» (yadha) puede significar «unirse en coito». Sin embargo, Bailey alega que éste no es necesariamente el significado de la palabra en este pasaje. El Lexicón hebreo-inglés del Antiguo Testamento indica que de las 943 veces en las que se usa yadha, sólo en diez ocasiones se la utiliza sin matización (prescindiendo de este texto del Génesis y del derivado Jueces 19: 22) para denotar coito sexual. Y, de nuevo con la teórica excepción de este texto, indica siempre coito heterosexual. La palabra que normalmente se utiliza en el Antiguo Testamento para el coito homosexual y la bestialidad es shakhabh. G. A. Barton deduce de esto que «no hay justificación concreta para interpretar conocer en Génesis 19: 5 como equivalente a realizar coito con. Puede significar únicamente trabar conocimiento con».[31]

Bailey alega, además, que cabe interpretar el pasaje en el sentido de que Lot, que era un ger o extranjero residente en Sodoma, pudo haberse excedido en sus derechos al recibir y albergar a dos extranjeros cuyas intenciones podrían haber sido hostiles y cuyas credenciales, al parecer, no habían sido examinadas. Esta explicación aporta una razón natural y suficiente de que exigieran: «¿Dónde están esos hombres que vinieron aquí esta noche? Sácalos para que podamos conocerlos».

¿Cuál era, pues, se pregunta Bailey, la naturaleza del pecado de Sodoma y Gomorra? En el mismo pasaje del Génesis se nos dice que estas dos ciudades eran malvadas y pecadoras, pero el autor no aclara la naturaleza de su iniquidad con más exactitud. Sin embargo, alega Bailey, sólo una base apriorística puede permitirnos suponer que se trataba de una iniquidad de naturaleza exclusiva o incluso predominantemente sexual. No hay prueba alguna en el resto del pasaje ni en el Antiguo Testamento que demuestre que prevaleciese en especial en estas ciudades la conducta homosexual. La conducta de Lot, al ofrecer la entrega de sus hijas en lugar de los extranjeros, suele interpretarse como una oferta de satisfacción heterosexual en vez de homosexual, destinada a desviar la lujuria de los sodomitas por canales menos insólitos. Pero este episodio, afirma Bailey, puede explicarse razonablemente como el soborno más tentador que Lot podía ofrecer, en la angustia del momento, para aplacar a una multitud hostil.

Bailey cree que para comprender el sentido de la historia de Sodoma y Gomorra es de importancia básica emplazarlo en el marco de las leyendas de carácter similar de las culturas próximas. Muchas de estas leyendas hablan de un extranjero (a veces un ser divino disfrazado) que visita una ciudad próspera donde le niegan hospitalidad. Por fin encuentra alojamiento, a menudo con marginados pobres. Luego ayuda a escapar a los que le brindaron hospitalidad antes de que la ciudad y sus habitantes sean destruidos. La más famosa de estas leyendas es la de Filemón y Baucis, que nos cuenta Ovidio.[32] Estas leyendas pueden explicar la forma concreta que adquirió la propia historia de Sodoma durante el período de transmisión oral, antes de que se escribiera. En la leyenda, como en el relato de la torre de Babel del mismo autor yaveíta (Génesis 11: 9), la conducta que provoca el juicio de la comunidad pecadora y ocasiona su destrucción no es nunca sexual; se trata siempre de una conducta inicua en general, y en particular de orgullo y de violación de las normas de hospitalidad.

Hay otros varios aspectos de la narración, además de los mencionados por Bailey, que parecen indicar que, para el autor, el pecado de Sodoma y Gomorra era primordialmente el de violar las normas de la hospitalidad debida a los extranjeros. Por ejemplo, cuando los visitantes angélicos vienen como extranjeros a la tienda de Abraham, se muestra la bondad de Abraham subrayando la hospitalaria recepción que les brinda.

...y alzando los ojos vio parados cerca de él a tres varones. En cuanto los vio, salieron al encuentro desde la puerta de la tienda y se postró en tierra, diciéndoles: «Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego que no pases de largo junto a tu siervo; haré traer un poco de agua para lavar vuestros pies, y descansaréis debajo del árbol, y os traeré un bocado de pan y os confortaréis; después seguiréis, pues no en vano habéis llegado hasta vuestro siervo». (Génesis 18: 1-5)[33]

Asimismo, la virtud de Lot como hombre bueno digno del favor de Dios se muestra cuando, en contraste con los otros habitantes de Sodoma, brinda hospitalidad a los mismos extranjeros en términos que recuerdan mucho la historia de los discípulos de Emaús del Nuevo Testamento:

Llegaron a Sodoma los dos ángeles ya de tarde, y Lot estaba sentado a la puerta de la ciudad. Al verlos se levantó Lot y les salió al encuentro, a inclinó su rostro a tierra, diciendo: «Mirad, señores; os ruego que vengáis a la casa de vuestro siervo, para pernoctar en ella y lavaros los pies. Cuando os levantéis por la mañana, seguiréis vuestro camino». Y le contestaron: «No, pasaremos la noche en la plaza». Instoles mucho, y se fueron con él a su casa, donde les preparó de comer, y coció panes ácidos, y comieron. (Génesis 19: 1-3)

Un dato que abona la interpretación de que el pecado primario de Sodoma y Gomorra fue la falta de hospitalidad nos lo ofrece el Nuevo Testamento, cuando Cristo habla de la hospitalidad con sus discípulos:

En cualquiera ciudad donde entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies os lo sacudimos, pero sabed que el reino de Dios está cerca. Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que esa ciudad. (Lucas 10: 10-13)

A lo largo del Antiguo Testamento se alude a Sodoma como símbolo de la destrucción total causada por unos pecados de tal magnitud que merecen un castigo ejemplar.[34] Sin embargo, en ninguna parte del Antiguo Testamento se identifican explícitamente tales pecados con la conducta homosexual. Leemos, por ejemplo, en Ezequiel 16: 49-50: «Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: Tuvo gran soberbia, hartura de pan y gran ociosidad ella y sus hijas. No dio la mano al pobre, al desvalido; se ensoberbecieron e hicieron lo que a mis ojos es abominable, y cuando le vi, las quité de en medio». Isaías subraya la falta de justicia; Jeremías cita la laxitud moral y ética. Los libros deuterocanónicos suelen considerar el pecado como de orgullo y falta de hospitalidad. En el libro de la Sabiduría (19: 13), por ejemplo, se identifica claramente el pecado como de falta de hospitalidad: «...puesto que su inhospitalidad fue mucho más inhumana que la de los de Sodoma. Porque si éstos no acogieron a unos forasteros desconocidos, los egipcios a huéspedes sus bienhechores los redujeron a la esclavitud». El Eclesiastés (16: 8) identifica, por su parte, el pecado como pecado de orgullo; «No perdonó a los antiguos gigantes, / que, confiados en su fuerza, se rebelaron». Sólo los últimos libros del Nuevo Testamento, Pedro 2 y Judas, consideran el pecado de Sodoma relacionado de algún modo con prácticas sexuales. Pero estos libros, como veremos más adelante, parecen interpretar el pecado como una «trasgresión del orden» entre seres humanos y seres angélicos.

Una confirmación más de que en tiempos bíblicos el pecado de Sodoma no se relacionaba con prácticas homosexuales en cuanto tales, se halla en el hecho de que ninguno de los pasajes bíblicos, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, que tradicionalmente se consideran condenatorios de estas prácticas, menciona la historia de Sodoma. Sin embargo, esta referencia habría sido inevitable si el pecado de Sodoma hubiese sido el de estas prácticas.

Parece, pues, aceptablemente seguro que el pecado de Sodoma se entendía en términos bíblicos básicamente como el de falta de hospitalidad. Sin embargo, quizá Bailey haya exagerado su postura al sostener que no hay referencia en absoluto al abuso sexual cometido con los extranjeros como un aspecto del pecado de falta de hospitalidad. Hay un indicio de esto en el hecho de que el mismo término hebreo, *yadha*, lo utiliza de nuevo Lot en el versículo 7 cuando ofrece a sus hijas a los habitantes de Sodoma, y aquí sí se implica claramente y sin ambages el conocimiento sexual:

Por favor, hermanos míos, no hagáis semejante maldad. Mirad, dos hijas tengo que no han conocido (*yadha*) varón; os las sacaré para que hagáis con ellas como bien os parezca; pero a esos hombres no les hagáis nada, pues para eso se han acogido a la sombra de mi techo. (Génesis 19: 7-8)

Sigue siendo posible, sin embargo, que el autor *yaveíta* estuviese jugando deliberadamente con la ambigüedad del término, utilizándolo en dos sentidos distintos.

Además, la interpretación de Bailey hace que resulte difícil entender cómo la conducta de los habitantes de Sodoma confirmó la opinión de los ángeles, en el sentido de que eran lo suficientemente malvados como para merecer el castigo divino, si sólo querían examinar sus credenciales. En el relato derivado del crimen de Gueba (Jueces 19: 1, 21: 25), los habitantes del lugar hacen idéntica petición al viejo que da hospitalidad a un extranjero durante la noche. En este caso, sin embargo, el extranjero entrega a su mujer a la multitud, que abusa de ella sexualmente hasta el punto de que el extranjero la encuentra muerta a la entrada de la casa por la mañana. En una asamblea posterior de las tribus de Israel, el extranjero deja bien claro cuál fue el crimen de Gueba:

Yo había entrado en Gueba de Benjamín con mi concubina para pasar allí la noche. Los habitantes de Gueba se levantaron contra mí y rodearon de noche la casa donde estaba, con intención de matarme; hicieron fuerza a mi concubina, hasta dejarla muerta. (Jueces 20: 4-6)

Así pues, en Jueces, el crimen de la falta de hospitalidad incluía el designio de asesinar al extranjero. Evidentemente, una vez más, no se insiste tanto en el contacto sexual con el extranjero como en el derecho de éste a una recepción hospitalaria. El comentario de John McKenzie al crimen de Gueba es igualmente aplicable a la historia de Sodoma:

Los autores violaron aquí dos normas... el carácter absolutamente sagrado del huésped y la dignidad absoluta del sexo masculino. El deber de proteger al huésped podemos entenderlo, pero no hasta el punto de que se considerase admisible sacrificar por él la vida de las mujeres de la familia.[35]

Como veremos más adelante, la idea de «la absoluta dignidad del sexo masculino» fue uno de los factores subyacentes de la hostilidad judía hacia las prácticas homosexuales masculinas.

Peter Ellis, en su libro *The Yahwist: The Bible's First Theologian* ofrece una tesis interesante y sugestiva para explicar la posible presencia del elemento sexual en el relato de Sodoma. Señala que uno de los principales temas del autor *yaveíta* era el ataque contra el culto cananeo a la naturaleza, centrado en dioses de la fertilidad. Hablando del episodio del Génesis que alude a los deseos que despertaban en los «hijos de Dios» las hijas de los hombres, escribe:

La audiencia del *yaveíta* identificaría sin duda en la historia la alusión a la ridícula creencia de la religión cananea en que por medio de la prostitución sagrada (relación sexual con hembras y varones prostituidos en los templos cananeos) era posible establecer una relación especial con el dios o la diosa a los que representaban los prostituidos santificados.[36]

En el ritual del culto a la fertilidad, la prostitución sagrada culminaba en el rito que saludaba la vuelta de las lluvias y de la fertilidad: «En el castigo que sigue a la fornicación de los hijos de Dios con las hijas de los hombres llegó la lluvia como una venganza. Las inundaciones cubren la tierra y todas las cosas que hay sobre su fértil superficie son barridas por las aguas purificadoras».[37]

Ellis sugiere que quizás haya también un ataque similar a los ritos de la fertilidad en el relato de Sodoma. «Por sus crímenes, que el autor indica que eran los vicios sexuales antinaturales que los cananeos habían incluido en sus ritos de la fertilidad, las cinco ciudades de la llanura fueron borradas del mapa».[38] La misma relación entre prácticas homosexuales e idolatría que está presente, como veremos, en todos los pasajes bíblicos, lo está también aquí. El castigo es de nuevo una «lluvia». Esta vez una lluvia de fuego y azufre, y el resultado es una tierra estéril sobre la que nada crecerá. Incluso en esta interpretación, el crimen primario de Sodoma es la idolatría y no las prácticas homosexuales como tales, sino estas prácticas como expresión de la prostitución sagrada.

Veremos más adelante cómo, orientada por la tradición, una evolución histórica gradual transformó la interpretación del pecado de Sodoma, en el mundo cristiano occidental, de pecado de falta de hospitalidad con el extranjero, en pecado de prácticas homosexuales. De momento podemos concluir, sin embargo, que la base bíblica más importante de la condena tradicional de las prácticas homosexuales como claramente contrarias a la voluntad expresa de Dios, resulta ser, una vez examinada de cerca, de lo más vulnerable. Se ha aceptado prácticamente sin discusión que el propio Dios manifestó su juicio sobre las prácticas homosexuales de una vez por todas con la destrucción de las ciudades de las llanuras.

Pero el relato de Sodoma y Gomorra posiblemente no tenga nada que ver con tales prácticas. Aunque pueda seguir sosteniéndose que haya una sugerencia de la presencia de este elemento sexual, no constituye tal presencia elemento esencial del pecado de Sodoma y Gomorra. El pecado sigue siendo primariamente el de falta de hospitalidad. E incluso aunque Ellis tenga razón, no se condenan las prácticas homosexuales en sí misma, sino como parte del culto idólatra de los cananeos a la fertilidad.

Si esta interpretación del auténtico pecado de Sodoma es correcta, nos hallamos ante una de las paradojas más irónicas de la historia. Durante miles de años, el homosexual ha sido, en el Occidente cristiano, víctima de la falta de hospitalidad. Condenado por la Iglesia, ha sido víctima de persecución, tortura e incluso muerte. En nombre de una interpretación errónea del crimen de Sodoma y Gomorra, el verdadero crimen de Sodoma y Gomorra se ha repetido y sigue repitiéndose a diario. Antes de pasar a un análisis del relato de Sodoma en la tradición, examinemos los otros pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que se consideran condenatorios de las prácticas homosexuales.

### Problemas de traducción

En Corintios I, 6: 9, se traducen dos términos griegos relacionándolos con la homosexualidad; son *malakói* y *arsenokóitai*. El segundo aparece de nuevo en Tim. 1, 1; 10. Hay una tradición venerable, en las traducciones inglesas de la Biblia, que asume que estos términos se refieren a la actividad homosexual. La versión King James las traduce como «ni los afeminados ni los que abusan de sí mismos con otros hombres», y la versión Rheims-Douai habla asimismo de los «afeminados» y «los que yacen con otros hombres». La primera edición de la Versión Regular Revisada traduce ambos términos con una palabra «homosexuales». La única variación importante de esta traducción se encuentra en la Biblia de Jerusalén, que utiliza los términos «catamitas y sodomitas», y la Biblia Smith-Goodspeed (Chicago), que los traduce como «sensual» y aquellos «que se entregan a vicios contra natura». Es interesante advertir que la versión española de la Biblia de Jerusalén utiliza «los homosexuales», mientras que la versión francesa habla de, «depraves» y «gens de mœurs infames». Como señala John Boswell: «Las diferencias culturales ejercen, al parecer, considerable influencia en la traducción de los pasajes bíblicos que tratan de la moral sexual».[39] Bailey censura especialmente a los traductores de la Versión Regular Revisada por su utilización del término único «homosexuales»:

La traducción aprobada por los responsables de la Versión Regular Revisada norteamericana es, por desgracia, inexacta y rechazable al mismo tiempo... Es muy lamentable que los revisores no hayan advertido o respetado la clara distinción que debe establecerse entre la condición homosexual (moralmente neutra) y las prácticas homosexuales. El uso del término «homosexual» sugiere inevitablemente que el auténtico invertido, aunque sea un hombre de moral irreprochable, queda automáticamente tachado de inicuo y excluido del reino de Dios, como si fuese el más depravado de los perversos sexuales.[40]

La variación de traducciones destaca el hecho de que no sabemos cuál es el significado exacto de las palabras de Pablo. Hace falta un análisis del contexto y de los propios términos en otras fuentes. Es muy sorprendente que, pese a que la tradición condene la homosexualidad en gran parte por esos pasajes bíblicos, se haya investigado tan poco su contenido exacto. Las traducciones parecen basarse muchas veces en prejuicios, más que en erudición seria.

El propio contexto inmediato nos da pocas claves, o ninguna, del significado preciso que daba Pablo a estas palabras. En el pasaje de la Epístola a los Corintios, Pablo enumera los pecadores que quedarán excluidos del reino de Dios; y en el pasaje de Timoteo, los que no han recibido la ley de Dios.

S. Wibbing afirma que Pablo deriva estas ideas de las populares de los estoicos sobre los excesos contrarios a la razón.[41] Muchos estudiosos han considerado muy confusas ambas listas, y hemos perdido por completo el contexto. En consecuencia, para descubrir su significado, hemos de acudir al uso de los mismos términos en otras fuentes. La palabra *malakós* significa literalmente «suave» (ver Lucas 7: 25; Mateo 11: 8). En un contexto moral se utiliza normalmente para indicar desidia, debilidad moral o falta de control de sí mismo. Nada justifica que se aplique *malakós* concretamente a la homosexualidad. En la patrística griega, *malakía* suele aludir a la conducta disoluta en general, y en ocasiones a actividades sexuales concretas, como la masturbación, pero nunca a la homosexualidad en cuanto tal. Quizá la incluyese, pero su uso normal abarcaba cualquier forma de inmoralidad. No es necesario que subraye aquí que la idea de «afeminamiento» no tiene una conexión necesaria con homosexualidad.[42]

Antes de considerar el segundo término, *arsenokóitai*, es importante recordar que no había ningún término en el griego clásico, bíblico o patrístico con el mismo significado que la palabra inglesa «homosexual». En aquellos tiempos prefreudianos, ni griegos ni romanos identificaban homosexualidad como fenómeno o condición psicológica distinta la conducta sexual en general. No había, al parecer, conciencia alguna de la dicotomía del homosexual moderno frente al heterosexual. Había nombres, sin embargo, para quienes practicaban actividades homosexuales. Por ejemplo *paiderastés*, *pallakós*, *kínaidos*, *arrenomanés* y *paidoféoros*. Si la

intención de Pablo hubiese sido indicar la actividad homosexual en general, como tal, es probable que hubiese elegido uno de estos términos.

Así pues, el término *arsenokóitai* probablemente se refiere a la conducta homosexual genérica. Sin embargo, es muy difícil determinar lo que quiso decir Pablo. El uso del nombre en plural no aparece en la literatura griega hasta el texto paulino. Aparte de su uso en el siglo II, en la Apología de Aristides donde se deduce del contexto que se trata, al parecer, de un «corruptor obsesivo de muchachos»,[43] el uso más importante con el objetivo de una definición más clara aparece en el Manual de Penitencias, del siglo VI, obra de Joannes Jejunator, patriarca de Constantinopla en el 586, siendo emperador Mauricio.[44] Se designa aquí un acto sexual específico, cópula anal probablemente. No se alude en exclusiva la homosexualidad, pues un pasaje posterior utiliza el mismo término para aludir a un acto sexual entre hombres y mujeres.[45]

Cierta indicación de lo que Pablo podría haber querido decir con el término puede deducirse del uso que hace de *kóitai* en plural. Con este uso parece referirse a los excesos en la conducta sexual (ver Romanos 13: 13). Es posible que el autor asociase al plural un significado como el de «prostitución masculina». Esta interpretación la apoya la versión de la Vulgata, masculini concubitores, es decir, concubinos. Como veremos, esta interpretación se verá fortalecida por el contexto más general del Antiguo Testamento donde solía asociarse la prostitución masculina con el mismo marco de la idolatría.

### La interpretación de Romanos 1: 26

El argumento más firme del Nuevo Testamento contra la actividad homosexual como intrínsecamente inmoral se ha derivado tradicionalmente de Romanos 1: 26, donde se califica esta actividad de *parà phúsin*. La traducción normal de esta frase en Occidente ha sido «contra natura». Como indica John Boswell: «El lector moderno puede apreciar en esas palabras gran variedad de asociaciones derivadas de doctrinas filosóficas posteriores, de teología escolástica, de psicología freudiana, de tabús comunes y de recelos personales también».[46] Una vez más resulta difícil determinar lo que significaba la frase para Pablo. La misma frase se utiliza en Romanos 4: 18 para expresar la idea de que el propio Dios actúa *parà phúsin* al injertar una rama de olivo silvestre (los gentiles) en un árbol cultivado (la herencia de los judíos). Tal uso muestra que la frase en sí no implica en forma inevitable un juicio moral negativo de la acción.

Si se examinan los siete usos de la palabra *phúsin* en las epístolas de Pablo, se puede empezar a comprender lo que quería decir Pablo con la palabra. Aunque lo más probable fuese que Pablo tomara la frase de la filosofía estoica popular de la época, no quería indicar necesariamente una naturaleza o esencia intrínseca en el sentido filosófico, que sería la base del juicio iusnaturalista. Lo que quería decir está, más bien, ligado a la herencia religiosa y cultural. Los judíos son judíos «por naturaleza» (Gálatas 2: 15); y los gentiles son incircuncisos «por naturaleza» (Romanos 2: 27). Aunque todos somos «por naturaleza» hijos de la cólera (Eph. 2: 3), los gentiles pueden hacer «por naturaleza» (es decir, por costumbre, sin oír el Evangelio) las cosas que pide la ley (Romanos 2: 14). Con la excepción de Gálatas 4: 8, donde se dice que los hombres no son «por naturaleza» dioses, lo que se alude con *phúsin* no representa necesariamente algo innato, sino que podía ser cuestión de instrucción y condicionamiento social. Esto resulta evidente, por ejemplo, en Corintios I, 2: 14: «¿No os enseña la naturaleza que es vergonzoso para un hombre tener el pelo largo?»

Cuando utiliza la palabra *naturaleza*, Pablo ni establece una distinción precisa entre ley natura y costumbre social. Por ejemplo, en la frase *ten phusiken kresin* (Romanos 1: 26), Pablo no distingue entre naturaleza y lo que era costumbre comuna entre los griegos instruidos de la época. (Por ejemplo, Ignacio a los Trallianos 1. 1: «contra la costumbre [kresin] o contra la naturaleza [phúsin].».)

Tiende más bien a fundir los conceptos de costumbre y carácter esencial. Parece haber un paralelo en el pensamiento de Pablo entre lo que es *parà phúsin* y el concepto, en el Antiguo Testamento, de *toevah*, es decir, lo que es impropio según la ley y la costumbre judías.

En consecuencia, pueden considerarse justificadas dos interpretaciones de lo que Pablo quiere decir con la frase. Podría aludir al pagano individual que va más allá de sus propios apetitos sexuales con el fin de entregarse a nuevos placeres carnales. Un firme argumento en favor de esta interpretación es la alusión explícita a que los paganos «abandonaban» los «usos naturales» de su sexualidad por aquello que está «fuera de la naturaleza». El uso que se hace aquí del participio aoristo (*aphéntes*) fortalece considerablemente la idea de la elección consciente de un tipo de actividad contraria a sus inclinaciones normales. Al parecer, Pablo sólo alude a los actos homosexuales a que se entregan los que él considera que tienen, por otra parte, inclinaciones heterosexuales; actos que representan la elección voluntaria de actuar en contra de su apetito sexual ordinario. William G. Thompson, S. J., se inclina a aceptar esta interpretación:

Respecto al material paulino, se ha de llegar a las mismas conclusiones que he llegado yo respecto al significado de «homosexuales». Permítaseme citar los comentarios de Fr. Fitzner a Romanos 1: 26: «El contraste entre «hembras» y «varones» (1: 27) muestra que la perversión sexual de que habla Pablo es la homosexualidad (concretamente lesbianismo). La iniquidad de la perversión es merecida consecuencia de la impiedad pagana; al haber cambiado su verdadero dios por otro falso (1: 25), los paganos cambian sus verdaderas funciones naturales por otras pervertidas... (Jerome Biblical Commentary, Article 53, Number 26)». Parece evidente que se trata de una situación de perversión más que de inversión, como usted indica. En consecuencia, el pasaje no toca el problema contemporáneo de la homosexualidad entendida como inversión. Pablo no habla, sencillamente, de eso.

La segunda posibilidad es que phúsín aluda a la «naturaleza» de los elegidos a los que la ley levítica prohibía tener relaciones homosexuales. Puede interpretarse que Pablo indica que el reconocimiento del Dios verdadero implica necesariamente la aceptación de la ley levítica. Probablemente ambas interpretaciones sean válidas. Pablo parece implicar que los gentiles, al haber conocido la verdad de Dios y haberla rechazado, rechazan por ello su verdadera naturaleza en lo que se refiere a sus apetitos sexuales, saliéndose de lo que era natural para ellos (la actividad heterosexual) y de lo que los judíos aprobaban.

En consecuencia, las epístolas paulinas no tratan explícitamente del problema de la actividad homosexual entre personas que comparten la condición homosexual, y no se puede, por tanto, considerarlas como una condena explícita de tal conducta. Ni los malakói ni los arsenokóitai eran necesariamente homosexuales. Los primeros eran sencillamente individuos licenciosos y los segundos puede que prostitutos o individuos que se entregaban a la cópula anal, que no es ni necesaria ni exclusivamente una actividad homosexual. Las personas a las que se alude en Romanos 1: 26 probablemente no fuesen homosexuales, (es decir, los que se hallan psicológicamente inclinados hacia su propio sexo), puesto que se les define como los que «abandonan sus costumbres naturales». Además, la ambigüedad con que usa Pablo el término phúsín incluyendo en él lo que es costumbre, impide considerar al pasaje una condena de la actividad homosexual como algo intrínsecamente malvado, al margen de la condición del actor y de sus leyes y costumbres sociales.

### **El marco del Antiguo Testamento**

Evidentemente, a Pablo, por su origen judío, debía parecerle muy chocante la homosexualidad abierta que vio en Grecia. Su argumento principal era siempre que el predominio de la actividad homosexual era indicio del alejamiento de Dios. Pensaba, lógicamente, en la prohibición de la actividad homosexual del Antiguo Testamento. Por tanto, hemos de tener en cuenta el contexto de los textos del Antiguo Testamento en que se trata la cuestión de la actividad homosexual. En la conciencia judía, la actividad homosexual estaba claramente ligada a la idolatría. Un ejemplo de esto lo hallamos en Deuteronomio 23: 17-18.

Que no haya prostituta de entre las hijas de Israel, ni prostituto de entre los hijos de Israel. No lleves a la casa de Yahvé ni la merced de una ramera ni el precio de un perro para cumplir un voto, que lo uno y lo otro es abominación para Yahvé, tu Dios.

Era común entre algunos pueblos vecinos de Israel utilizar a ambos sexos en los ritos de fertilidad de los servicios del templo. Como se consideraba sexuales a los dioses, se les adoraba con abiertos actos sexuales. En consecuencia, cuando la actividad homosexual se menciona en el Antiguo Testamento, el autor suele pensar en el uso que los devotos masculinos hacían de los prostitutos que proporcionaban las autoridades del templo.

Pablo tenía muy en cuenta este contexto del Antiguo Testamento. Es importante también tener en cuenta, al leer a Pablo, lo que Thielicke denomina «preocupación básica» de éste cuando trata de la actividad homosexual, especialmente en Romanos 1: 26. Pablo cree, evidentemente, que la actividad homosexual, tal como él la entiende, es resultado de la idolatría. Como indica Wood, hemos de recordar la sucesión de los acontecimientos tal como los refiere Pablo en Romanos.[47] El sujeto no es idólatra porque sea homosexual. Sin embargo, participa en actividades homosexuales porque es idólatra. Dios castigaba al idólatra entregándole a su egoísmo y a sus pasiones. Parece ser, pues, que Pablo trata las actividades homosexuales únicamente en el contexto de la idolatría. El Código de Santidad (Levítico 18: 22, 20: 13) establece claramente la conexión entre idolatría y actividad homosexual. El Código previene concretamente a los israelitas contra la aceptación de las prácticas idólatras de los cananeos. Una de las disposiciones del Código es que la actividad homosexual puede castigarse con la muerte.

Otras circunstancias culturales e históricas han de tenerse también en cuenta. No debe olvidarse la tendencia profertilidad de los autores del Antiguo Testamento, debida a la escasez de población, con el resultado de que cualquier destrucción voluntaria de semilla humana viable se considerase un delito grave. Otro factor que influía en la actitud del Antiguo Testamento hacia la actividad homosexual era la firme insistencia hebrea en preservar a través de la progenie el nombre de la familia. De hecho, la participación en la alianza con Dios del pueblo elegido dependía del hecho de tener hijos. Una de las peores maldiciones que podían caer sobre un judío era la esterilidad.

Hay otro factor contextual más, relacionado con el uso común en tiempos bíblicos del acto sodomítico como expresión de dominio, burla o desprecio. Según J. Edgar Brun, el «porqué» último de la maldad de la actividad homosexual a ojos de los israelitas puede verse claramente en la historia de Noé y sus hijos después del Diluvio (Génesis 9: 18-27). La segunda parte de la historia ha sido, evidentemente, expurgada y revisada. El hebreo indica claramente que Cam no sólo miró a su padre, sino que realmente le hizo algo. Sin embargo, mientras Cam es el pecador, el maldecido es Canaán, su hijo. Brun cree que la historia era sin duda un alegato antiegiptio e intenta reconstruirla con un episodio de la epopeya egipcia titulada La disputa de Horus y Set (XI: 3-4).

Horus era el hijo póstumo y heredero del dios Osiris, rey primordial y dador de vida. Fue invitado por su tío Set a pasar el día con él. Set se proponía, en realidad, descalificarle como heredero del poder real de su padre. Con tal fin, mientras Horus dormía, Set cometió con él un acto de sodomía. Como la sodomía se ejecutaba como castigo contra el enemigo derrotado y era símbolo de dominio, Set podía ya proclamar que había derrotado a Horus y exigir el trono en su lugar. Brun afirma que la historia bíblica original seguía la misma pauta: «Por sodomizar a su padre, que era el ancestro de todos los hombres después del diluvio... Cam (Egipto) podía también proclamar el derecho a dominar a toda la humanidad».[48]

La revisión, que omite cualquier referencia explícita a un acto sexual y hace a Canaán objeto de la maldición de Noé, fue provocada por el hecho de que los cananeos se habían convertido en una amenaza inmediata para la supervivencia política y religiosa de Israel.

Llamando, pues, la atención sobre la práctica común, sobre todo entre los egipcios, de castigar al enemigo derrotado sodomizándolo como símbolo de dominio, Brun sugiere que la razón principal de que los israelitas considerasen una abominación las prácticas homosexuales era que

consideraban también la sodomía como expresión de burla; y en una sociedad en la que la dignidad del varón era consideración primaria, no podían tolerarse actos voluntarios de naturaleza homosexual. Ambas partes socavarían así los fundamentos mismos de la sociedad patriarcal; una, porque utilizaría a la otra como una mujer; la otra, porque permitiría que la utilizaran como una mujer. De ambos modos quedaba menoscabada la dignidad del varón.[49]

Ya hemos visto lo que dice McKenzie de que uno de los objetivos del narrador del crimen de Gueba era establecer la absoluta dignidad del varón, Es interesante indicar que el Código de Santidad sólo condena la homosexualidad masculina; no se mencionan las prácticas homosexuales femeninas, pero se condena con pena de muerte a la mujer que tenga relaciones sexuales con un animal.

Como indica Herman van de Spijker en su compendio de doctrinas bíblicas relacionadas con las actividades homosexuales, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, siempre que la Biblia parece aludir claramente a la actividad homosexual, hemos de admitir que emite un juicio condenatorio. Sin embargo, todos los textos que tratan de la actividad homosexual aluden también a circunstancias agravantes como la idolatría, la prostitución sagrada, la promiscuidad, la violación forzada, la seducción de niños y la violación de los deberes de hospitalidad. Como resultado, nunca podemos estar seguros de en qué medida la condena se refiere a las actividades homosexuales como tales o sólo a las actividades homosexuales en esas circunstancias: «No hallamos ningún texto concreto que rechace explícitamente todas las actividades homosexuales en sí con independencia de las circunstancias». Van de Spijker opina, sin embargo, que tal condena universal objetiva puede deducirse del conjunto de los textos alusivos y de la imagen bíblica de la humanidad en el relato que de los textos de la creación hace el Génesis; y concluye que «todas las relaciones homosexuales, aun cuando sean expresión auténtica de una relación mutua, son objetivamente contrarias a la naturaleza como orden de la creación».[50]

### **Versión de la Creación del Génesis**

Hay en el Génesis dos versiones de la Creación de la sexualidad humana. La primera, que data de entre el 550 y el 500 a. d. C., es de tradición sacerdotal: «Y Dios creó al hombre a su propia imagen, según la imagen de Dios, así le creó, varón y hembra les creó». Esta versión indica claramente que la intención divina al crear la diferenciación sexual era la procreación. En consecuencia, el primer pacto entre Dios y el género humano fue un pacto procreador. «Y les dio su bendición y les dijo: “Creced y multiplicaos y poblad la Tierra y sometedla”».

Sin embargo, según los especialistas, la segunda versión, atribuida al autor yaveíta, es mucho más antigua, de hacia el 950 a. d. C. Aquí el objetivo de Dios al crear la diferenciación sexual no está asociado con la procreación; el objetivo es más bien la solidaridad y una solución frente a la soledad: «Y entonces dijo el Señor Dios: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré una compañera adecuada”». Así, el amor mutuo y la plenitud son también una norma bíblica de la sexualidad humana. Muchos moralistas parecen ignorar el significado de la versión que da el yaveíta de la Creación y dan por supuesto que la única norma bíblica es la procreación.

Hay, pues, otra razón distinta, y quizá más importante que la de los textos aislados, por la que algunos moralistas creen que toda actividad homosexual está condenada en las Sagradas Escrituras por contraria a la voluntad de Dios para el hombre. Esta razón se relaciona con la interpretación que se haga de la versión que da el Génesis de la Creación. Como indica Neale Secor, muchos moralistas cristianos leen una condena de toda actividad homosexual en los textos concretamente relacionados con la cuestión porque los leen con un supuesto básico. El supuesto es que la condición homosexual se debe a la caída del hombre y es una desviación del estado de heterosexualidad deseado por Dios y expresado en la Creación. Con este supuesto, la diferenciación sexual no sólo es normativa para las relaciones humanas, sino que adquiere un significado metafísico en la constitución misma de lo que es esencialmente humano. «Ser humano pasa a ser, por hipótesis, ser puramente varón o hembra. Sólo en el matrimonio monógamo deseoso de reproducción se mantiene en equilibrio esta dualidad esencial».[51] En la tradición sacerdotal del Antiguo Testamento, el varón separado de la hembra no tenía la consideración de ser humano completo. En palabras del rabino Eleazar: «Todo judío que no tenga esposa, no es hombre».[52]

Curran parece estar de acuerdo con esta postura, Según su criterio, la sexualidad humana deriva exclusivamente su significado «de una relación de varón y hembra en una unión de amor procreadora».[53] En defensa de esta postura, apela en términos generales a los datos de las Escrituras. «Los datos escriturales apuntan sin lugar a dudas en esta dirección, hasta el punto, incluso, de que la semejanza con Dios se da concretamente en función de la sexualidad, por la que hombres y mujeres son capaces de establecer un pacto de amor mutuo.» En opinión de Karl Barth, «hombre y mujer (en la relación condicionada por este orden irreversible) son las criaturas humanas de Dios y, en cuanto tales, imágenes de Dios mismo y símbolos del pacto de la gracia».[54]

Dado que la semejanza del hombre con Dios debe buscarse en la capacidad del hombre para amar, hay moralistas que consideran necesario interpretar esa relación amorosa como algo ligado a la realidad concreta del amor heterosexual, excluyendo prácticamente todas las demás formas de comunidad y de amor humanos. Tienden a identificar así el concepto bíblico de persona con la tendencia heterosexual y centran en dicha tendencia la imagen divina del hombre.

En contra de esta interpretación de los datos escriturales se alinea el estudio *The Bible on Sexuality*, de T. C. DeKruif. DeKruif deduce de su análisis de los textos del Antiguo Testamento relacionados con la moralidad sexual que el mensaje primario del Antiguo Testamento a este respecto es que el amor, incluido el amor sexual, exige respeto hacia la otra persona. Y una persona puede cometer pecado en sus relaciones sexuales con otra por el hecho de deshonrar a un ser humano semejante a él. «Si uno no reconoce al único Dios personal verdadero, sucede inevitablemente que la propia voluntad tampoco reconoce al prójimo como persona con valor propio».[55] Como hemos visto, J. Edgar Brun halla una razón idéntica para condenar las actividades homosexuales, pues en el marco histórico y cultural del Antiguo Testamento tales actividades sólo podían enfocarse como expresión de odio y menosprecio. La perversidad básica de las actividades homosexuales parecía ser el hecho de que deshonraban al prójimo.

DeKruif señala, sin embargo, una diferencia muy importante entre el enfoque que de la sexualidad hace el Antiguo Testamento y el que hace el Nuevo. El matrimonio no juega ya el mismo papel en el Nuevo Testamento que en el Antiguo. En éste, «la relación con Dios se ligaba al hecho de ser aquél el pueblo de Dios, porque a través de él trataba Dios con el hombre. En consecuencia, era muy importante que todos los hombres y mujeres de Israel recibiesen la vida y la transmitiesen en el matrimonio».[56] Para entender la diferencia entre el punto de vista del Antiguo y el Nuevo Testamento, hemos de recordar que el nuevo pueblo de Dios no está ligado ya por la relación de la sangre. El pertenecer al nuevo pueblo de Dios no es cuestión ya de transmisión humana. Por tanto, el matrimonio ya no ocupa la posición central que tenía en Israel. «En la Nueva Alianza, todos pueden ya ser fecundos en el nuevo pueblo de Dios a través de un amor que sobrepasa incluso el amor marital en valor y, por ende, en fecundidad».[57] Esta nueva visión del amor está en el origen de otras elecciones vocacionales además del matrimonio, como por ejemplo una vida de abstinencia sexual, y otras formas de comunidad humana, como la comunidad célibe. No se puede ya identificar unívocamente ese amor de los seres humanos que les hace semejantes a Dios con la relación heterosexual del matrimonio.

Otra importante diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento respecto a la sexualidad humana se relaciona con la creencia en la inmortalidad personal. En la mayor parte del Antiguo Testamento se insistía muy poco en la inmortalidad personal; se subrayaba más bien la supervivencia del «pueblo» y la propia supervivencia en los hijos y a través de ellos. Pero el Nuevo Testamento insiste en la resurrección y, con ella, en la creencia en la inmortalidad personal, liberándose así el ser humano de la necesidad de casarse y tener hijos para alcanzar una forma de supervivencia después de la muerte. Este cambio de enfoque es de particular interés en lo que respecta al homosexual, pues, como señalan muchos psicólogos, una de las raíces más profundas de la homofobia es la conexión, inconsciente en gran parte, entre homosexualidad, esterilidad y muerte.

Esta nueva actitud hacia la sexualidad humana resulta especialmente notable en el relato que del bautismo del eunuco etíope hacen los Hechos de los Apóstoles (8: 26-39). El autor quería reflejar la intervención del Espíritu Santo en la formación de la primera comunidad cristiana e indicar cómo esa comunidad se diferenciaba de su predecesora. El autor subraya que los individuos considerados parias en Israel por diversas razones, debían incluirse en la nueva comunidad. El primer grupo son los samaritanos. El segundo grupo, simbolizado por el eunuco, son aquellos que por razones sexuales quedaban excluidos de la comunidad del Antiguo Testamento. «No será admitido en la asamblea de Yahvé aquel cuyos órganos genitales hayan sido aplastados o amputados». Sin embargo, en Isaías 56: 5-5 hay una profecía concreta de que con la llegada del Mesías y el establecimiento de la Nueva Alianza, los eunucos, antes excluidos del pueblo de Dios, tendrían un puesto especial en la casa del Señor y una dimensión inmortal.

*Que no diga el extranjero allegado a Yahvé:*

*«Ciertamente me va a excluir Yahvé de su pueblo».*

*Que no diga el eunuco:*

*«Yo soy un árbol seco».*

*Porque así dice Yahvé a los eunucos*

*que guardan mis sábados,*

*y eligen lo que me es grato,*

*y se adhieren firmemente a mi pacto:*

*Yo les daré en mi casa, dentro de mis muros,*

*poder y nombre mejor que hijos e hijas.*

*Yo les daré un nombre eterno,*

*que no se borrará.[58]*

La aplicación de esta profecía al homosexual es defendible porque el término «eunuco» se usa en el Nuevo Testamento, no sólo en su sentido literal (es decir, el físicamente castrado), sino también en un sentido simbólico, aludiendo a aquellos que por diversas razones no se casan ni tienen hijos. Por ejemplo, en Mateo 19: 12, Jesús, hablando del matrimonio y del divorcio, dice a sus apóstoles: «Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda».[59]

La primera categoría (los eunucos de nacimiento) es la descripción más próxima a lo que hoy entendemos por homosexual, que aparece en la Biblia. No debe sorprendernos, pues, que el primer grupo de parias de Israel que incluya el Espíritu Santo en la nueva comunidad del pacto divino venga simbolizado por el eunuco etíope. Es el Espíritu el que toma la iniciativa de conducir a Felipe al encuentro con el eunuco etíope de la corte de Candaces. El eunuco cree que Cristo es el Mesías y recibe el bautizo y el Espíritu, y sigue su camino, según la historia, «lleno de gozo». El simbolismo del pasaje resulta evidente. El Espíritu Santo toma la iniciativa llevando a la nueva comunidad cristiana a incluir entre sus miembros a quienes por razones sexuales quedaron excluidos de la vieja comunidad del Antiguo Testamento.

Más tarde, cuando analicemos la ética de la ley natural, consideraremos también si, a la luz de recientes descubrimientos psicosexuales, las imágenes heterosexuales derivadas de la Biblia de lo que significa ser hombre o mujer pueden aceptarse sin objeciones como aspectos de la creación marcados por Dios, o si ha de determinarse en qué medida son creaciones de los hombres, susceptibles de una crítica teológica seria y de un posible cambio y evolución. Pero podemos afirmar a este respecto que una consideración general de la sexualidad humana en la Biblia sólo puede conducirnos a una conclusión segura: las relaciones sexuales moralmente justificadas son en exclusiva las que constituyen expresión auténtica del amor humano. Así pues, teniendo en cuenta todas las circunstancias culturales e históricas, la única condena segura y cierta de la actividad homosexual que hallamos en las Sagradas Escrituras es la de la actividad homosexual perversa a la que se entregan individuos por otra parte auténticamente heterosexuales, como expresión de menosprecio o de lujuria, y por lo general relacionada con algún tipo de culto idolátrico. En el Antiguo Testamento se hizo una tentativa de desacralizar la sexualidad humana, sacándola del reino de las fuerzas misteriosas e impersonales de la naturaleza. En el Nuevo Testamento se hizo una tentativa de resacralizar la sexualidad humana, integrándola en el marco ideal del libre amor humano interpersonal.

El ideal positivo del uso de la sexualidad humana que propone el Nuevo Testamento es la obligación que tienen todos los seres humanos de esforzarse por integrar sus energías sexuales en su personalidad total, de modo que pueda someter por completo su impulso sexual a su anhelo de alcanzar la unión en amor con sus prójimos humanos y con Dios. Hay gran cantidad de pruebas (los estudios de Hooker, Shofield y Weinberg y Williams, que analizaremos más adelante) de que muchos homosexuales han eludido las trampas de la promiscuidad y la relación carnal despersonalizada, estableciendo relaciones homosexuales maduras con un compañero, con el propósito de guardarse fidelidad y prestarse apoyo mutuo.[60] A través de esta relación, no sólo eludieron la promiscuidad, sino que se desarrollaron más plenamente como seres humanos. Aprendieron a integrar sus energías sexuales en su personalidad de un modo positivo, de manera que esos impulsos dejaron de ser fuerza negativa, destructora y compulsiva, para convertirse en un medio controlable de expresar el amor humano. No parece haber una condena clara de tal relación en las Escrituras; más aún; en tales circunstancias, quizá pudiera admitirse que una relación homosexual satisface los ideales positivos de las Sagradas Escrituras.[61]

---

[15] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, pp. 214-216.

[16] Ídem.

[17] *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, New York, Longmans, 1955, pp. 1-28.

[18] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, p. 189.

[19] Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex*, New York, Harper, 1967, 227-284.

[20] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, p. 189.

[21] Ídem.

[22] *The Documents of Vatican II*, edición preparada por Walter M. Abbott, S. J., New York, American Press, 1966.

[23] Alfred Kinsey y otros, «Homosexual Outlet», *The Homosexual Dialectic*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1972, pp. 3-30.

[24] *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. X.

[25] Donald W. Cory, *The Homosexual in America*, New York, Julian Press, 1951, p. 8.

[26] *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, New York, Herder, 1967, pp. 384-385.

[27] *Counseling the Invert*, Milwaukee, Bruce, 1960, p. 17.

[28] Citado por Altman, *Homosexual Oppression and Liberation*, p. 20.

[29] *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 10.

[30] Ídem, «Sodoma y Gomorras», pp. 1-28.

[31] «Sodomía», *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 11, pp. 672 a.

[32] *Metaformosis*, VIII, 625 y ss.

[33] A menos que se indique lo contrario, todas las citas de las escrituras se han tomado de *The complete Bible: An American Translation*, traducción de J. M. Powis Smith y Edgar J. Goodspeed, Chicago, University of Chicago Press, 1939. (Las españolas siguen el texto canónico de la versión Nácar-Colunga; B. A. C., 21ª ed., 1967. -N. de los Ts.)

[34] Hay seis referencias al pecado de los sodomitas en el Antiguo Testamento: Génesis 13: 3, 18: 20; Jeremías 23: 19; Ezequiel 16: 49-50; Sabiduría 10: 8, 19: 13-14; Eclesiastés 16: 8.

[35] *The World of the Judges*, Englewood Cliffs N. J., Prentice-Hall, 1965, p. 168.

[36] Notre Dame, Ind.; Notre Dame University Press, 1968, p. 143.

[37] Ídem, p. 199.

[38] Ídem. 199.

- [39] He de dar las gracias al doctor John Boswell, de la Yale University, cuyo estudio inédito sobre los textos paulinos es una de las fuentes principales de los materiales que aquí utilizo. El doctor Boswell me dice que ha revisado alguna de las conclusiones de su manuscrito original. Su libro, que será una importante aportación científica, será publicado pronto, afortunadamente.
- [40] Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 39. La versión recientemente revisada ha cambiado la traducción.
- [41] «Die Dualistische Struktur der Paulinischen Teugend und Lasterkataloge», *Die Teugend und Lastekataloge im Neuen Testament*, Berlín, 1959, pp. 108-114.
- [42] En contra de la tergiversación popular de que los homosexuales son afeminados, la mayoría de los homosexuales varones prefieren la virilidad en sí mismos y en sus parejas. Además, la mayoría de los travestis y de los varones con características afeminadas son en realidad de inclinación heterosexual.
- [43] «Era así natural, majestad, que los hombres imitasen todas esas cosas, y se hiciesen adúlteros y persiguiesen locamente a otros hombres (arrenomaneis) y perpetrasen otros actos temibles, imitando a sus dioses (IX). / ¿Es posible, pues, que un dios sea un adúltero o un corruptor de muchachos (androbates) o un parricida? Si las leyes son de veras justas, sus dioses son totalmente injustos, pues cometen delitos, asesinatos, actos de brujería, adulterio, robo y (arsenokoitias).» Arsenokoitias está ligado por el contexto con arranomaneis, de tal modo que parece probable que el autor implique mucho más que meras prácticas homosexuales.
- [44] *Patrología Graeca*, de J. P. Migne, 88, 1893c (a partir de aquí se citará como PG): «Y una consideración respecto a la Arsenokoitias: hay tres tipos de ella. Pues una cosa es sufrirla de otro, cosa menos grave. Otra hacérselo a otro, más grave que sufrirla. Otra es sufrirla de alguien y hacérsela a alguien, que es aún más grave que los dos tipos mencionados».
- [45] PG, 83, 1895a: «Muchos practican incluso el vicio de la arsenokoitias con sus mujeres».
- [46] Manuscrito inédito citado antes.
- [47] Robert W. Wood, «Conducta homosexual en la Biblia», *Homophile Studies: One Institute Quarterly*, invierno 1962.
- [48] J. Edgar Brun, «Historia del Antiguo Testamento y desarrollo de una ética sexual», *The New Morality*, Philadelphia, Westminster.
- [49] Ídem.
- [50] Herman A. M., J. M. van de Spijker, *Die Gleichgeschlechtliche Zuneigung*, Freiberg, 1968, pp. 94-95.
- [51] «Informe para una nueva ética homosexual», *The Same Sex*, Philadelphia, Pilgrim, 1969, pp. 67-70.
- [52] H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 2, 373.
- [53] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, p. 202.
- [54] *Church Dogmatics: A Selection*, edición a cargo de G. W. Bromily, New York, Harper, 1962, p. 200.
- [55] T. C. DeKruif, *The Bible on Sexuality*, DePere, Wis.: St. Norbert's Abbey Press, 1966, p. 53. El propio DeKruif no acude a la posibilidad de amor homosexual. El responsable de la aplicación de la idea de DeKruif a la cuestión de la homosexualidad soy yo.
- [56] Ídem, pp. 67-69.
- [57] Ídem, p. 69. Parte del motivo de que no se insista ya en el matrimonio es, como se sabe, escatológico: la esperanza del final inminente del mundo y de la segunda venida de Cristo.
- [58] *Revised Standard Version and the Apocrypha*, copyrighted 1967 por la Division of Christian Education, National Council of the Churches of Christ in the USA.
- [59] Ídem.
- [60] Evelyn Hooker, «Bases para una política familiar cristiana», *New York Council of Churches Report*, New York, 1961. También Michael Shofield, *Sociological Aspects of Homosexuality*, Boston, Little, Brown.
- [61] Llamo una vez más la atención de mis lectores sobre la opinión mayoritaria de los teólogos y de la tradición, que subyace bajo la doctrina oficial de la Iglesia sobre ética sexual; es decir, que hay una norma bíblica para el uso ético de la sexualidad según la voluntad de Dios, y que esa norma es la heterosexualidad. Esta conclusión mía está en contradicción con esa opinión y esa tradición mayoritarias. En consecuencia, el lector debe valorarla cuidadosamente y críticamente. El valor de mis conclusiones no se apoya en más autoridad que la del razonamiento y los datos que he proporcionado, y también en la medida en que mis conclusiones reciban confirmación en la experiencia del lector.

## **La iglesia ante la homosexualidad**

**John J. MCNEILL**, «Tradición y homosexualidad», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Primera Parte, pp. 104-132, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 284-286.

### **Tradición y homosexualidad**

#### **El recurso a la tradición**

Muchos moralistas apoyan su pretensión de basar la perversidad objetiva de la homosexualidad en datos escriturales recurriendo a la tradición. «La tradición cristiana ha aceptado de modo constante el criterio de que la homosexualidad va contra la visión cristiana de la sexualidad humana y de su significado».[62] Aunque admitiendo que circunstancias históricas y limitaciones metodológicas puedan haber llevado a la tradición a equivocarse en determinados puntos, Curran piensa, sin embargo, que «no parece haber pruebas suficientes de tal cosa en el caso de la homosexualidad». El enfoque iusnaturalista propuesto por Tomás de Aquino «aún

parece corresponder a una cierta connaturalidad humana que condena la homosexualidad como errónea».[63] Esta «connaturalidad humana» podría ser exactamente eso, pero es aún más probable que pudiese ser un prejuicio cultural formado y alimentado por la propia tradición. De hecho, podemos y debemos plantearnos con la tradición los mismos análisis críticos que previamente nos planteamos con los datos escriturales, sobre todo si tenemos en cuenta que la tradición se basa en principio en ellos.

Hay tres fuentes principales a las que recurre concretamente la tradición de la Iglesia occidental en apoyo de su condena de las prácticas homosexuales. La primera es el contraste entre las costumbres culturales del mundo griego y las del hebreo. La primitiva comunidad cristiana, formada básicamente por judíos de la diáspora, tendía a considerar todo hábito de la cultura griega como una desviación de la ley divina dada a Israel, y como una inevitable violación de la moral producida por las prácticas idólatras. La segunda fuente básica de la condena de las prácticas homosexuales se basaba en el concepto de naturaleza de la filosofía estoica popular, concepto que culmina en la versión tomista del derecho natural. La tercera fuente, y en algunos aspectos la más importante, pues pretendía ser confirmación divina de la primera y la segunda, era la versión predominante de la historia de Sodoma y Gomorra. Iniciaremos nuestro análisis crítico de la tradición con esta tercera fuente.

### **La interpretación homosexual de la historia de Sodoma**

Como ya vimos, el pecado de Sodoma nunca se consideró en tiempos del Antiguo Testamento como primariamente sexual, ni tampoco, claro está, como relacionado con las prácticas homosexuales; se consideró más bien un pecado de orgullo y de falta de hospitalidad. Las primeras referencias al pecado de Sodoma como explícitamente de naturaleza sexual aparecen en los apócrifos palestinos del siglo II antes de Cristo. En el Libro de los Jubileos XVI. 5-6, leemos:

*...el Señor Juzgó a Sodoma y a Gomorra y a Zeboim y a toda la región del Jordán, y las halló culpables, y las abrasó con fuego y azufre y las destruyó hasta hoy, y he aquí que ha declarado todas sus obras, que eran malvados pecadores, y que se mancillaban a sí mismos y hacían fornicación en su carne y propagaban la corrupción por la tierra. Y así mismo ejecutará Dios su juicio en los lugares donde las gentes se entreguen también a la misma iniquidad de los sodomitas, lo mismo que en Sodoma.[64]*

En un pasaje posterior del Libro de los Jubileos (XX. 5-6) se traza un interesante paralelo entre el pecado de los sodomitas y el de los gigantes:

*...y [Abraham] habló [a sus hijos y nietos] del juicio de los gigantes, y el juicio de los sodomitas, de cómo habían sido juzgados por su iniquidad, y habían muerto por su fornicación, y su impureza, y su corrupción mutua en la fornicación.*

Estos gigantes son los «hijos de Dios» a los que se alude en Génesis 6: 1-4, y los «ángeles» de Pedro 2, 2; 4 y Judas 6. Los «guardianes» de la leyenda judía (Enoch VI-X; Jub. VII. 21 y sig., X. 5 y sig.; Test. Reuv. V. 6-7; Test. Neft. III. 5) codiciaban, al parecer, a las mujeres mortales, y descendieron a la tierra para satisfacer su anhelo y tener relaciones sexuales con ellas. En el Libro de los Jubileos VII. 20-22, leemos:

Noé exhortó a sus hijos a que... guardaran su alma de la fornicación y la impureza y de toda perfidia. Pues por estas iniquidades cayó el diluvio sobre la tierra, sobre todo por la fornicación a que los guardianes se entregaron, en contra de sus ritos, con las hijas de los hombres, entre las que tomaron esposas. Por ellos se inició la corrupción.

Precisamente de esta relación ilícita nacieron los gigantes o nafidims. El Libro de los Jubileos traza así un paralelo entre dos ocasiones en que la conducta sexual ilícita provoca la venganza del Todopoderoso. Estos pasajes representan la primera desviación de la tradición general de las Sagradas Escrituras, al subrayar el carácter sexual del pecado de Sodoma. Pero aún no se atribuye a este pecado naturaleza homosexual. Es más bien heterosexual y consiste en la comisión de adulterio y de actos de libertinaje y de promiscuidad impúdica entre hombres y mujeres. Como hemos visto, algunos especialistas creen que, tanto el pasaje escritural que trata de Noé y el diluvio como el que trata de Lot y de la lluvia de fuego, contienen material de la tradición sacerdotal ligada a las prácticas idolátricas antiguas de invocación de la lluvia, prácticas que incluían orgías sexuales.

En un documento contemporáneo, El testamento de Neftalí II. 4-5, uno de los Testamentos de los doce patriarcas, obra palestina de origen fariseo, es donde se atribuye por primera vez al pecado de Sodoma un carácter homosexual:

*...reconociendo... en todas las cosas creadas, al Señor que hizo todas las cosas, no te hagas tú como Sodoma, que quebrantó el orden de la naturaleza. Lo mismo que los guardianes quebraron también el orden de su naturaleza y por eso el Señor los maldijo y los castigó con el diluvio...*

Aquí se afirma que el pecado de los guardianes tanto como el de los sodomitas habría consistido en quebrantar el «orden de la naturaleza». Ambos cometieron una violación similar de un principio universal del orden establecido por el Creador. Los guardianes alteraron el orden evidente y natural por la asociación ilícita en coito de dos elementos impropio, el ángel y el ser humano.

Si recordamos que en la historia de Sodoma los visitantes son ángeles, no hay duda de que debe considerarse pecado principal la tentativa de comercio carnal ilícito entre especies de seres incompatibles, mientras que el elemento sexual es subsidiario desde el punto de vista del autor. Apoya esta interpretación un pasaje del Nuevo Testamento (Judas 6-7) en el que puede rastrearse la prueba de estos textos apócrifos:

...y los ángeles que no mantuvieron su alto rango y abandonaron su digna residencia, a éstos los ató con cadenas eternas a la oscuridad hasta que llegue el juicio del gran día. Como a Sodoma y a Gomorra y a las ciudades próximas, y como a los que se entregan a la fornicación y van tras carne extraña (hetera sarx), que servirán de ejemplo padeciendo el castigo del fuego eterno.

El elemento homosexual es, una vez más, sólo incidental. Lo que se subraya es la incompatibilidad sexual entre la especie angélica y la humana, más que un tipo concreto de coito entre personas del mismo sexo. Bailey deduce de este dato que a fines del siglo I d. C., aunque el pecado de Sodoma seguía considerándose una transgresión del orden, había también una insistencia perceptible en sus implicaciones homosexuales. Sin embargo, como indica el Testamento de Neftalí, esta evolución empieza ya en el siglo II a. C. El concepto de transgresión del orden añade un elemento nuevo en un polémico suplemento de los Testamentos, entre el 70 y el 40 a. C.: «... y de las hijas de los gentiles tomarás esposas, purificándolas con una purificación ilícita; y tu unión será como Sodoma y Gomorra». Se alude aquí a los matrimonios mixtos, tan detestados por los judíos. Como Sodoma había pasado a asociarse también con la esterilidad, puede que el pasaje implique que la unión con mujeres gentiles, contraria a la ley, implicaría la maldición de la esterilidad.

El paso siguiente de este proceso puede rastrearse ya en los Escritos de Enoch, obra perdida escrita en hebreo. En El testamento de Neftalí IV. 1, hallamos esta referencia: «He leído en los escritos de Enoch que vosotros mismos también os apartasteis del Señor, siguiendo las abominaciones de los gentiles y repitiendo las iniquidades de Sodoma». R. H. Charles considera este pasaje como un adaptación libre de un pasaje del Libro de los secretos de Enoch, obra judía helenística basada en los Escritos de Enoch.[65] En Enoch 2. XXXIV. 2, se indicaba claramente, entre las acciones ilícitas de los gentiles, las prácticas homosexuales. En consecuencia, hacia el 50 a. C. aproximadamente, los intérpretes de los Testamentos de los doce patriarcas empezaron a considerar que el pecado de Sodoma incluía prácticas sexuales. La clara conexión que establece El testamento de Neftalí V. 1 entre la «iniquidad de Sodoma» y la «iniquidad de los gentiles» es significativa. Esto apoya la posibilidad de que el origen de la interpretación homosexual de la historia de Sodoma pueda explicarse por la reacción judía ante un contacto más próximo con las prácticas homosexuales, generalizadas en el mundo helenístico durante el siglo anterior a la era cristiana.

Otro pasaje de un estrato posterior de Enoch 2 identifica explícitamente el pecado de Sodoma con la pederastia de la sociedad helénica: «Este lugar (la región norte del tercer cielo) está preparado para quienes deshonran a Dios, para quienes practican en la tierra el pecado contra natura, que es la corrupción de los niños según la forma sodomítica...». Sin embargo, los primeros escritos que identifican el pecado de Sodoma con las prácticas homosexuales en general (los escritos que probablemente hayan tenido influencia más decisiva en la primitiva tradición cristiana occidental) fueron los de Filón, que datan de mediados del siglo I d. C., y los de Josefo, de hacia el año 96 d. d. C. aproximadamente. El primer caso registrado de una connotación de coito homosexual, claramente atribuida a la palabra hebrea yadha en el texto del Génesis, aparece en Quaest et Salut in Genesis IV. 31-37 de Filón, donde yadha o sugginomai se interpreta como «pederastia servil, ilícita e impropia». La asociación de la maldad de Sodoma con la ilicitud de los gentiles ha venido a asociarse particularmente con la pederastia de una cultura ajena y hostil.

En su obra De Abrahamo, Filón descubre las maldades de la Alejandría del siglo I en la historia de Sodoma del Génesis:

La tierra de los sodomitas estaba llena de innumerables iniquidades, sobre todo de las que engendran la gula y la lascivia... Los habitantes debían su extrema corrupción a la prodigalidad constante de sus fuentes de riqueza... Incapaces de soportar tal saciedad, se apartaban de la ley de la naturaleza y se entregaban a beber sin tino licores fuertes y a comer copiosamente y a formas prohibidas de intercambio carnal. No sólo deshonraban, en su loca codicia de mujeres, los matrimonios de sus vecinos, sino que además los hombres montaban hombres sin respetar la naturaleza sexual que el partícipe activo compartía con el pasivo, y luego, cuando intentaban engendrar hijos, descubrían que no eran capaces de ello, pues su semilla era estéril. Pero de poco les sirvió tal descubrimiento, pues tal era la fuerza de la lascivia que les dominaba que, poco a poco, acostumbraron a los que eran por naturaleza hombres a jugar el papel de mujeres, y les cargaron con la formidable maldición de una enfermedad femenina. Pues no sólo castraron sus cuerpos, sino que crearon una degeneración mayor en sus almas y, al hacer lo que hacían, estaban corrompiendo a toda la humanidad.[66]

La mayoría de los mitos y prejuicios imperantes respecto a la homosexualidad hallan expresión aquí. Por ejemplo el mito del afeminamiento (la idea de que los homosexuales deben jugar o el papel activo masculino o el pasivo femenino en sus relaciones), el mito de la corrupción y el mito del abuso de los niños. Filón probablemente no inventase estos mitos, pero, como indica Bailey, debía expresar en un lenguaje vivido una concepción de Sodoma y su pecado que había ido asentándose gradualmente entre los judíos de la diáspora, durante los dos anteriores siglos de contacto con la sociedad helenística.

Josefo identifica también en sus Antigüedades el pecado de Sodoma con las prácticas homosexuales, y en particular con la pederastia:

Por entonces, los sodomitas estaban orgullosos de su riqueza y de su gran prosperidad. Se volvieron injustos con los hombres e impíos con Dios... Odiaban a los extranjeros y ofendían su propia dignidad con prácticas sodomíticas. Y por eso Dios estaba irritado con ellos, y decidió castigarles por su orgullo.

Este pasaje constituye el primer uso claro del término sodomía para describir las prácticas homosexuales. En otro pasaje de las Antigüedades de Josefo leemos también: «Pero cuando los sodomitas vieron que los jóvenes [los ángeles] eran bellos y apuestos en sumo grado... decidieron gozar de aquellos hermosos muchachos por la fuerza y la violencia».

Aunque hay buenos motivos para creer que a finales del siglo I d. C. el pecado de Sodoma había pasado a identificarse de forma generalizada, entre los judíos de la diáspora, con las prácticas homosexuales, resulta notable comprobar que los escritos rabínicos reflejan muy poco esta evolución. La mayoría de las referencias a Sodoma, tanto en el Talmud como en el Midrashim, siguen subrayando los temas del orgullo, la arrogancia y la falta de hospitalidad del Antiguo Testamento. La única excepción a esto es una midrash referida al Génesis: «Los sodomitas llegaron entre sí al acuerdo de que cuando un extraño les visitase le obligarían a practicar sodomía y le despojarían de su dinero».[67] El autor parece implicar que el rasgo más grave y reprehensible de la falta de hospitalidad de los sodomitas eran los actos homosexuales, reservados a los forasteros y acompañados de violencia y robo.

Cuando acudimos a los padres de la Iglesia, no hay duda alguna de que aceptaban sin titubeos que el pecado de los sodomitas era su peculiar e insólita afición a las prácticas homosexuales, especialmente la pederastia, y que por esa razón habían sido víctimas del castigo divino. Clemente de Alejandría, por ejemplo, escribe que los sodomitas «por su gran prosperidad habían caído en la corrupción, practicando el adulterio desvergonzadamente y consumiéndose en insano amor por los muchachos».[68] Juan Crisóstomo, en una homilía al pueblo de Antioquía, escribe: «La naturaleza misma del castigo era indicio de la naturaleza del pecado. Como los sodomitas practicaban un coito estéril, que no tenía como objetivo la procreación de hijos, Dios les envió el castigo de hacer para siempre estéril el vientre de la tierra y que no diese fruto».[69] Agustín habla en su Ciudad de Dios de Sodoma como «la ciudad impía donde la costumbre había hecho que la sodomía prevaleciese, lo mismo que la ley ha hecho prevalecer en otras partes otros géneros de iniquidad».[70] Agustín repite, en otra obra, la tesis de Pablo en la Epístola a los Romanos, según la cual la perversión homosexual es consecuencia de otros pecados, puesto que tales actos no sólo son pecados per se, sino también castigo del pecado. En la Constitución Apostólica leemos: «No has de corromper a los muchachos: esta iniquidad es contraria a la naturaleza y surgió de Sodoma».[71] Hemos de apuntar un segundo factor que se incorpora al cuadro general con los escritos de los padres de la Iglesia, es decir, la concepción estoica de lo sexual con su insistencia en la procreación, que lleva a considerar las prácticas homosexuales «contrarias a la naturaleza». Más tarde trataremos de las influencias estoicas en la tradición cristiana.

Hermán van de Spijker resume su análisis de la actitud de los padres de la Iglesia sobre el tema de la homosexualidad con estas palabras:

Los padres de la Iglesia rechazan categóricamente la actividad homosexual. Basaron su rechazo en el orden de la creación y en la Epístola a los Romanos. Sodoma es el ejemplo indicador del castigo a esperar y el claro signo de la ilicitud de tal actividad... Aunque la ferocidad de la condena pueda entenderse mejor en función de motivos apologéticos y antihelénicos, y aunque los padres se refieran sobre todo a la lujuria de los pederastas y de los heterosexuales pervertidos y autoperversos, condenan implícitamente toda actividad homosexual considerándola contraria al orden de la creación. Podemos deducir, tanto de la imagen heterosexual patristica como de la bíblica, que los padres de la Iglesia no comprendían la diferencia entre homosexualidad como expresión de amor subjetivamente moral y como expresión de lujuria egoísta.[72]

### **La evolución de la tradición legal**

Resultaría incompleto cualquier análisis de la tradición cristiana occidental en lo que se refiere a las prácticas homosexuales sin considerar el tratamiento de tales prácticas en el derecho romano, sobre todo en las codificaciones de los emperadores cristianos Teodosio y Justiniano, pues estas codificaciones ejercieron muy profunda influencia no sólo en los sistemas de jurisprudencia civil y criminal de los países del Occidente europeo, sino también en el derecho canónico.

La Lex Scantiana era la ley romana original sobre la pederastia, pero sabemos muy poco de ella. La norma legal siguiente fue una ley del emperador Filipo (249 d. C.) que prohibía la prostitución masculina. La Lex Julia de Adulteris (hacia el 17 a. C.) se amplió probablemente, por un proceso interpretativo, para incluir los actos sexuales cometidos con muchachos, crimen que se consideraba merecedor de la pena capital. Así leemos que el 30 de diciembre del 535 se incluyó en las Instituciones, compiladas por Triboniano a petición del emperador Justiniano, la siguiente norma:

En casos de procesos penales, la acción pública se guiará por varias normas, incluida la Lex Julia de Adulteris... que castiga con la muerte (gladio), no sólo a quienes quebrantan matrimonios ajenos, sino a los que cometen actos de vil concupiscencia con [otros] hombres.[73]

Esta ley romana se amplió hasta incluir actos homosexuales de todo género, incluso aquellos en que participaban adultos de modo voluntario, y se castigaba este delito con la pena de muerte.

La primera ley dictada por un emperador cristiano fue promulgada el 16 de diciembre del 342 por Constancio y Constante:

Cuando un hombre se casa y está dispuesto a ofrecerse a hombres de forma femenina, voluntariamente; cuando el sexo ha perdido su significado; cuando se trata de un delito de tal naturaleza que no resulta provechoso que se sepa; cuando Venus toma otra forma; cuando se busca el amor y no se encuentra: Ordenamos que se establezcan normas, que se arme a la ley con espada vengadora, y que esos individuos indignos que son, o puedan ser, culpables, reciban un severo castigo.[74]

Como indica Bailey, es difícil saber hasta qué punto podemos tomar en serio este edicto. W. G. Holmes comenta que su curiosa fraseología «sugiere casi que se redactó con un espíritu de burlona complacencia».[75]

Cincuenta años después, el 6 de agosto del 390, Valentiniano II, Teodosio y Arcadio promulgaron otra ley:

Todas las personas que tengan la vergonzosa costumbre de condenar el cuerpo de un hombre a jugar el papel de mujer, a padecer un sexo ajeno (pues parecen no diferenciarse de las mujeres) expiarán su delito en las llamas vengadoras.[76]

Esta ley es particularmente notable porque prescribe la pena de la hoguera, que era el castigo más común que se imponía a los sodomitas en la Edad Media y ha persistido, nominalmente al menos, en algunos países, hasta tiempos recientes.

Bailey cree que estas antiguas normas romanas no se ponían estrictamente en ejecución. En el año 538, por ejemplo, Justiniano consideró necesario promulgar la primera de sus *Novellae* contra los actos homosexuales: ...puesto que ciertos hombres, víctimas de la incitación diabólica, practican entre ellos las más indignas lujurias y actúan en contra de la naturaleza, les instamos a que sientan temor de Dios y del juicio que vendrá, y se abstengan de tales prácticas ilícitas y diabólicas, para que no caiga sobre ellos la cólera de Dios por sus actos impíos, para que no perezcan las ciudades con todos sus habitantes. Pues las Sagradas Escrituras nos dicen que por actos impíos similares perecieron ciudades, con todos sus habitantes. 1) ...Y por tanto tales pecados son causa de hambres, terremotos y pestes, advertimos a los hombres que deben abstenerse de incurrir en ellos, que no deben perder sus almas. Pero si después de esta advertencia nuestra se descubre a alguien que persiste en tal iniquidad, será primero indigno de la misericordia de Dios y merecedor además del castigo que establece la ley. 2) Y así ordenamos al ilustrísimo Prefecto de la Capital que detenga a quienes persistan en los mencionados actos ilícitos e impíos después de esta advertencia nuestra, y les aplique los más severos castigos, para que la ciudad y el estado no acaben sufriendo por razón de tan inicuos actos.[77]

El principal motivo de esta ley queda claramente expuesto. Justiniano considera las prácticas homosexuales una amenaza al estado; pueden provocar la venganza de Dios en forma de terremotos, hambres y pestes. Vemos aquí la influencia de la interpretación homosexual de la historia de Sodoma. Bailey ve la causa más cercana que produce esta legislación en el terrible terremoto y las inundaciones que devastaron en el año 525 las ciudades de Edesa, Anazarba y Pompeiópolis en el Oriente, y Corinto y Dirrachio en Europa, mientras Antioquia resultaba destruida por el fuego y las inundaciones. En el año 543 asoló Constantinopla una gran plaga. Sin duda pensando en esto, Justiniano aprovechó la cuaresma siguiente para promulgar, el 7 de marzo del 544, una nueva *novella*, instando al arrepentimiento concretamente a aquellos cuyas prácticas homosexuales podían provocar otros males posiblemente más aterradores. En la citada *novella* vuelve al tema de Sodoma:

Pues por las Sagradas Escrituras sabemos que Dios dictó una justa sentencia contra, los que vivían en Sodoma, por su locura licenciosa, hasta el punto de que la tierra aún arde allí con fuego inextinguible. Así nos enseña Dios para que el ejemplo nos aparte de similar destino... En consecuencia, todo el que quiera mantenerse en el temor de Dios ha de abstenerse de estos actos viles que ni siquiera los animales, en su brutalidad, cometen.[78]

El tratamiento Justiniano de las prácticas homosexuales se convirtió en el *locus classicus* de la legislación civil sobre la materia. Un ejemplo de lo persuasivo y perdurable que fue esta influencia lo hallamos en el juicio que hace Blackstone de las prácticas homosexuales, en su Comentario a las leyes de Inglaterra:

El crimen contra natura... [debe]... castigarse con la muerte porque así lo exigen la voz de la naturaleza y de la razón, y la ley expresa de Dios. Y de ello tenemos ejemplo concreto, mucho antes de la diáspora judía, en la destrucción de dos ciudades por el fuego del cielo; no se trata, pues, de un precepto meramente particular, sino de una norma universal. En el Antiguo Testamento, la ley condena a los sodomitas (y posiblemente a otros homosexuales) a muerte como perpetradores de una abominación contra el Señor, mientras que en el Nuevo Testamento se les acusa de transgredir el orden natural y quedan excluidos del orden de Dios por seguir las prácticas viles de los paganos.[79]

La primera declaración de un concilio de la Iglesia respecto a las prácticas homosexuales fue la del Concilio de Elvira, en el 305-306. El decreto excluía de la comunión, aun en caso de peligro de muerte, a los *stupratores puerorum*. [80] El decreto del Concilio de Ancira, celebrado en Asia Menor en el 314, influyó poderosamente en la Iglesia de Occidente, pues se citó con frecuencia como argumento de autoridad en posteriores declaraciones conciliares contra las prácticas homosexuales. El canon 17 alude a aquellos «que han sido mancillados o han cometido iniquidad con animales o varones».[81] El concilio establece una serie de castigos según la edad y el estado marital del infractor. Los varones, si estaban casados y eran mayores de cincuenta años, sólo podrían comulgar

en caso de peligro de muerte. Basilio de Nisa, en el año 375, en una carta a Anfilopo, obispo de Iconio, escribe; «El que es culpable de iniquidad lasciva con varones será sometido a disciplina durante el mismo tiempo que los adúlteros».[82] Gregorio de Nisa, en una carta canónica a Letoio, obispo de Melitene (hacia el 390), explica la razón de que se trate a los sodomitas igual que a los adúlteros, indicando que ambos combinan placer ilícito con una ofensa a otro.[83] Basilio y Gregorio piden ambos quince años de penitencia y exclusión de los sacramentos. En el 693, Egica, rey de la España goda, en el discurso de apertura del dieciseisavo concilio de Toledo, insta al clero a luchar contra las prácticas homosexuales, haciendo una vez más referencia implícita a la historia de Sodoma: «Procurad, entre otras cosas, extirpar decididamente ese crimen obsceno que cometen los que yacen con varón, cuya terrible conducta corrompe la gracia del vivir honesto y provoca la cólera del Sumo Juez del cielo».[84]

La colección más completa de normas contra las prácticas homosexuales de la época medieval fueron los cánones aprobados en el Concilio de Nabluse, el 23 de enero de 1120, por Balduino II, rey de Jerusalén, y Garmundo, patriarca de Jerusalén.[85] En esa ocasión se predicó un sermón en el que todos los males que habían caído sobre el reino de Jerusalén, así como los terremotos, signos nefastos y ataques de los sarracenos, se atribuyeron a la vida pecaminosa. En consecuencia, el concilio emitió veinticinco cánones contra los pecados de la carne, cuatro de ellos relacionados con prácticas homosexuales, decretándose la hoguera para el pecador impenitente. A fines del siglo XII, la sodomía era un pecado secreto y reservado: para obtener la absolución de este pecado había que recurrir al obispo o al Papa.[86]

Las penitenciales (obras sobre el sacramento de la penitencia originarias de las iglesias célticas de Irlanda y Gales) ilustran la actitud de la Iglesia frente a las prácticas homosexuales. Su principal preocupación fue discriminar lo más claramente posible los diversos tipos de actos según su naturaleza y circunstancias y asignar las penas correspondientes. El uso y la influencia de las penitenciales se extendieron a Inglaterra, Francia, Alemania e incluso Italia, determinando durante cinco siglos las normas de ejecución de las penas. La exposición más notable sobre el tema de las prácticas homosexuales de toda la Edad Media fue el *Liber Gomorrhianus*, de Pedro Damián, dirigido en el año 1051 al papa León IX.[87] En esta obra, Pedro ataca la práctica en general, mientras que las penitenciales distinguen entre tipos de actos homosexuales y asignan penas distintas. Pedro Damián pide en concreto que se prive de su dignidad a todo clérigo que resulte culpable de tales actos. La respuesta de León, *Nos Humanus Agentes*, es especialmente notable por su insistencia en que es necesario un sentido de la proporción y un enfoque más humano en la cuestión de las prácticas homosexuales. Rechaza el espíritu inflexible y duro de la obra de Pedro, sosteniendo que no todos los que se entregan a actos homosexuales son igualmente inicuos, y que, por tanto, no todos merecen la misma censura eclesiástica. Indica especialmente que no es necesario privar a un clérigo de su dignidad por esta razón, y concluye: «Y si alguien se atreviese a criticar o censurar este decreto nuestro, sepa que él sí pone en peligro verdaderamente su dignidad».[88]

En consecuencia, como ha demostrado Bailey, la formación de la actitud cristiana occidental hacia las prácticas homosexuales pasó por un proceso de evolución gradual en el cual jugaron su papel muchas influencias diversas, la interpretación judía postexilica de la historia de Sodoma, la evolución pagana y cristiana del derecho romano, la doctrina de los padres de la Iglesia, el legado de los concilios y sínodos de ésta, el sistema penitencial, etc. A fines del siglo XIII, y sobre todo con las obras de Tomás de Aquino, quedó plenamente formada esta tradición. Es evidente, a lo largo de todo el proceso evolutivo, la influencia de la interpretación homosexual de la historia de Sodoma. Los funcionarios civiles mostraban clara tendencia a atribuir cualquier desastre a un castigo divino de las prácticas homosexuales. Por ejemplo, cuando el naufragio del *Blanche-Nef* en 1120, en que el heredero de Enrique I de Inglaterra pereció con los jóvenes nobles que le acompañaban, William de Nangis afirmó que era un castigo divino por ser todos ellos sodomitas.[89] En la época de la herejía albigense nace la tendencia de asociar la herejía con las prácticas homosexuales. Como la herejía albigense se conocía también como herejía búlgara, la palabra *bougre* pasó a asociarse con sodomía y se mantiene en nuestro vocabulario inglés actual en el término *buggery*. [90] Bailey alega que aunque los albigenses jamás abogasen por las prácticas homosexuales, su teoría de que el matrimonio era un estado pecaminoso da cierto crédito a la opinión de que tenían una actitud tolerante hacia otras formas de actividad sexual. Los políticos sin escrúpulos suelen hacer uso de la acusación de actividades homosexuales para derrotar a sus enemigos políticos. Pero es curioso que la propia Iglesia no impusiese jamás la pena capital por este pecado. Por el contrario, ha insistido siempre en el arrepentimiento y la rehabilitación. De hecho, los tribunales eclesiásticos, al intentar retener jurisdicción sobre este asunto, querían proteger a los acusados contra los castigos más severos de los tribunales civiles.

La culminación definitiva de la injusticia legal y la persecución de la comunidad homosexual en tiempos recientes se produjo en la Alemania de Hitler. En 1936, Heinrich Himmler promulgó un decreto que decía: «Al igual que hemos vuelto a la antigua postura germana respecto a los matrimonios interraciales, en nuestro juicio de la homosexualidad (síntoma de degeneración que podría destruir nuestra raza) hemos de volver al principio rector nórdico: el exterminio de los degenerados».

Se dio orden de que todos los degenerados llevaran triángulos color púrpura en público, lo mismo que los judíos tenían que llevar una estrella de David. En 1937, el periódico de las SS calculaba que había dos millones de homosexuales en Alemania y pedía su exterminio. Himmler dio orden de enviar a todos los homosexuales a campos del nivel 3: es decir, campos de exterminio.

Nadie sabe exactamente cuántos homosexuales perecieron. La Iglesia luterana austríaca sitúa el número de homosexuales muertos en por lo menos 220.000, la cifra más alta después de los judíos. Sin embargo, la injusticia y la indignidad no terminaron con la caída del régimen nazi. Después de la guerra se trató generosamente de la cuestión de las compensaciones a todos los supervivientes de los campos de concentración.

Pero a los homosexuales les dijeron que no podían solicitar compensaciones porque seguían siendo legalmente «delincuentes» según la legislación alemana. Los supervivientes ni siquiera pudieron protestar, pues tenían que guardar en secreto su identidad homosexual por miedo a mayores discriminaciones.[91]

### Las anomalías de la tradición

Al abordar la tradición, no debemos olvidar que los documentos fácilmente asequibles que se prestan a interpretación histórica, como la Biblia, los códigos, las actas de los concilios, etc., no son más que la superficie de esta tradición; «los determinantes próximos o inmediatos», como dice Bailey. Por debajo de esos documentos hay diversos factores, profundamente enraizados, de carácter sociopsicológico, que sólo en tiempos recientes han brotado al nivel consciente y que aún esperan un examen cuidadoso. Hablando de la tradición escritural, Neale Secor comenta:

Se podría continuar el proceso correctivo indagando en los períodos, más bien tardíos, en que se formaron las tradiciones del Génesis, para mejor apreciar las necesidades culturales de la época, determinadas por la unidad familiar agraria y monógama, el temor específico a las prácticas sexuales religiosas idólatras de los cananeos y de otros paganos, la reverencia primitiva al semen y la falsa interpretación biológica de los procesos de la concepción y el nacimiento.[92]

C. Rattrey Taylor, en su libro *Sex in History*, intenta exponer algunas de las actitudes culturalmente condicionadas respecto a la sexualidad.[93] Descubre un fenómeno universal en las culturas basadas en un principio patriarcal. Estas culturas tienden siempre a combinar una visión de la mujer profundamente subordinacionista con la represión de las prácticas homosexuales masculinas y el horror hacia ellas. Por contra, las culturas basadas en un principio matriarcal tienden a combinar un realce del estatus de las mujeres con una tolerancia relativa hacia las prácticas homosexuales. Taylor concluye que la tradición del Occidente cristiano ha sido fundamentalmente «patrística». Esto quizás ayude a explicar ciertas anomalías de esta tradición que resultan sorprendentes desde un punto de vista ético, anomalías que han influido profundamente en nuestras leyes y en nuestra opinión pública respecto a las prácticas homosexuales.

Entre estas anomalías destaca la casi completa indiferencia hacia el lesbianismo (actos sexuales ejecutados por mujeres con mujeres) en los diversos documentos que hemos examinado. Aunque, por ejemplo, el Código de Santidad condena explícitamente con la pena de muerte las prácticas homosexuales masculinas y la bestialidad femenina, no hace mención de las prácticas homosexuales femeninas. Aparte de una discutida referencia de Pablo (Romanos 1: 26) a los actos antinaturales femeninos, no hay en las Sagradas Escrituras ninguna referencia a la homosexualidad femenina, y apenas si la hay tampoco en los demás documentos de la tradición.

Existe, como hemos visto, marcada tendencia en todas las fuentes tradicionales a condenar la sodomía en términos de que un hombre «juega el papel de mujer» en ella para otro hombre, o en que se utiliza a otro hombre «como una mujer». Como indica Bailey, la tradición ha considerado esto, no tanto la degradación de la naturaleza humana como la del varón en cuanto tal.[94] Si los relatos de Sodoma y Gomorra y del crimen de Gueba contienen algún mensaje, como indica McKenzie, ese mensaje es la creencia de la época en el respeto absoluto que debía concederse al varón y la relativa falta de interés por la mujer. O, desde otro punto de vista, uno tiene la sospecha, al examinar cuidadosamente los documentos de la tradición, de que, en la mente del pueblo, la naturaleza humana y la masculinidad estaban identificadas con frecuencia de modo, si no consciente, al menos emocional. Estimular o alentar u obligar a otro a simular la función coital pasiva de la hembra representaba una perversión intolerable en una sociedad organizada según la teoría de la subordinación esencial de la mujer al hombre, una sociedad que valoraba especialmente la agresividad y el espíritu de dominio masculinos. En consecuencia, como indica Bailey, el hombre que actuaba «como una mujer» era tratado no sólo como traidor a sí mismo, sino a todo su sexo, arrastrando con él a los demás hombres en su degradación voluntaria.

La premisa de la superioridad masculina ayuda también a explicar la curiosa disparidad entre el juicio moral aplicado a las ofensas inmorales heterosexuales por un lado y a las homosexuales por el otro. Hay una tradición que califica las prácticas homosexuales como «el más odioso» de todos los pecados. Esta tradición parte de la historia de José (Génesis 37: 2), donde José se dice que llevó a su padre un «mal informe» de sus hermanos mayores. La Vulgata traduce el pasaje como «Accusavitque fratres suos apud crimine pessimo». Aunque no hay base alguna para ver en este pasaje de la Biblia una acusación de prácticas homosexuales, el término crimen pessimum pasó a asociarse con estas prácticas.

La tradición de la superioridad masculina ayuda también a explicar por qué en la mentalidad popular la prostitución femenina, la fornicación e incluso el adulterio se tratan con frecuencia con menos desprecio que las prácticas homosexuales. Estas acciones inmorales proclaman al menos la habilidad básica de sus perpetradores. Toda tentativa de reforma legal relacionada con las prácticas homosexuales masculinas, provoca la afirmación irracional de que los homosexuales masculinos causan más daño a la sociedad que la persona que seduce a una esposa o a un marido, destruye un matrimonio, asalta u ofende a una joven, engendra y abandona un hijo ilegítimo, etc. Y las penas legales más graves atestiguan la eficacia de esta afirmación.

Otra razón de la distinción tradicional entre las prácticas homosexuales masculinas y las femeninas es el hecho de que sólo las prácticas homosexuales masculinas implican la emisión de líquido seminal. Ha habido una influencia indudable sobre las actitudes sexuales y la teología moral tradicional de la reverencia hacia el semen humano. Esta reverencia tuvo su origen en la ignorancia de la fisiología humana y de los procesos de la concepción y el nacimiento. Como se desconocía el proceso de la ovulación femenina, se consideraba tradicionalmente a las mujeres simples incubadoras en que se depositaba la semilla del hombre. Clemente de Alejandría aludía al semen masculino como «met oligon anthropon», algo casi hombre o a punto de convertirse en tal.[95] La idea de que el semen masculino emitido era casi humano condicionó la teoría sexual hasta las investigaciones biológicas de la fisiología humana del siglo XVI. Hasta Galeno decía que no había diferencia alguna entre «sembrar el útero y sembrar la tierra».[96]

Pese a los avances en nuestro conocimiento de estos procesos, la antigua tradición sigue influyendo nuestras ideas de conducta sexual y de moralidad hasta el presente; pensemos, por ejemplo, en la actitud moral respecto a la masturbación masculina. Bailey cree que la reverencia hacia la semilla masculina como «casi humana» fue sin duda responsable en gran medida de que la sociedad haya tendido siempre a reprobar y castigar las prácticas homosexuales de los varones y a ignorar más o menos las de las mujeres.[97]

Aunque nuestra ignorancia de los procesos del nacimiento es ya cosa del pasado desde hace varios siglos, y la emancipación de las mujeres ha dado claros pasos hacia delante, algo de esta visión irracional pero profundamente enraizada de las mujeres persiste hoy, e influye la actitud de los hombres en general hacia el varón homosexual. Como veremos, el doctor George Weinberg cree que la auténtica crisis psicológica de nuestra cultura sigue siendo la homofobia masculina.[98] Los datos de la tradición sugieren una interesante relación entre el estatus de las mujeres y el estatus del homosexual varón que aún no ha sido estudiada. Hasta los sacerdotes célibes son con frecuencia víctimas de una homofobia inconsciente. John Harvey, cuando realizó una encuesta entre sacerdotes católicos para determinar su actitud hacia los homosexuales varones que acudían a pedir consejo, descubrió lo siguiente:

Unos mostraron una repugnancia emocional ante la mera posibilidad de una discusión pastoral de la inversión, y recurrían a la cita de San Pablo, diciendo que tales cosas no deben mencionarse entre nosotros. Otros rechazaron la cuestión con el comentario tajante de que no podía hacerse nada por los invertidos y que el autor estaba perdiendo el tiempo. Otros adoptaron una dura actitud de feroz condena.[99]

Las prácticas lesbianas, por otra parte, no implican ningún rebajamiento de un estatus social o personal privilegiado. En consecuencia, una sociedad en ciertos aspectos fundamentalmente antropocéntrica y homofóbica puede ignorarlas relativamente. Bailey concluye:

Quizá nos fuese útil afrontar francamente el hecho de que la racionalización de los prejuicios sexuales, alentada por falsas concepciones de superioridad sexual, ha jugado un papel nada desdeñable en la formación de esa tradición que hemos heredado, y probablemente controle la opinión y la política actual en lo relativo a la homosexualidad en una medida bastante mayor de lo que comúnmente se supone.[100]

---

[62] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, p. 202.

[63] Ídem, p. 203.

[64] Las citas proceden del trabajo de Bailey «Interpretación homosexual del pecado de Sodoma», *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, pp. 9-28.

[65] W. R. Norfill y R. H. Charles, *The Book of the Secret of Enoch*, Oxford, 1896, pp. XXIII-XXIV, y 49, nota.

[66] De Abrahamo, XXVI, 134-136; en *Obras de Filón*, traducción al inglés de F. H. Colson, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard, vol. 6, pp. 69-71.

[67] Gen. Rabbah, 50. 7.

[68] Paed., III, 8.

[69] Ad pop. Antioch. Hom., XIX, 7.

[70] De civ. Dei, XVI, 30.

[71] Const. Apost., VII, 2. Para otras referencias al pecado de Sodoma véase Efrain el Sirio, Himnos sobre la fe, I, 26; Himnos sobre la Natividad, I; Juan Crisóstomo, In Heli et vid., IV; De perf. carit., VII; In Matt. hom., XLII, 3; In Epist. ad Rom., IV; In Epist. ad Thess., VIII, 3; In Epist. ad Tit. hom., V, 4; Agustín, De mend., VII (10); Contra mend., IX (20-22); XVII (34); Conf., III, 15; De fid. spe et carit., LXXX; Gregorio, Dial., IV, 37; Moral, XIV, 19; Const. apost., VI, 27-28; Tertuliano (?), Sodoma.

[72] Van de Spijker, *Die Gleichgeschlechtliche Zuneigung*, pp. 100-101.

[73] Insf., IV; XVIII, 4. Los materiales de investigación para el desarrollo de la ley se derivan de *Homosexuality and The Western Christian Tradition* de Bailey.

[74] Cod. Theod., IX; VII, 3 (Cod. Just., IX; IX, 31), *The Theodosian Code*, traducción de Clyde Pharr, Princeton, Princeton University Press, 1952, pp. 231-232.

[75] *The Age of Justinian and Theodora*, London, 1921, vol. 1, p. 121.

[76] Cod. Theod., IX; VII, 6; ver Pharr, *The Theodosian Code*, p. 232.

[77] Cod. Justin., nov. 77.

[78] Ídem, nov. 141.

- [79] Edición a cargo de J. Chitty, Londres, 1826, vol. 4, p. 215.
- [80] Conc. Illib., 71.
- [81] Conc. Ancyr., 16, 17. Véase C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentales Monumenta Juris Antiquissima*, Oxford, 1909, vol. 11, p. 19. Para ver la influencia de este concilio en las futuras normas, véase Capit. Aquisgran (789), 48, Mansi XVIIb, col. 230; Capit. Carol mag., 48, Mansi XVIIb, col. 710; Capit. Carol mag. et Ludovic., 82, Mansi XVIIb, col. 839; *Canones Isaac episc. Lingonen*, 4, 11, Mansi XVIIb, col. 1259; Conc., París (829), 1, 34, Mansi XIV, col. 560.
- [82] Epist., CCXVII (ad Amphiloch.), can. 62.
- [83] Epist. canonica, IV.
- [84] Conc. Tolitan, 16, 3, Mansi XII, col. 71.
- [85] Conc. Neapol., 8, Mansi XXI, cols. 261-264.
- [86] Véase Synod. constit. Odo. episc. Paris (ca. 1196), 4, 5 (el papa o el obispo), Mansi XXIII, col. 678; Conc. Prov. Fritzlar (1246), 4 (obispo), Mansi XXIII, col. 726; Stat. syn. eccl. Leod. (1287), 4 (obispo), Mansi XXIV, col. 891; Conc. Ramense. (1408), Mansi XXVI, col. 1073.
- [87] *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 145, col. 161 (citado posteriormente como PL).
- [88] Mansi XIX, cols. 685-686.
- [89] Chron. en Rolls series, ed. W. Stubbs, London, 1879, vol. 2, 1120 d. C.
- [90] *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Bailey, pp. 135-144.
- [91] Louis Crompton, «Module nº 10; Gay Genocide: From Leviticus to Hitler», *Salvatorian Justice and Peace Commission: Gay Minority Task Force*. Véase también «Der Massenmord an Homosexuellen im Dritten Reich», de Wolfgang Harthausen, *Der Grosse Tabu*, ed. William S. Schlegel, Munich, Rütten & Leening Verlag, 1967.
- [92] *The Same Sex*, p. 71.
- [93] New York, Ballantine, cap. 4, pp. 72 y ss.
- [94] Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, pp. 161-162.
- [95] *Paed.*, 10.
- [96] *De Fact. nat.*, 1. 6.
- [97] Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 164.
- [98] *Society and the Healthy Homosexual*, New York, St. Martin's Press, 1972, pp. 1-21.
- [99] «Homosexuality as a Pastoral Problem», *Theological Studies*, 16, 1955, 86-108.
- [100] Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 162.

## **La iglesia ante la homosexualidad**

**John J. MCNEILL**, «Tradición y naturaleza humana», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Primera Parte, pp. 133-158, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 286-288.

### **Tradición y naturaleza humana**

#### **La influencia del estoicismo**

Queda por examinar un importante aspecto de la tradición cristiana occidental. Me refiero a la influencia del estoicismo, sobre todo su interpretación de la ley natural en lo relacionado con la ética sexual. Bajo la actitud de la Iglesia primitiva hacia las prácticas homosexuales estaba, como hemos visto, la creencia de que Dios las había condenado especialmente en la destrucción de Sodoma y Gomorra. Sin embargo, solían atacarse tales prácticas en base a que eran en sí mismas «contrarias a la naturaleza».

Como ya vimos, la primera referencia de este género a la naturaleza aparece en la Epístola de Pablo a los romanos. Las Constituciones Apostólicas hablan de «...rechazable por ilícito, y las prácticas a que algunos se entregan, como contrarias a la naturaleza por malvadas e impías».[101] Tertuliano escribe: «Condenamos cuantos más arrebatos de lujuria excedan las leyes naturales y sean impíos para cuerpos y sexos, y los expulsamos del seno de la Iglesia, pues más son monstruosidades que pecados».[102] Juan Crisóstomo insiste especialmente en denunciar las prácticas homosexuales como antinaturales. Comentando Romanos (1, 26-27), indica que todo placer auténtico se ajusta a la naturaleza; pero que los placeres de la sodomía son una ofensa imperdonable a la naturaleza y doblemente destructivos. Amenazan a la especie desviando los órganos sexuales de su objetivo procreador primario, y siembran desorden entre hombres y mujeres, que no se sienten impulsados ya por el deseo físico a vivir juntos y en paz.[103] Michel Spanneut, una autoridad en la cuestión de la influencia del estoicismo en la patrística, sostiene que las obras morales de casi todos los padres de la Iglesia de los dos primeros siglos de la era cristiana «estaban dominadas por el estoicismo popular del medio en que vivía aquella generación cristiana».[104]

La filosofía estoica era primordialmente una moral. Séneca definió la filosofía como «recta vivendi ratio».[105] El axioma estoico fundamental era «vivir de acuerdo con la naturaleza». Y se consideraba que vivir de acuerdo con la naturaleza era someterse al orden del mundo decidido por la divinidad. La propia naturaleza se identificaba, sin embargo, no con el instinto, sino con la razón: «Para el animal racional, el mismo acto está de acuerdo con la naturaleza y de acuerdo con la razón».[106] Dios, en la filosofía estoica, se entendía como la razón, o logos, difundida por el cosmos. A la razón, como «alma del mundo», se le daba una interpretación biológica definida. Se identificaba la ley de la naturaleza con las leyes biológicas que gobernaban el universo físico. Así la ley racional de la naturaleza representaba la presencia material de Dios en el Universo como razón biológica cósmica. Adaptarse a las leyes físicas de la naturaleza era simultáneamente lograr la unión con lo divino. «Vive con los dioses. Y vive con los dioses quien les ofrece siempre su alma aceptando sus designios y entregado a la voluntad del Dios, incluso esa partícula de Sí que Zeus da a cada hombre para su control y gobierno; es decir, su mente y su razón».[107]

Se consideraba principal virtud del sabio la ataraxia, o apatía: una vida de indiferencia. En la práctica, la moral estoica era básicamente una lucha contra las pasiones o afectos. Estas pasiones (placer, aflicción, deseo y miedo) se consideraban irracionales y, en consecuencia, antinaturales. Debía eliminarse por irracional toda forma de pasión, incluidas la piedad y el amor. Se lograba el estado de indiferencia por un proceso que eliminaba la influencia del afecto en la conducta humana, de modo que tal conducta quedase bajo total control de la razón y fuese del todo independiente de las cosas externas, incluidas las otras criaturas.[108] Para escapar al azar y a sus caprichos (la muerte de un ser amado, por ejemplo), el hombre debía ser indiferente a cualquier resultado externo de sus actos y juzgarlos sólo en función de su efecto interior, que había de hallarse en la intención. Como indica Spanneut: «La idea de apatía, aplicada a Dios, a Cristo, y especialmente al cristiano, recibió gran apoyo. Adoptada desde tiempo de Orígenes, la utilizaban todos los autores [del período cristiano primitivo], sobre todo al tratar la ira, y se convirtió en el ideal del monje, la base de su contemplación».[109] Clemente de Alejandría dedica todo un capítulo del Pedagogo a la relación entre bien y razón, y mal e irracionalidad.[110] Muchos de los mártires cristianos, Justino por ejemplo, citan profusamente fuentes estoicas aludiendo a la virtud de la indiferencia. Los Padres del Desierto apelan a la indiferencia estoica como base del ascetismo. Basilio utiliza el mismo tema en sus escritos sobre el ascetismo monástico.

Junto a la virtud de la indiferencia, los filósofos estoicos propugnaban una doctrina de determinismo racional, según la cual todo cuanto sucede en el mundo sucede por una necesidad ineludible. «Si los dioses determinaron sobre mí, determinaron bien; pues no es fácil imaginar una deidad sin previsión. Y en cuanto a perjudicarme, ¿por qué habrían de desearme mal? ¿Qué ganarían con ello o en qué beneficiaría ello el plan general, objeto especial de su providencia?».[111]

Se insistía mucho en que había que triunfar de todos los temores, en especial del de la muerte. Los estoicos negaban la inmortalidad del individuo en cuanto tal; sólo la razón impersonal era eterna. Así pues, no había más solución racional de la muerte que distanciarse de la vida, incluyendo la propia. «No te turbes, todo está ajustado al plan universal, y en poco tiempo ni serás nada ni estarás en nada, como Adriano y Agustín.»[112] El hombre ha de aprender a valorar racionalmente su propia existencia. Es decir, sólo en función de la aportación positiva que puede hacer a la totalidad. Dado que la espiritualidad de la Iglesia primitiva evolucionó condicionada a las necesidades del martirio, la insistencia en la indiferencia y en el domeñar el miedo a la muerte recibieron especial apoyo.

La especial valoración de mente y razón se acompañaba de una depreciación dualista del cuerpo, sede de pasiones irracionales y parte mortal del hombre. «Nam corpus Hoc animi pondus ac poena est, premente tulo lorgetur, in vinculis est.»[113] Hay que dar la bienvenida a la muerte porque en ella la mente se libera de las cadenas corporales.

Séneca aconsejaba un examen de conciencia diario en el que uno debía totalizar todos los aspectos positivos y negativos de la propia existencia, en función concreta de la propia capacidad para contribuir positivamente al conjunto total. El auténtico sabio llegaba a ser indiferente a la vida misma. El día que viese que seguir con vida era valor negativo más que positivo, debería estar dispuesto a quitársela. Se retrata al héroe estoico cortándose las venas en un baño tibio mientras habla con noble indiferencia de la razón a sus admirados amigos. Así se abrió las venas el propio Séneca, en el 65 d. C., obedeciendo una orden de Nerón.

Pero para perseverar en su indiferencia, el punto clave de la doctrina estoica era «no enamorarse nunca», es decir, jamás establecer un lazo verdadero con nadie. Decía Marco Aurelio que enamorarse era dar paso a todas las desdichas y perder la tranquilidad del espíritu; pues el amante desea inevitablemente que sean inmortales la persona del ser amado y la suya propia. Y tal deseo es irracional. El amor hacia otro sólo debe adoptar la forma de «amor por la virtud de la que esa persona es ejemplo». Asimismo, en su tratado sobre la amistad, Tomás de Aquino sostiene: «El hombre feliz necesitará esos amigos virtuosos en tanto busque estudiar los actos virtuosos del hombre bueno que es su amigo».[114]

En consecuencia, cuando los estoicos analizan la conducta sexual, no debe sorprendernos que no dediquen consideración alguna al amor entre las personas. Subrayan más bien el fin racional de la actividad sexual según se deduce tal fin de las leyes biológicas de la naturaleza, que son voluntad de Dios. El único motivo racional, en consecuencia, del intercambio sexual es la procreación. Zenón indica que «canibalismo, incesto y homosexualidad no son malos en sí», y razona que el mal moral se halla en la voluntad y la intención humanas. Estas acciones se convierten en malas porque no hay motivo puramente racional de practicarlas.[115]

## El estoicismo y los padres de la Iglesia

Para entender la actitud de los padres de la Iglesia hacia la actividad homosexual, hemos de emplazarla en el marco de sus actitudes hacia las mujeres y hacia la sexualidad en general. Los primeros padres de la Iglesia tendían a aceptar el dualismo alma-cuerpo platónico y estoico. Como nos indica Emil Brunner; «A través del misticismo platónico-helénico penetró en la Iglesia primitiva la idea de que el elemento sexual en cuanto tal es algo bajo e indigno del hombre..., idea que... está en total oposición con la idea bíblica de la Creación».[116] Los padres repiten con frecuencia la máxima de Aristóteles de que «la mujer es un varón castrado» y concuerdan con su posición de que el varón es superior por naturaleza y la hembra inferior; uno gobierna, la otra es gobernada.[117] Se tiende a identificar el principio masculino con el alma, y el femenino con el cuerpo. La mujer está sujeta al hombre por ley natural, pues en el hombre rige más la razón. Acompaña a esto una interpretación sexual del pecado original, simbolizando Eva a todas las mujeres como representando al mal.

De hecho, San Agustín llegó a considerar pecado toda atracción sexual y todo placer sexual. Así pinta Agustín la relación sexual que sólo persigue la procreación, y que sería teóricamente la existente antes de que el hombre pecase:

Sin el estímulo seductor de la pasión, con tranquilidad de pensamiento y sin corromper en absoluto la integridad del cuerpo, tendíase el esposo sobre el pecho de la esposa..., ningún ardor desenfrenado de pasión excitaba esas partes del cuerpo..., el semen entraba en el vientre de la esposa quedando preservada la integridad de los órganos femeninos, lo mismo que ahora, preservándose la misma integridad, puede emitir el flujo menstrual de sangre el vientre de una virgen... Y así no sería el ansioso impulso de la lascivia, sino el ejercicio normal de la voluntad, lo que uniría al varón y a la hembra para la procreación y la concepción.[118]

Gregorio de Nisa, por su parte, en su obra *Sobre la creación del hombre*, aceptaba el mito andrógino del Simposio de Platón, es decir, que el hombre primigenio era bisexual. Gregorio creía que la separación varón-hembra era consecuencia del pecado y castigo por éste. En consecuencia, todos los deseos sexuales constituyen un vicio y tienen su origen en la naturaleza corrupta. Escoto Erígena, en el siglo IX, aceptaba la posición de Gregorio del hombre como perfecta imagen de Dios sin diferenciación sexual originaria, y el pecado como causa de la diferenciación posterior.[119] En un clima tal de opinión, no debería sorprendernos que Marción, por ejemplo, se negase a aceptar en la Iglesia al que no quisiese renunciar de modo permanente a todas las relaciones sexuales.

El fin puramente racional de la conducta sexual, la procreación, lo subraya constantemente la patristica cuando trata de la moral sexual y del matrimonio. Puede verse claramente la influencia de la filosofía estoica popular en la insistencia en la razón más que en el aspecto sacramental del matrimonio. Clemente, por ejemplo, comenta la irracionalidad de buscar sólo placer en el matrimonio.[120] Justino mártir refleja el estoicismo popular cuando escribe: «Nosotros los cristianos no nos casamos más que por tener hijos».[121] Jerónimo cita con aprobación la máxima de Sexto; «Quien ama ardientemente a su propia esposa es un adúltero».

## Tomás de Aquino y el estoicismo

Tomás de Aquino fue el único gran teólogo escolástico que analizó con cierto detalle el tema de las prácticas homosexuales. Alberto Magno, en una breve referencia, da cuatro razones por las que las considera las más detestables: nacen de un frenesí ardiente; poseen una obscenidad repugnante; los adictos a ellas raras veces logran librarse del vicio, y, por último, son tan contagiosas como una enfermedad, pasando rápidamente de unos a otros.[122]

En contraste con esta posición de Alberto, el análisis de Tomás es tranquilo y desapasionado.[123] Como en el caso de los padres, hemos de situar el tratamiento que Tomás hace de la homosexualidad en el marco de su visión de la mujer y de la sexualidad en general. Para él, la mujer era «el trabajador inferior que dispone el material para el artesano capaz, que es el varón».[124] Razona que, dado que todo niño nacido debería ser varón, porque el efecto habría de parecerse a su causa, tiene que haber alguna explicación etiológica del nacimiento de las hembras inferiores. Tal nacimiento, afirma, no tiene por qué ser resultado inevitable de algún factor intrínseco (un «defecto en la energía activa» o una «indisposición del material»), sino que podía deberse en ocasiones a un accidente extrínseco. Cita el comentario del Filósofo (Aristóteles), según el cual «un viento sur húmedo favorece el que nazcan mujeres, mientras que un viento norte áspero ayuda a engendrar hombres».[125] La actitud de Tomás hacia las mujeres queda perfectamente explicada cuando dice de Eva: «No valía para ayudar al hombre más que en la generación, pues otro hombre habría proporcionado ayuda más eficaz en el resto».[126]

Respecto a la sexualidad humana en general, Tomás de Aquino rechaza la posición de Juan Escoto de que la diferenciación sexual en cuanto tal se debía al pecado; pero concuerda con el enfoque estoico de Agustín de que todo placer sexual es consecuencia del pecado.[127] La influencia estoica es evidente en el hecho de que Tomás de Aquino aborda el tema de la sexualidad en su tratado sobre la virtud cardinal de la templanza. Identifica el vicio contrario a esta virtud como lujuria, cuya esencia es «exceder el orden y juicio racionales en lo tocante a los actos venéreos». Cualquier acto que no se corresponda con el fin propio de los actos venéreos, es decir, la generación y educación de los hijos, se incluye inevitablemente en el vicio de la lujuria. El lujurioso no desea generación humana, sino placer venéreo, y ha de tenerse en cuenta que este placer puede experimentarse entregándose a actos no relacionados con la procreación. Es precisamente esto lo que se busca en el pecado contra natura.[128]

Así, la primera base en que se apoya Tomás para condenar las prácticas homosexuales es su creencia de que representan inevitablemente una búsqueda carnal ilícita de placer venéreo; y, como hemos visto, Tomás creía que todo ese placer era resultado del pecado. Lo que hemos de destacar con interés es que no se hace mención alguna en este pasaje de un tercer motivo posible de los actos venéreos, heterosexuales u homosexuales, además de la lujuria y la procreación, es decir, la posibilidad de que pudiesen ser expresión de auténtico amor interpersonal. No hay razón alguna para suponer que Tomás de Aquino tuviese mayor conciencia de la condición homosexual de la que tenían los padres de la Iglesia. Es casi seguro, más bien, que en sus referencias a las prácticas homosexuales supusiese que eran simples licencias sexuales a que se entregaban, arrastrados por la lujuria, individuos por lo demás heterosexuales. Esto deduce Joseph McCaffrey de su estudio del tratamiento de la homosexualidad en Tomás de Aquino. Habiendo subordinado rígidamente el uso racional, y en consecuencia ético, del sexo en general a un fin (procreación), Tomás de Aquino asume que los actos homosexuales, dado que no pueden servir tal propósito, han de estar motivados necesaria y exclusivamente por el impulso del placer sexual.

En respuesta a la objeción de que si nadie resulta perjudicado por las actividades homosexuales no se peca contra la caridad, Aquino replica que el orden de la naturaleza se deriva de Dios. En consecuencia, cualquier contravención de ese orden es necesariamente «una ofensa al Creador».[129] Así pues, la objeción más fundamental que hacía Tomás de Aquino a las prácticas homosexuales era idéntica a la de los estoicos: no podían servir al propósito divino exclusivo que regía el uso de toda sexualidad humana, al fin de la procreación. Parecería, pues, que Tomás de Aquino, como sus predecesores estoicos, no hubiese considerado nunca la posibilidad de que la conducta sexual humana, incluso en un marco heterosexual, no ya en uno homosexual, pudiese estar justificada moralmente como expresión de amor humano.

En un pasaje importante, aunque relativamente desconocido, de su *Summa Theologica*, Tomás habla de las prácticas homosexuales considerándolas susceptibles de ser «connaturale secundum quid».[130] Se hace esta pregunta: ¿cuándo es placer «según la naturaleza»? Distingue así entre los placeres que se ajustan a la naturaleza humana como específicamente racional (por ejemplo, la «contemplación de la verdad») y aquellos placeres que los humanos comparten con otros animales: como «la actividad venérea» (veneorum usus). Pero continúa: «En ambos tipos de placeres puede pasar que lo contrario a naturaleza, hablando en términos generales, puede ser connatural en determinada situación. Puede suceder que en un individuo particular halla una ruptura de algún principio natural de la especie, y así, lo que es contrario a la naturaleza de la especie puede llegar a ser, por accidente, natural en este individuo (per accidens naturale huic individuo)». Entre otros ejemplos de esto, menciona Tomás explícitamente la actividad homosexual masculina (in coitu masculorum). Por desgracia, no analiza esta distinción con más detalle.

Abordar exclusivamente los pasajes en que Tomás de Aquino habla en concreto de prácticas homosexuales es ser un poco injusto con su influencia sobre la consecuente evolución de la ética sexual. Aunque el propio Tomás de Aquino no aplicó sus nuevas concepciones a los temas éticos prácticos, puso los cimientos filosóficos de una ética personalista. Hasta que él no invirtió la relación acto-potencia de la filosofía griega, con su idea básica de una distinción real entre esencia, o naturaleza, como potencia y existencia como acto, no hubo bases filosóficas para concebir al hombre como positivamente individual y único y, en consecuencia, no susceptible de quedar legítimamente sometido del todo al objetivo de la especie desde un punto de vista ético. Creó además Tomás de Aquino la posibilidad de concebir la naturaleza humana no como un proceso estático dado, sino como un proceso de crecimiento y desarrollo ideológico dinámico. Esto permitió considerar a las normas éticas como objetivos ideales rectores de la comunidad personal, en vez de cómo pura naturaleza biológica. Esta evolución sería tarea de filósofos fieles al espíritu si no a la letra, de la filosofía tomista. Hasta que no surgen las filosofías personalistas modernas de la libertad y la subjetividad humana, no disponemos de metodología adecuada para un estudio ético de la sexualidad humana en un marco personalista.

### **Actividad homosexual y procreación**

Muchos teólogos morales admiten que la antigua visión católica de la moral sexual refuerza sin causa los aspectos biológicos y físicos del acto sexual, ignorando el marco interpersonal en que se produce tal acto. «El aspecto procreador se convierte en el propósito primario, y a veces único, de la sexualidad».[131] Sin embargo, estos mismos moralistas opinan que ha de establecerse cierta conexión entre los aspectos personal y procreador de la sexualidad humana: «La agrupación de la unión amorosa y de los aspectos procreadores es, al parecer, el contenido de la sexualidad humana y del matrimonio. Parece haber una firme presunción a favor de una concepción tal que no puede desecharse sin una razón seria».[132]

Por tanto, cuando llegan al problema específico de la conducta homosexual, esos mismos teólogos apelan a esta conexión, necesaria e indisoluble entre procreación y sexualidad humana como otra razón más para condenar la actividad homosexual:

La posición del magisterio Jerárquico de la Iglesia Católica Romana viene a decir que todo acto individual de intercambio sexual debe ir dirigido a la procreación. Evidentemente, tal enfoque ofrece normas y criterios firmes para condenar los actos homosexuales y otras formas igualmente desviadas de conducta sexual.[133]

No se trata de una conclusión tan obvia como creen muchos. La actitud de la Iglesia hacia los fines del matrimonio ha experimentado una clara evolución. Primero se insistió, por influencia estoica, en el fin exclusivo de la procreación. Luego la Iglesia empezó a destacar la procreación como fin primario, pero admitiendo la existencia de fines secundarios, como el amor mutuo y la satisfacción de los esposos. La Iglesia ha reconocido tradicionalmente la bondad moral de las relaciones heterosexuales entre una pareja casada que no puede tener hijos; esto pese a la clara insistencia de la tradición en que el procrear debía ser fin primario de toda actividad sexual. El papa Pío XI dice, por ejemplo, en su encíclica *Casti connubii* (N.º 59):

No se considera que actúan contra natura los que en estado de matrimonio usan de su derecho [al intercambio sexual] de la forma adecuada, aunque por razones naturales de tiempo o por ciertos defectos no pueda producirse nueva vida. Pues en el matrimonio, lo mismo que en el uso de los derechos matrimoniales, hay también fines secundarios, como la ayuda mutua, el cultivo del amor mutuo y el aplacar la concupiscencia, que no se prohíben a marido y mujer, mientras estén subordinados al fin primario y el significado intrínseco del acto se preserve.[134]

Desde el momento en que la Iglesia admitió la moralidad del «método cíclico», por ejemplo, como forma natural de control de los nacimientos, y justificó la actividad sexual considerando que satisfacía los fines «secundarios» de amor mutuo y satisfacción mutua, había una razón seria para reconsiderar la postura de la tradición, según la cual todas las actividades homosexuales son necesariamente malas por no perseguir la procreación. En un pasaje relativamente menospreciado de esta misma encíclica, *Casti connubii*, el amor mutuo en la pareja se considera por derecho propio la «primaria matrimonii causa et ratio»:

Esa influencia interna y mutua entre marido y mujer, ese decidido propósito de perfeccionarse recíprocamente, puede considerarse en un sentido muy real, según el catecismo romano, la principal razón y propósito del matrimonio, siempre que el matrimonio no se conciba en el sentido restringido de institución destinada a la concepción y educación de los hijos, sino, más ampliamente, como fusión de vida en un todo, y el intercambio y el compartir mutuos de esto.[135]

Al tratar del matrimonio en el documento «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno», los padres conciliares del Vaticano II dieron un paso más en esta evolución, eliminando toda alusión a fines primarios y secundarios. Como comenta Robert McAfee Brown:

El documento... va más allá de la doctrina tradicional, según la cual la procreación y la educación de los hijos son los fines primarios del matrimonio. Gracias a las intervenciones de hombres como los cardenales Léger y Suenens, el documento destaca la importancia del amor conyugal. Se distingue claramente el amor sexual entre hombres y mujeres de «las condiciones de formas de vida más bajas»... con las que se sospecha se unía en el pensamiento de los primitivos teólogos morales. El amor conyugal puro «implica el bien de toda la persona». Con tales afirmaciones se rechaza la idea de que el sexo en el matrimonio sea malo, o simple concesión a la concupiscencia, o válido sólo para la procreación.[136]

La Iglesia sigue condenando cualquier separación voluntaria de los objetivos coiguales de conducta sexual, procreación y amor mutuo. Sin embargo, tal argumento contra la separación voluntaria sólo sería, aplicable al homosexual si nos negásemos a aceptar los datos psicológicos sobre la condición homosexual de que disponemos, e insistimos en considerar a cuantos se entregan a prácticas homosexuales libres de elegir relaciones heterosexuales. La situación de los auténticos homosexuales es en realidad más comparable a la de una pareja heterosexual incapaz de tener hijos que, por ejemplo, a la situación de quienes practican algún método anticonceptivo, puesto que no es por una libre elección a su alcance por lo que los homosexuales eliminan la posibilidad de procreación de su vida sexual. Considerable número de pruebas indican, además, que los homosexuales que han limitado su expresión sexual de modo éticamente responsable, no han logrado en modo alguno lo que Pío XI indica como «propósito y razón principales» del amor sexual dentro del matrimonio, considerado en un contexto más amplio «como fusión de vida en un todo y el intercambio y el compartir mutuos de esto».

Naturaleza humana y homosexualidad

Sigue en pie un problema de suma importancia. Incluso admitiendo que el amor mutuo y la plenitud son un fin natural recíproco de la sexualidad humana en cuanto tal, parece haber una duda permanente en cuanto a la posibilidad de que este fin pudiera justificar actividades homosexuales, considerando que estas actividades parecen implicar de modo evidente una perversión de la función biológica de los órganos sexuales. Como hemos visto, la frase «contra natura» ha conservado su contenido de origen estoico de «contrario a razón». Se sabe cuáles son los objetivos de la naturaleza mediante una lectura objetiva e impersonal de las leyes biológicas que rigen las operaciones sexuales del cuerpo humano. Sin embargo, esta comprensión de la naturaleza representa en realidad un rechazo de lo que es exclusivo de la naturaleza humana en cuanto tal. Es decir, el reino de lo personal. Se rechaza así toda posibilidad de incluir la actividad sexual humana dentro de la dimensión específicamente humana del amor interpersonal.

Los seres humanos se elevan sobre las fuerzas impersonales de la naturaleza precisamente como auto-conscientes y libres. Lo específico de la naturaleza humana no es cierta cualidad común a toda la especie como la razón, sino el hecho de que «cada individuo es más que la especie».[137] Es esta unicidad personal de cada individuo lo que forma la base necesaria para que sea posible el amor en los seres humanos. Una acción amorosa, aunque adopte la forma de un gesto sexual, debe dirigirse al otro como único, como fin en sí mismo. Tratar a otra persona simplemente como medio para un fin que se halle fuera de la persona misma, representa una incapacidad de amar a esa persona como única.

Desde este punto de vista personalista, el destacar la procreación podría conducir a una forma de sexualidad deshumanizante y gravemente inmoral. El mundo moderno ha tomado conciencia, a través del movimiento de defensa de los derechos de la mujer, de que entender a ésta sólo de un modo funcional, como «criadora de hijos», es una actitud despersonalizante y, en consecuencia, inmoral. Actitud que choca claramente con el respeto y el amor que debemos al prójimo como persona según el Evangelio. Como ya vimos, un análisis amplio de los datos escriturales relativos a la conducta sexual no puede llevar más que a una conclusión evidente: sólo pueden considerarse moralmente justificadas las relaciones sexuales que sean una auténtica expresión de amor humano. El Evangelio no pide al hombre que se someta pasivamente a las determinaciones biológicas. Pretende, por contra, transformar y humanizar el orden natural por poder del amor.

La insistencia de la tradición en la naturaleza, la razón y la ley ha tergiversado gravemente la visión ética que de la conducta sexual tienen muchas personas. El individuo medio ha asociado y confundido la cuestión de la moralidad de la conducta sexual con la cuestión de su estatus legal objetivo. Esta confusión se debe en parte a que uno halla así una norma objetiva de muy fácil aplicación: la relación sexual antes del matrimonio es mala; la relación sexual después del matrimonio es buena. Lo problemático de tal norma puede verse fácilmente si se entra en la cuestión del carácter moral de la conducta sexual dentro del matrimonio. La esposa que manipula sexualmente a su marido con el fin de conseguir un abrigo de pieles actúa inmoralmente. Se comporta como una prostituta, aunque sea una prostituta legal. Y el marido que utiliza a su esposa como instrumento conveniente de masturbación, buscando tan sólo su propio placer egoísta, es inmoral y sigue siéndolo aunque el acto pueda llevar a la procreación. Partiendo de estos ejemplos, ha de resultar evidente que hay algo más en la cualidad moral de la conducta sexual que la cuestión legal puramente objetiva del matrimonio, e incluso la cuestión racional objetiva de la posibilidad de procreación. Debe tenerse en cuenta otra cosa; y esa otra cosa es el amor. ¿Utilizas tus energías sexuales como medio de expresar tu amor? ¿Centras tu existencia en el ser que amas y buscas su satisfacción y plenitud con lo que haces? El ser humano se ajusta a la imagen divina revelada en Cristo cuando actúa, no de un modo racional e impersonal, sino por motivos de amor.

### **Libertad humana y sexualidad humana**

Es evidente que los teólogos morales tradicionales consideran la conducta sexual del hombre racionalmente determinada por el instinto biológico. Así, la única libertad que concedían al hombre en el campo sexual era la de adaptarse al fin racional incorporado al instinto biológico, la procreación, o frustrar ese fin. Sin embargo, hemos ido tomando conciencia en fechas recientes de que la sexualidad humana, como toda realidad humana, precisamente por humana, participa de la libertad radical del hombre. Al formar sus juicios respectivos, muchos moralistas parecen ignorar ese hecho, tan obvio, de que la sexualidad humana no es fenómeno totalmente instintivo y, por tanto, determinado. Lo que participa de la libertad humana no puede explicarse del todo por una determinación causal. Sólo puede, en realidad, captarse de modo adecuado en función de un objetivo o propósito ideal. El hombre es libre de un vis a tergo determinístico precisamente porque es capaz de proyectar objetivos ideales y, en consecuencia, permitir que esos ideales sean el factor determinante en último término de su conducta.[138]

No nos parece «contrario a la naturaleza» el que el hombre haya utilizado las manos que le proporcionó la evolución biológica como instrumentos prensores, y las emplease en objetivos creadores ideales como el manejar un pincel o una pluma. Ni nos parece contrario a la naturaleza el que el hombre haya utilizado su boca, con sus dientes, lengua y labios, evidentemente destinados por la naturaleza a la alimentación, para comunicar a través del lenguaje y el canto sus aspiraciones más íntimas. Ni deberíamos considerar menos de acuerdo con la naturaleza el que el hombre utilizase sus órganos sexuales, que la naturaleza destinó a la procreación, para dar la expresión más íntima de su anhelo de unión en amor con su prójimo.

¿Cómo, entonces, ha de encajar la libertad del hombre en la formación de su orientación sexual? Biológicamente hablando, nacemos varón o hembra: pero lo biológico nunca determina la conducta del ser humano como específicamente humano. Nos convertimos en «hombres» o «mujeres» a través de un proceso humano libre de educación. Lo que significa ser un hombre o una mujer en cualquier sociedad o cultura dadas es creación libre de esa cultura humana. Toda cultura crea sus imágenes ideales de identidad sexual para el papel masculino y para el femenino. La adaptación cultural positiva representa un proceso en el que los jóvenes, inconscientemente la mayoría de las veces, se adaptan a la imagen cultural predominante y a las expectativas que acompañan a su identidad biológica.

En el pasado, estas imágenes de identidad cultural solían contener factores gravemente deshumanizantes. Sólo en fechas recientes ha tomado conciencia la humanidad de que tales imágenes no están predeterminadas por Dios ni por la naturaleza. Mientras el proceso cultural fue inconsciente, hubo poca noción del papel que la libertad humana jugaba en la creación de tales imágenes. Como estas imágenes se consideraban imposiciones divinas o psicológicas o tabús y no se entendía su auténtico carácter de productos de la libertad humana, no había esperanza alguna de liberarse de sus elementos destructivos y antihumanos. Las culturas primitivas tendían a sacralizar las imágenes predominantes, considerándolas procedentes de los dioses. Sin embargo, como alega tan convincentemente Thomas Driver en su artículo «Sexuality and Jesus», frente a los dioses paganos y frente a las religiones paganas, Jesús se nos presenta como el gran neutralizador del significado religioso del sexo. Y, por ello, como el que libera a la humanidad de los estrechos tabús sexuales erróneamente considerados imperativos divinos:

No creo que sea posible elaborar una ética sexual cristiana mientras se persista en la mitología sexual que desarrollaron las religiones antiguas y perpetúan las nuevas, y de la que Jesús como el Cristo habría de liberarnos.[139]

Dado que la imagen de identidad sexual que concretiza las relaciones heterosexuales en un momento dado de la historia humana es creación humana y no divina, los teólogos que absolutizan la relación hombre-mujer como «imagen divina» en el hombre son culpables de elevar una creación humana al nivel de ídolo. La tarea del teólogo, fiel al espíritu de Jesús en el Nuevo Testamento, debería ser la de liberar a la humanidad en «la libertad gloriosa de los hijos de Dios», precisamente emprendiendo una investigación teológica crítica de las imágenes de identidad sexual. Como hemos visto, el objetivo ideal primario de la evolución sexual humana, según Dios, es el de crear imágenes culturales de identidad que permitan a los seres humanos alcanzar la plenitud de una auténtica relación personal de amor sexual, adaptándose a las imágenes que proporciona la cultura.

Son cada vez más los datos derivados de la antropología cultural, la sociología y la psicología que indican que en el proceso de aprendizaje por el que los seres humanos se ajustan a las imágenes de identidad sexual de su cultura, un cierto número, aproximadamente uno de cada diez, no logran aculturarse con éxito según las normas heterosexuales aceptadas. Parece ser éste un fenómeno cultural universal y firme, que aparece en todas las culturas y en todos los períodos de la historia.[140] Dado que el plan divino dispone que los humanos puedan forjar libremente sus imágenes culturales de identidad, y dado que parece ser fenómeno universal que un cierto porcentaje de seres humanos no se ajusten a la norma heterosexual aceptada, independientemente de la fuerza con que impongan la adaptación a esa norma la sociedad y la Iglesia, no veo razón alguna para suponer a priori que el ser humano que sale de ese proceso de aprendizaje inconsciente como un homosexual se desvíe del plan de Dios o choque con el objetivo de la naturaleza. Por el contrario, sería más razonable suponer que el homosexual es parte del plan divino y tiene un papel intrínseco a jugar en la sociedad de los seres humanos. La naturaleza de dicho papel se analizará en la segunda parte de esta obra.

Paul Lehmann, en su obra *Ethics in a Christian Context*, nos dice que la ética cristiana debería ocuparse de relacionar la realidad íntima de la sexualidad humana en todas sus formas con la libertad y la integridad de la totalidad humana: «Lo que hace falta es dar a la ética sexual cristiana una visión que acentúe tanto la importancia fundamental del acto sexual para la humanización del hombre como el marco en el que esa humanización del hombre es una realidad concreta y alcanzable».[141]

Kimball-Jones indica que, para el verdadero homosexual, tal marco sólo puede serlo el de una relación con otra persona del mismo sexo. Esta relación es, para el homosexual, el único marco sexual en que «la humanización del hombre» puede empezar a convertirse en «una realidad concreta y alcanzable».[142]

El amor homosexual, aunque no pueda desembocar en la procreación, no está condenado por ello a ser estéril. Muchas parejas homosexuales aman, y adoptarían alegremente niños si lo permitiese la ley. Aparte de esto, no hay duda de que por medio de un amor homosexual, muchos hombres se han liberado alcanzando una fertilidad verdaderamente espiritual que de otro modo habría sido imposible. Como indica DeKruif en un marco distinto: «En la Nueva Alianza se permite a cualquiera ser fértil en el nuevo pueblo de Dios a través de un amor que sobrepasa hasta el amor marital en valor y, por tanto, en fertilidad».[143]

Más adelante trataremos de los aspectos potencialmente positivos de la homosexualidad. Primero hemos de analizar la aportación de las ciencias humanas a nuestra visión moral de la homosexualidad.

---

[101] Const. Apost., VI, 11; VI, 28.

[102] De Pudic., IV.

[103] In Epist. ad Rom., IV.

[104] *Le Stoïcisme des pères de l'église de Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 432.

[105] Véase F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, pt. 2, Garden City, N. Y., Doubleday, 1962, pp. 138 y ss.

[106] Diogenes Laertius, 7, 86 y ss.

[107] Marco Aurelio, *Med.*, 5.27.

[108] Véase «Stoicism», *New Catholic Encyclopedia*, 716-721.

[109] Ídem, p. 720.

[110] *Paed.*, 1, cap. 13.

[111] Marco Aurelio, *Med.*, 7, 29.

[112] Ídem, 19.

[113] Séneca, *Epist.*, 120, 14; 65, 16.

[114] Tomás de Aquino, *Commentary on the Nichomachean Ethics*, trad. al inglés de C. I. Litzinger, Chicago, Regnery, 1964, vol. 2, libro 9, lect. 10, nº 1896.

[115] Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, vol. 1, pp. 59-60.

[116] Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Philadelphia, Westminster, 1947, p. 364.

[117] *On the Generation of Animals*, 737a.

[118] *La Ciudad de Dios*, 14, 26. Véase también *Matrimonio y concupiscencia*, 2, 5.

- [119] «De Divisione naturae», PL, 122, 57 c.  
 [120] Paed., 2. 10; De concept., 92. 2.  
 [121] I Apol., 29. 1.  
 [122] In Evang. Luc., 17. 29.  
 [123] Summa Theol., II-II, q. 153, 3.  
 [124] Summa Theol., III, q. 32, 4.  
 [125] Summa Theol., I, q. 99, 2.  
 [126] Summa Theol., I, q. 92, 1.  
 [127] Summa Theol., I, q. 98.  
 [128] Véase Joseph McCaffrey, «Homosexuality, Aquinas and the Church», Catholic World, vol. 212, nº 1, jul. 1971.  
 [129] Summa Theol., II-II, q. 154, 12, ad 1.  
 [130] Summa Theol., I-II, q. 37, 7.  
 [131] Curran, Catholic Moral Theology in Dialogue, p. 199.  
 [132] Ídem, p. 204.  
 [133] Ídem.  
 [134] Véase Seven Great Encyclicals, Paramus, N. J., Paulist Press, 1963, pp. 93-94.  
 [135] Ídem, p. 84.  
 [136] «Pastoral Constitution on the Church in the Modern World --a Response», The Documents of Vatican II, ed. W. Abbott, pp. 314-315. Véase también «The Pastoral Constitution...», nº 50: «El matrimonio no se ha instituido, desde luego, exclusivamente para la procreación. Más bien su misma naturaleza de unión inquebrantable entre personas y el bienestar de los hijos exigen ambos que el amor mutuo de los esposos se encarne, también, de una forma justamente ordenada, que crezca y madure. En consecuencia, el matrimonio persiste como una forma conjunta y total y una comunión de vida, y conserva su valor y su indisolubilidad aun cuando falten los hijos y pese a que falte, bastante a menudo, el mismo deseo intenso de la cópula».  
 [137] Soren Kierkegaard, Fear and Trembling, Garden City, New York, Doubleday, 1941, pp. 80-82.  
 [138] Véase «Freedom and the Future», John McNeill, Theological Studies, vol. 33, nº 3, sept. 1972, 503-530.  
 [139] Sex: Thoughts for Contemporary Christians, Michael Taylor, S. J., ed., Garden City, N. Y., Doubleday, 1972, pp. 49-62.  
 [140] Véase para aclarar este punto Homosexual Behavior Among Males, Wainwright Churchill, New York, Hawthorne, 1967.  
 [141] Londres, SCM, 1963, p. 136.  
 [142] Toward a Christian Understanding of Homosexuality, New York, Association Press, 1966, p. 56.  
 [143] The Bible on Sexuality, p. 69.

## **La iglesia ante la homosexualidad**

**John J. MCNEILL**, «Las ciencias humanas y la homosexualidad», en La iglesia ante la homosexualidad, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Primera Parte, pp. 159-182, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 288-290.

### **Las ciencias humanas y la homosexualidad**

#### **El uso de los datos científicos**

Como señala Curran, hay dos cuestiones relacionadas con el uso de los datos empíricos que aportan las ciencias de la conducta humana: la cuestión sustantiva de la investigación del significado de la homosexualidad en términos de ciencias humanas, como la psicología, la sociología, la psiquiatría, la antropología, los estudios comparados, etc., y la cuestión metodológica de en qué modo han de influir tales datos en nuestro juicio moral y han de incorporarse a él.

Curran rechaza, por una parte, la postura metodológica de Karl Barth, que «excluye la posibilidad de que la ciencia humana pueda ayudar al moralista cristiano y se basa exclusivamente en la revelación».[144] Por otra, rechaza asimismo el método de Milhaven «de basarse exclusivamente en la experiencia comunal, que, en este caso, consiste principalmente en los descubrimientos de la psiquiatría y la psicología».[145] Curran, en contraste con Milhaven, subraya el carácter dinámico y progresivo del juicio moral, que siempre se interesa por lo que debe ser frente a la experiencia inmediata de lo que es. «La experiencia actual también olvida fácilmente el aspecto profético de la doctrina cristiana, que se corresponde con una escatología que critica de modo negativo el presente a la luz del futuro.»[146]

Dado que la experiencia humana que abarque el juicio ético debe ser total, debe relacionarse con la realidad toda del mundo que nos rodea, incluyendo la relación del hombre con Dios y con su prójimo, nunca puede reducirse una experiencia tal a sólo los datos de las ciencias de la conducta, pues «esas disciplinas científicas tienen una perspectiva que no puede identificarse nunca por completo con la perspectiva humana total».[147] El juicio moral humano último debe ser un juicio sintético y creador que, además de incorporar los datos de las ciencias humanas, los relativice todos en función de la perspectiva humana total.

Aceptando el valor de esta declaración metodológica, la verdadera dificultad se plantea al considerar la contribución sustantiva de las ciencias humanas a una comprensión del significado de la homosexualidad humana. Algunos moralistas creen que un argumento eficaz en pro de la validez de la condena tradicional de las prácticas homosexuales se deriva de los datos de las ciencias humanas, que en su mayoría, afirma Curran, «parecen indicar que la sexualidad humana tiene su sentido propio en la unión amorosa del varón y la hembra».[148]

Lo que percibimos en los escritos de muchos teólogos morales, sobre todo en el campo de la ética sexual, es un cambio de bases en su visión de lo que constituye la naturaleza humana. Mientras, como hemos visto, las fuentes tradicionales basaban su interpretación de la naturaleza sexual primariamente en una función biológica objetiva, el teólogo moderno tiende a buscar los datos primarios de lo que constituye la naturaleza humana en los campos de la psicología y la sociología. En consecuencia, la condena de las prácticas homosexuales suele basarse en supuestos datos psicológicos o sociológicos.

### **Promiscuidad y homosexualidad**

Suele afirmarse con frecuencia, basándose en datos científicos, que los actos homosexuales constituyen un fallo en el desarrollo humano pleno, y que las prácticas homosexuales son inevitablemente destructivas, desde un punto de vista psicológico, para las partes implicadas. Curran, por ejemplo, insiste en que los que argumentan en favor de la homosexualidad «no tienen en cuenta el hecho aceptado de que la mayoría de los contactos homosexuales son de la variedad “por una noche”». En consecuencia, no hay ninguna unión sexual que exprese compromiso amoroso mutuo. «Es innegable que hay muchas relaciones estables, pero es evidente al mismo tiempo que éstas no constituyen mayoría.»[149]

Los datos científicos que aduce Curran en apoyo de su afirmación de que la mayoría de las relaciones homosexuales son promiscuas se derivan de una referencia a pie de página de un estudio sociológico: «Homosexualidad: la formación de una perspectiva sociológica», por Simón y Gagnon. Cita a estos sociólogos diciendo: «Estos datos, pues, indican que la actividad sexual de muchos homosexuales tiene un carácter despersonalizado, un carácter impulsivo o compulsivo, que indudablemente hacen que resulten muy dañosa».[150] El propio Curran reconoce, sin embargo, que hay «muchas relaciones homosexuales estables», y cita a los autores de una serie de estudios científicos recientes (Clara Thompson, Evelyn Hooker, Wardell Pomeroy, etc.) que indican la cuantía, insospechada antes, de tales uniones positivas.[151]

Estos mismos autores exponen razones excelentes por las que esas relaciones estables deben permanecer ocultas y, en consecuencia, resulte difícil, si no imposible, obtener datos estadísticos exactos respecto a la estabilidad de las uniones homosexuales a todos los efectos prácticos. No puede haber así datos científicos seguros para justificar claramente la conclusión de que «no son mayoría las relaciones estables». En vista de la amplia actividad premarital, la prostitución, la infidelidad marital, el creciente porcentaje de divorcios (que según una encuesta reciente se acerca con rapidez al 50 %), etc., uno se pregunta qué datos concretos pueden aducirse para demostrar la existencia de un grado menor de infidelidad y de actividad sexual despersonalizada y compulsiva entre los heterosexuales. Siempre que se da la promiscuidad sexual, sean quienes sean los que se entreguen a ella, nos encontramos con una forma de sexualidad neurótica, dolorosa y compulsiva. El auténtico milagro moral de que los datos dan testimonio es que, pese a todos los obstáculos que la sociedad y la Iglesia han impuesto a las relaciones homosexuales, muchas han logrado mantener un alto nivel de estabilidad y han creado una camaradería y una plenitud verdaderamente humanas.

En cuanto a la afirmación de que «los que argumentan en favor de la homosexualidad no han tenido en cuenta el problema de la naturaleza transitoria de muchas relaciones homosexuales», lo cierto es exactamente lo contrario.[152] La mayoría de los autores que abordan el problema reconocen y demuestran más allá de cualquier duda seria, que la razón primaria de este carácter negativo de muchas relaciones homosexuales es el sentido de culpa y el autodesprecio que suelen experimentar muchos homosexuales a consecuencia del juicio que de ellos hace la sociedad. Veamos lo que dice Dennis Altman:

Como los negros, los homosexuales padecen un estereotipo autocreado. Si se le dice a un individuo con la suficiente insistencia que es inferior, acabará creyéndolo. La mayoría de nosotros somos negros porque creemos que somos en gran parte lo que constantemente nos atribuye la sociedad; como reacción, pasamos a exhibir las características que justifican nuestro estigma. Hay gran número de homosexuales neuróticos, desdichados y compulsivamente promiscuos, a quienes uno podría muy bien considerar «patológicos». Pero esta patología es resultado de presiones sociales y de cómo ellos mismos las han interiorizado, y no de la homosexualidad en sí. Si se empuja al individuo a sentirse culpable por una parte esencial de su propia identidad, lo más probable es que experimente considerables presiones psicológicas.[153]

Pero aunque admitiésemos, en pro de la argumentación, que la mayoría de las relaciones homosexuales son promiscuas, esto no crea una base racional para condenar la homosexualidad en cuanto tal, sino sólo la promiscuidad. Aunque los datos de una sociedad determinada indicasen que la mayoría de los contactos heterosexuales eran del tipo «por una noche», ¿deduciríamos de ello que eran pecaminosas, en sí, las actividades heterosexuales? Evidentemente, se da por supuesta cierta conexión intrínseca no demostrada entre homosexualidad y promiscuidad. Pero no hay duda de que si pudiese demostrarse que una unión homosexual era expresión de auténtico amor humano y de fidelidad, la existencia de tal relación intrínseca inevitable quedaría eficazmente descartada.

No hace falta mucha imaginación para entender cuánta actividad heterosexual tendería a ser deshumanizada y compulsiva si el Estado y la Iglesia considerasen las relaciones heterosexuales ilegales y pecaminosas. Como hemos visto, la insistencia en el carácter objetivamente pecaminoso de todas las relaciones homosexuales es el tipo de doctrina moral que destruye psicológicamente la capacidad de muchos homosexuales para crear una relación permanente y fructífera. La única conclusión sustantiva segura que se deduce de los datos científicos es el terrible coste humano, en términos de sufrimiento y degradación, que han producido los juicios morales erróneos y los prejuicios del pasado que aún siguen invocándose en apoyo de los prejuicios del presente.

## **Psiquiatría y homosexualidad**

Hay una escuela de psiquiatras que sostiene que la homosexualidad constituye siempre una enfermedad mental. Uno de los defensores de esta teoría es Irving Bieber, en su obra *Homosexualidad*: un estudio psicoanalítico, Isadore Rubin, en una guía expositiva para SIECUS, informa que, aunque no hay unanimidad entre los especialistas, la opinión más extendida es que todos los homosexuales están mentalmente enfermos o neuróticos. Edmund Bergler, en su libro *Homosexualidad: enfermedad o forma de vida*, define la homosexualidad como

una alteración neurótica de toda la personalidad... No hay homosexuales sanos. Toda la estructura de la personalidad del homosexual está impregnada del deseo inconsciente de sufrir. Este deseo se gratifica mediante problemas que él mismo crea (masoquismo psíquico)... y es una persona emocionalmente enferma.[154]

Muchos especialistas se oponen a esta postura extrema de algunos psiquiatras. Señalan, en primer lugar, que estos individuos llegan a su conclusión como si se tratase de un juicio universal, no partiendo de la experiencia, sino de un argumento especulativo implícito sin validez. Suponiendo el impulso sexual el contenido económico total de la personalidad, y definiendo el ajuste heterosexual como el objetivo ideal y exclusivo del desarrollo personal inconsciente, se ven obligados a concluir a priori que toda homosexualidad representa una fijación en una etapa inmadura del desarrollo o una regresión hacia ella. Irving Bieber empieza con exactamente el mismo supuesto que los éticos del derecho natural o iusnaturalistas: «Damos por supuesto que la heterosexualidad es la norma biológica, y que, a menos que se produzcan interferencias, todos los individuos son heterosexuales».[155] Además, la mayoría de los psiquiatras sólo suelen tratar en la práctica con los homosexuales que han tenido graves desórdenes neuróticos o conflictos de la personalidad, y casi nunca tratan con la mayoría oculta que ha logrado eludir más o menos los trastornos emotivos graves derivados de su condición. Como indica un especialista: «Cuando los clínicos hablan de homosexualidad, están hablando de un tipo muy particular de relación neurótica, más que de un tipo de conducta sexual».[156] Confirma esta observación un párrafo de la introducción al libro de Bergler; «Todas las teorías psicoanalíticas dan por supuesto que la homosexualidad adulta es psicopatológica, asignando valores distintos a los componentes constitucionales y experienciales».[157]

Hay otro grupo de psiquiatras, mayor según parece, que adopta una especie de posición intermedia. El propio Freud fue el primer clínico que sugirió que la homosexualidad en cuanto tal no constituía intrínsecamente una enfermedad emocional.[158] Como indica Louis Crompton:

Cuando uno añade a nombres como los de Freud y Krafft-Ebing los de Frank Beach, Harry Benjamin, Evelyn Hooker, Wardell Pomeroy, Alfred Kinsey, Robert Lindner, Judd Marmor, Michael Shofield, Thomas Szasz y Ernest van den Haag, así como el Comité Wolfenden, el equipo oficial más distinguido que ha estudiado el tema, es evidente, por lo menos, que la teoría de la enfermedad no cuenta en el mundo científico con la aceptación universal que muchos suponen.[159]

Muchos autores alegan que los trastornos emotivos que suelen acompañar a la, condición homosexual son primariamente resultado de presiones sociales. Estas alteraciones no suelen darse en las culturas en que es socialmente aceptable la conducta homosexual.[160]

Otros autores señalan que los rasgos neuróticos adscritos a los homosexuales son los mismos de cualquier individuo que se identifique con una minoría perseguida. John Cavanaugh concluye su estudio de este tema con los siguientes puntos:

### **1. La homosexualidad no es una enfermedad en sí.**

2. La sexualidad desviada, incluida la homosexualidad, es resultado de un problema de personalidad o de carácter por el que la orientación sexual de un individuo queda fijada a muy temprana edad.

3. La homosexualidad puede ser síntoma de neurosis o psicosis, pero en tales casos representa la reacción del individuo ante la sociedad o la reacción de la sociedad ante el individuo.[161]

Kimball-Jones concluye su investigación de las diversas opiniones de los psiquiatras con este comentario:

Mientras que uno de estos puntos de vista representativos considera la homosexualidad anormalidad psiquiátrica, no considera en ningún caso que constituya intrínsecamente enfermedad mental grave y debilitante.[162]

Hay, sin embargo, especialistas que se oponen a la teoría de que la homosexualidad constituye inevitablemente una anormalidad psiquiátrica. Wainwright Churchill, por ejemplo, indica que hay sin duda homosexuales que lo son por sus conflictos psíquicos internos. Su homosexualidad nace de tal conflicto y por él se mantiene. Sin embargo, cualquier tipo de conducta sexual (homosexual, heterosexual o autoerótica) puede llegar a asociarse con tendencias psicopatológicas. Cuando la homosexualidad se asocia con la patología, tiende a hacerse compulsiva. El individuo tiende a utilizar la homosexualidad como medio de eliminar la ansiedad, tal como utiliza el alcohol el alcohólico. Churchill sostiene, sin embargo, que los psicólogos clínicos, en su diagnóstico de que toda homosexualidad constituye anormalidad psiquiátrica, han ignorado la existencia de pruebas que aportan las investigaciones comparadas de culturas y especies diversas. A medida que se avanza en la escala de la evolución, la conducta sexual va perdiendo progresivamente su determinación instintiva y adopta cada vez más el carácter de conducta aprendida. La conducta homosexual se hace más frecuente entre los mamíferos más avanzados. Las explicaciones de las prácticas homosexuales adultas en función de complejos enraizados en diversos conflictos infantiles parecen tener escasa o nula aplicación a estas formas de conducta homosexual:

Imaginar por ejemplo que un babuino queda positivamente condicionado a los estímulos homosexuales a consecuencia de una relación patológica con una madre «demasiado allegada, dominante y asidua» o como resultado de algún otro complejo es poco menos que ridículo.[163]

Churchill atestigua, por otra parte, la normalidad psicológica de muchos de sus pacientes homosexuales:

Este autor desea manifestar que, como clínico, lo mismo que muchos otros, ha tenido la oportunidad de entrevistar y, en varios casos, trabar relación con varones homosexuales que se ajustaban a todas las normas razonables de salud mental en sus relaciones consigo mismos y con otros.[164]

Sólo en época reciente se ha intentado un estudio de los individuos que viven vidas homosexuales relativamente discretas, estables, constructivas, dentro de la ley y socialmente útiles. Sin embargo, es este grupo el que quizá constituya la mayor proporción de seres humanos que se entregan a prácticas homosexuales. Quizás el estudio más importante hasta la fecha, en los Estados Unidos, sobre el homosexual «bien adaptado» sea el de Evelyn Hooker, publicado en el informe del Consejo de Iglesias de Nueva York, Foundations for Christian Family Policy (1961). Hooker buscó como sujetos de investigación a los homosexuales «que no buscaban ayuda psiquiátrica y llevaban vidas relativamente estables, con éxito en sus trabajos». Cuando se compararon los resultados de las pruebas a que se sometió a este grupo, con los de las pruebas a que se sometió a un grupo similar de heterosexuales, los psicólogos tuvieron grandes dificultades para determinar quiénes eran los homosexuales, y en muchos casos no hallaron «prueba alguna de patología demostrable». Hooker cita las conclusiones de algunos de sus colegas:

La homosexualidad no es una entidad clínica, sino un síntoma con significados diferentes según las distintas estructuras de la personalidad. Una forma de vida abiertamente homosexual puede jugar un papel constructivo o destructivo en la personalidad. Puede ser el mejor tipo de relación humana de que sea capaz una persona, y, en consecuencia, mejor que el aislamiento... O puede ser un rasgo destructivo más de una personalidad que se desmorona. En ningún caso se ha descubierto que sea causa del resto de la estructura neurótica (origen básico de la neurosis), aunque una vez asentada pueda estimularla.[165]

Un estudio comparativo similar hecho en Inglaterra por Michael Shofield, *Sociological Aspects of Homosexuality*, confirma las observaciones de Hooker.

Los delegados de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana, en su reunión del 15 de diciembre de 1974, decidieron por voto unánime dejar de incluir la «homosexualidad» entre los «trastornos mentales» de su catálogo oficial. Hasta entonces, la lista de trastornos mentales de la asociación la incluía como una «desviación sexual». La categoría de homosexualidad queda sustituida por «alteración en la orientación sexual», que se describe del modo siguiente:

Entra en esta categoría todo individuo cuyos impulsos sexuales se dirigen primariamente hacia personas del mismo sexo y que desea cambiar su orientación sexual, se ve trastornado por ella o en conflicto con ella. Esta categoría de diagnóstico se distingue de la homosexualidad, que no constituye en sí necesariamente un trastorno psiquiátrico. La homosexualidad es en sí una forma de conducta sexual y, como otras formas de conducta sexual que no son en sí mismas trastornos psiquiátricos, no se enumera en este catálogo de trastornos mentales.

Kimball-Jones deduce de su estudio sobre las opiniones relacionadas con la naturaleza psicológica de la homosexualidad que «disponemos de demasiado pocas pruebas por el momento para decidir en un sentido u otro si la homosexualidad es o no intrínsecamente una anormalidad psiquiátrica».[166] Esta conclusión es importante, como veremos, desde el punto de vista moral, porque impide condenar de modo universal las prácticas homosexuales como moralmente nocivas en base a supuestos «datos científicos viables» que indiquen que sean necesaria y universalmente destructivas para la personalidad.

John Milhaven, por ejemplo, da por sentado, basándose en supuestos datos psicológicos que demuestran que la homosexualidad es una enfermedad mental, que todas las relaciones homosexuales son necesariamente destructivas para ambas partes y, en consecuencia, inmorales en último término. Milhaven acepta que el cristiano que vive de acuerdo con la nueva moralidad base todos sus juicios morales y su vida en «algo positivo aunque general: el mandamiento divino absoluto de amar».

Ante la cuestión de la conducta homosexual, habría que decir: «Dios no estableció ninguna prohibición concreta y absoluta de la conducta homosexual, pero Él y yo queremos ante todo una cosa; que yo viva una vida de amor».[167]

El amor no es sólo una cuestión de sentimiento; la experiencia enseña al hombre honrado que algunos de sus impulsos afectivos llevan a acciones que a la larga dañan gravemente a la persona a quien ama. El amor, pues, debe entenderse como «la decisión o compromiso libre de un hombre o una mujer de promover el bien de una determinada persona». Milhaven admite que éste es un viejo principio; su novedad estriba en tener por base exclusiva la experiencia más que unas leyes apriorísticas. Sin embargo, dado que la experiencia de homosexualidad de un individuo concreto es sumamente limitada, debemos acudir a la experiencia de la comunidad; debemos acudir «a aquellos que tienen una amplia experiencia crítica, principalmente psicólogos, psiquiatras y analistas». En consecuencia, Milhaven utiliza el testimonio de miembros de ese grupo de psiquiatras y psicólogos que, como vimos antes, sostiene la posición extrema de que la homosexualidad representa universalmente una «paralización del desarrollo de la personalidad, una evolución atrofiada y una personalidad alterada». Aunque admite que esas conclusiones no son científicamente seguras, y otros psiquiatras y psicólogos discrepan de ellas, Milhaven considera esta conclusión como la «experiencia más fiable de nuestra comunidad en el momento actual». Y extrae de esta exposición la conclusión siguiente:

Un hombre que sienta verdadero amor hacia sí mismo y hacia otros, evitará, en su conducta, expresar y profundizar determinados sentimientos cuando los datos a su disposición indiquen con firmeza, sí es que no con certeza absoluta, que tales sentimientos son profundamente inmaduros y desordenados. En consecuencia, el cristiano que se mueva en el espíritu de la nueva moral condenará la conducta homosexual más severamente que el que utilice los argumentos tradicionales... De acuerdo con el cristiano, que se mueve sólo por amor y se basa en la experiencia de la comunidad, la conducta homosexual es mala porque frustra al propio hombre. Le fija en un estadio situado muy por debajo del pleno desarrollo emocional y sexual del «ser humano», que es gloria de Dios.[168]

Es evidente la gran necesidad que tenemos de ampliar las investigaciones y los estudios en este campo. Pero es también evidente que no hay ninguna experiencia comunal ni ninguna prueba psicológica determinante que justifique la conclusión de Milhaven. Dado que las pruebas científicas disponibles no conducen, no ya a una conclusión universal y obligatoria, sino ni siquiera a un alto grado de certeza, queda campo aquí para un análisis minucioso y cauto, en cada caso individual, de los efectos de una relación homosexual en las personalidades de los individuos implicados.[169]

### **La polémica entre los psiquiatras**

Son necesarios unos comentarios críticos desde un punto de vista moral sobre los supuestos datos científicos que se derivan principalmente de una escuela de psiquiatras y psicólogos a la que suelen invocar los moralistas para fundamentar su condena de la homosexualidad. Como hemos visto, estos individuos definen la homosexualidad a priori como anomalía. Aceptando el dogma freudiano de que el impulso sexual es el contenido económico total de la psique humana, definen la evolución heterosexual como el estadio maduro normal del desarrollo de dicha psique. Los moralistas deberían advertir que tal dogma representa un pansensualismo que rechaza cualquier dimensión verdaderamente interpersonal de las relaciones humanas que trascienda de algún modo el impulso sexual puramente instintivo. Tal dogma, dado que divorcia la sexualidad de su contexto interpersonal, priva al moralista de todo derecho a convertir en juicio moral datos puramente psiquiátricos basados en él.

Además, los psiquiatras tratan exclusivamente con ese sector de la comunidad homosexual que se considera psicológicamente enfermo y, en consecuencia, busca ayuda psiquiátrica. Raras veces, si alguna, entran en contacto con esos homosexuales que viven vidas felices y plenas y que, dado que no se consideran enfermos, no buscan jamás la ayuda del psiquiatra. Suele oírse el siguiente comentario: «No he conocido nunca un homosexual feliz». Lo que quizá dice más sobre quien lo dice que sobre la comunidad homosexual.

Muchos psiquiatras manifiestan un celo muy anticientífico en su esfuerzo por «curar» a los homosexuales. La relación entre la voluntad de cambiar y el éxito terapéutico ha llevado a algunos clínicos a abogar por lo que desde un punto de vista cristiano es un procedimiento moral rechazable. Bergler habla, por ejemplo, de «movilizar cualquier sentimiento latente de culpa».[170] Lo que al parecer propone es que se procure estimular el sentimiento de culpa y autodesprecio del paciente. Bieber, que acepta este tipo de prácticas, informa que sólo el 27 % de sus pacientes se curaron en condiciones óptimas.[171] Uno se pregunta qué sería de ese otro 73 % que abandonó la terapia sin experimentar cambios, pero abrumado de falsa culpa y de vergüenza respecto a su condición incurable. Seguir manteniendo la falsa esperanza de una «cura», después de comprobar el fracaso casi total, es moralmente rechazable; nada puede ser más destructivo psicológicamente que hacer concebir a una persona ya alterada una esperanza falsa. Relacionado con el problema de la falsa esperanza está el peligro de la falsa culpa en el caso en que el análisis no logre cambiar la orientación sexual. La insistencia de algunos críticos en la condición previa de una voluntad de cambio por parte del paciente, como factor necesario para el éxito de la terapia, podría hundir a muchos aún más en las profundidades del auto-reproche y la

desesperación. Pues si la terapia fallase, como suele ocurrir, los pacientes podrían fácilmente extraer la falsa conclusión de que el fracaso se debió a un fallo de su voluntad, del que son moralmente responsables.

Hemos de tener en cuenta aquí otra forma de terapia que ha recibido recientemente cierta publicidad en la prensa popular; me refiero a la terapia conductista basada en una versión estímulo-respuesta de la teoría del aprendizaje. Los experimentos documentados consisten, en un caso, en «inyectar subcutáneamente una sustancia emética» y mostrar al paciente imágenes y fotos de varones desnudos mientras siente angustia, y administrar luego testosterona mientras se le muestran fotos de mujeres desnudas.[172] Hay aún otro sistema en el que se utilizan electroshocks en condiciones similares. Este método terapéutico, que recuerda el tipo de experimentos médicos que se realizaban en los campos de concentración nazis, plantea un grave problema moral. La tentativa que se hace aquí de manipular la conciencia humana normal y la reacción libre con el fin de alterar modelos de reacción y la conducta subsiguiente, podrían muy bien conducir a un deterioro de la personalidad toda del ser humano y socavar cualquier posibilidad futura de desarrollo personal de los factores humanos básicos de libertad y responsabilidad. Aunque el resultado pueda ser un individuo capaz de copular con el sexo opuesto, esa acción quizá no fuese ya una acción humana que expresase amor.[173]

Afortunadamente, parece haber una conciencia cada vez mayor en la comunidad científica de las falsas pretensiones científicas, así como de la actitud inmoral y antihumana de algunos psicólogos y psiquiatras. Thomas Szasz, por ejemplo, en su obra *The Manufacture of Madness*, habla de la «gran conversión ideológica de la teología a la ciencia», en que se redefine pecado como enfermedad, y sanción moral como tratamiento médico. «Este paso de una conceptualización y un control de la conducta personal de lo religioso y moral a lo social y médico afecta a toda la disciplina de la psiquiatría y ciencias relacionadas. Quizá la transformación sea más evidente que en ninguna otra parte en el enfoque moderno de las llamadas desviaciones sexuales, y especialmente de la homosexualidad».[174] Szasz acusa a sus colegas psiquiatras de embarcarse en un programa de control social que no tiene nada que ver con la auténtica medicina científica.

Llegan a esta posición presuponiendo que las convenciones sociales se corresponden absolutamente con la naturaleza, y confundiendo la cuestión de desobedecer una prohibición personal tradicional con la enfermedad mental. «Se convierten en agentes de control social y disfrazan al mismo tiempo sus intervenciones primitivas con la semántica y las trampas sociales de la práctica médica».[175] Según Szasz, no hay duda de que la cuestión que se plantea el psiquiatra cuando habla de la homosexualidad como enfermedad, se relaciona, no con el concepto tradicional de enfermedad, sino con la significación moral o social que la cultura contemporánea liga a la conducta homosexual.

La preocupación de la psiquiatría por el concepto patológico de homosexualidad oculta el hecho de que los homosexuales son un grupo de individuos estigmatizados médicamente y perseguidos socialmente. Se ahogan con la retórica de la terapia, los clamores provocados por su persecución y sus gritos angustiosos de protesta. Es una despiadada hipocresía el pretender que médicos, psiquiatras o profanos «normales» se preocupen realmente por el bienestar de los enfermos mentales en general o de los homosexuales en particular. Si se preocupasen de veras, dejarían de torturarlos mientras proclaman ayudarles: esto es precisamente lo que los reformadores (sean teólogos o médicos) se niegan a hacer.[176]

Szasz considera que el médico moderno juega el mismo papel con la comunidad homosexual que jugó la Inquisición en el pasado. Dice que durante muchas décadas la insinuación de que un adversario era homosexual constituía estrategia aceptada en la vida política en Norteamérica. Sin embargo, si el psiquiatra cree de veras que la homosexualidad es una enfermedad como cualquier otra, ¿por qué no protesta cuando se utiliza como medio de degradación social y desprestigio político?

Szasz llega a la conclusión de que la opinión psiquiátrica sobre la homosexualidad no es una proposición científica, sino un prejuicio médico. De hecho Bieber lleva ese prejuicio hasta el absurdo de clasificar la misma soltería como una forma de enfermedad mental: «La incapacidad de casarse es, en ambo sexos, consecuencia del miedo a hacerlo. Va admitiéndose ya de modo progresivo que la soltería es un síntoma psicopatológico».[177] Sólo cabe preguntarse qué tratamiento (es decir, qué castigo) recetaría él al sacerdote o religioso célibe. Otro psiquiatra, Robert Lindner, llega a la conclusión de que la visión psiquiátrica de la homosexualidad como enfermedad mental revela «la misma hostilidad hacia el invertido y su forma de vida, y el mismo horror hacia él como persona, que ha sido tradición en la sociedad occidental».

El que empleemos ahora términos como «enfermo» o «inadaptado» para el homosexual no me parece constituya diferencia notable en actitudes y sentimientos básicos. Considero, en realidad, que estas mismas designaciones revelan la desagradable verdad de nuestra actitud real hacia los homosexuales y lo vergonzoso de las modernas presunciones socio-sexuales; porque en el vocabulario habitual, esas palabras reflejan el inconformismo de las personas a las que se alude. Y el inconformismo es el mayor pecado, y quizás el único, de los tiempos modernos.[178]

Como indica el doctor George Weinberg en su reciente libro *Society and the Healthy Homosexual*, hay un grave problema de consecuencias patológicas considerables que debería preocupar a psicólogos y psiquiatras. Y ese problema no es tanto la homosexualidad como la homofobia.[179] La enfermedad de la homofobia consiste en una actitud que adoptan la mayoría de los propios homosexuales. «No es sorprendente el que los propios homosexuales caigan a menudo en las actitudes convencionales de repugnancia y cólera hacia cosas homosexuales.

En su caso, el problema es aún más grave que en los otros: la actitud es una condena del propio individuo.»[180] Weinberg cree que el problema esencial no es el de ser homosexual, sino el de cómo maneje la persona su homosexualidad en caso de serlo. En consecuencia, una importante labor del terapeuta habría de ser la de determinar por qué algunas personas a las que se considera anormales se sienten atormentadas mientras otras son capaces de seguir viviendo vidas normales.

Aunque una persona sea heterosexual, también puede perjudicarle, sin duda, el prejuicio homofóbico, pues tal persona se priva a sí misma no sólo de la experiencia homosexual, que verdaderamente no desea, sino también de todo lo demás que él relacione con la homosexualidad. Weinberg comenta que la mayoría de los hombres que odian y desprecian a los homosexuales tienen un miedo mortal a abandonarse a la pasividad. «Eliminar el control significa para ellos una pérdida de masculinidad, y su exigencia de control produce estrechez.»[181] Sin embargo, la capacidad para ser pasivo es esencial en toda experiencia de aprendizaje. Además, sienten también tremenda presión que les empuja a ser agresores en todos los campos de la vida, especialmente en la actividad sexual. Lo que aún no se ha investigado es cómo la comunidad homosexual, liberando a la heterosexual de su homofobia, puede ayudar a liberar a todo el género humano para una vida más plena y más humana.

Pese a las exageraciones de algunos terapeutas, éstos pueden, si comprenden positivamente al homosexual y están libres de los efectos paralizadores de su propia homofobia, constituir una ayuda indispensable para los homosexuales que acudan a ellos. La persona que meramente tema ser homosexual, o que se sienta atraída hacia la comunidad homosexual, debería explorar todas las vías que conduzcan al logro de capacidades y relaciones heterosexuales. Este consejo debería darse con independencia del y propio juicio moral sobre las relaciones homosexuales. Si existiese alguna esperanza de ajuste heterosexual en función del asesoramiento psicológico, debería explorarse esa salida a las dificultades de la vida homosexual. Ya trataremos con mayor amplitud la cuestión de la adaptación heterosexual más tarde. Sin embargo, aun cuando no haya ninguna esperanza de adaptación heterosexual, la terapia puede ser de todos modos una gran ayuda para muchos invertidos auténticos. Una buena relación de asesoramiento puede ayudarles a aceptarse a sí mismos, y, en consecuencia, a aclarar la posibilidad de unas relaciones humanas sanas y positivas.

---

[144] Catholic Moral Theology in Dialogue, p. 190.

[145] Ídem, p. 192; véase también *Toward a New Catholic Morality*, de John Giles Milhaven, New York, Doubleday, 1972, pp. 59-63.

[146] Catholic Moral Theology in Dialogue, p. 193.

[147] Ídem.

[148] Ídem, p. 203.

[149] Ídem.

[150] William Simon y John Cagnon, «Homosexuality: The Formation of a Sociological Perspective», *Journal of Health and Sociological Behavior*, vol. 8, 1966, 177-185.

[151] Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, p. 196.

[152] Ídem., p. 203.

[153] *Homosexual Oppression and Liberation*, p. 52.

[154] New York, Collier, 1956, pp. 1-10.

[155] Irving Bieber, *Homosexuality: A Psychoanalytic Study*, New York, Basic Books, 1962, p. 5.

[156] Altman, *Homosexual Oppression and Liberation*, pp. 44-46.

[157] *Homosexuality: Disease or Way of Life*, p. 4.

[158] «Letter to an American Mother», *The Problem of Homosexuality in Modern Society*, Hendrick Riutenbeek, ed., New York, Dutton, 1963, pp. 1-2.

[159] *Homosexuality and the Sickness Theory*, San Francisco, The Society for Individual Rights, 1963, p. 4.

[160] Véase *Homosexual Behavior Among Males*, Churchill, pp. 106-122.

[161] *Counseling the Invert*, p. 37.

[162] *Toward a Christian Understanding of Homosexuality*, p. 52.

[163] *Homosexual Behavior Among Males*, Churchill, p. 105.

[164] Ídem.

[165] *Foundations for Christian Family Policy*.

[166] *Toward a Christian Understanding of Homosexuality*.

[167] John Milhaven, «Homosexuality and the Christian», *Homiletic and Pastoral Review*, vol. 58, nº 8, mayo 1968, 665.

[168] Ídem, pp. 667-668.

[169] En una reciente carta a los editores del *National Catholic Reporter*, el propio John Milhaven declaraba que, considerando los nuevos datos, rechazaba su anterior opinión: «McNeill tiene razón. En mi ensayo original no tuve en cuenta la importante prueba que él expone. Al revisar el ensayo para la publicación del libro, admití el argumento y los datos de McNeill. Alteré sustancialmente mi propia postura, acercándola más a la de él». (Véase también «Repartee», *National Catholic Reporter*, 4 diciembre 1975.)

[170] *Homosexuality: Disease or Way of Life*, p. 24.

[171] Bieber, *Homosexuality: A Psychoanalytic Study*, pp. 100-150.

[172] Para una relación de las causas y remedios, a través de la Historia, véase *Sexuality and Homosexuality*, de Arno Karlen, New York, 1972. Como resumen crítico de las recientes técnicas «curativas» de terapia, véase «The Case Against Trying to Convert», de G. Weinberg, *Society and the Healthy Homosexual*, pp. 41-48.

[173] Gerald C. Davison, presidente de la Association for Advancement of Behavior Therapy rechazaba recientemente el uso de la terapia de aversión como medio de «curar» la condición psíquica de la homosexualidad. En este sentido, mister Davison declara: «La inmensa mayoría de terapeutas de la conducta deberían ayudar realmente a sus clientes homosexuales a adaptarse más satisfactoriamente a una identidad homosexual permanente».

[174] *The Manufacture of Madness*, New York, Harper, 1970. Reeditado como «The Product Conversion: From Heresy to Illness», en *The Homosexual Dialectic*, J. McCaffrey, ed., New Jersey, 1972, pp. 101-120.

[175] *The Homosexual Dialectic*, p. 108.

[176] Ídem, p. 109.

[177] Irving Bieber, *New York Times*, 15 sept. 1967, p. 27.

[178] *Must You Conform?*, New York, Holt, 1956, pp. 32-33.

[179] Páginas 3-21.

[180] Ídem, Prefacio.

[181]

## La iglesia ante la homosexualidad

**John J. MCNEILL**, «Hacia un enfoque positivo desde la teología moral», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Segunda Parte, pp. 185-212, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en la p. 291.

### Hacia un enfoque positivo desde la teología moral

La mayor parte de las ideas, tanto morales como psicológicas, sobre la homosexualidad tienden a estar condicionadas en su origen, porque parten de un presupuesto discutible. Este presupuesto, frecuentemente explícito, es el de considerar la condición heterosexual, en cierto modo, como esencia misma de lo humano, como la base misma de la personalidad humana adulta. Entre los teólogos morales lo hemos visto reflejado en el supuesto de que la orientación heterosexual se identifica con la imagen divina del hombre. Encontramos el mismo presupuesto, en un contexto operativo nuevo, en por lo menos una escuela de psicólogos, representada por Irving Bieber, que inicia su libro *Homosexualidad: un estudio analítico*, con esta afirmación: «Damos por supuesto que la heterosexualidad es la norma biológica y que, si no hay interferencias, todos los individuos son heterosexuales».

Este supuesto ciega prácticamente al investigador frente a cualquier prueba de que una relación homosexual puede ser expresión auténticamente constructiva y madura de amor humano, puesto que sostiene que el amor sexual moral y maduro es, por definición, el heterosexual. En consecuencia, la única solución que le queda a todo el que opere dentro de este punto de vista condicionado es examinar la etiología de la homosexualidad, buscando causas de desviación de la norma biológica y/o moral, en relaciones paternofiliales defectuosas o en algún factor causal constitucional. Además, este presupuesto sólo deja una vía de acción a la sociedad: hacer todo lo posible para impedir la homosexualidad o, si no lo logra, suprimir toda expresión homosexual y buscar curación para las víctimas. En otras palabras, la sociedad debe tratar a los homosexuales como portadores de una enfermedad social y psicológica que ha de manejarse de modo análogo a cualquier enfermedad física, especialmente a las consideradas contagiosas.

### La visión teológica

Pero empiezan a detectarse los primeros indicios de una orientación doctrinal totalmente distinta y, más esperanzadora en las publicaciones recientes. El planteamiento fecundo no es «de dónde viene» el homosexual, sino adonde va. O, mejor, ¿con qué propósito existe?, tal como dice Pierre-Claude Nappety:

Por mucho que podamos relativizar la idea de una norma sexual y por mucho que podamos personalizar la exigencia ética en la que se basa, no arrojamos sin embargo luz alguna sobre la cuestión notoriamente oscura de por qué existe la homosexualidad... La cuestión no es la de si un cierto tipo de conducta ha de excusarse por las particulares circunstancias del individuo afectado, sino si forma parte de la norma de conducta, mucho más amplia, de la colectividad, y si contribuye de algún modo a su adecuado funcionamiento.[1]

La importancia especial de esta cuestión estriba en el hecho, como hemos visto, de que la sexualidad humana participa de la libertad básica del hombre. Todo lo que participe de la libertad humana sólo podrá entenderse directamente en función de un objetivo o unos propósitos ideales. En consecuencia, sólo planteándonos el porqué, el objetivo, podemos pretender llegar a una comprensión adecuada del fenómeno humano de la homosexualidad. Pues sólo hallando respuesta al interrogante teleológico puede determinarse en qué sentido pueda formar parte la homosexualidad del plan divino y qué papel intrínseco ha de jugar en la sociedad humana. Como dice Nappety:

Debemos considerar que la homosexualidad responde a una finalidad definida. Mi propia opinión es que no sólo es posible que la homosexualidad tenga el mismo valor que la heterosexualidad en casos individuales, sino que tiene un significado especial y un papel especial a jugar en la economía global de las relaciones humanas, papel probablemente irremplazable.[2]

Creo que no hay tarea más urgente para el teólogo moral que emprender la difícil y compleja tarea de determinar ese fin. De su descubrimiento depende la capacidad del homosexual para aceptarse a sí mismo o misma con verdadera comprensión y amor hacia sí, y la capacidad de la sociedad heterosexual para aceptar una minoría homosexual, no sólo como objeto de lástima y tolerancia como mucho, sino como iguales capaces de colaborar en la tarea mutua de edificar una sociedad más humana.

### **Una contribución positiva a la comunidad homosexual**

¿Cuál es, pues, el papel colectivo de la minoría homosexual en la sociedad humana? ¿Y en qué circunstancias puede convertirse en realidad esa contribución potencial? Descubriremos, quizás, una clave de lo que puede ser tal papel si analizamos un poco el papel frecuentemente deshumanizante y despersonalizante que juegan en nuestra cultura las imágenes de identidad sexual imperantes. El doctor Harry Gersham, decano del Instituto Norteamericano de Psicoanálisis, resume de este modo los discutibles estereotipos:

En nuestra sociedad se considera que los hombres han de ser fuertes, duros, enérgicos, objetivos, valientes, lógicos, constructivos, independientes, no sentimentales ni emotivos, agresivos, competitivos, diligentes, disciplinados, equilibrados, controlados, prácticos, promiscuos y persuasivos. Por su parte, las mujeres han de ser débiles, pasivas, irracionales, emocionales, sin seso, inseguras, subjetivas, ilógicas, dependientes, sumisas, devotas, modestas, poco prácticas, receptivas y de temperamento artístico.[3]

Comentando estos estereotipos, la doctora Eleanor Yaknes dice que la identidad de género es «resultado de la programación. Junto a las diferencias fisiológicas y anatómicas, no se me ocurre ninguna otra característica que sea propiedad exclusiva de uno de los sexos».[4] Sin embargo, Dios ampare al hombre que muestre una cualidad que la sociedad presuponga que pertenece en exclusiva a las mujeres o viceversa.

Y la consecuencia es aún más grave si suponemos que esas imágenes de identidad heterosexual constituyen el contenido adulto total de la personalidad del ser humano. Pues la consecuencia es la tendencia a entender al individuo humano como esencialmente parcial e incompleto. Ninguna persona humana se ve como un todo completo en sí misma, sino sólo como básicamente dependiente del otro para su plenitud. Las enseñanzas derivadas del movimiento de liberación de las mujeres nos han hecho sensibles a todos al estatus despersonalizado y desigual de las mujeres en nuestra cultura. Puesto que el hombre alcanza normalmente su propia identidad en su relación con la mujer, también él sufre a su vez una autoimagen despersonalizada y parcializada. Así, la consecuencia de identificarse con las imágenes de identidad heterosexuales impuestas por nuestra sociedad es que el único tipo de relación heterosexual que sigue siendo posible es el de amo-esclavo, en el que el varón busca dominar y la hembra que la dominen. Fue precisamente esta visión de las relaciones personales directas entre los sexos, como algo necesario e ineludible, lo que llevó a Hegel a perder la esperanza de resolver el problema de la unidad humana a nivel personal y buscar esa solución en el nivel político, en el concepto unificador de ciudadano. Marx recurrió a la identidad de clase para escapar al mismo dilema. No hay necesidad de detallar aquí cómo la frustración y la dependencia inevitables que se derivan de esas imágenes dejan al hombre moderno expuesto a todas las formas de explotación, tanto económica como política. Cuando uno capta las limitaciones impuestas por las imágenes predominantes, no le sorprende ya el que cierto porcentaje de individuos no puedan adaptarse a esta cultura.

El verdadero amor cristiano, incluso el amor conyugal, sólo puede darse entre personas que se vean a sí mismas como algo total e igual. El amor cristiano ha de ser amor que nazca de la plenitud, no de la necesidad. No es sólo la complementariedad del otro sexo lo que atrae, como Nappey indica:

Es también el hecho de que mientras yo percibo esa complementariedad puedo, al mismo tiempo, sentir que hay aquí un ser que es completo y entero en sí mismo y, aunque dotado de modo distinto a mí, digno de figurar a mi lado y de entrar en mi vida como igual.[5]

Debería resultar evidente que los estereotipos mencionados antes niegan cualquier posibilidad de tal relación personal a todo heterosexual que se los tome en serio.

Quizá la comunidad homosexual tenga un papel especial a jugar, liberando a la heterosexual para que llegue a una comprensión más plena de sí misma; quizá la tenga cada individuo como persona, siendo un desafío orgánico dentro de la sociedad a los aspectos parciales y deshumanizantes de esas imágenes de identidad sexual. Según los psicoanalistas, todos los humanos son básicamente bisexuales, y el proceso normal de convertirse en heterosexual implica una etapa homosexual en la que el niño aprende a identificarse con el padre del mismo sexo. La etapa homosexual del desarrollo de la sexualidad humana tiene una función narcisista.

Es precisamente a este elemento de narcisismo al que acuden muchos narcisistas para sustentar su problema moral de homosexualidad, interpretándola en términos morales de egoísmo. J. Edgar Brum, por ejemplo, afirma lo siguiente: «Quizá no debamos considerar la inversión auténtica como una traición voluntaria al orden social establecido, pero la fuerza impulsora del narcisismo, que está inevitablemente presente en ella, alimenta un egoísmo que puede siempre destruir la dignidad de la naturaleza humana».[6] Este juicio moral sólo tiene sentido a condición de considerar el contenido sexual de las relaciones interpersonales como su contenido económico total. El amor homosexual como relación interpersonal puede ser tan generoso y centrado en el otro como el amor heterosexual; de hecho, como escapa a los efectos debilitantes de las imágenes de identidad heterosexual, quizá tenga más posibilidades de constituir la base de un auténtico amor interpersonal. Eugene Kennedy interroga sobre esto:

¿Es realmente demasiado horrendo creer que un homosexual pueda, de acuerdo con la moralidad de su ajuste sexual, salir con éxito de sí mismo y unirse a otra persona en su actividad sexual? ¿No es posible que su esfuerzo por salir de sí mismo e ir hacia el otro sea el indicio, difícil de leer, de su auténtica madurez? En otras palabras, la homosexualidad, aunque no sea expresión humana en su sentido pleno, puede ser un paso adelante para los individuos aislados y solitarios, que rompa la obsesión narcisista por su propio yo.[7]

La función narcisista de la etapa homosexual tiene para algunos psicólogos una influencia positiva en el desarrollo sexual humano:

Gracias a esa función, cada individuo, del sexo que fuere, puede aprender a amarse a sí mismo lo bastante hasta llegar al punto en que se vea empujado a interesarse por cosas distintas que él mismo. Esta dosis normal y legítima de narcisismo, este porcentaje de homosexualidad, es lo que permite a un ser humano sentir atracción por otro.[8]

Nappey ve aquí no sólo una cuestión de psicología individual, sino de psicología colectiva, global. Considera, en consecuencia, que la comunidad homosexual juega el papel de objetivar una etapa necesaria del desarrollo humano. Si llegase a ser posible suprimir todas las tendencias homosexuales, de modo que el homosexual pudiese desaparecer de la faz de la tierra, nos enfrentaríamos sin duda con el peligro de eliminar un fecundo catalítico, esencial para la evolución progresiva de las relaciones sexuales hacia una realidad más plena y más humana:

Si los heterosexuales desearan la integración perfecta de personas y sexos, si honradamente desearan crear las mejores condiciones posibles para la plenitud del individuo y de la sociedad en su conjunto, tendrían que comprobar y aceptar su propia homosexualidad, a través de aquellos en los que la homosexualidad es explícita... Porque todos deberían estar encantados de que los homosexuales hayan tenido de facto encomendada la tarea y la misión de cuidar la llama, o más bien las dos llamas originales, las cuales, si no existiesen ellos, ya no servirían como catalizadores de la heterosexualidad, provocándose así el derrumbe de todo el sistema.[9]

Eugene Kennedy nos habla del mismo papel creador del homosexual en la sociedad heterosexual:

Cuando los hombres puedan enfrentar con menos miedo el complejo de sentimientos e impulsos que forman parte de la sexualidad de cada individuo, podrán aceptar e integrar su experiencia en una autoidentidad más creadora y con menos prejuicios. Es decir, cuando las personas puedan ser más francas con lo que realmente pasa en su interior, se sentirán menos forzadas a negar o distorsionar su experiencia de sí mismas; el logro de su identidad masculina o femenina no será tanto la aceptación de un estereotipo social rígidamente impuesto como el logro de una verdad multidimensional relativa a la propia persona. Una mayor apertura hacia el yo sólo puede aumentar nuestras posibilidades de una identidad de género más positiva.[10]

### **Homosexualidad y relación de sexos**

Resulta interesante a este respecto la consideración que hace Jung sobre los aspectos positivos de la condición homosexual masculina:

Si sacamos el concepto de homosexualidad de su estrecho marco psicopatológico y le damos una connotación más amplia, podemos ver que tiene también aspectos positivos... Ésta [la homosexualidad] le proporciona una gran capacidad para la amistad, que crea a menudo lazos de asombrosa ternura entre los hombres, y puede incluso rescatar la amistad entre los sexos de su limbo de lo imposible. El individuo puede tener un buen gusto y una sensibilidad estética alimentadas por la presencia de una veta femenina. Además, puede estar magníficamente dotado como profesor debido a su penetración y su tacto casi femeninos. Es probable que le guste la historia y que sea conservador en el mejor sentido y estime los valores del pasado. Posee a menudo gran riqueza de sentimientos religiosos, lo cual le ayuda a llevar a la práctica la *ecclesia spiritualis*, y una receptividad espiritual que le hace sensible a la revelación.[11]

En el primer aspecto positivo que Jung indica, nos da un indicio de otra función que la comunidad homosexual puede jugar en la sociedad en su conjunto, estrechamente relacionada con la función de la que acabamos de tratar. Tradicionalmente, la relación conyugal entre varón y hembra encontraba apoyo y estabilidad en papeles sociales, costumbres y leyes que daban un contenido relativamente secundario al tipo de relación personal directa entre las partes implicadas.

Pero todos estos soportes sociales se desvanecen rápidamente, con el resultado de que, como hemos comentado ya, el índice de divorcios en Norteamérica, según informaciones recientes, se aproxima con gran rapidez al 50 %. Es necesario, pues, que la familia humana halle su soporte primario en la posibilidad de que una a los esposos un amor personal auténtico. Es interesante advertir que un sacerdote, que actúa como abogado canónico en un tribunal matrimonial, afirma que aproximadamente un tercio de los casos de divorcio de que se ocupó se basaban en el hecho de que uno u otro de los cónyuges tenía inclinaciones homosexuales. Como ya hemos indicado, muchos homosexuales intentan ocultar su condición casándose.

Si se permitiese a la comunidad homosexual jugar su papel en una sociedad con plena aceptación, los homosexuales dejarían de jugar su papel negativo actual de socavar la relación matrimonial, a lo que se han visto forzados en su deseo de mantenerse ocultos. En vez de eso, podrían posiblemente ayudar a que la sociedad tuviese una visión nueva y mejor del amor interpersonal entre iguales (en vez de los papeles que obliga a jugar la tradición) como fundamento de la relación matrimonial. La fuente de esta función liberadora de la comunidad homosexual puede hallarse en la observación de Jung de que «ésta [la homosexualidad] le proporciona una gran capacidad para la amistad, que crea a menudo lazos de asombrosa ternura entre los hombres, y puede incluso rescatar la amistad entre los sexos de su limbo de lo imposible». Como hemos visto, uno oye a menudo la opinión de que la homosexualidad representa una forma inmadura de evolución sexual en una etapa narcisista, que impide al individuo apreciar la diferencia del sexo opuesto. Sin embargo, si Jung no se equivoca en su observación, es frecuentemente el varón heterosexual quien, bajo la influencia de las imágenes de identidad sexual actuales, concibe al sexo opuesto como «objeto sexual» que debe dominar. Dado que ve al otro sólo en el contexto genérico de objeto sexual, no puede relacionarse con él como verdaderamente otro: es decir, como persona. Mientras el homosexual, en la medida que se ha liberado del efecto despersonalizador de estas imágenes, es quizá más libre de ver al sexo opuesto como total en sí mismo y como igual: es decir, como persona. En consecuencia, la comunidad homosexual se halla en posición especialmente favorable para contribuir a la liberación de la comunidad humana de las relaciones sexuales despersonalizadas y abrir así una nueva posibilidad de amor y amistad verdaderos entre los sexos.

En un pasaje particularmente profético, Rainer María Rilke dice lo siguiente sobre el cambiante papel de la mujer:

No estamos más que empezando a considerar la relación de una persona individual con un segundo individuo objetivamente y sin prejuicio, y nuestras tentativas de vivir tales asociaciones no tienen ante sí ningún modelo... La muchacha y la mujer, en su nueva y personal apertura, sólo pasará a ser imitadora de las actitudes masculinas, buenas y malas, y a repetir las profesiones masculinas. Después de la inseguridad de tales transiciones se hará patente que las mujeres estaban pasando por la profusión y las vicisitudes de esos (a menudo ridículos) disfraces, sólo con el fin de limpiar su propia naturaleza peculiar de la influencia deformadora del otro sexo... Esta humanidad de la mujer, sometida desde siempre al sufrimiento y a la humillación, alumbrará cuando la mujer se desprenda de las convenciones de la mera femineidad en las mutaciones de su estatus hacia el exterior... Algún día habrá muchachas y mujeres cuyo nombre no significará tan sólo el opuesto del masculino, sino algo en sí mismo, algo que le haga a uno pensar no en un complemento o un límite, sino sólo en vida y existencia; el ser humano femenino... Este avance... cambiará la experiencia amorosa, llena hoy de error, la alterará de arriba abajo, la remodelará hacia una relación destinada al encuentro de un ser humano con otro, no ya de hombre y mujer. Y este amor más humano (que se satisfará a sí mismo, que será infinitamente considerado y gentil, bueno y claro, en la unión y en la separación) se parecerá a eso que estamos preparando con lucha y con tesón: el amor que consiste en que dos soledades se protejan, y se limiten, y se saluden entre sí.[12]

Es la presencia del elemento homosexual en cada individuo lo que ayudará a hacer posible un logro tal. Y es la presencia colectiva de la comunidad homosexual lo que ayudará a proporcionar un estímulo a tal evolución.

### **Homosexualidad y violencia**

La breve exposición que hace Jung de los aspectos positivos de la homosexualidad indica otra función (quizá más importante) que la comunidad homosexual podría desempeñar dentro de la sociedad en pro de la liberación de todos y de una existencia más humana. Los psicólogos tienen plena conciencia de la profunda y generalizada relación entre la imagen de identidad cultural masculina y la propensión a la violencia de la comunidad humana. Como indicaba el doctor Weinberg, la homofobia suele ser el origen de la agresividad y del miedo a la pasividad masculinos. La imagen del varón da enorme importancia a elementos como la agresividad y el dominio, cualidades cristalizadas en los héroes populares de la sociedad masculina: el soldado, el campeón de boxeo, el jugador de fútbol, etc. La necesidad tradicional de que el miembro varón de la sociedad esté dispuesto valerosamente a entregarse a la violencia en defensa de su comunidad explica los orígenes históricos de la insistencia en estas cualidades. Sin embargo, las condiciones sociales y culturales que hicieron necesarias y deseables estas características del varón en el pasado se han modificado radicalmente, y en consecuencia plantean hoy una grave amenaza a la paz y al progreso de la sociedad humana en su conjunto. Desde el Informe Koerner sobre la violencia en la cultura norteamericana sabemos muy bien que la inclinación a la violencia es una grave amenaza para la sociedad. A menos que consigamos encontrar medios no violentos de resolver tanto los problemas nacionales como los internacionales, la propia humanidad está gravemente amenazada. Sin embargo, mientras la necesidad de violencia esté incorporada a nuestra imagen de identidad masculina hay pocas esperanzas de encontrar tales medios. Cada nueva generación necesitará su guerra para que los jóvenes tengan oportunidad de demostrar su virilidad.

Los escasos individuos proféticos que han elegido medios no violentos para intentar corregir injusticias de nuestra sociedad han sido con frecuencia víctimas de un odio y una antipatía populares que bordean la histeria. Cualquiera que haya participado en una manifestación pacifista o en una marcha de derechos civiles sabe por experiencia directa el tipo de hostilidad emocional que pueden provocar sus actos en el observador varón típico. No hay duda de que muchos perciben en la conducta de los pacifistas y de los objetores de conciencia una amenaza contra la propia imagen varonil.

El partido nazi de Hitler tenía plena conciencia de la relación entre pacifismo y homosexualidad masculina. En 1928 se enviaron cartas a todos los partidos políticos alemanes preguntando su posición frente a la reforma del artículo 175: del código penal alemán, un estatuto de la sodomía. La respuesta nazi fue la siguiente:

*Munich, 14 de mayo de 1928  
¡Comunidad antes que individuo!*

*No es necesario que usted y yo vivamos, pero es necesario que el pueblo alemán viva. Y los alemanes sólo pueden vivir si pueden luchar, pues la vida significa lucha, y sólo pueden luchar si mantienen su masculinidad. Sólo pueden mantener su masculinidad si ejercitan la disciplina, sobre todo en cuestiones de amor... Todo aquel que piense incluso en el amor homosexual es enemigo nuestro. Rechazamos cualquier cosa que castre a nuestro pueblo y le convierta en juguete de nuestros enemigos, pues sabemos que la vida es lucha, y es locura pensar que los hombres vayan a abrazarse algún día fraternalmente. La historia natural nos enseña todo lo contrario. Es el poder quien hace la justicia. Y el más fuerte se impondrá siempre al débil. Procuremos ser de nuevo los más fuertes.[13]*

La comunidad homosexual, si fuese aceptada y respetada en la comunidad humana general, tiene, quizás, una tarea muy especial e irremplazable en la liberación de la comunidad masculina de esa insistencia unilateral en las características violenta». Debido a que es más probable que hayan escapado a la influencia negativa de la imagen de identidad masculina predominante, se hallan potencialmente libres de la necesidad psicológica de afirmar su identidad masculina por medio de la violencia. Jung no sostiene que todo homosexual comprenda concretamente esa libertad: lo mismo que no todo heterosexual sucumbe inevitablemente a la despersonalización de las imágenes heterosexuales. Los homosexuales imitan a veces, de forma exagerada, las peores características de las imágenes heterosexuales, por ejemplo el tipo de relación sadomasoquista. La violencia parece, en conjunto, desaparecer entre los homosexuales que se aceptan como tales, mientras que predomina en particular entre quienes tienen fuertes deseos homosexuales que procuran reprimir. El libro *¿Por qué estamos en Vietnam?*, de Norman Mailer, presenta una visión de Norteamérica asolada por las complejas y ocultas relaciones entre represión, horror a la homosexualidad y violencia.[14] Concediendo libertad al varón heterosexual para que pueda reconocer y aceptar sus propias tendencias homosexuales, una comunidad homosexual que se aceptase como tal podría ayudar de forma decisiva y fecunda a que nuestra sociedad llegase a controlar la violencia.

### **Homosexualidad y servicio humano**

En la sociedad moderna se está produciendo otro cambio relativo que tiende también a situar en desventaja a todo el que se desvíe de la imagen masculina tradicional. El varón tenía, tradicionalmente, que estar programado para ser el trabajador. Convertido en un ser insensible a las necesidades de las personas, tenía que buscar su papel en el duro trabajo de tratar con las cosas materiales. Sin embargo, la revolución cibernética ha eliminado progresivamente la cuantía de trabajo pesado con cosas materiales necesario para la supervivencia y el bienestar de la comunidad. En su lugar hay una demanda creciente de individuos que sean capaces de desempeñar los tipos de servicios a sus prójimos que exigen mayor sensibilidad e interés humano. Pero, tradicionalmente, las tareas de servicios comunitarios (como el cuidado de los jóvenes y los ancianos, la educación y el trabajo social en general) se han considerado papeles primariamente femeninos, ocupaciones impropias de los auténticos varones. Como decía Jung, es frecuente que el homosexual esté «sorprendentemente dotado como profesor debido a su penetración y a su tacto casi femeninos». Thielicke, por su parte, dice que el homosexual suele estar dotado de un notable «eros pedagógico, un sentido agudizado de empatía».[15]

Muchos observadores comentan la atracción que sienten los homosexuales por las actividades artísticas; teatro, baile, decoración, pintura, etc. No hay duda de que el homosexual dispone de más libertad para desarrollar valores estéticos que su contrapartida masculina en el mundo heterosexual, y tiene por tanto un papel importante a desempeñar: el de llevar a la humanidad a una apreciación más profunda de los valores estéticos. Sin embargo, lo que se ha destacado relativamente poco es la atracción que sienten muchos homosexuales por los papeles de servicios, donde han tenido un éxito especial. Muchos homosexuales encuentran particular satisfacción en trabajos como los de profesor, asistente social, ayudante de hospital, consejero estudiantil, psicólogo, eclesiástico..., de hecho, en cualquier tipo de ocupación en la que puedan prestar un servicio directo a sus semejantes. Tres de los homosexuales más dotados que he tenido el privilegio de asesorar eran extraordinariamente capaces en su trabajo con niños retrasados. Cuántas veces, también, han sido mantenidos y cuidados padres enfermos y ancianos con la mayor entrega por un hijo o una hija solteros que les habían ocultado cuidadosamente su homosexualidad; mientras que, si hubiesen quedado a merced de sus vástagos heterosexuales casados, habrían sido entregados al cuidado impersonal de una institución. Existe, una vez más, la esperanzadora posibilidad de que la comunidad homosexual pueda servir a la comunidad humana en su conjunto librando al varón de hacer tareas de servicios en la comunidad humana sin sentir culpa por traicionar las normas de su identidad masculina.

Otro efecto positivo que la homosexualidad puede ejercer sobre el individuo, según Jung, es la «sensibilidad para la historia» y la tendencia resultante de «ser conservador en el mejor sentido y estimar los valores del pasado». Dado que la mayoría de los valores tradicionales tienen su base en la estructura familiar en cuanto tal, esta observación de Jung parece, a primera vista, un tanto paradójica, pues el homosexual es para muchos una amenaza a la estructura familiar y, en consecuencia, a todos los valores tradicionalmente asociados con ella. Sin embargo, la mayoría de esos valores tradicionales representan costumbres, usos y tabús impuestos, a los que la mayoría se conforma sin la menor crítica. Obligado por su condición a vivir casi siempre fuera de esas estructuras, el homosexual que se acepta como tal se ve reducido a sí mismo y a su propia experiencia para restablecer los valores que merezcan su aceptación. Casi en proporción directa a la medida en que se vea separado de las normas tradicionales habrá de buscar y recrear los auténticos valores contenidos en esas normas para adaptarlas y mantenerlas en su situación personal.

Una vez más, la imagen de identidad masculina cultural lleva consigo el espíritu de frontera de abandonar lo viejo para construir lo nuevo ab ovo; mientras la imagen femenina incluye la tarea de preservar la continuidad y llevar lo mejor de lo viejo a lo nuevo. El homosexual, superando los límites de la imagen masculina, tiene una relativa libertad para desarrollar su sensibilidad a los auténticos valores del pasado, y su aislamiento de las estructuras normales le empuja a intentar nuevas encarnaciones de esos valores.

### **El papel de las lesbianas**

Por desgracia, los comentarios de Jung se limitaban principalmente al papel positivo del homosexual varón. Consideremos por un momento la contribución específica de las lesbianas. Lo mismo que se supone que el varón heterosexual debe suprimir muchas cualidades humanas a fin de adaptarse a una estrecha imagen de identidad cultural, así la hembra heterosexual debe suprimir muchas cualidades humanas esenciales (como la espontaneidad, la agresividad, la inteligencia, el espíritu de iniciativa, etc.) a fin de ajustarse a la estrecha imagen de identidad cultural de la mujer. Pero la lesbiana, al lograr eludir la imagen de identidad cultural heterosexual, tiene mayor libertad para desarrollar su personalidad completa. En su artículo «Nada de enfermedad, los homosexuales pueden ser más sanos que los "normales"», el doctor Mark Freedman deducía de una serie de pruebas realizadas a varones homosexuales y lesbianas que «una imagen clara de los homosexuales hoy mostraría gran número de hombres y mujeres que viven según sus propios valores, y cuyas expresiones emotivas no vienen limitadas por papeles sexuales tradicionales». Muchos homosexuales responden a la presión social contra la homosexualidad con una búsqueda intensa de identidad, objetivo y significado. Para el doctor Freedman, los homosexuales que sometió a la prueba eran superiores a sus contrapartidas heterosexuales en cualidades psicológicas como la autonomía, la espontaneidad, la orientación hacia el presente, y con una sensibilidad más acusada respecto al valor de la persona.[16]

Muchas lesbianas creen que la sociedad las persigue no por ser lesbianas ante todo, sino por ser mujeres. Mientras que se cumple exactamente lo contrario con los homosexuales varones. Se les persigue por homosexuales y no por varones. En consecuencia, muchas lesbianas creen que el movimiento primario de liberación en el que deben empeñarse las lesbianas en este momento histórico es el de liberación de las mujeres, y sólo de forma secundaria el de liberación gay. Como hemos visto, G. Rattrey Taylor, en su libro *Sex in History*, descubre un fenómeno universal de las culturas patriarcales: esas culturas tienden siempre a combinar una visión de las mujeres fuertemente subordinada con la represión de la homosexualidad masculina y el horror hacia ella. Mientras que las culturas basadas en un principio matriarcal tienden a combinar un realce del estatus de las mujeres con una tolerancia relativa de las prácticas homosexuales masculinas.[17] Por tanto, hay una relación íntima entre la liberación gay de los hombres y la liberación de las mujeres; de forma que cualquier avance real en cualquiera de las dos causas representará inevitablemente un avance en la otra.

### **El homosexual y la Iglesia**

Estas reflexiones nos llevan al sorprendente comentario final de Jung sobre los aspectos positivos de la homosexualidad masculina. Es decir, sobre esa capacidad particular de la comunidad homosexual que la hace capaz de contribuir de modo especial al desarrollo espiritual de la humanidad.

El homosexual está dotado de una riqueza de sentimientos religiosos que le ayuda a hacer realidad la *ecclesia spiritualis* y una receptividad espiritual que le hace sensible a la revelación.[18]

Los componentes de este don particular han sido ya identificados. Hemos indicado ya que la comunidad homosexual disfruta de una especial libertad que puede, potencialmente, permitir a sus miembros huir de una actitud cerrada, agresiva e hiperactiva, y ser pasivos y receptivos; actitud esencial para la oración y para recibir la revelación. No es accidental el que en las culturas donde reina la imagen del «machismo», los cultos religiosos y la oración se consideren actividades sólo propias de mujeres. El homosexual puede verse libre de la necesidad de la violencia y dedicarse a buscar la paz. Puede tener una sensibilidad especial para apreciar el valor de la persona, sobre todo de la del sexo opuesto. Puede dedicarse a una vida de servicio al prójimo. Además, ya hemos visto que la comunidad homosexual, si se le concediese libertad para ser ella misma y desplegar sus talentos, podría contribuir a la liberación de toda la humanidad, a través de una comprensión más plena de la persona humana.

Hay una imagen de identidad ideal de lo que significa ser plenamente un ser humano transmitida por Dios a los hombres en el Nuevo Testamento; esa imagen nos viene dada en la persona de Jesucristo. Cada una de las cualidades especiales que Jung atribuye a la comunidad homosexual suele considerarse característica destacada de Cristo: son las cualidades que le distinguieron del hombre ordinario. Cristo tenía una extraordinaria capacidad para abordar al individuo como persona única; donde otros veían una clase, un tipo, un inferior sexual, Cristo manifestaba la capacidad de ver a la persona con comprensión y amor. Él también expresó muchas veces el deseo de liberar a sus discípulos de estereotipos y prejuicios culturales. Cristo se negó a afirmar su identidad y cumplir su misión por medio de la violencia y pidió a sus discípulos que fuesen hombres de paz, oponiéndose a la injusticia con su propio sufrimiento. Cristo se presentó además como siervo amoroso de la humanidad toda, indicando a sus discípulos que el pagano busca dominar y ser servido, pero ellos debían buscar no ser servidos sino servir.

Lo que intento decir aquí es, evidentemente, no que Cristo fuese homosexual (lo mismo que tampoco fue un heterosexual en el significado ordinario que atribuye a esa designación el contexto cultural), sino, más bien, que era un ser humano extraordinariamente pleno y extraordinariamente libre. Es interesante indicar que muchos sacerdotes y religiosos que logran mantener su celibato, debido a que han eludido a través de él los efectos negativos de las imágenes de identidad culturales, han conseguido encarnar esas cualidades positivas de la imagen de Cristo de modo asombroso.

Pablo sostiene que había una semilla plantada por Cristo, la semilla del Espíritu Santo, cuyo fruto será la disolución de todas las divisiones que enfrentan a los hombres, y que nos separan así a cada uno de la totalidad de nosotros mismos (Gálatas 3: 28). Menciona tres divisiones de este género: amo-esclavo (es decir, todas las divisiones basadas en la agresión y el dominio), griego-judío (es decir, todas las divisiones basadas en diferencias raciales o culturales) y, por último, la división entre varón y hembra. Es evidente que Pablo no se refiere a una eliminación de las diferencias biológicas y (si las hay) psicológicas, sino a la distinción cultural aprendida que hace a las mujeres inferiores a los hombres, les niega el estatus pleno de persona e impide así un encuentro amoroso interpersonal auténtico entre hombres y mujeres. Y es la misma distinción cultural que, como hemos visto, forma la base de la homofobia cultural y lleva a la persecución activa del homosexual.

Para Pablo, la naturaleza humana ideal está en el futuro, no en el pasado. Corresponde a la libertad creadora del hombre con la gracia de Dios, y al modelo ofrecido por Cristo el dirigir su evolución hacia ese ideal. Ese ideal es la persona humana plenamente madura. Como hemos indicado, la comunidad homosexual, si se le permite ser ella misma y desplegar sus cualidades propias, puede jugar un papel muy especial en el logro de ese ideal, tanto en favor de sus propios miembros como de sus hermanos y hermanas heterosexuales... «hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios» (Eph. 4: 13).

Este resumen de las características potencialmente positivas de la comunidad homosexual corre peligro de crear otro estereotipo, aunque sea positivo. Puede considerarse, interpretándole un poco a la ligera, que Jung esboza una imagen romántica del homosexual, que parece indicar en realidad que es mejor que su hermano o hermana heterosexual. Quizá la mayor fuente de prejuicios del pasado fuese la existencia de ciertos estereotipos negativos en la imaginación popular. El varón homosexual era alguien a quien se consideraba afeminado, de tendencias artísticas, cobarde, infiel, promiscuo, enemigo de las mujeres, amigo de molestar a los niños, corruptor activo de la juventud, etc. El hecho que es necesario dejar sentado claramente es que el homosexual suele ser menos vario que su oponente homosexual, pero en general ni mejor ni peor. Hay homosexuales violentos lo mismo que pacíficos; los hay con sensibilidad artística y sin ella; los hay egoístas y generosos, religiosos e indiferentes, con principios morales y sin ellos, débiles y fuertes, sexualmente promiscuos y fieles. En consecuencia, no deseo en modo alguno crear un nuevo estereotipo, aunque fuese positivo.

El hecho cierto es que no existe en realidad eso que se llama un homosexual, lo mismo que no existe lo que llamamos heterosexual: hay seres humanos que resultan ser, relativamente, de inclinaciones heterosexuales u homosexuales, y esas personas son tan variadas en sus cualidades y sensibilidades cuanto es humanamente posible. Por tanto, considerar que una característica general, positiva o negativa, se cumple necesariamente en cada caso concreto conduce a una falsificación de la realidad. Debemos estar dispuestos, más bien, a considerar a cada persona concreta, tenga inclinaciones heterosexuales u homosexuales, según sus propios méritos, sin la falsificación de los estereotipos. Charles Curran, en un artículo reciente subraya que «la homosexualidad nunca puede ser un ideal». Estoy totalmente de acuerdo. Pero, por otra parte, la heterosexualidad en cuanto tal no puede ser nunca, tampoco, un ideal. Los únicos ideales a considerar en todos los problemas que plantea la orientación sexual son las grandes cuestiones trascendentes de la justicia y el amor.

La cuestión esencial que he intentado dejar clara si afirmar las características positivas de la homosexualidad es que la tendencia a identificarse uno mismo como persona con la propia imagen de identidad sexual puede llevar, y frecuentemente lleva, a fortalecer de modo unilateral determinadas cualidades y a eliminar otras. El heterosexual tiende a definirse en contraste con el homosexual; y el homosexual, a su vez, tiende a definirse en contraste con el heterosexual. El resultado es, en ambos casos, una imagen de sí mismo estrecha, empobrecida y deshumanizante. La aceptación objetiva de la comunidad homosexual puede liberar a ambas comunidades de la necesidad de ajustarse a estereotipos estrechos y dejarlas prácticamente libres para desarrollar todas las cualidades que corresponden a la plenitud de la personalidad humana.

---

[1] «An Open Letter on Homosexuality», *Sex: Thoughts for Contemporary Christians*, Michael -Taylor, ed., Garden City, N. Y., Doubleday, 1972, p. 211.

- [2] Ídem, p. 212.  
 [3] New York Times, 25 feb. 1972, p. 41.  
 [4] Ídem.  
 [5] Nappey, «An Open Letter on Homosexuality».  
 [6] Brun, The New Morality.  
 [7] The New Sexuality: Myths, Fables and Hang-Ups, pp. 179-180.  
 [8] Nappey, «An Open Letter on Homosexuality», pp. 217-218.  
 [9] Ídem, pp. 210 y 218.  
 [10] Kennedy, The New Sexuality: Myths, Fables and Hang-Ups, p. 179.  
 [11] C. G. Jung, The Collected Works, traducción de R. F. C. Hull, New York, Pantheon, 1959, vol. 9, parte 1, pp. 86-87.  
 [12] Letters to a Young Poet, trad. M. D. Herter, New York, Norton, 1962, pp. 58-59.  
 [13] Louis Crompton, «Module nº 10: Gay Genocide: From Leviticus to Hitler», Salvatorian Justice and Peace Commission: Gay Minority Task Force. Véase también «Der Massenmord an Homosexuellen im Dritten Reich», Wolfgang Harthaus, Der Tabu, ed. Schlegel, pp. 17-37.  
 [14] Altman, Homosexual Oppression and Liberation, pp. 74-75.  
 [15] The Ethics of Sex, pp. 227-284.  
 [16] Psychology Today, vol. 8, nº 10, marzo 1975, 27-33.  
 [17] Pp. 72 y ss.  
 [18] Collected Works, vol. 9, p. 86.

### La iglesia ante la homosexualidad

John J. MCNEILL, «Ministerio pastoral de la comunidad homosexual», en La iglesia ante la homosexualidad, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Tercera Parte, pp. 215-265, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en las pp. 292-294.

#### Ministerio pastoral de la comunidad homosexual

Queda en pie un último problema, desde el punto de vista de la teología moral. Me refiero a los cambios necesarios, de naturaleza y carácter, del ministerio de la Iglesia en la comunidad homosexual, dando por sentado que se produzca ese cambio, por el que abogamos, en el juicio moral de la Iglesia respecto a las relaciones homosexuales. Paul Lehmann sostiene, como hemos visto, que la ética cristiana debería procurar relacionar la realidad íntima del sexo en todas sus formas, incluyendo la homosexualidad, con la libertad y la integridad de la totalidad humana. En consecuencia, la ética sexual cristiana debería acentuar la importancia básica del acto sexual para la humanización del hombre y el marco en el que esa humanización del hombre es una realidad concreta y asequible.[1] ¿Cómo puede proporcionarse, pues, desde el punto de vista de la Iglesia, ese marco espiritual en que la comunidad homosexual pueda lograr su más pleno desarrollo espiritual y moral?

Es evidente que la Iglesia no ha hecho en el pasado ninguna tentativa en esa dirección. Debemos recordar que en su «Resolución sobre el ministerio a la comunidad homosexual» de Denver, en 1972, la Federación Nacional de Padres Conciliares informó que «la preocupación de la Iglesia por un ministerio para la comunidad homosexual es prácticamente invisible y, en consecuencia, inexistente, en los Estados Unidos». En vista de ello, la federación votó en favor de que se formase «un equipo para crear un modelo de ministerio cristiano en la comunidad homosexual».[2]

Se comprende fácilmente que no existiese tal ministerio en el pasado. Tengamos en cuenta que se consideraban la condición homosexual y todas las relaciones homosexuales «objetivamente pecaminosas» y contrarias, por tanto, a la voluntad divina; por eso la Iglesia se ha negado, lógicamente, a cualquier reconocimiento de las relaciones homosexuales: y, con ello, a reconocer a la comunidad homosexual en cuanto tal. Directores espirituales y confesores han manifestado, de forma individual, auténtica compasión y preocupación pastoral por el penitente individual. Debe subrayarse, sin embargo, que el sacerdote, como el psiquiatra, solía encontrarse sólo con homosexuales que habían internalizado el juicio de la Iglesia y de la sociedad y experimentaban, en consecuencia, su condición como algo pecaminoso que producía conciencia de culpa y autodesprecio. Y con frecuencia, dado que el propio sacerdote compartía la homofobia de la sociedad, faltaba incluso esa mínima compasión humana por el penitente. Hace unos años, el informe de un pastor luterano sobre una conferencia relativa a la homosexualidad en la Costa Oeste figuraba con el siguiente titular en un periódico católico: «Los homosexuales piden a las iglesias que los acepten». En ese informe, uno de los homosexuales entrevistados en la conferencia dijo esto:

La Iglesia es sólo para la mayoría y tiende siempre a la conformidad. No tengo ningún lugar al que acudir, y me es imposible hacerme ateo. En primer lugar, todo individuo ha de tener un sitio al que acudir, aunque no sea un devoto ni un santo. El ir a la iglesia y el confesarse hace que el individuo, en cierto modo, no se sienta solo.

En realidad, un compañero de lecho es sólo para un par de minutos, un par de horas o para una noche: pero Dios dura siempre. Si la Iglesia reconociese que somos todos miembros del rebaño... No tienen por qué bendecir la homosexualidad o decir que es magnífica; basta con que digan: tienes unas cuantas manchas negras, pero eres del rebaño.

No sólo los propios homosexuales, sino muchos profesionales que tratan con ellos, creen en general que la Iglesia tiende a rechazar al homosexual. En la introducción a su libro *Toward a Christian Understanding of the Homosexual*, H. Kimball-Jones, ministro metodista al que he citado anteriormente, dice lo siguiente:

Hay muchos miles de homosexuales en Norteamérica que hoy se ven obligados a vivir vidas secretas, que se ven obligados a vivir entre dudas y miedos constantes, para no ser descubiertos y etiquetados como parias de la sociedad... Su anomalía sexual les ha hecho delincuentes potenciales ante la ley y pecadores ante la Iglesia. La Iglesia no ha hecho, en líneas generales, ninguna tentativa de comprenderles. Lo mismo que el resto de la sociedad, les ha mirado con el mayor desprecio, cerrándoles sus puertas, sin reconocerlos hijos de Dios.[3]

En su libro *Counseling the Catholic*, Robert Gleason y George Hagmaier indican que muchos homosexuales se sienten abandonados por la Iglesia debido a la ineptitud del asesoramiento pastoral:

La trágica actitud con que muchos homosexuales se han visto tratados por un sacerdote bienintencionado pero ineficaz o a veces hasta hostil, explica, al menos parcialmente, el que tantos de estos desdichados dejen la Iglesia en rebelión frustrada o con profunda desesperación...; deducen en seguida que la Iglesia les ha abandonado también.[4]

Gordon Westwood, en su obra *A Minority: A Report on the Life of the Male Homosexual in Great Britain*, indicaba que el 61 % de sus contactos homosexuales habían acudido alguna vez a la iglesia buscando ayuda, pero sólo el 10 % afirmaban haber obtenido ayuda en su problema homosexual con la religión; mientras que un 5% más afirmaban que su fe religiosa les había ofrecido cierto consuelo. Sin embargo, el 81 % indicaban no haber recibido ninguna ayuda ni consuelo de la religión.[5] Como indicó John Cavanagh en una conferencia en la universidad Católica:

Muchos consejeros contemplan al homosexual con sentimientos contradictorios. Se les considera cobardes, desconfiados, resentidos y a veces dominados por sentimientos de inadaptación. Muchos han asustado y alejado a los desviados con su rudeza y hostilidad. Asocian toda homosexualidad con depravación voluntaria, seducción de los jóvenes, afeminamiento y perversión moral... Debido a estas actitudes, muchos homosexuales no buscan consejo, lo cual puede llevar a algunos confesores a pensar que la homosexualidad es muy poco frecuente. Sacerdotes con veinte años de experiencia han llegado a decirme que nunca habían visto un homosexual.[6]

### **El fracaso del ministerio pastoral**

La mayoría de los especialistas coinciden en que un sacerdote, siempre que tenga un conocimiento mínimo de los aspectos psicológicos del problema de la homosexualidad y se halle libre de los prejuicios y errores populares, puede ser una ayuda importante e incluso esencial para el homosexual, y especialmente para un miembro de su iglesia que tenga este problema y busque su ayuda. Suele ser frecuente que la persona que tiene un problema homosexual internalice la actitud de la sociedad hacia él. Sufre gran angustia mental y una profunda sensación de alienación, creyéndose a menudo un marginado no sólo de la sociedad humana, sino también del amor divino. Ninguna persona de tendencias heterosexuales se sentiría inclinada a contestar a la pregunta «¿Quién eres tú?» con la respuesta «Soy un heterosexual». Pero sería ésta la respuesta del homosexual si se creyese con libertad de darla. Oculte cuidadosamente su condición homosexual o exprésela de modo abierto, el individuo de tendencia homosexual suele aceptar su homosexualidad como su imagen identificadora más profunda, el hecho único más importante respecto a sí mismo. Y, por tender a aceptar la imagen que se deriva de las actitudes de la gente que le rodea, la persona que cree ser homosexual suele tener una negativa imagen de sí misma que le lleva al odio hacia sí mismo y a la autodestrucción.

Los homosexuales jamás conseguirán dominar de modo positivo su impulso sexual, e integrarlo con éxito en el desarrollo completo de su personalidad, mientras no tomen conciencia de sí mismos como personas de mérito y dignidad infinitos, merecedoras del respeto y la consideración de sus semejantes. Con el fin de eliminar esta imagen autodestructiva y llegar a una imagen de sí mismos positiva como personas de valor, es absolutamente necesario que los individuos que tengan una orientación homosexual encuentren alguien con quien puedan ser totalmente sinceros y que siga tratándolos con respeto y amor. Pero lo que se opone a esta sinceridad es la frecuente convicción de que nadie seguirá respetándoles como personas si revelan la auténtica naturaleza de su problema.

Lógicamente, el sacerdote, por su vocación y su profesión, debería ser la persona a la que el homosexual pudiese acudir con completa confianza. Y muy a menudo (algunos autores dan una cifra de por lo menos un 40 %) los sacerdotes son las primeras personas a las que el homosexual acude revelando su problema. Pero si no se recibe al homosexual con una actitud comprensiva, cosa al parecer muy frecuente, por desgracia, es fácil que pierda toda esperanza. Por otra parte, el hecho mismo de poder hablar abiertamente de su problema por primera vez con un miembro respetado de la comunidad, que continúe manifestándole respeto, puede ser un paso esencial hacia la esperanza, para quien antes sólo veía desesperación.

Aun cuando los raros sacerdotes que comprenden al homosexual y tienen el valor de ofrecer su ministerio existen y puede darse con ellos, el hecho mismo de que presten tal asesoramiento puede prácticamente arruinar su carrera y destruir su reputación como sacerdotes. La Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes indica que «los sacerdotes y ministros que trabajan en forma particular con homosexuales suelen quedar, como resultado de su tarea, con un estigma psicológico y social. Y este estigma es el obstáculo más eficaz con que se topan los ministros que quieren trabajar con homosexuales».

### La Iglesia y la reforma del derecho civil

No cabe duda de que el homosexual suele ser hoy en Estados Unidos víctima de una gran injusticia social. Pueden negársele los derechos humanos fundamentales de asociarse, trabajar, obtener casa, etcétera. El primer paso hacia la eliminación de esas injusticias es una reforma de las leyes. Hemos visto cómo se extendió por todo el Occidente cristiano una tradición jurídica de represión de las prácticas homosexuales a consecuencia de una mala interpretación de la historia de Sodoma y Gomorra. En una audiencia celebrada recientemente en Nueva York y relacionada con la reforma de las normas legales discriminatorias contra los homosexuales, en los capítulos de empleo y vivienda, un político consideró necesario oponerse a la propuesta porque sería contraria a «nuestra herencia judeo-cristiana». Intentaba fundamentar su argumento acudiendo a la tradición de Sodoma y Gomorra. Es evidente que la Iglesia tiene la obligación imperiosa de corregir públicamente esta errónea interpretación de la tradición cristiana.

Prácticamente, todas las autoridades consultadas están de acuerdo en que, desde un punto de vista legal, el reformar las actuales leyes que hay en los Estados Unidos relacionadas con la homosexualidad es una necesidad urgente. Tales reformas se han realizado en la mayoría de los países europeos desde el código napoleónico, sin ningún perjuicio evidente para el bien común. Gran Bretaña adoptó recientemente esas reformas como resultado del Informe de la Comisión Wolfenden. En toda Norteamérica, salvo en tres estados, los actos homosexuales entre adultos conscientes son legalmente un delito, penado en algunos estados con largos períodos de prisión.

En la época del debate del Informe Wolfenden en Inglaterra, el arzobispo católico de Westminster reconoció dos «cuestiones de hecho» que, según él, debían determinar la cuestión de la reforma legal. «Los católicos –indicaba– tienen libertad para decidir sobre estas dos cuestiones de hecho.» Las dos cuestiones eran:

1. Si la ley toma conocimiento de actos privados de homosexuales y los convierte en delitos, ¿seguirán males peores para el bien común?
2. El cambio en la ley, ¿perjudicaría al bien común al dar luz verde a la conducta homosexual?

Todas las autoridades parecen coincidir en contestar afirmativamente a la primera pregunta. Hay pocas dudas de que las leyes represivas actuales contra los homosexuales penalizan injustamente a un grupo minoritario y causan dolor, miedo y sufrimientos innecesarios y notables a muchas personas que son, por otra parte, ciudadanos responsables y respetuosos de la ley. Aparte de los grandes sufrimientos, de la pérdida de talento y de los trastornos mentales, etc., las leyes actuales estimulan considerablemente la actividad delictiva por las posibilidades que ofrecen de chantajes, trampas y otras formas de intimidación. Un juicio reciente descubrió en Nueva York una cadena de chantajes que había producido millones de dólares de este modo.

A nivel político, es notorio el tipo de abuso a que conducen estas leyes. La tentativa, por fortuna fracasada, de uno de nuestros principales fabricantes de automóviles, de silenciar a un crítico prominente porque era casualmente soltero, y sospechoso, en consecuencia, es un buen ejemplo. Además asignando a la comunidad homosexual el carácter de minoría fuera de la ley, estas normas alientan un tipo de agresión basada en la homofobia. En muchas ocasiones, el estatus ilegal del homosexual se ha combinado con un clima emocional para dar origen a una hostilidad próxima a las proporciones psicóticas y una violencia que es inequívocamente criminal. Una vez descubierto, o aunque sólo sospechen de él, el «homosexual» puede ser víctima de las peores formas de crueldad e injusticia a manos de quienes consideran su crueldad algo justo y honesto. En numerosas ocasiones, individuos y grupos de hombres se han nombrado a sí mismos «vigilantes» y se han dedicado a «cazar maricas». Un ejemplo, un caso que terminó en tragedia para todos los afectados, ocurrió hace unos años en San Francisco. Un grupo de jóvenes (dos de ellos de una escuela privada católica) atacaron, robaron y asaltaron a un joven profesor a quien consideraban «marica». Le dejaron inconsciente en la calle, donde le mató un tranvía... mientras los vigilantes seguían recorriendo la ciudad, buscando más víctimas. El inspector asignado al caso informó: «Decían que consideraban la muerte de Hall como un homicidio justificado. Al parecer, pensaban que era un deber cívico dar palizas a todo el que ellos considerasen invertido».

La cuestión moral se relaciona aquí con la fuente de la impresión que tenían esos jóvenes de que asaltar, pegar, robar e incluso matar están justificados si el objeto de la propia hostilidad es un homosexual, o alguien sospechoso de serlo. Desde luego, hasta el sacerdote más profundamente conmovido por los males de las prácticas homosexuales tiene, en conciencia, el deber de evitar palabras o acciones que colaboren a crear la atmósfera en la que tales sucesos resulten posibles, o de aparentar prestarles su aprobación tácita.

El Instituto Jurídico Norteamericano, en su modelo de código penal recomendaba, ya en 1955, que se excluyesen de la normativa penal los actos homosexuales privados entre adultos conscientes porque no constituyen ningún perjuicio para los intereses seculares de la comunidad, y hay la cuestión fundamental de la protección, a que todo individuo tiene derecho, contra la interferencia del Estado en sus asuntos personales, cuando no está dañando intereses ajenos.

La segunda cuestión de hecho que el arzobispo formula es mucho más difícil de resolver. Quizá sea cierto que muchas personas creen que lo que es legal es moral y lo que es inmoral debería ser ilegal. Esta confusión popular entre legalidad y moralidad es el obstáculo más grave para la reforma de la normativa vigente. Hemos visto cómo operaba esta confusión en la mente de muchos, por ejemplo en la cuestión de la reforma de las leyes relacionadas con el aborto. La experiencia del pasado, cuando la Prohibición y en otros campos, ha llevado al público a comprender en cierto modo que «no se debe intentar legislar moralidad». La insistencia de la Iglesia Católica desde el Vaticano II en el derecho y la responsabilidad del individuo para alcanzar un juicio moral independiente, ha ayudado también a preparar el camino.

Sin embargo, los educadores y sacerdotes cristianos no pueden contentarse aquí simplemente con registrar una cuestión de hecho. Hay en todo el campo de la moral una confusión generalizada de moralidad y legalidad, para grave detrimento de la vida moral. La mayoría de los confesores y directores espirituales saben perfectamente con cuánta frecuencia se entiende la licencia matrimonial, por ejemplo, como licencia para el uso y abuso inmorales del cónyuge. En consecuencia, recae una grave responsabilidad sobre los hombros de todos los implicados en colaborar a que se forme la concordia del público, en proporcionar instrucción para que pueda distinguirse y relacionarse adecuadamente el orden moral del legal, y sus respectivos fines y procedimientos. Esto prepararía el camino para una reforma de la ley y para una actitud más madura hacia la responsabilidad moral personal.

Algunos autores tradicionales se muestran alarmados ante cualquier relajamiento de la disciplina legal que pudiese producir un marcado aumento de la conducta homosexual. Pero, en primer lugar, tales reformas legales no contribuirán, sin duda, a un aumento de la condición homosexual. No hay pruebas de que la situación legal de la homosexualidad influya de algún modo en el número de los que comparten esta condición. Sin embargo, hay buenas razones para creer que el clima más sano que se derivaría de tal reforma legal podría reducir las presiones sociales y los trastornos emocionales consecuentes de quienes comparten esta condición. En segundo lugar, no hay prueba alguna de que las prácticas homosexuales hayan aumentado en aquellas sociedades en las que no existen tales castigos legales o donde se ha introducido recientemente una reforma. Todas estas consideraciones llevan a la conclusión de que la Iglesia tiene una grave responsabilidad moral, que nace tanto de la justicia como de la caridad, de trabajar en pro de la reforma de las leyes relacionadas con la homosexualidad, y de hacer todo lo posible por educar a los fieles haciéndoles entender la necesidad de tal reforma.

### **El objetivo de la adaptación heterosexual**

Cuando el sacerdote consejero ha establecido una relación positiva de comprensión y respeto, no ha hecho más que empezar su difícil tarea. Si el sacerdote quiere ofrecer al homosexual algo más que el paso esencial de aceptación en Cristo, debe tener cierta visión de la naturaleza del problema del individuo. Prácticamente, todas las autoridades concuerdan en que el primer objetivo del asesoramiento debe ser guiar a la persona que tiene un problema homosexual a una adaptación heterosexual siempre que sea posible.

El individuo que simplemente teme ser homosexual, o se siente atraído hacia la comunidad homosexual, debería investigar todas las posibilidades de lograr capacidades y relaciones heterosexuales normales. Esta dirección debería emprenderse con independencia del juicio moral que uno tenga de las prácticas homosexuales. Incluso los funcionarios la Mattachine Society, organización homófila, están de acuerdo con este argumento.

Basándonos en nuestra experiencia (la angustia, la vergüenza y la humillación que tantos hemos padecido), aconsejaríamos sin vacilar a cualquier que se haya convertido aún en homosexual activo, pero tenga dudas respecto a sí mismo, que elija el otro camino, si puede.

La razón de este consejo son los muchos problemas con que se enfrenta el homosexual medio y que hacen extremadamente difícil el ajuste positivo a tal género de vida. Entre las dificultades pueden enumerarse las siguientes: los calvarios de remordimiento y autocastigo del homosexual típico por lo que cree sus deseos inmorales, surjan éstos de la identificación consciente con las condenas de la Iglesia y de la sociedad o de conflictos neuróticos del propio sujeto. Su vulnerabilidad al chantaje y a otras formas de intimidación; su situación fuera de la protección normal de la ley; su necesidad de ocultar continuamente de la vista del público lo que suele considerar su verdadera identidad, con la amenaza suplementaria de que la revelación accidental podría reducir la pérdida de su trabajo, la expulsión del colegio, la deshonrosa expulsión del servicio militar, la pérdida de seguridad futura y de oportunidades de trabajo, la pérdida de amigos y del respeto de la familia y de los subordinados. E implica aún más problemas su tendencia a la promiscuidad sexual, divorciada de una relación interpersonal saludable y compleja; y la tendencia resultante de deseos sexuales a los que se entrega, pero que nunca puede satisfacer plenamente, a ocupar un lugar desproporcionado en su vida.

Sobre todo, además, la amenaza muy real de quedarse al final completamente solo, pues todas las estructuras normales de la sociedad (matrimonio, hijos, subordinados, etc.) le están veladas. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que todos estos aspectos negativos de la homosexualidad no se deben necesariamente a la homosexualidad en cuanto tal, sino que son resultado de la sociedad y de la actitud de la Iglesia hacia el homosexual.

Todos esos aspectos, bastante comunes, de la vida homosexual pueden paralizar eficazmente toda iniciativa, conduciendo a un sentimiento de inferioridad y llevando a un desmoronamiento emotivo que podría imposibilitar la adaptación social. Por tanto, si hay alguna esperanza de adaptación heterosexual, debería intentarse escapar a las dificultades de la vida homosexual.

Así, la primera distinción que el consejero debería procurar establecer es si un determinado individuo es homosexual auténtico o simplemente sufre de «pánico pseudohomosexual», a consecuencia de la experiencia de una de las muchas formas de homosexualidad condicional. Como indica Hettlinger esta distinción es de especial importancia en el caso de los adolescentes y de los adultos jóvenes. Citando a especialistas que indican que «hasta la edad de veinticinco años, e incluso más tarde, no podemos estar plenamente seguros de que los impulsos homosexuales no sean sólo una fase del desarrollo normal», Hettlinger deduce:

Aunque en un examen el estudiante tenga marca das tendencias homosexuales, nadie dentro de la edad estudiantil normal tiene derecho a deducir que sus tendencias homosexuales, aunque sean fuertes, sean básicas o permanentes.[7]

D. J. West concuerda con este juicio, afirmando: «Cuando la conducta homosexual representa una solución precaria a conflictos reales, o refleja presiones de circunstancias externas, puede muy bien producirse un cambio».[8] En tales casos, es a veces suficiente señalar el aspecto negativo de la vida homosexual y sus evidentes desventajas para curar cualquier ilusión de homosexualidad o cualquier imagen falsa de una vida «gay». El autor sabe de un caso en que un asesor estudiantil pudo utilizar la ayuda de un homosexual mayor bien adaptado para lograr este objetivo con resultados excelentes.

Siempre que sea posible, por supuesto, el sacerdote asesor haría bien en buscar ayuda profesional al tratar con homosexuales. Donde pueda disponerse de tal ayuda, la mayoría de los autores concuerdan con que el propio sacerdote debería continuar viendo al individuo y ofreciéndose guía y apoyo en colaboración con el profesional implicado. En casos en que el individuo se niegue a aceptar tal ayuda, o en que razones prácticas la hagan inviable, el propio sacerdote debería seguir con su papel de consejero y hacer lo máximo posible. En este último caso, el propio sacerdote debería buscar alguien que supervisase su actuación.

El asesor que acepta como su objetivo primario conducir al homosexual a una adaptación heterosexual se enfrenta con varios problemas morales. Figura entre ellos el problema del peligro de alentar falsas esperanzas de cura en la mente del homosexual. Pese al optimismo de algunos psiquiatras respecto a las posibilidades de cura, en una inmensa mayoría de los casos de auténtica homosexualidad hay poca esperanza real de que tal cura se alcance en el orden práctico. Hasta Bieber, uno de los psiquiatras más optimistas, informa que sólo el 27 % de sus pacientes llegaron a curarse en condiciones óptimas. Como subrayan Cory y LeRoy en su libro *The Homosexual and His Society*:

De los que acudieron (o fueron enviados) para estudio a Bieber y a sus colaboradores, quienes lucharon a través del análisis y soportaron la tortura y las dificultades que entraña, muchos de ellos durante literalmente cientos de horas, más del 70 por ciento siguieron siendo homosexuales. Los autores tienen conocimiento de cientos de jóvenes de ambos sexos, y también de muchos adultos, que gastaron miles de dólares duramente ganados, y dedicaron cientos de incómodas horas, para intentar superar, en vano, sus imperiosos impulsos invertidos. La *Mattachine Society* y otros grupos tienen multitud de miembros, algunos de los cuales admiten que las sesiones terapéuticas les ayudaron a enfrentar la realidad, pero que siguieron siendo tan predominante o exclusivamente homosexuales después de la terapia como lo habían sido antes.

No hay duda de que la cifra del 73 % de fallos es una cifra elevada, y que ésta habría de ser la estadística real que debería publicarse para que el homosexual alcanzase una mejor comprensión de sí mismo y la sociedad le aceptase mejor. Centrar la atención en el 27 % como si fuese una mayoría segura es una actitud equívoca y peligrosa.[9]

Por tanto, el consejero debería admitir las posibilidades limitadas de una cura terapéutica en los casos más graves en que las condiciones son desfavorables. Como expuso William Lynch en su libro *Images of Hope*, nada puede ser psicológicamente más destructivo que crear una falsa esperanza a un individuo ya alterado. El asesor debería subrayar también, sin embargo, que al margen de la adaptación heterosexual, la terapia puede ser de todos modos un gran beneficio. Más de un 90 % de los pacientes de Bieber admitían «una mejora que no estaba directamente relacionada con el problema sexual». No hay duda, pues, de que la terapia puede ser de gran ayuda para cualquiera que sufra psicológicamente debido a un problema homosexual, aunque sólo en un número limitado de casos pueda conducir a una adaptación heterosexual. Como ya hemos visto, en relación con el problema de la falsa esperanza está el peligro de la culpabilidad falsa, si el análisis no logra un cambio en la orientación sexual. Como ya hemos indicado, la gran insistencia de algunos clínicos en la condición a priori de una voluntad de cambio en el paciente como factor necesario para el éxito del análisis, podría conducir a muchos a autoacusaciones posteriores y a la desesperación. Si la terapia fallase, podrían pensar que el fracaso se debía a un fallo de su voluntad, del cual serían moralmente responsables.

## Los pros y los contras de la abstinencia sexual

Hay otro factor que dificulta gravemente las posibilidades de un ministerio eficaz de la Iglesia en la comunidad homosexual. Si se admite el juicio moral tradicional de que las relaciones homosexuales son siempre necesariamente pecaminosas y contrarias a la voluntad divina, el único consejo pastoral que podría darse al auténtico homosexual que no pudiese alterar su orientación sexual sería practicar la abstinencia sexual. En palabras de Michael Buckley:

El objetivo de todo asesoramiento pastoral del homosexual habría de ser en último término su reorientación hacia la heterosexualidad, y donde esto es imposible, una adaptación a su condición del único modo aceptable para la teología moral católica: una vida de castidad.[10]

Cavanaugh está de acuerdo con Buckley y dice: «El sacerdote debería marcarse como fin último la adaptación del homosexual a una vida de castidad».[11] Es evidente, partiendo del marco de ambos autores, que entienden por «castidad» sólo una política de abstinencia total de toda expresión sexual. Ninguno de los dos autores parece tener conciencia de que puede existir una expresión casta de sexualidad siempre que sea expresión verdadera de amor humano.

Dejando al margen, de momento, todas las consideraciones morales, no hay duda de que una vida de abstinencia de toda expresión sexual, si tal vida resulta posible sin grave daño para la persona, sigue siendo una buena y prudente elección para el homosexual en la sociedad de hoy. Los peligros y las dificultades de una vida homosexual activa son tan grandes, y la probabilidad de que –debido al sentimiento de culpa y el autodesprecio– la relación homosexual pueda resultar destructora tanto para el individuo en cuestión como para la otra persona implicada es tan alta, que debería aconsejarse a todo homosexual cristiano que intentase organizar su vida sin una relación sexual activa. En consecuencia, si hay alguna esperanza de que pueda lograrse una vida de abstinencia, continúa siendo una elección razonable. Pero hemos de indicar una vez más que todos estos aspectos negativos de la homosexualidad no se deben necesariamente a la homosexualidad en cuanto tal, sino que son resultado de la actitud de la sociedad y de la Iglesia hacia el homosexual.

El director espiritual debería mostrar una conciencia sensible de lo que le pide en realidad a un homosexual cuando le urge a emprender esa vida de abstinencia. Por ejemplo, veamos lo que dice Cavanaugh: «Lo mismo que esperamos que el heterosexual mantenga la continencia fuera del matrimonio, así, también el homosexual».[12] Tal postura demuestra una gran falta de sensibilidad respecto al dilema especial del homosexual. La abstinencia heterosexual, o bien es una condición temporal, o bien es algo elegido libremente. Pero la abstinencia que la Iglesia impondría al homosexual es involuntaria y perpetua. Para intentar vivir una vida de abstinencia, el varón homosexual adulto tendrá, en primer lugar, que eludir cualquier relación estrecha con mujeres. En nuestra cultura, tal amistad se interpretaría casi inevitablemente como un preludio del matrimonio. Y si hay un consejo que pueda darse con seguridad casi en la mayoría de los casos, es que el homosexual se encuentra moralmente obligado a no casarse nunca mientras tenga cualquier duda razonable de que pueda ser un auténtico homosexual. De hecho, los abogados canónicos están discutiendo seriamente la cuestión de si un matrimonio de este género no sería necesariamente nulo, puesto que un auténtico homosexual sería incapaz del consentimiento válido necesario para establecer el lazo matrimonial. Hay muchos ejemplos certificados de homosexuales que han contraído matrimonio, ocultando su condición al cónyuge, con el propósito de disfrazar su condición y obtener aceptación social. No hace falta que detallemos los trágicos resultados para todas las partes afectadas.

Privado, por su condición, de relaciones estrechas con mujeres, se exhorta tradicionalmente al homosexual a cortar cualquier relación personal profunda con hombres, porque podría ser «ocasión de pecado». Cavanaugh recomienda al consejero espiritual que inste al homosexual a eludir a todos sus compañeros homosexuales; a establecer nuevas amistades, eludiendo a cualquier individuo «sexualmente atractivo»; a vivir solo; a evitar trabajar con muchachos; a no ingresar en el servicio militar; a no incorporarse al sacerdocio o a la vida religiosa, etc. En realidad, lleva este tipo de consejo a sus conclusiones lógicas, aconsejando que el homosexual debe evitar cualquier amistad «romántica», aunque sea casta:

Uno de los principios de conducta que debería formular un invertido es que, debido a su condición especial, no es positivo que se permita establecer o proseguir amistades románticas (es decir, aquellas en las que la atracción sexual es un elemento determinante) con individuos de su propio sexo, por muy casta que pueda ser la relación. Aun cuando el invertido se contenga en estas amistades, no dejan de constituir un amor humano que no puede realizarse nunca plenamente ni satisfacerse de forma lícita. En consecuencia, provocará, inevitablemente, ansiedad y depresión.[13]

En otras palabras, con el fin de lograr una vida de «castidad», el homosexual debe negarse a sí mismo no sólo las relaciones sexuales genitales, sino toda expresión de cálido afecto humano. Todo psicólogo que se precie tiene buena conciencia de que todo afecto y amistad humanos están acompañados normalmente de una forma difusa y no genital de atracción sexual. Privado, pues, de toda amistad profunda y de todo afecto de mujer u hombre, el homosexual queda literalmente condenado a vivir un infierno de aislamiento y soledad. Y tal vida no se propone como algo temporal, sino que debe mantenerse hasta la muerte, bajo la amenaza de una posible condenación eterna. Como dice el novelista negro James Baldwin:

Lo más horrible de la homosexualidad en la época actual... es que el desdichado invertido de hoy sólo puede salvarse utilizando denodadamente todas sus fuerzas para no caer en un submundo en el que jamás puede establecer contacto verdadero con hombres ni mujeres, donde es imposible el amor y la amistad, donde la posibilidad de auténtica relación humana ha cesado ya. Y cuando desaparece esta posibilidad, también desaparece la posibilidad de desarrollo.[14]

Sin embargo, Cavanaugh suaviza en cierto modo su consejo, citando lo siguiente de Hagmaier y Gleason:

El confesor no informado tiende a exigir que el invertido eluda cualquier contacto que pudiese llegar a ser fuente de estímulo para él, por ejemplo, bañarse en sitios públicos, hacer deporte, concurrir a las peñas y clubes masculinos, los círculos artísticos, las amistades con hombres. En muchos casos, tales relaciones ayudan a eliminar una urgencia más fuerte de contacto físico. Eliminar estos desahogos podría muy bien impulsar al penitente a una actividad homosexual más abierta y más frecuente.[15]

En la misma línea de este consejo, es frecuente que quienes escriben desde el punto de vista tradicional recomienden al homosexual que sublime sus tendencias sexuales entregándose a una vida activa y productiva. Lo que no suelen entender es que han eliminado a priori, bajo la rúbrica de «evitar la ocasión de pecado», esas actividades mismas para las que el homosexual suele estar mejor dotado, por medio de las cuales tendría alguna posibilidad de lograr una sublimación positiva y completa. Como indica Kimball-Jones:

Aun cuando podría tener grandes oportunidades de sublimar sus impulsos sexuales en profesiones como la exploración, la enseñanza y el ministerio cristiano, profesiones que implican lo que Thielicke llama un «eros pedagógico... un sentido aumentado de empatía», a un homosexual profeso le es difícil incorporarse a tales profesiones.[16]

Hay una creciente masa de pruebas de que para una mayoría de los auténticos homosexuales la sublimación y una vida de abstinencia sexual no constituyen solución pastoral práctica a su problema. Los asesores parecen a menudo no advertir, u olvidar, el hecho de que los psicólogos entienden la sublimación como un proceso inconsciente, que, en consecuencia, no puede ser objeto directo de la propia voluntad. Como indica Gordon Westwood: «La sublimación es un mecanismo inconsciente y puede ser una ayuda útil, pero raras veces es un factor que permita control pleno, mientras que la abstinencia forzada por el miedo y la culpa suele llevar trastornos neuróticos».[17] Ellis y West califican la sublimación de objetivo terapéutico relativamente ineficaz.[18] Para Marcus Hirshfield, tal terapia es eficaz en menos de un 5 % de los homosexuales con quienes él la ha ensayado.[19]

Por desgracia, dado que el papel de confesor permanente o padre espiritual ha desaparecido casi de escena en los Estados Unidos, la mayoría de los confesores no cuentan con ningún tipo de historial de los penitentes a quienes aconsejan. Pero los directores espirituales que permanecen ligados a los individuos a los que dirigen, conocen de sobra la frecuencia con la que el verdadero homosexual que intenta una vida de abstinencia lo consigue un mes, un año y varios incluso, sólo para acabar entregándose a una actividad sexual promiscua y a menudo compulsiva, que le conducirá a la ruina social y al derrumbe psicológico. Es figura conocida en los círculos homosexuales la de la persona que lleva una vida de abstinencia en su pueblo natal y suele caer víctima de las peores formas de promiscuidad, con todos sus peligros inherentes, en su visita anual a la gran ciudad.

La insistencia de la Iglesia en la abstinencia total como única alternativa moralmente factible para el auténtico homosexual que no puede cambiar orientación sexual ha llevado al paradójico resultado, aunque no intencionado, de fomentar la promiscuidad y la actividad sexual humanamente destructiva y despersonalizada entre los homosexuales católicos. Si un homosexual católico confesase promiscuidad ocasional, podría recibir la absolución y se le permitiría comulgar con buena conciencia. Pero hubiera establecido una relación de amor auténtica y permanente, se le consideraría en «estado de pecado», y, a menos que expresara voluntad de deshacer esa relación, se le negaría la absolución. Por tanto, la disciplina tradicional tendía involuntariamente a socavar el desarrollo de relaciones interpersonales sanas entre homosexuales, y daba la sensación de que la Iglesia desaprobaba más el amor entre homosexuales que su actividad sexual en cuanto tal. Puede verse aquí un paralelo con el resultado finalmente paradójico de la actitud de la Iglesia ante la fornicación y la cohabitación. Si un católico se enredase en una actividad heterosexual promiscua, él o ella recibirían la absolución. Sin embargo, los individuos que establecieran una relación permanente fuera del matrimonio, e intentaran establecer una relación humana más plena, serían considerados en «estado de pecado» y debería negárseles la absolución y el derecho a recibir la santa comunión.

Declaramos una vez más que si un individuo con tendencias homosexuales puede, con la gracia de Dios, emprender con éxito una vida de abstinencia sin conflictos emocionales destructores ni naufragio de la personalidad, no hay duda de que es aconsejable que lo haga. Pero lo que atribula a muchos confesores y consejeros, así como a muchos teólogos morales, es advertir que una mayoría de sus clientes o penitentes que entran en la categoría de los verdaderos homosexuales, no tendrán éxito en tal tentativa por mucho que se esfuercen y recen. Los resultados casi inevitables serán, por el contrario, trágicos en términos de sufrimiento, culpa y trastorno mental. Toda la empresa resulta aún más sospechosa con la conciencia que alborea de que el juicio moral que establece como necesaria una práctica pastoral de este género no es tanto un verdadero juicio moral como una expresión de prejuicios culturales e históricos.

Hay numerosos factores más que fuerzan a muchos a poner en entredicho la validez absoluta de la posición pastoral tradicional de la Iglesia en relación con el homosexual. No hay duda de que la crisis actual respecto a una vida de abstinencia en el sacerdocio y en la vida religiosa debería originar ciertas reconsideraciones. Si sacerdotes y religiosos, que intentan una vida de castidad bajo condiciones óptimas tanto de naturaleza como de gracia, encuentran difícil lograrla cada vez en mayor número, ¿cómo se puede exigir una vida tal al homosexual medio, que no comparte las ayudas o motivaciones de la vida clerical o monástica?

Un factor que probablemente influya en el carácter absolutista de la posición tradicional se relaciona con los valores y la mentalidad clericales. En un interesante estudio de investigación sobre las diferencias entre los sistemas de valores típicos clerical y laico, el psicólogo-sacerdote William Hague descubrió que mientras que el sacerdote tiende a situar «salvación» en primer término de su escala de valores, el laico tiende a colocar primero «amor», y da a «salvación» un nivel relativamente más bajo. Hague comenta lo siguiente:

Descubrimos nuestra identidad en nuestras relaciones con otros, uno no puede basar una identidad en meras relaciones superficiales de «ayuda», por muy desinteresados o religiosos que puedan ser sus motivos. Cuando llega una crisis, no está allí la seguridad humana personal para apoyarse en ella... Las relaciones humanas íntimas y profundas son la base en la que enraíza la personalidad y se halla seguridad perdurable.[20]

Hague sugiere que esta penetración ayuda a explicar el número de hombres excelentes (aún muy enamorados de su sacerdocio) que han decidido dejarlo por una relación de matrimonio más personal. De modo análogo, muchos homosexuales se enfrentan con el dilema de continuar su relación con la Iglesia al precio de perder toda relación humana profunda y de perder su propia maduración y crecimiento en la esfera de la identidad personal, o de buscar su desarrollo personal y su identidad por medio de tal relación al precio de separarse de la Iglesia. Lo mismo que muchos sacerdotes piensan que el celibato no debería ser condición necesaria de su sacerdocio, sino quedar a elección voluntaria, así muchos homosexuales católicos creen que una vida de abstinencia sexual no debería imponerseles por su condición, sino que deberían tener posibilidad de elección voluntaria.

Las exhortaciones tradicionales de que el homosexual puede lograr la santidad aceptando los sufrimientos y dificultades que resultasen de la disminución de su vida personal y sus problemas psicológicos, parecen basarse con frecuencia en una especie de dualismo muy discutible entre desarrollo humano y desarrollo espiritual. Tienden a negar las implicaciones de la máxima atribuida a San Irineo: «La gloria de Dios es el hombre plenamente vivo». Uno recuerda la exhortación de San Agustín a una de las primeras comunidades de religiosos, en la que señala que «las vírgenes necias sin aceite en sus lámparas» eran realmente castas, pero su castidad era una castidad sin amor; eran incapaces de una respuesta cálida y amorosa a las necesidades humanas de los demás, y así quedaban excluidas del reino de Dios, que es un reino de amor. Puede ser un tipo de abstinencia sexual que tienda a ser moralmente mala y psicológicamente destructiva. Puede no haber ningún conflicto inevitable entre la plenitud humana y la plenitud espiritual del hombre.[21]

Lo que sugiere Kimball-Jones es que si la Iglesia quiere ayudar de algún modo a la mayoría de verdaderos homosexuales que no pueden cambiar ni llevar con éxito una vida de abstinencia, debe empezar en el punto donde ellos se encuentran. La cuestión no es si se hallan en estado de pecado o no, sino más bien cómo pueden sacar el máximo partido de una situación dada y en muchos casos inalterable. Thielicke lo plantea así:

Quizás el mejor medio de formular el problema ético del homosexual constitucional, que debido a su vitalidad no es capaz de practicar la abstinencia, es preguntar si en el sistema coordinado de su constitución desea estructurar la relación hombre-hombre de una forma éticamente responsable. Así la cuestión ética se le plantea en la base en la que no tiene que entrar intencionalmente, sino en la que ya se encuentra él mismo...[22]

### **El ministerio en la comunidad homosexual**

Estos y muchos otros factores han llevado a la comunidad homosexual en general, y a la comunidad homosexual cristiana en particular, a un nuevo nivel de conciencia respecto a sus necesidades y sus derechos en relación con la Iglesia. Muchos homosexuales cristianos no aceptan ya el juicio tradicional de que todas las relaciones homosexuales, precisamente por ser homosexuales, sean necesariamente pecaminosas. Por tanto, rechazan el objetivo pastoral de abstinencia como objetivo necesario y, en muchos casos, como objetivo deseable. Como informaba recientemente un grupo de homosexuales católicos:

El objetivo primario de Dignity es ayudar al católico gay a comprender que para ser cristiano no necesita rechazar su homosexualidad, sino que debería más bien ser totalmente el mismo con el fin de ser plenamente cristiano. Dignity luchará por el derecho del gay a usar el sexo a su modo. No tenemos intención de eludir el problema, o rebajarlo, o empujar a nuestros miembros a una vida célibe. No queremos que la gente se limite a aceptarnos como seres humanos. Queremos que acepten el hecho de que porque somos humanos tenemos derecho a usar del sexo del único modo que para nosotros es natural. Cuando se acepte esto se nos verá fácilmente como seres humanos patrióticos, moral y físicamente sanos.[23]

Además, dada la importancia que ha tenido y tiene el asesoramiento individual, la Iglesia ya no puede considerar su ministerio al homosexual como ministerio a individuos como tales. Debe empezar por reconocer, más bien, que el único ministerio eficaz será un ministerio para la comunidad homosexual. El homosexual cristiano tiene una necesidad imperativa de un marco social y religioso en el que pueda iniciar la larga tarea de curar las heridas infligidas en su psique por los prejuicios de la sociedad y de la Iglesia, así como la tarea positiva de intentar integrar valores morales y religiosos en su estilo de vida como homosexual que se acepta a sí mismo. A partir de su estudio sociológico de la homosexualidad masculina en tres países (Estados Unidos, Dinamarca y Holanda), Weinberg y Williams extraían la siguiente conclusión: «Probablemente nuestro descubrimiento más notable corresponda a los efectos beneficiosos (en términos de adaptación psicológica) de un medio solidario: relaciones sociales con otros homosexuales, con sus propias instituciones y publicaciones».[24]

El homosexual cristiano tiene plena conciencia de que tal comunidad religiosa puede serle realmente de ayuda sólo si está dispuesta a aceptarlo como homosexual y acepta las relaciones homosexuales éticamente responsables. El fracaso de las principales iglesias que no han sabido proporcionar al homosexual una comunidad tal, ha llevado a la creación reciente de las iglesias «gay», como la Metropolitan Community Church. Estas iglesias homófilas se conciben a sí mismas como comunidades transitorias, necesarias mientras las comunidades eclesíásticas heterosexuales no sean capaces de recibir, o no tengan voluntad de hacerlo, a los homosexuales, respetando su estilo de vida. La Metropolitan Community Church, por ejemplo, afirma que está «trabajando por que llegue el día en que pueda cerrar sus puertas porque las otras comunidades cristianas, con amor y comprensión, hayan abierto las suyas a la gente “gay”».

Desde la fundación de la Iglesia, ha sido necesario en ocasiones el que alguien se apartase del campo cristiano ordinario, a fin de denunciar que aquélla se niega a seguir el espíritu amante de su fundador... Cada uno de estos momentos de revaloración de la misión de la Iglesia ha traído como consecuencia un avance en la lucha eterna de la humanidad por crear un medio en el que toda persona tenga la oportunidad de realizar y desarrollar plenamente su potencial como ser humano y como hijo de Dios. La Metropolitan Community Church sigue esta gran tradición consagrándose a ser instrumento especial de Dios para conseguir que la Iglesia institucional despierte y se dé cuenta de su desviación de la voluntad divina.[25]

En una prueba que realicé hace poco en tres congregaciones homófilas del área de la ciudad de Nueva York, descubrí que un número apreciable, quizás una mayoría incluso, de los grandes grupos que asistían a los servicios dominicales eran creyentes católicos o antiguos católicos. La mayoría de los entrevistados manifestaron un profundo deseo de volver a la práctica de su fe, pero sólo a condición de que la Iglesia les aceptase tales como son.

Entre los homófilos católicos, la tentativa más importante hasta la fecha de crear una comunidad (que acepte al homosexual tal como es y, sin embargo, siga dentro de la comunidad de la Iglesia) es la de Dignity, cuyo boletín he citado antes. En su declaración original de objetivos y principios, los miembros de Dignity se describían del siguiente modo:

**A)** *Creemos que los católicos gay son miembros del cuerpo místico de Cristo y figuran entre el pueblo de Dios. Tenemos una dignidad intrínseca porque Dios nos creó, Cristo murió por nosotros y el Espíritu Santo nos santificó en el bautismo, haciéndonos su templo y el canal a través del cual el amor de Dios podría hacerse visible. Debido a esto, tenemos el derecho, el privilegio y el deber de vivir la vida sacramental de la Iglesia, para poder convertirnos en instrumentos más poderosos del amor de Dios trabajando entre todas las gentes.*

**B)** *Creemos que los gay pueden expresar su sexualidad de una forma que esté en consonancia con la doctrina de Cristo. Creemos que toda sexualidad debería ejercerse de un modo éticamente responsable y generoso.*

**C)** *Como miembros de Dignity deseamos promover la causa de la comunidad gay. Para hacerlo, hemos de aceptar nuestra responsabilidad con la Iglesia, con la sociedad y con los católicos gay individuales:*

**1. Con la Iglesia:** *trabajar por el desarrollo de su teología sexual y por la aceptación de los gay como miembros plenos e iguales de Cristo.*

**2. Con la sociedad:** *trabajar por la justicia y la aceptación social a través de la educación y la reforma de las leyes.*

**3. Con los gay individuales:** *reforzar su autoaceptación y su sentido de la dignidad y ayudarles a convertirse en miembros más activos de la Iglesia y de la sociedad.*

**D)** *Dignity se creó para unir a todos los católicos gay, para crear una dirección y para ser un instrumento a través del cual el católico gay pueda hacerse oír ante la Iglesia y ante la sociedad. Hay cuatro sectores de actividad:*

**1. Desarrollo espiritual:** *debemos esforzarnos por lograr la madurez cristiana a través de todos los medios a nuestra disposición, sobre todo la misa, los sacramentos, la oración personal y el amor activo hacia el prójimo.*

**2. Educación:** *queremos informarnos de todas las cuestiones de fe, así como de todo lo relacionado con la comunidad gay a fin de poder desarrollar la madurez de visión necesaria para vivir vidas plenas en las que sexualidad y espiritualidad se hallen integradas y para prepararnos para servir en la comunidad gay.*

**3. Actividad social:** *como católicos y como miembros de la sociedad, participaremos en aquellas acciones que lleven el amor de Cristo a otros y proporcionen la base de la reforma social.*

**a) Con los individuos:** *queremos vivir una vida de servicio a los demás, esperando hacer visible el amor de Cristo y contribuir con nuestra cuota a edificar una comunidad de amor.*

**b) Con grupos gay:** *queremos trabajar con otros grupos gay por la causa de la justicia para la comunidad gay y por la creación de un sentimiento de solidaridad.*

**c) Con los grupos religiosos y seculares:** *queremos trabajar con ellos de modo que puedan comprender mejor a los gay y comprender las injusticias actuales.*

**4. Reuniones sociales:** *se realizarán actividades de naturaleza social y recreativa destinadas a promover una atmósfera en la que pueda desarrollarse y madurar la amistad y en la que el sentido de la aceptación y de la dignidad gay puedan fortalecerse.[26]*

La razón evidente de que la Iglesia se haya negado hasta ahora a reconocer la comunidad homófila católica es la persistencia del juicio moral tradicional respecto al homosexual. Yo creo personalmente, y espero, que la Iglesia emprenderá una seria revaloración de su juicio moral tradicional, sobre todo considerando que tal juicio se basa en fundamentos sumamente discutibles tanto de las Escrituras como de la tradición.

Además, la contribución potencial que puede hacer la comunidad homófila al desarrollo espiritual y humano de la comunidad humana en su conjunto es un recurso que la Iglesia necesita desesperadamente en esta etapa de su historia.

### **Las normas morales y el homosexual**

Esta aceptación de la comunidad homófila no implica en modo alguno que la Iglesia deba prescindir de su tarea impuesta por Dios de sustentar y estimular los ideales morales en el área de la conducta sexual. Por el contrario, la Iglesia debe seguir sustentando ideales morales en pro de un uso auténticamente humano del sexo. Sin embargo, no debe seguir confundiendo esos ideales morales con el elemento puramente formal de la homosexualidad en cuanto tal. Como señala Thielicke:

El problema moral primario en las relaciones sexuales no es sexo dentro del matrimonio frente a sexo fuera del matrimonio, o de una relación heterosexual frente a una relación homosexual. El problema es sexo como fuerza despersonalizante frente a sexo como plenitud de relación humana. Y así la cuestión importante a plantear sería si es o no posible que el homosexual logre una relación plena y responsable.[27]

Deberían aplicarse las mismas normas morales al juzgar la conducta, sexual de un verdadero homosexual que las que suelen aplicarse a la actividad heterosexual. Negativamente, cualquier actividad sexual que implique explotación de otra persona debe condenarse inequívocamente. Así lo expone un estudio cuáquero:

Éste es un concepto de maldad que se aplica tanto a acciones homosexuales como heterosexuales y tanto a acciones dentro del matrimonio como fuera de él. Condena como fundamentalmente inmoral toda actividad sexual que no sea resultado, dentro de lo humanamente determinable, de decisión mutua. Condena la seducción e incluso la persuasión, y todo caso de coito que, por razón de disparidad en edad o inteligencia o situación emocional, no pueda ser un caso de responsabilidad mutua.[28]

Desde un punto de vista positivo, la voluntad de Dios para la sexualidad humana es el estado ideal en que la actividad sexual estaría enteramente dedicada y consagrada por el amor y la devoción mutuos. Tal ideal raras veces se alcanza en su plenitud aun en las relaciones heterosexuales dentro del matrimonio. El egoísmo nunca está totalmente ausente de las relaciones homosexuales. Pero la presencia inevitable de este factor dentro de una relación sexual no lleva a la Iglesia a condenarla y a aconsejar a la pareja casada que se abstenga de la actividad sexual por ser pecaminosa. Su actividad sexual puede estar justificada en la medida en que contribuya al desarrollo de una relación plena y satisfactoria basada en el amor mutuo.

Pero desde un punto de vista moral, existe un problema más en relación con el desarrollo sexual del individuo. La mayoría de los moralistas son contrarios a atribuir culpabilidad moral a una condición homosexual, pues presuponen que tal condición es resultado de un proceso psicológico inconsciente que yace radicalmente fuera de la conciencia, y, por tanto, de la autodeterminación libre del individuo. Yo me inclino a aceptar esa posición. La mayoría de los homosexuales parecen experimentar su condición como algo dado, sobre lo que tiene un control consciente muy escaso o nulo. Pero, si la libertad, y un elemento de elección consciente, pueden entrar o entran en la orientación sexual de un individuo, ¿en qué medida es éste moralmente libre para elegir una orientación homosexual?

Michael Buckley y otros tradicionalistas creen que hay un elemento de elección y libertad en la orientación sexual de la mayoría de los homosexuales. Alegan que, en la medida en que la libertad humana de elección puede intervenir e influir en el desarrollo sexual del individuo, uno está moralmente obligado a elegir la heterosexualidad. Algunos modernos, por su parte, alegarían que siempre que la libertad entre en la identidad sexual, el ideal no es elegir una orientación homosexual o heterosexual, sino mantenerse potencialmente bisexual con el fin de eludir las restricciones que acompañan inevitablemente a una elección de identidad.

En contraste con ambas posiciones, creo que el moralista debería subrayar la posición moral de Kierkegaard: la auténtica cuestión ética no es tanto lo que eliges como que eliges. Uno empieza a ser ético sólo después de haber contraído un compromiso real. Kierkegaard considera que Dios, como valor absoluto, no se nos da nunca como un objeto de elección. Por el contrario, sólo podemos encontrar lo absoluto comprometiéndonos absolutamente con lo relativo. San Juan dice concretamente que: «Dios es amor, y todo aquel que ame conoce a Dios». Si puede existir un auténtico amor cristiano y humano en un contexto homosexual y en un contexto heterosexual, no hay, pues, ninguna base a priori para una elección moral entre esos contextos.

Sin embargo, la auténtica elección moral consiste en comprometerse o no comprometerse con un ser humano en relación mutua. La persona que permaneciese deliberadamente en la etapa inmadura de ambigüedad en sus preferencias sexuales tendería a no comprometerse tampoco en sus relaciones sexuales. El no establecer un auténtico compromiso con otro ser humano es, quizás, el fallo moral básico de todas las relaciones sexuales, sean heterosexuales u homosexuales. Hemos analizado ya las razones prudenciales para elegir una orientación heterosexual siempre que constituya una posibilidad abierta. Pero la cuestión moral prioritaria es la de la calidad del compromiso que uno establece con el prójimo. Por tanto, mientras la ambigüedad subjetiva de las propias preferencias sexuales se utilice como medio de racionalizar el no comprometerse con fidelidad en una relación amorosa y sexual auténtica, esa ambigüedad debería considerarse un estado amoral. Sin embargo, para quien participa activamente de unas relaciones sexuales para mantener tal ambigüedad, con el fin de evitar el compromiso, representaría una elección inmoral.

Como hemos visto, disponemos de considerable cantidad de datos (los estudios de Hooker y Shofield, por ejemplo) según los cuales muchos homosexuales han eludido la trampa de la promiscuidad y el sexo despersonalizado estableciendo una relación homosexual madura con un compañero con el propósito de fidelidad y apoyo mutuo. Por medio de esta relación, no sólo han eludido la promiscuidad en su relación, sino que han crecido como seres humanos; han aprendido a integrar sus impulsos sexuales de un modo positivo en su personalidad, de manera que tales impulsos no se convierten ya en una fuerza destructora, compulsiva y negativa, sino en instrumento que se halla bajo su control para la expresión del amor humano. Los homosexuales católicos tienen buena conciencia de su necesidad de la gracia de Dios para mantenerse fieles a su compromiso y para aumentar su capacidad de expresar amor desinteresado. Éste es el motivo que hay tras su búsqueda de una liturgia de la amistad. El comité cuáquero, tras un largo estudio de la homosexualidad, sacó esta conclusión: «No hay duda de que lo que importa es la naturaleza de la relación y su calidad; no debe juzgarse la relación por su apariencia exterior, sino por su valor interno. El amor homosexual puede ser tan generoso como el heterosexual y, en consecuencia, no podemos considerar que sea de algún modo moralmente peor».[29]

Norman Pittenger, el notable teólogo anglicano cree que el problema espiritual primario con que se enfrenta el homosexual cristiano es su necesidad de, en palabras de Tillich, «aceptar la aceptación divina»:

Debería añadir que el homosexual que decida una relación prolongada, y a ser posible para toda la vida, con otra persona de su propio sexo, hace casi con seguridad lo mejor que puede hacer. No me cabe la menor duda de que Dios puede bendecir y bendice esa relación. La cuestión básica aquí para el homosexual es si él permitirá que el amor humano, que para él es un hallazgo tan maravilloso, halle su asiento en el Amor divino, en el mismo Dios. Considero que tal cosa es posible, en lo que a la fe cristiana respecta...

Pero permitir tal base, permitir que se sienta y se comprenda de modo consciente, exige sometimiento humano. Así que yo preguntaría al homosexual: «¿Dejarás que Dios te bendiga? ¿Le dejaras intervenir en tu vida y en la vida de tu amigo y en la vida que compartáis?»

Dios hizo a los hombres para que se convirtieran en auténticos amantes; quiere que sean lo mejor que puedan ser. El reconocer esto y procurar basar la propia existencia y las propias relaciones en ello, con plena responsabilidad, da a esa existencia y a esa relación un significado y una dignidad que de otro modo no pueden tener.[30]

### **El papel positivo de la comunidad homosexual cristiana**

La reciente militancia del movimiento de liberación homosexual ha planteado al homosexual cristiano un nuevo dilema moral. El Movimiento de Liberación Gay ha insistido con firmeza en el deber moral y social que tiene el homosexual de «salir a la luz», dejar de ocultar su condición ajustándose a una imagen heterosexual ajena y proclamarse públicamente homosexual. Tal paso, sostiene, es necesario para que el individuo pueda obtener la libertad que le permita entregarse a la tarea pública de la liberación social y política de sus hermanos y hermanas homosexuales.

El homosexual cristiano suele encontrar esta tensión particularmente difícil, puesto que da expresión concreta al dolor cristiano básico de amor de renunciación por el prójimo, especialmente los marginados y los oprimidos. Suele tener clara conciencia de que lo que le empuja a ocultar su identidad es el miedo egoísta de un deseo de eludir la humillación personal, los sufrimientos y los perjuicios.

Un alto funcionario de la Alianza de Actividades Gay me confió que había sido el valor cristiano de entregarse uno mismo para ayudar a los demás seres humanos, y la esperanza cristiana de ser capaz de extraer fuerza para otros de los propios sufrimientos y del propio dolor, lo que en principio le llevó a una orden religiosa como novicio, y luego a asumir un papel activo en el Movimiento de Liberación Gay. Un sorprendente número de los católicos que participan activamente en el movimiento tienen un historial religioso similar. La petición de confesar de forma abierta y honrada la propia homosexualidad, y el compromiso de trabajar por el bien de la comunidad homosexual, pulsa un acorde profundo y resonante en el espíritu de todo homosexual cristiano comprometido.

Tal compromiso público tiene sus ventajas obvias. Pues frecuentemente lleva consigo una profunda experiencia de liberación gozosa, la libertad del engaño y la hipocresía que con tanta frecuencia envenenan las vidas de los homosexuales. Weinberg y Williams sacan la conclusión, después de su estudio sociológico de miles de homosexuales varones en tres países, de que, aunque todo siga igual, el salir del armario puede ser psicológicamente más agradable que intentar ocultar la propia orientación sexual. Enfocando la cuestión desde un punto de vista moral, puede decirse que si uno puede elegir entre dos vías de acción, una de las cuales parece ser más saludable que la otra, uno tiene la clara obligación moral de elegir la vía que ofrece mayor promesa de salud. Pero el «salir al exterior» lleva consigo también dificultades muy graves. Quizás el mayor problema sean las consecuencias de una proclamación pública, ante la propia familia y los amigos. La mayoría de los homosexuales cristianos han considerado necesario seguir ocultando su identidad sexual dentro de su familia porque están convencidos de que, si su familia se enterase de su condición, sufriría mucho y no se obtendría ninguna ventaja de tal revelación. Sin embargo, un artículo reciente del New York Times indicaba que, entre los homosexuales jóvenes, muchos revelan su condición ahora a su familia inmediata y encuentran aceptación y comprensión. Quizás el apostolado de más éxito y más imaginativo emprendido por un sacerdote con la comunidad homosexual sea el de un sacerdote de la diócesis de Brooklyn, que intenta organizar a las familias de homosexuales jóvenes que han pasado por las dificultades de aceptar un hijo o una hija homosexual, para que puedan ayudar a otros padres a aceptar y comprender.

La Iglesia debería aceptar, sin duda, como uno de sus objetivos pastorales, el colaborar a que se crease esta relación dentro de la familia. Como indicábamos antes, no puede hacerse mayor daño a la familia de un homosexual que seguir insistiendo en el supuesto no demostrado de que de algún modo la homosexualidad de su hijo se debe a un fallo moral en la relación de los padres. Tal insistencia bloquea la posibilidad de que un homosexual joven pueda abrirse a sus padres con un espíritu de amor y comprensión. Por el contrario, debería insistirse en la obligación que tienen los padres de aceptar con comprensión y amor a un hijo o una hija homosexual. Como ya hemos dicho, siempre que uno tiene la buena suerte, en la tarea de asesoramiento, de encontrarse con un homosexual psicológicamente sano, consciente de su propia dignidad y de su capacidad de amar y de ser amado, es casi seguro que sus padres, pese a la desilusión que haya podido producirles la condición de su hijo, han reaccionado con sincera aceptación y con amor.

No hay duda de que la situación ideal que debería existir entre el individuo y su familia es una situación de apertura y aceptación. Pero no hay ninguna solución fácil que pueda darse de antemano a cualquier individuo que se enfrenta con el problema de revelar la verdad a su familia. Nunca olvidaré el dolor de un joven que, debido a que amaba mucho a sus padres y deseaba ahorrarles el dolor de conocer su condición, había decidido vivir en una ciudad lejana, cuando recibió la siguiente revelación en el funeral de su padre: antes de su muerte, el padre había confiado a un amigo que no podía entender por qué se había marchado su hijo a vivir a otro sitio, y pensaba que quizá su hijo no apreciase cuánto le amaba él.

Todo individuo que se enfrente con este problema de revelar su condición a su familia, debe sopesar dos factores: el primero es la medida en la que el individuo puede prever si sus padres son capaces de obligarse a aceptarle realmente al conocer su condición; segundo, el individuo debe calcular su propia fuerza psicológica. ¿Será capaz de aceptar todo lo que pase con un espíritu de comprensión y compasión y no reaccionar con amargura y desilusión?

Lograda la aceptación dentro de la propia familia y por los propios amigos, aún sigue en pie el problema posterior de decidir desempeñar un papel público y activo en pro de la liberación sexual. Hay sin duda entre la comunidad homosexual cristiana individuos a los que Dios llama para que desempeñen en la sociedad un papel profético a este respecto. Pero aquí, como en cualquier papel profético, como el de los mártires en la antigüedad o los pacifistas de los tiempos modernos, ha de haber una prueba prudencial y piadosa de los espíritus. El profeta debe pagar siempre un terrible precio de sufrimiento personal para conseguir un verdadero cambio en las actitudes sociales. Todo individuo, antes de comprometerse en una tarea pública, debe determinar lo mejor posible cuáles podrían ser las peores cosas que cayesen sobre él: pérdida del trabajo, desprecio y hasta odio de la sociedad, daños incluso personales, cárcel, etc. Y el individuo debe intentar predeterminar lo mejor posible, basándose en su experiencia pasada y en el conocimiento que de sí mismo tenga, si posee o no la fuerza interior necesaria para superar tales pruebas y convertirse por ellas en un ser humano mejor, y no en un ser humano cínico, o amargado y hundido.

La función profética es básica para el avance de la justicia y de la caridad hacia el homosexual en la comunidad humana. Sin embargo, sólo puede satisfacerla plenamente en circunstancias ordinarias quien tenga el apoyo de una comunidad solidaria y fraterna. En consecuencia, una comunidad cristiana, como Dignity, es algo esencial que proporciona el apoyo humano y espiritual necesario.

Otra función que la comunidad homosexual cristiana puede abordar es la de proporcionar modelos. Los homosexuales, y sobre todo los jóvenes, tienen una necesidad desesperada de modelos de lo que significa una vida humana plena como homosexual. Necesitan sobre todo modelos de cómo integrar en su estilo de vida valores espirituales y morales. Una de las funciones primarias de la estructura social es proporcionar modelos a los jóvenes. El mismo clima social que fuerza a los homosexuales a ocultar su identidad impide también eficazmente que se juegue tal papel dentro de las estructuras ordinarias de la sociedad. En consecuencia, es necesaria una comunidad dentro de la cual los homosexuales puedan encontrar y llegar a conocer a aquellos que intentan vivir sinceramente esa vida humana con dignidad.

Un área en la que el homosexual tiene una necesidad, tanto de modelos como de asesoramiento especial, es la de las relaciones interpersonales. La Iglesia reconoce la necesidad que tienen los jóvenes heterosexuales de ayuda especial en esta área. En consecuencia, ha proporcionado servicios especiales y conferencias y diversas formas de asesoramiento matrimonial y familiar. La pareja homosexual necesita más desesperadamente aún tales servicios. Y sólo podrían prestarse dentro del contexto de una comunidad homosexual.

### **La acusación de sexismo**

Richard McCormick, teólogo moral, expone muy claramente la objeción primaria de algunos moralistas al reconocimiento por la Iglesia de una comunidad homosexual en cuanto tal. Acepta el juicio de Francis Touchet:

Las organizaciones homófilas (como el Frente de Liberación Gay, la Alianza de Activistas Gay, la Iglesia Norteamericana) centran su consideración de la persona en la preferencia sexual y, al hacerlo, son culpables de un sexismo esclavizador.[31]

En consecuencia, McCormick considera que tales organizaciones impiden en realidad la aceptación del homosexual y constituyen su peor enemigo debido a su «visión monocromática». Debe admitirse que toda organización homófila que se centre de hecho exclusivamente en la preferencia sexual e ignore la consideración básica de las personas como tales, no presta un auténtico servicio al homosexual, pues tiende con frecuencia a exagerar el papel que la sexualidad juega en la vida.

Pero dudo seriamente de la validez de la afirmación de Touchet de que las organizaciones que cita caigan en este error. En primer lugar, la necesidad de tales organizaciones homosexuales se basa en el hecho de que la elección de un enfermo sexual, de una calificación sexual, la ha hecho ya la sociedad en su conjunto. Hay por lo menos una condición implícita, si es que no explícita, en la mayoría de las instituciones sociales de que uno ha de ser heterosexual para ser aceptado y participar plenamente en esa institución. Tampoco está exenta la Iglesia de tal condición exclusivista. Por el contrario, al considerar la heterosexualidad como la voluntad divina y como «lo ideal y lo normal», según dice el propio McCormick, la Iglesia ha establecido ya una condición sexual que excluye al homosexual auténtico de una participación plena en sus estructuras. No tiene más sentido el acusar al homosexual de un enfoque sexual apriorístico, del que lo tendría acusar a los negros de un enfoque basado en la pigmentación de la piel, o a los grupos de mujeres de un enfoque biológico. En todos estos casos, como sucede con los grupos homófilos, el objetivo del grupo es permitir un enfoque de la totalidad de la persona frente a la negativa a aceptarlo de la sociedad en su conjunto.

Además, el hecho es que las organizaciones que menciona Touchet, aunque existen para aquellos que tienen una orientación homosexual, no se centran en la sexualidad en cuanto tal. El Frente de Liberación Gay y la Alianza de Activistas Gay se proponen los objetivos personalistas trascendentes de justicia e igualdad. La Iglesia Norteamericana tiene como objetivo poner al alcance del homosexual valores espirituales y una vida religiosa. Evidentemente, si el homosexual existiese en una sociedad humana ideal donde estuviesen presentes verdaderamente la justicia y el amor, no habría ninguna necesidad de organizaciones tales. Y, como hemos visto, las organizaciones homófilas tienden a considerarse comunidades transitorias; su ideal es la verdadera integración del homosexual en condiciones de igualdad en la sociedad humana. Pero hasta que llegue la hora en que tal ideal pueda empezar a hacerse realidad, su desempeño es esencial para conseguirlo.

---

[1] Ethics in a Christian Context, p. 137.

[2] Para que la aceptara una mayoría de los delegados, la resolución final hubo de ser reformulada, eliminando las referencias a una comunidad homosexual como tal. Por consiguiente, es: «Ministerio Cristiano para el Homosexual». Muchos delegados consideraban que la Iglesia no debía reconocer la existencia de una comunidad homosexual y debía mantener su juicio moral tradicional sobre las actividades homosexuales. Así pues, el único ministerio posible sería el practicado con los individuos como tales.

[3] Pp. 12-13.

[4] New York, Sheed and Ward, 1967, p. 100.

[5] New York, Dutton, 1960, p. 10.

- [6] Counseling the Invert, pp. 258-259.
- [7] Richard F. Hettlinger, *Living with Sex: The Student's Dilemma*, New York, Seabury, 1966, pp. 94-112.
- [8] *Homosexuality*, Londres, 1960, p. 47.
- [9] Donald W. Cory y John LeRoy, *The Homosexual and His Society*, New York, 1963, pp. 104-105.
- [10] *Morality and the Homosexual*, London, Lamb's, 1959, p. 19.
- [11] Cavanaugh, *Counseling the Invert*, p. 262.
- [12] Ídem, p. 263.
- [13] Ídem, p. 262.
- [14] *Nobody Knows My Name*, New York, Dial Press, 1961.
- [15] *Counseling the Catholic*, p. 102.
- [16] *Toward a Christian Understanding of Homosexuality*, p. 88.
- [17] *A Minority: A Report on the Life of the Male Homosexual in Great Britain*, p. 28.
- [18] West, *Homosexuality*, p. 51.
- [19] «Sublimation and the Homosexual», *Pastoral Psychology*, vol. 2, nº 18, nov. 1951.
- [20] «Clerical and Lay Value Systems», *Modern Society*, vol. 12, nº 4, agosto 1969.
- [21] Véase *Sexuality and Moral Responsibility*, de O'Neil y Donovan, Washington, D. C., Catholic University Press: «El pecado es en rigor pecado porque se opone a la voluntad de Dios. Pero esta "voluntad de Dios" no es arbitraria ni vengativa. Siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, vemos que la voluntad divina coincide exactamente con el bien del hombre... En este contexto merece la pena repetir nuestra premisa básica: buena moralidad y buena psicología no pueden contradecirse. No existe contradicción entre el bien sobrenatural del hombre y su bien ético».
- [22] *The Ethics of Sex*, p. 105.
- [23] *Dignity: A Monthly Newsletter for Catholic Homophiles and Concerned Heterophiles*, vol. 3, nº 4; 5 mayo 1972.
- [24] Martin S. Weinberg y Colin J. Williams, *Male Homosexuals: Their Problems and Adaptations*, New York, Oxford University Press, 1974.
- [25] *Journal of the New York Mission of the Metropolitan Community Church*, vol. 1, nº 1, marzo 1972.
- [26] Puede obtenerse información sobre *Dignity* escribiendo a *Dignity*, 755 Boylston St., Rm. 413, Boston, Mass. 02116.
- [27] *The Ethics of Sex*, pp. 281-287.
- [28] *Toward a Quaker View of Sex*, Alastair Huron, ed., London, 1963.
- [29] Mi opinión personal es que puede existir una relación sexual moralmente buena entre dos homosexuales. Llamo de nuevo la atención de mis lectores hacia el hecho de que tal convicción contradice las enseñanzas tradicionales de la Iglesia en esta materia. No es mi intención intentar suplantar su magisterio, sino más bien invitar a un público debate y a un análisis del tema, con la esperanza de que la Iglesia escuchará y reconsiderará su postura. Entre tanto, la única autoridad de mi opinión es el valor intrínseco del razonamiento y de las pruebas que pueda ofrecer en su apoyo.
- [30] *Time for Consent*, London, SCM, 1970, pp. 122-123.
- [31] Richard A. McCormick, «Notes on Moral Theology», *Theological Studies*, vol. 33, nº 1, marzo 1972, 112-113. Véase también «A View from the Other Side of the Garden», de Francis H. Touchet, *Listening*, Winter, 1971, pp. 42-48.

### La iglesia ante la homosexualidad

**John J. MCNEILL**, «Conclusión. La justicia, la Iglesia y el homosexual», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, Conclusión, pp. 266-272, y las notas que en la edición original impresa aparecen al final, en la p. 294.

#### Conclusión.

#### La justicia, la Iglesia y el homosexual

El sínodo internacional de obispos católicos de 1971 publicó una declaración, *Justicia en el mundo*, en la que se subrayaba que la acción en pro de la justicia es una dimensión esencial en la misión de la Iglesia en el mundo:

La acción en pro de la justicia y la participación en la transformación del mundo nos parece sin duda una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio o, en otras palabras, de la misión de la Iglesia en la redención del género humano y en su liberación de toda situación opresiva.[1]

Una conclusión de este estudio sería que una de las «situaciones opresivas» que exigen acción en pro de la justicia es la situación del homosexual. Aunque es muy probable que los obispos del mundo no tuviesen concretamente en el pensamiento al homosexual cuando redactaron su declaración, mucho de lo que dijeron sobre la justicia es aplicable a la situación del homosexual.

Los obispos reconocen que el mensaje de amor del Evangelio implica una exigencia absoluta de reconocimiento de la divinidad y de los derechos del prójimo. «La justicia alcanza su plenitud íntima en el amor.

Como todo hombre es verdaderamente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano halla en todo hombre a Dios mismo y la exigencia absoluta de justicia y amor de Dios». [2] El mensaje de la comunidad homosexual cristiana es que, en gran parte, tal reconocimiento no se ha ampliado al homosexual dentro de la comunidad cristiana. El sínodo insistía en que, para que la Iglesia resultase digna de crédito cuando se dirigiese al mundo, debía ser, en primer lugar, fiel a sí misma en su propia vida. Esta práctica de la justicia en su propia vida debe empezar con un reconocimiento inequívoco de los derechos de todas las personas que forman la Iglesia y el respeto de ellas. «Dentro de la Iglesia deben preservarse los derechos. Nadie debe ser privado de sus derechos normales porque esté de un modo u otro relacionado con la Iglesia.» [3] El homosexual cristiano cree que ha de prescindir de sus derechos como condición necesaria para seguir en el seno de la Iglesia. Entre esos derechos figura el de asociación y el derecho a ser oído en cuestiones que afectan a su propia vida.

El sínodo reconoce que es frecuente que los cristianos no consideren pecado las injusticias sociales institucionalizadas. En consecuencia, no sienten obligación alguna de actuar al respecto. Como indica un comentario al documento del sínodo, tendemos a ignorar el hecho de que la mayoría de nuestras elecciones personales se producen dentro de una estructura social que condiciona, controla y canaliza la elección personal. Tan poderosas y persuasivas son estas situaciones sociales, que la gente no suele tener siquiera conciencia de su existencia. Tienden a ver «leyes de la naturaleza y de Dios» en lo que no son más que creaciones humanas. [4] En consecuencia, los miembros de la Iglesia tienden a no aceptar responsabilidad por las estructuras sociales que encarnan actitudes de prejuicio y ceguera y las hacen operativas. La comunidad homosexual tiende a ver la estructuración heterosexual, unívoca e inconsciente de la sociedad, precisamente como creación humana erróneamente aceptada como ley natural y ley divina, que produce ceguera y prejuicios. La discriminación contra las mujeres, según reconoció el sínodo, se ha estructurado inconscientemente dentro de la vida y el funcionamiento de la Iglesia. Como comentaba el arzobispo Leo Byrne:

Las mujeres no deben quedar excluidas de ningún servicio de la Iglesia, si la exclusión nace de una interpretación discutible de las Sagradas Escrituras, del prejuicio o de la ciega adhesión a tradiciones puramente humanas, que pueden tener su origen en la posición social de la mujer en otros tiempos. [5]

Si los datos de este estudio son correctos, la actitud de la Iglesia hacia los homosexuales es otro ejemplo de injusticia social institucionalizada, basado también en interpretaciones discutibles de las Sagradas Escrituras, prejuicios y adhesión ciega a tradiciones puramente humanas, tradiciones que se han considerado falsamente leyes naturales y divinas. De hecho, como hemos visto, es la misma tradición secular del control y el dominio masculinos y de la opresión de la mujer lo que subyace en la opresión del homosexual.

Cuando las estructuras sociales oprimen la libertad y la dignidad humanas y mantienen situaciones de grave desigualdad, las personas que viven en esas situaciones comparten también la responsabilidad de permitir que continúen. Existe, pues, la necesidad y la obligación de emprender un proceso de toma de conciencia, para que puedan identificarse esas injusticias y las estructuras que las apoyan. «La educación... despertará un sentido crítico que nos llevará a reflexionar sobre la sociedad en la que vivimos y sobre sus valores; dispondrá a los hombres para la renuncia a esos valores, en cuanto éstos dejen de promover la justicia para todos los hombres.» [6] En el pasado fue frecuente que determinadas estructuras sociales injustas (la esclavitud, por ejemplo) se defendiesen y mantuviesen desde determinados estamentos sociales, como la estabilidad y la prosperidad económica, a los que erróneamente se consideraba ligados al mantenimiento de tales estructuras. En tiempos más recientes, el estatus inferior de la mujer se defiende y mantiene por las mismas razones. Pero cuando la Iglesia tomó conciencia clara de que esos supuestos valores se mantenían sólo por la perpetuación de una injusticia básica, y por un menosprecio de la dignidad y de los derechos de algunos de sus miembros, se vio obligada en conciencia a rechazar esas estructuras y a hacer todo lo posible por alcanzar un orden social más justo. El argumento básico para que continúe la opresión de los homosexuales, es la creencia, en realidad sin fundamento, de que la estabilidad de la familia y la salud moral de la sociedad exigían tal opresión. Pero, como hemos visto, hay buenas razones para creer que sucede exactamente lo contrario. Es la actual situación opresiva la que ayuda a socavar la estructura familiar, limitando lo heterosexual a estereotipos estrechos y deshumanizantes, y forzando además con frecuencia al homosexual a casarse. Como comentaba el cardenal Carberry: «Ha de proporcionarse ayuda a las distintas minorías para que cada grupo no sólo adquiera por sí mismo esa dignidad y ese estatus que le corresponde en la vida social sino que logre también enriquecer a los demás grupos con la contribución de las riquezas inherentes a su propio carácter y a su propia cultura.» [7] Aunque es muy probable que el cardenal Carberry ni pensase, al decir esto, en la minoría homosexual, existe, tal como hemos visto, un enriquecimiento potencial de la sociedad en su conjunto, que se derivaría de la comunidad homosexual si se le ayudase a desempeñar su papel en la sociedad de un modo constructivo.

El sínodo exhorta a todos los miembros de la Iglesia a defender proféticamente los derechos de los individuos y de los grupos tratados injustamente, y a exigir que se ponga fin a toda forma de injusticia.

El sínodo reconoce como derecho básico y necesidad humana la participación de los individuos en las cuestiones que afectan a sus vidas y sus destinos. Hay una necesidad especial de dar vigencia a ese derecho dentro de la propia Iglesia para que todos puedan ser oídos en un espíritu de diálogo. El sínodo subrayó que la acción de la Iglesia debía dirigirse sobre todo «a aquellos hombres que a causa de diversas formas de opresión, y debido al actual carácter de la sociedad, son víctimas silenciosas, sin voz en realidad, de la injusticia.» [8] Ésta es sin duda la situación del homosexual cristiano dentro de la propia Iglesia.

En consecuencia, las autoridades eclesíásticas deberían reconocer a la minoría homosexual cristiana el mismo derecho que reconoce el sínodo a todos los grupos minoritarios: el derecho de asociación y el derecho de establecer un diálogo con las autoridades y con el resto de la comunidad. La Iglesia y sus teólogos morales han hecho en el pasado, con demasiada frecuencia, declaraciones apriorísticas respecto a la moral y al estilo de vida de los homosexuales, sin ninguna tentativa seria de diálogo. Es en esta área donde tienen aplicación especial las palabras del cardenal Dearden: «Hemos de reconocer libremente que la Iglesia ha de aprender y no sólo enseñar lo que se necesita en justicia».[9] Los homosexuales que estén dentro de la Iglesia tienen la obligación, y en consecuencia el derecho, de organizarse e intentar establecer un diálogo con las autoridades eclesíásticas. Las autoridades eclesíásticas, por su parte, deben dar ejemplo de conducta justa hacia la minoría homosexual, mostrando una voluntad activa de escuchar, de establecer diálogo y de buscar medios de resolver cualquier injusticia que se haga patente como resultado del diálogo. Sólo a través de ese diálogo puede tomar la Iglesia verdadera conciencia de las injusticias que sufre el homosexual y puede iniciarse un proceso real de separar la paja del trigo, las verdaderas implicaciones de la moral y la fe cristianas para el homosexual, dejando los malentendidos y los prejuicios del pasado.

---

[1] Documento del Sínodo, 9 de diciembre de 1971. Traducción al inglés en *Catholic Mind*, vol. 70, nº 1261, marzo 1972, 53.

[2] Ídem, p. 57.

[3] Ídem, p. 59.

[4] «The Quest for Justice: Guidelines to a Creative Response by American Catholics to the 1971 Synod Statement, "Justice in the World"». Publicado por el Jesuit Center of Concern, 25 junio 1972.

[5] Sínodo, 22 octubre 1971. Citado en «The Quest for Justice», p. 5.

[6] *Justice in the World*, p. 60.

[7] John Cardinal Carberry, Sínodo, 21 octubre 1971. Citado en «The Quest for Justice», p. 11.

[8] *Justice in the World*, p. 55.

[9] John Cardinal Dearden, Sínodo, 21 octubre 1971. Citado en «The Quest for Justice», p. 4.

### La iglesia ante la homosexualidad

John J. McNeill, «Epílogo», en *La iglesia ante la homosexualidad*, Colección Relaciones Humanas y Sociología 9, Ediciones Grijalbo S. A., Barcelona 1979, pp. 273-278.

#### Epílogo

El pensamiento de los teólogos morales respecto a la homosexualidad ha estado dominado tradicionalmente por tres tesis principales. Como hemos visto, cada una de esas tesis se halla hoy en grave entredicho. De hecho, en los tres casos, una nueva comprensión de la sexualidad humana, y nuevos datos relacionados con el estilo de vida de los homosexuales, parecen apoyar las tesis contrarias.

La primera tesis es la creencia tradicional de que la condición homosexual y, en consecuencia, toda actividad homosexual, es contraria a la voluntad de Dios. La voluntad de Dios fue que todos los seres humanos fuesen heterosexuales. Por tanto, hemos de buscar una explicación etiológica de la condición homosexual en el pecado, sea el pecado original, el pecado de los padres o el pecado personal del homosexual concreto.

En contradicción con esa tesis hemos expuesto que la condición homosexual está de acuerdo con la voluntad de Dios. Dios creó a los seres humanos de modo que su sexualidad no estuviese determinada por su biología. Nacemos varón y hembra; nos hacemos hombres y mujeres por un proceso de educación que es, en su mayor parte, inconsciente. Sabemos hoy por la psicología que en el proceso de maduración sexual es normal una fase homosexual; que en todo ser humano hay un componente homosexual además de un componente heterosexual; que siempre, y en todas partes, surge un determinado porcentaje de seres humanos, de ese complejo proceso de aprendizaje, orientados homosexualmente de modo predominante, sin que ellos tengan culpa alguna. Hemos visto que, a la luz de los conocimientos actuales sobre la Biblia y la sexualidad humana, la tentativa tradicional de demostrar a partir de las Sagradas Escrituras y de la ley natural que tal orientación es contraria a la voluntad de Dios, no tiene ya validez alguna.

La segunda tesis tradicional nace de la primera. Admitiendo que la condición homosexual es contraria a la voluntad de Dios, la presencia del homosexual en la comunidad humana es una amenaza para esa comunidad, y sobre todo una amenaza para los valores de la familia. Por tanto, debería hacerse todo lo posible por aislar «y curar» al homosexual individual, o, si esto no es posible, negarle todo derecho a ejercitar su sexualidad.

Contra esta tesis hemos propuesto que, dado que el homosexual está aquí de acuerdo con la voluntad de Dios, Dios tuvo un objetivo divino al crear la naturaleza humana de modo que un cierto porcentaje de seres humanos sean homosexuales. En otras palabras, los homosexuales suelen estar dotados de dones especiales, y tener encomendada una tarea en la construcción de una sociedad verdaderamente humana por obra del propio Dios.

Lejos de ser una amenaza para la comunidad en general y para la familia en particular, cumplen un importante papel en la preservación y el fortalecimiento de valores como las relaciones interpersonales entre los sexos y el desarrollo de una comprensión moral de la sexualidad humana al margen del contexto procreador; valores que son esenciales para la comunidad y la familia.

Por último, los teólogos morales han creído tradicionalmente que el amor que une a dos homosexuales en una unión sexual es un amor pecaminoso que les separa del amor de Dios y les pone en peligro de condenación eterna. En tiempos recientes, los teólogos han intentado fundamentar este juicio con supuestos datos empíricos procedentes de ciertos psiquiatras, según los cuales los homosexuales están mentalmente enfermos, y todas las relaciones homosexuales son humanamente destructoras.

En contraste con esta tesis (y quizá más polémicamente), he planteado la tesis de que existe la posibilidad de relaciones homosexuales moralmente buenas, y que el amor que une a quienes participan de tal relación, en vez de alejarlos de Dios, puede unirlos más estrechamente con Dios y ser intermediario de la presencia divina en nuestro mundo. El nuevo dato empírico que apoya esa tesis es, en primer lugar, el dato psicológico de que la homosexualidad no es necesariamente una enfermedad, y el dato empírico de que hay muchas parejas homosexuales en unión estable cuya relación proporciona marco adecuado para la plenitud y el desarrollo mutuos. Hay además prueba de la obra del Espíritu Santo en la creación de comunidades de homosexuales creyentes, que con espíritu de amor y perdón buscan el diálogo con esa misma Iglesia institucional que ha sido su perseguidora tantas veces en el pasado y en épocas recientes.

Me han pedido con frecuencia que clarifique algo más lo que quiero decir con «relaciones homosexuales éticamente responsables». Evidentemente, lo que quiero en primer lugar es distinguir entre una relación homosexual basada en el egoísmo y en la destrucción mutuos y la relación constructiva y desinteresada. Creo, como Thielicke, que el problema moral primario en las relaciones sexuales es el del sexo como fuerza despersonalizante, frente al del sexo como plenitud de la relación humana.

Sostengo además que hay valores objetivos y normas morales que gobiernan el uso humano constructivo de la sexualidad. Estas normas son objetivas en el sentido de que están íntimamente relacionadas con la naturaleza de la persona en cuanto tal, y tienen así validez universal siempre que se produzca una evolución hacia la plenitud de la personalidad humana. Existen las normas negativas que implican una relación basada en el valor de la justicia: por ejemplo, cualquier relación sexual que entrañe explotación de otra persona es inmoral. Las normas positivas se basan en el valor del amor interpersonal como el marco humano ideal de la expresión sexual. Estas normas positivas deben derivarse del concepto de la persona humana como fin en sí misma, y de las condiciones de posibilidad necesarias para una auténtica relación amorosa interpersonal. Entre esas condiciones, creo personalmente que figuran normas como la reciprocidad, la fidelidad, la generosidad, etcétera.

Espero analizar en un futuro próximo un nuevo enfoque ético de la sexualidad humana como una forma de juego humano: en la que juego se entiende como cualquier acción que tenga significado en sí misma y en el aquí y ahora. Es decir, una acción que es fin-en-sí-misma, igual que la persona es fin-en-sí-misma.

Más allá de estos principios generales, creo que me es imposible, de momento, definir con mayor claridad o establecer a priori lo que habría de ser el carácter de una «relación homosexual éticamente responsable». Ésta es una tarea que necesariamente ha de reservarse a la comunidad homosexual cristiana a partir de su propia experiencia. Como decía John Milhaven en su reciente carta al National Catholic Reporter sobre mi manuscrito:

Si hay algo claro sobre la sexualidad humana es que los cristianos de hoy están experimentando valores en ella que eran generalmente desconocidos para el cristiano tradicional... ¿Puede suponerse que no hay fenómenos similares en la experiencia homosexual? ¿Puede explicarse el «significado de la sexualidad humana» sin tener una idea clara de lo que sucede realmente en el amor homosexual de nuestra cultura? ¿Pueden emitirse juicios morales sobre la conducta homosexual sin examinar prolongadamente y sin miedo la experiencia concreta del amor homosexual en nuestra época?

¡Ojalá sean cada vez más las experiencias reales de homosexuales cristianos que hallen expresión a través de hombres valerosos en el foro de la Iglesia! A la Iglesia y a todos nosotros nos corresponde hablar y escuchar gradual y cuidadosamente para ir formando un consenso favorable sobre este angustioso problema.

Haremos sólo lo que la comunidad cristiana ha hecho muchas veces en el pasado con temas problemáticos.