

# Prólogo

El placer ha sido siempre un tema conflictivo en ética. No ha pasado lo mismo con el de la felicidad; desde el principio todos han estado de acuerdo en poner su búsqueda como tarea primera de la ética. Así lo afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: «El vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo *felicidad* y, según esta opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser dichoso». Luego, como es evidente, ha habido maneras diversas de entender en qué consiste y cómo se consigue la felicidad.

El conflicto ha nacido a la hora de establecer la relación entre placer y felicidad.

Platón habla de la «tiranía del placer» y anima, en el *Fedón*, a huir de los placeres corporales, ya que la felicidad consiste en liberarse del cuerpo y de sus placeres: «Un verdadero filósofo no puede por menos de despreciarlos»; incluso «los placeres del amor».

Aristóteles, reconociendo que hay diferentes clases de placeres y que «el placer del perro es distinto al del hombre», afirma que «el placer no es el soberano bien», pero lo admite como «un componente de la felicidad que completa los actos y, por consiguiente completa la vida». La felicidad consistiría, para él, en la contemplación, ya que responde a la cualidad propia del ser humano, su racionalidad; de ahí vendrían, también, los más altos placeres.

La felicidad consiste en el placer, dijeron los hedonistas. Epicuro en su *Carta a Meneceo* afirma que «el placer es el principio y el fin de una vida feliz, un bien primero y connatural, y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor», aunque reconozca que «el bien máximo es el juicio», que nos puede llevar incluso a la renuncia del placer.

Para Séneca, en su *De vita beata*, y para los estoicos, en general, el placer «es algo bajo, servil, flaco y mezquino, cuyo asiento y domicilio son los lupanares y las tabernas; es algo accesorio y sobre-

venido a la práctica de la virtud»; por lo que añade: «Tú abrazas el placer, yo lo reprimo; tú gozas del placer, yo lo uso; tú lo consideras el bien supremo, yo ni siquiera un bien; tú haces todo por el placer, yo nada».

El conflicto ha seguido y sigue vivo hoy mismo.

La moral cristiana tenía todos los triunfos en la mano para una valoración positiva y justa del placer, con sus límites, por supuesto, pero la historia en este punto no ha sido ni pacífica ni invariable. Más bien se trata de una sucesión de idas y venidas, de intenciones que no llegaron a florecer, y de deficiencias evidentes para quien lea los abundantes textos de veinte siglos sobre el tema.

Se ha preferido que los textos originales sean abundantes, aunque eso entorpezca una lectura más ágil, con la intención de que al menos queden ellos como fruto del trabajo hecho, y puedan servir para posteriores investigaciones, pues el tema es muy amplio y propicio para estudios parciales de diversos autores y épocas.

# I

## El paso de la moral judía a la moral cristiana

Crece sin cesar el interés por estudiar y comprender mejor ese momento germinal en que un judío como Jesús, nacido y educado en la religión y la moral de su pueblo, comienza a proponer algo nuevo<sup>1</sup>. Una «nueva» Alianza frente a la «antigua» Alianza, un rostro de Dios «nuevo», pero enraizado en el Antiguo Testamento, y una Ley «nueva», aunque siempre en referencia a la Torah, o ley de Israel.

Hay un momento en que aflora ese germen nuevo, un punto en que ya no coinciden lo nuevo y lo antiguo; ¿es posible sorprender ese instante inicial? ¿También en lo moral? Después, va creciendo lo nuevo y difuminándose lo anterior, sin perder nunca la referencia, pero agrandando la diferencia; es el

tiempo en que la naciente Iglesia de Jesús se encuentra con la necesidad de expresar con nitidez sus propuestas de fe y de moral. Es el gran momento creativo de los Padres de la Iglesia, como veremos con amplitud a su debido tiempo, pero lo que importa ahora es dar cuenta de ese momento inicial de despegue, especialmente en el terreno de la moral.

### Cronología

No es fácil poner fecha a ese despegue inicial, ni a los momentos sucesivos de creación<sup>2</sup>. E. Trocmé ha señalado con acierto algunos datos imprescindibles<sup>3</sup>.

Para él, la persecución de Nerón (64-68) marca el momento en el que las autoridades imperiales, al menos en Roma, distinguen entre judíos y cristia-

---

<sup>1</sup> Véase una buena bibliografía en el libro de R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1995, pp. 403-444. Amplia bibliografía, asimismo, en César Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I*, Madrid 1995, pp. 383-399. Respecto a la actualidad del estudio de los orígenes del cristianismo, dice: «Es un tema de investigación histórica de perpetua actualidad prácticamente desde el siglo II», p. 21. Sobre las diversas maneras de entender el mismo concepto de judeocristianismo, cf. J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004, pp. 23-27.

---

<sup>2</sup> César Vidal Manzanares propone este pormenorizado calendario: del 30 al 40, la comunidad de los Doce en Jerusalén; del 40 al 50, hasta el concilio de Jerusalén; 50-62, el gobierno de Santiago; del 62 al 70, de la muerte de éste hasta la guerra con Roma y destrucción de Jerusalén; y del 80 al 90, de la destrucción del templo y la reacción farisea en Hamnia, y la exclusión de los cristianos de la sinagoga, o. c., p. 411.

<sup>3</sup> E. Trocmé, *L'enfance du christianisme*, París 1997.

nos, y éstos pierden el estatuto de *religio licita* del que siguieron disfrutando aquéllos.

Hacia el año 70, conquistada ya Jerusalén por Tito, los cristianos habían perdido a los grandes protagonistas de la primera etapa, Pedro, Pablo y Santiago. La iglesia de Roma, sacudida por la persecución, no estaba demasiado organizada, y las de Palestina habían sido arrasadas por la guerra judía, por lo que la de Jerusalén había perdido poder sobre las demás.

Peor aún estaba el judaísmo, destruido el Templo y acabados los grupos más representativos: saduceos, zelotes y esenios. Es el gran momento de los fariseos, que imponen su manera de ver la religión judía en todas partes, maldicen a los *minim* o heréticos y excluyen a los cristianos que seguían siendo parte de sus sinagogas, como nota el evangelio de Juan: «Los padres del ciego respondieron así por miedo a los judíos, pues éstos habían tomado la decisión de expulsar de la sinagoga a todos los que reconocieran a Jesús como Mesías» (9,22 y 12,42).

Es el momento de la ruptura, aunque tampoco es justo suponer un único tipo de relación en todas las comunidades, salvo las fundadas por Pablo, que habían roto del todo con la sinagoga.

Sería al rededor del año cien cuando los cristianos rompen su relación con la sinagoga y reconocen su misma identidad, diferente de la judía: «Se saben solos en el amplio mundo y se esfuerzan por entender esta nueva situación, sin renunciar a su enraizamiento en la Escritura judía y en el breve ministerio de Jesús. Se acerca la edad adulta del cristianismo, con cantidad de problemas nuevos»<sup>4</sup>.

La separación se hace más honda con los sucesos de los años 115-117, cuando los judíos se sublevan contra el imperio romano en Egipto, Chipre y otros lugares, sin que se les unan los cristianos. Eso, de nuevo, obliga a las autoridades a distinguir con claridad entre unos y otros, aunque la destrucción de Jerusalén llevó consigo la pérdida definitiva de la importancia del cristianismo palestino. Con ello co-

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 198.

mienza el camino de integración de los cristianos en la sociedad y cultura grecorromanas.

La llamada segunda carta de Pedro, escrita hacia el año 130 según Trocmé, último libro del Nuevo Testamento, sería el certificado tanto de la calidad intelectual del autor y de los destinatarios, como de la pérdida de importancia de la sinagoga: «De los judíos, cuyas Escrituras son utilizadas abundantemente, ni se habla; es una cuestión superada»<sup>5</sup>.

El autor subraya la carta de Pablo a los Romanos, «un catecismo superior» la llama él, como el primer intento serio de poner en pie una iglesia autónoma, «cuando aún los cristianos se encontraban tan a gusto en el seno del judaísmo»<sup>6</sup>.

Aunque, para otros, en esta separación, «es más significativa la segunda guerra judía (132-135). La escisión de las dos religiones queda entonces consumada en el plano doctrinal. Con la *Carta de Bernabé* y el *Diálogo* perdido de Aristón de Pella comienza la literatura cristiana de polémica antijudía»<sup>7</sup>.

## Moral judía - moral cristiana

No es sencillo señalar la relación entre una y otra y, menos, precisar el punto y momento inicial de su separación, ya que en la moral judía no hay una sola tradición, avalada por una autoridad suprema que defina con precisión la que sería la postura «oficial» en cualquier situación o problema, como tampoco es fácil encontrar un valor único que dé pie a una exposición sistemática<sup>8</sup>.

El autor se refiere a la ética judía actual, y señala las cinco fuentes básicas, además de la Biblia, pero lo

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>7</sup> R. Trevijano, o. c., p. 87.

<sup>8</sup> «La concepción de un valor único que unifique la ética judía como un sistema coherente debe ser abandonada, a la vista de los datos. Esta recopilación debería acabar con la suposición de que hay una única y monolítica ética judía», Daniel S. Bieslamer, *Contemporary Jewish Ethics. A Bibliographical Survey*, Nueva York 1984.

mismo habría que decir, *mutatis mutandis*, de los tiempos de Jesús. Diversos autores insisten en una literatura moral rabínica y otra no rabínica, con diversas metas y métodos diferentes, y hablan de una línea moralizante de comentarios a la Biblia y de otra no moralizante<sup>9</sup>. A ello habría que añadir los muy diversos géneros literarios, como la Misná, el Abot, el Talmud, el Targum, la Haggadáh o el Halachah, que a veces ofrecen valoraciones dispares sobre un mismo problema, aunque la interpretación de los fariseos fuera la más general y popular en tiempo de Jesús, y especialmente a partir del año 70.

Aquí nos referiremos en exclusiva al paso de la moral judía a la moral cristiana, dejando aparte los temas dogmáticos sobre Dios, la salvación y demás afirmaciones de la fe judía y de la fe cristiana.

*Herford* ve a Jesús como el puente de paso de la ética judía a la cristiana, lo que las hace muy similares al principio, aunque luego vayan diferenciándose progresivamente<sup>10</sup>. A un judío que lee el Nuevo Testamento, sigue diciendo, le suena algo así como si fuera la misma melodía, pero tocada en un instrumento diferente.

Resume diciendo que la transición quedó hecha cuando Cristo ocupó el lugar que antes ocupaba la Ley, la Torah.

Se podrían señalar dos momentos distintos. Jesús es el protagonista del primero: él no rechaza la Ley, pero asume sobre sí la responsabilidad última de la autoridad moral, como dice Mt 7,29: «Les enseñaba con verdadera autoridad y no como sus maestros de la

---

<sup>9</sup> R. Travers, *Talmud and Apocrypha*, Nueva York 1971, p. 264, y Samuel H. Bergman, *The Quality of Faith*, Jerusalén 1970, pp. 39-40.

<sup>10</sup> «No hay duda ninguna de que en la enseñanza moral cristiana, no sólo en la que se refleja en los evangelios sino en la del Nuevo Testamento en general, hay una gran cantidad que es judía en la forma y en los contenidos; pero es también verdad que en tal enseñanza, especialmente fuera de los evangelios sinópticos, hay una diferencia que claramente la marca de alguna manera como no judía», R. T. Herford, *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, Nueva York 1971, p. 297. Ver también, en lo referido a los libros sapienciales, E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalén 1975.

Ley», es decir, no se refería a la Ley como fuente última de saber y de obligación, sino a sí mismo. La última palabra ya no la tenía la Torah sino él mismo.

Los protagonistas del segundo momento son los seguidores de Jesús, que le reconocen como fuente suprema de revelación y como maestro de la vida espiritual, en el que buscan iluminación y ejemplo. Es el paso de una moral no personal a otra personal, de una que tiene como referencia una Idea, a otra cuya referencia es una Persona.

En ambos casos nos referimos tanto a la moral contenida en las Sagradas Escrituras, como a ese otro cuerpo de doctrina común recibida por tradición y que el pueblo tenía como saber sapiencial adquirido casi por ósmosis.

Los fariseos eran los intérpretes oficiales de la moral bíblica y, al mismo tiempo, la base de ese otro saber popular en tiempos de Jesús. Su legalismo exacerbado había pasado al lenguaje común tallado en frases y decires de dominio popular. Había sido la secta de los *Hasidim* la encargada de esta aplicación más que minuciosa de todos y cada uno de los preceptos de la Ley; de ella nacieron los fariseos, a los que se unieron en el fervor y entusiasmo los escribas, aunque añadiendo una alta calificación profesional en su capacidad de interpretación y explicación. «Incluso la esperanza mesiánica asumía que la observancia puntillosa de la Ley era el título de Israel para esperar el reino de Dios. Si Israel cumpliera enteramente sólo un sábado todos los mandamientos, el Mesías vendría inmediatamente»<sup>11</sup>. Éste es, precisamente, uno de los puntos de divergencia entre la moral judía y la cristiana, que acabó por deslindar con precisión los campos, especialmente a partir de Pablo.

Siete legados específicos de la ética judía, dicen algunos autores, han de ser reconocidos en la moral cristiana: una cierta tendencia teocrática, el decálogo, la Alianza, las enseñanzas de los primeros profetas, los ideales deuteronomícos, la enseñanza profética más tardía y el llamado código de santidad<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> R. E. O. White, *Biblical Ethics*, Exeter 1979, p. 41.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 14.

Jesús, judío de nacimiento y de educación, fue creciendo inmerso en el ambiente religioso y moral del judaísmo de su tiempo; en su misma casa y, por supuesto, en la sinagoga, se fue empapando del espíritu de la Escritura, según la interpretación de los fariseos y maestros de la Ley. No hay duda, pues, de que su moral nace de la moral judía y en ella va creciendo en sus años de juventud y formación. Y, naturalmente, mucho de ello se incorpora después a su predicación y a su manera de comprender y vivir la vida: «Todo cuanto le impresionó como verdadero y hermoso de la enseñanza de cada día lo hizo propio con alegría», dice un buen conocedor de la materia<sup>13</sup>.

El mismo White afirma con rotundidad: «Jesús compartió del todo algunos supuestos de la moral judía, tales como el monoteísmo ético, el concepto de ley moral como expresión de la voluntad divina, el sentido de la historia como cumplimiento de un plan divino, la urgencia de la honestidad social, la idea básica de *hesed* –el perdón, la bondad y la confianza–, y conceptos como sacrificio, responsabilidad individual, pecado y perdón, la relación entre moral y religión, una gran historia de ejemplos ilustrativos de un tipo de moral, confianza en el Espíritu de Dios, siempre presente. Todas ellas son ideas tan fundamentales y tan familiares que apenas nos damos cuenta de que Jesús aceptó todo ello como axiomas de su propio pensamiento»<sup>14</sup>.

Forzando la línea, hay autores que ven en Jesús «casi un Rabí» por la cercanía de sus enseñanzas con los ideales morales del judaísmo<sup>15</sup>.

Cierto es que el mismo Jesús se presenta como plenitud del Antiguo Testamento, su muerte y resurrección como nueva Alianza y su doctrina como plenitud de la Ley antigua. Es bien conocido el texto de Mt 5,17-20: «No penséis que yo he venido a anular la ley de Moisés o la enseñanza de los profetas. No he

venido a anularlas, sino a darles su verdadero significado. Y os aseguro que, mientras existan el cielo y la tierra, la Ley no perderá punto ni coma de su valor. Todo se cumplirá cabalmente. Por eso, aquel que quebrante una de las disposiciones de la Ley, aunque sea la menos importante, y enseñe a hacer lo mismo, será considerado el más pequeño en el reino de Dios. En cambio, el que las cumpla y enseñe a otros a cumplirlas, ése será considerado grande en el reino de Dios. Y os digo esto: Si vosotros no sois mejores que vuestros maestros de la Ley y que los fariseos, no entraréis en el reino de Dios». Jesús mismo afirma la continuidad Ley-profetas-Juan el Bautista y él mismo: «Pues todos los profetas y la Ley de Moisés anunciaron este reino hasta que llegó Juan» (Mt 11,13). E incluso se presenta por primera vez, según el evangelio de Lucas, con las conocidas palabras de Isaías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar a los pobres la buena noticia de la salvación» (4,18).

Nunca hizo nada contra la Ley, y bien lo supieron sus enemigos, que buscaron con ahínco cualquier violación, y a la hora de la verdad tuvieron que acudir a testigos falsos para acusarle. Aunque, eso sí, luchó con fuerza, y con dureza a veces, contra el legalismo imperante.

## Diferencias más notables

A parte de la diferencia radical sobre la realidad mesiánica del mismo Jesús, no se pueden olvidar otras que Él mismo fue marcando entre su doctrina y la del judaísmo de su tiempo.

La más significativa acaso sea la pobre e inadecuada fundamentación religiosa de la moral de su tiempo para la sensibilidad de Jesús. Y la misma imagen de Dios, que subrayaba con fuerza la referencia a Él como origen de la Ley, como juez inexorable que premia y castiga la obediencia o desobediencia a los mandatos divinos, o como voluntad implacable que no permite ni tolera valoraciones personales ni excepción alguna a esa misma Ley. La parábola de los viñadores llamados a horas diversas y que reciben el mismo salario al final de la jornada de trabajo, es definitoria en muchas direcciones.

---

<sup>13</sup> Ernest F. Scott, citado por R. E. O. White en su libro *Christian Ethics*, Gloucester 1994, p. 56.

<sup>14</sup> R. E. O. White, o. c., p. 54.

<sup>15</sup> R. E. O. White, o. c., pp. 56-57, cita textos de Klausner, D. S. Russell y Scott en esa línea de aproximación entre la moral judía y la de Jesús.

Aunque lo definitivo sea siempre la imagen de Dios como Padre, que se repite a lo largo de las parábolas de Jesús y, muy especialmente, en los textos del evangelio de Juan, después de la cena pascual como, por ejemplo: «Cuando llegue aquel día, comprenderéis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros [...]. El que me ama será amado por mi Padre, y yo también le amaré y me manifestaré a él. El que me ama de verdad, se mantendrá fiel a mi mensaje; mi Padre le amaré, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él [...]. Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 14,20.23, y 15,12). Esa imagen de Dios Padre, que está en nosotros, y nosotros en Él, que vive en nosotros y nosotros en Él, es la referencia definitiva de la nueva Alianza y de la nueva moral. Sin poder olvidar, como consecuencia de esto mismo, la continua invitación a la confianza en Dios, la libertad, la alegría y la esperanza. Todo ello trae una nueva perspectiva en lo referente al premio y castigo, afirmando con rotundidad la prioridad de la gracia y el don de Dios, y la gratuidad de su amor.

Una segunda diferencia, también de grado mayor, se cifra en la interiorización de la Ley y la moral, más allá de todo cumplimiento externo. El mal, insiste Jesús repetidas veces, reside en el corazón del ser humano, en la intención: «Porque del corazón proceden las malas intenciones, los asesinatos, las inmoralidades sexuales, los robos, las calumnias y las blasfemias. Todo esto es lo que hace impuro al hombre, y no el sentarse a comer sin haberse lavado las manos» (Mt 11,19-20).

Una consecuencia inevitable es la condena constante del legalismo casuístico de los fariseos, a propósito del sábado, o del cumplimiento de nimiedades que parecían justificar el olvido de lo más importante: «Ay de vosotros, maestros de la Ley y fariseos hipócritas, que ofrecéis el diezmo de la menta, del anís y del comino, pero no os preocupáis de lo más importante de la Ley, que es la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23,23).

Jesús fustiga también con dureza algunas tradiciones que parecían incluso justificar el mal, como el dejar los bienes al templo, aunque se condenase a los padres a la miseria; la confusión entre lo realmente importante y lo trivial. Ésa es también seña-

lada siempre como una novedad de Jesús: una nueva jerarquización de los valores morales.

Un tercer tema que marca el distanciamiento y novedad de la moral de Jesús frente a la del judaísmo de su tiempo, y que viene condicionada por lo antes apuntado, es su criticismo, violento a veces, con el orgullo de los que, por cumplir externamente la Ley, se creen seguros de sí mismos y superiores a los demás. La conocida frase de los jefes de los sacerdotes y los fariseos resume de forma lapidaria el orgullo y seguridad de los maestros de la Ley: «Lo que ocurre es que esta gente, que no conoce la Ley, se halla bajo la maldición» (Jn 7,49).

Jesús se opuso constantemente a esta manera de entender el cumplimiento de la Ley como confirmación de la superioridad propia y condena de los demás, o, mejor, como prueba de la bondad personal y de la maldad de los otros. La parábola del fariseo y el publicano rezando en el templo es significativa en extremo, pero a ella habría que añadir las continuas alusiones y condenas del espíritu de los fariseos, de su afán por poner cargas a los demás, y de su desprecio por los pobres e ignorantes. Jesús presenta la otra cara: «Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os daré descanso. Poned mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón. Así encontraréis descanso para vuestro espíritu, porque mi yugo es fácil de llevar, y mi carga ligera» (Mt 11,28-30). No se trata de imponer cargas y más cargas, sino de ayudar a llevarlas; es un nuevo espíritu.

La actitud de Jesús con las mujeres es, también, algo nuevo y que supone un distanciamiento evidente del judaísmo oficial, aunque de eso hablaremos más tarde.

Otra diferencia, señalada por todos los estudiosos del paso de la moral judía a la cristiana, es la negación del exclusivismo nacionalista que les había llevado a un orgullo de raza privilegiada y superior, del que Jesús no participa.

Éstos son los puntos más importantes que hicieron, al fin, inevitable la ruptura del cristianismo con el judaísmo, sin olvidar nunca que el Nuevo Testamento se comprende plenamente a la luz del Antiguo y que el reino de Dios y la salvación, y el mismo

Jesús, sólo en esa misma luz pueden ser entendidos en su verdadero y completo significado.

## El placer en la moral judía y en la cristiana

Es casi un tópico de la modernidad afirmar que ha sido la cultura o la fe judeocristiana la causa del desprecio y negación del placer o, más bien, de su condena sin paliativos. Aparte de la pregunta por la verdad de tal afirmación, hay otra que parece inevitable y anterior: ¿hay una tal ecuación, o al menos similitud, entre ambas posturas como para hablar de una cultura, o unos conceptos o valoraciones judeocristianas? ¿No se tratará, acaso, de una simplificación excesiva, aunque repetida?

Por lo pronto habrá que decir que tanto los judíos como los cristianos buscan la diferenciación, y ven diferencias, muchas y hondas, en sus posturas ante el placer ya desde el principio, aunque luego se reafirmasen y se hiciesen más grandes, como veremos más adelante<sup>16</sup>.

La cuestión más debatida, en general, es la del llamado «ascetismo», o «rigorismo», aunque no haya precisamente un gran acuerdo a la hora de valorar la postura de unos y de otros. Más adelante lo comprobaremos con las afirmaciones tan contrarias de dos autores de nuestros días<sup>17</sup>. En general, digamos que las acusaciones son mutuas y que, en todo caso, muestran a las claras que hablar de una moral judeocristiana en este punto es, al menos, problemático.

Por parte judía se echa la culpa de esa reprobación y mala prensa del placer a la moral cristiana

---

<sup>16</sup> En el libro ya citado de César Vidal Manzanares se estudia este mismo tema en unas páginas tituladas: «El término “judeocristiano” en Palestina», y en ellas se afirma: «No podía existir algo a lo que denominar judeo-cristianismo, porque si era “cristianismo” debía rechazar lo judío y si era “judaísmo” no podía relacionarse con lo cristiano», o. c., pp. 23-31; la cita en p. 24.

<sup>17</sup> Se trata, por parte judía, del rabí David M. Feldman, en su libro *Marital Relations, Birth Control in Jewish Law*, Nueva York 1968, y del católico francés Jean Claude Guillebaud en *La tyrannie du plaisir*, París 1998.

que, según ellos, se desvió, ya desde su arranque, de uno de los principios primeros del judaísmo: el placer viene de Dios, y despreciarlo o, incluso, no disfrutarlo todo lo posible, es una postura de ingratitud ante Él. Feldman lo resume así: «El ascetismo y la negación de sí mismo son creaciones del estoicismo, del cristianismo y más aún del hinduismo; la vida religiosa de los cristianos hasta hoy mismo se caracteriza por elementos del monaquismo, de la reclusión y de la austeridad. Tal concepción *es ajena al judaísmo*»<sup>18</sup>.

*Bahya Ibn Paqūda*, «el doctor por excelencia», no es de la misma opinión, y, aunque es un escritor del siglo XI, recoge «la mejor referencia a las mejores fuentes del judaísmo, la Biblia sobre todo, y las mejores tradiciones de los rabinos». Éstas son algunas de sus afirmaciones, sobre las que volveremos al hablar especialmente del placer sexual: «Por eso tenemos la imperiosa necesidad de una ascesis que nos guarde de lo superfluo y de las carencias, condición de nuestro equilibrio y del emplazamiento de nuestra vida en el orden universal... La ascética es una de las columnas del mundo. Por eso es bueno, amigo mío, renunciar con todas nuestras fuerzas a los deleites permitidos y considerarlos prohibidos para nosotros, para no abandonar el estrecho sendero que lleva a Dios»<sup>19</sup>.

No es cuestión ahora de entrar de lleno en la discusión, aunque sí lo haremos al hablar del placer sexual. También hay que reconocer que la queja de Feldman es muy directamente contra la Iglesia católica, no en referencia a los mismos evangelios, sino a partir de san Pablo. El texto que sigue sintetiza lo que parece una postura más equilibrada y justa: «Las afirmaciones fundamentales del Antiguo Testamento (por ejemplo, la de que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios), no dan pie para una visión negativa del placer, y en los Proverbios y en la literatura sapiencial (especialmente en el Cantar de los Cantares) hay signos claros de una actitud

---

<sup>18</sup> D. M. Feldman, o. c., p. 81.

<sup>19</sup> B. I. Paqūda, *Les devoirs du cœur*, París 1972. Las citas, en las pp. 539, 540 y 554.

favorable hacia él. Sin embargo, bajo la influencia del último judaísmo apocalíptico se hizo evidente una actitud más precavida ante el placer»<sup>20</sup>.

Otros autores prefieren distinguir entre diversas tradiciones<sup>21</sup>. A propósito del placer como razón suficiente para la relación matrimonial, escribe *M. L. Satlow* en un libro muy documentado: «Los rabinos de Babilonia y los de Palestina difieren en la cuestión de si el placer es una razón válida o aprobada para la relación marital. Los rabinos de Babilonia parecen aceptar el placer de la esposa como una buena razón, mientras que los de Palestina lo niegan»<sup>22</sup>.

Desde luego, los sabios del Antiguo Testamento saben apreciar la vida, la belleza y el placer, que cuentan siempre entre los regalos de Dios. El libro del Eclesiástico lo dice hermosamente: «La belleza

de la mujer recrea la mirada, y el hombre la desea más que ninguna cosa. Si en su lengua hay ternura y mansedumbre, su marido ya no es como los demás hombres. El que encuentra una mujer encuentra el comienzo de la fortuna; una ayuda semejante a él y su columna de apoyo. Donde no hay valla, la propiedad es saqueada; donde no hay mujer, gime un hombre a la deriva» (36,23-27).

No celebran sólo bucólicamente la belleza del universo, como el salmo 19, por ejemplo, sino también la belleza femenina y con frecuencia elevan el amor entre hombre y mujer a la categoría de símbolo del amor de Dios por su pueblo.

## El placer en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no supone la negación del Antiguo; Jesús vino a dar plenitud, no a abolir o negar. En la vida y palabras de Jesús no es fácil encontrar motivos para afirmar que ese pretendido ascetismo, convertido más adelante en puritanismo, refleje su espíritu o su manera de entender la vida en lo referente al placer. Ya dijimos antes que la moral cristiana, al menos en la mente y en la vida de Jesús, es una moral de la felicidad, en la que no se hacen ascos al placer. La imagen de Jesús que presentan los evangelios no es precisamente la de un asceta que se retire del mundo, que busque con afán la renuncia a cuanto pueda haber de placentero, y que condene a los que disfrutan de los placeres normales y gratificantes de la vida.

Juan el Bautista es uno de los personajes más cercanos a Jesús; su simpatía mutua es evidente, e incluso el último profeta del Antiguo Testamento es presentado como el precursor. Los dos comienzan su predicación con el anuncio de que el Reino de Dios está cerca; Jesús confirma la autoridad y categoría de Juan, recibe su bautismo de penitencia, reprimina a quienes no quieren escuchar el mensaje del Bautista y se entristece cuando recibe la noticia de su muerte a manos de Herodes.

A pesar de tanta cercanía, hay algo en lo que Jesús va por otro camino: no sigue el espíritu ascético del Bautista, muy cercano a los esenios, al menos

---

<sup>20</sup> W. Hesse, «Pleasure», en *Concise Dictionary of Christian Ethics*, ed. por Bernard Stoeckle, Nueva York 1979, p. 198.

<sup>21</sup> Una buena síntesis de ambas tradiciones se encuentra en la obra de varios autores, editada por John M. Holland, *Religion and Sexuality. Judaic-Christian Viewpoints in the USA*, San Francisco 1981. Hablando de la tradición judaica, el autor divide en cinco períodos la historia de su pensamiento. El primero, antes de la destrucción del templo en 586 a. C., se caracterizaría por su simplicidad y por estar centrado en la estabilidad de la familia. En el segundo, del 586 a. C. hasta el 70 d. C., hay un cambio radical: se descubre la debilidad y el mal en el interior del ser humano, y el impulso sexual es contado como una de sus manifestaciones. En el período talmúdico la clave es la moderación, de la que el ser humano es capaz. El siguiente, el postalmúdico, se caracterizaría por corrientes ascéticas venidas de otras culturas, e incluso un cierto dualismo; la moderación volvería a ser la clave, y Maimónides sería su mejor testigo. El quinto período, que él llama «de la reforma moderna, alrededor del 1850», ve en la sexualidad algo más que su fin procreativo: «considera asimismo el significado de una intimidad emocional creciente». Su resumen final es éste: «Afortunadamente, todas las opiniones del judaísmo afirman la bondad básica de la sexualidad humana» (p. 16). Una bibliografía mínima, pero básica, en pp. 16-17.

<sup>22</sup> Michael L. Satlow, *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta 1995. Ver en pp. 335-370 una amplísima y muy cuidada bibliografía. Es un trabajo serio y muy documentado, aunque el autor lo presente como algo preliminar: «Este estudio no es una historia del pensamiento rabínico sobre la sexualidad. Más bien es un paso preliminar para la investigación de su pensamiento» (p. 315).

por algún tiempo<sup>23</sup>, aunque, hablando del cristianismo primitivo en general, habría que decir que «las analogías entre ambos movimientos se observan tan sólo en cuestiones periféricas».

Lo cierto es que los mismos discípulos de Juan no comprenden esa actitud de Jesús y de sus discípulos: «Entonces se acercaron a Jesús los discípulos de Juan el Bautista y le preguntaron: ¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos tantas veces y tus discípulos no ayunan?» (Mt 9,14). Es posible que la duda le llegase al mismo Juan que «envió unos discípulos suyos a preguntar a Jesús: ¿Eres tú el que había de venir, o esperamos a otro?» (Mt 11,2-3). Y el mismo Jesús, a continuación, hace referencia a su modo de vivir y a la reacción de la gente: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron de él: “Ése tiene un demonio dentro”. Pero después ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: “Éste es un glotón y un borracho, amigo de andar con publicanos y gente de mala reputación”» (Mt 11,18-19).

Los relatos evangélicos narran diversos banquetes de Jesús, no siempre con la gente más «recomendable», y su asistencia, con todos los discípulos, a una boda en Caná de Galilea. Simón, el fariseo, fue uno de sus anfitriones (Lc 7,36). Mateo lo fue también; junto a los discípulos de Jesús había «muchos publicanos y gente de mala reputación, que se sentaron con ellos a la mesa» (Mt 9,10). Un hombre rico, llamado Zaqueo, tuvo también la suerte de hospedar a Jesús (Lc 19,1-9), sin que podamos olvidar las frecuentes visitas a sus amigos Marta, María y Lázaro.

Los hechos, y también las palabras de Jesús, muestran a las claras su actitud ante los placeres de la

---

<sup>23</sup> Cf. J. A. T. Robinson, «The Baptism of John and the Qumran Community», en *The Harvard Theological Review* 50 (1957) 175-191. Sobre la posible relación entre el cristianismo primero y los esenios hay literatura abundante; ver p. ej. Christian Grappe, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, París 1992, pp. 51-73. No menos interesante es el libro de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán. Balance de 25 años de hallazgos y estudios*, Madrid 1971. Sobre este tema, valga esta síntesis del mismo autor: «Entre Jesús, el Bautista y la comunidad de Qumrán existen numerosas y sorprendentes coincidencias, y se advierten al mismo tiempo profundas diferencias» (p. 263).

amistad, de la buena mesa con los amigos y con otras gentes, y ante las fiestas y celebraciones de la vida.

No es que queramos ni podamos olvidar, u ocultar con ello, las dificultades de todo tipo que aceptó como parte de su compromiso y lucha por el Reino de Dios en la tierra, incluida una muerte dolorosísima e infamante. Ni podemos pasar por alto su advertencia a los suyos: «El que no está dispuesto a tomar su cruz para seguirme, no es digno de mí» (Mt 10,38). Pero quien conozca los relatos evangélicos no puede dudar del espíritu de Jesús, dispuesto a cualquier renuncia por la causa a la que servía, pero lleno siempre del buen sentido de la gente sencilla, y dispuesto a celebrar cuanto hay de alegre y placentero en la vida. No es, precisamente, un anacoreta o un solitario.

Por otra parte, cuando Jesús habla de la otra vida, con frecuencia la compara con una gran cena o un gran banquete, y promete a los suyos «una alegría que nadie podrá quitaros» (Jn 16,22).

## Sexualidad y placer sexual

Ésta es una cuestión debatida hasta la saciedad; sobre ella se pueden leer las opiniones más extremas y contradictorias, principalmente al hablar de los primeros siglos de la Iglesia. Para algunos «nada hay tan difícil hoy como esta cuestión de la sexualidad», ya que «son exactamente simétricos los juicios condenatorios y los laudatorios», y no resulta fácil un juicio sereno sobre siglos remotos desde las posiciones y actitudes de nuestros días<sup>24</sup>.

Respecto a este tiempo de tránsito entre la moral judía y la cristiana, tampoco es que la unanimidad sea la tónica dominante; pero la polémica no es tan encendida ni las opiniones tan divergentes.

Es claro que la Escritura no es un manual donde encontrar una doctrina estructurada sobre la sexualidad o sobre el placer sexual<sup>25</sup>, pero abundan los

---

<sup>24</sup> J. C. Guillebaud, o. c., p. 160.

<sup>25</sup> T. C. de Krujif, *La sexualité dans la Bible*, París 1971, pp. 8 y ss.

relatos sobre personajes y situaciones de este tipo, y hasta no falta, especialmente en los capítulos 22 y 24 del libro del Deuteronomio, una larga lista de normas sobre algunos casos particulares, como el adulterio y otros.

El tratamiento es natural y franco siempre, sin rodeos y llamando a las cosas por su nombre. Sobre su valoración de la sexualidad, éste puede ser un buen resumen del pensamiento general: «El judaísmo se opone con fuerza a mirar el instinto sexual como intrínsecamente pecaminoso o vergonzoso. Más que suprimido, debe ser sublimado»<sup>26</sup>.

Es el libro del Levítico el que contiene más normas y valoraciones sobre la sexualidad. Se insiste siempre en su control y dominio a través de la autodisciplina, tanto en acciones como en pensamientos. Las prescripciones concretas sobre la sexualidad están incluidas dentro de la llamada «Ley de santidad», de redacción sacerdotal, que parece representar las tradiciones del templo de Jerusalén. En principio, esta «Ley de santidad» está muy cercana a una «Ley de pureza ritual», pero incluye también una concepción moral del pecado y de la pureza de conciencia. Los capítulos 18 y 20 contienen las diversas normas o preceptos que se refieren, sobre todo, a la prohibición de las relaciones entre consanguíneos y, repetidas veces, al incesto. Se condenan también con dureza extrema la sodomía, la pederastia, el adulterio, la bestialidad y la homosexualidad. Todas ellas en referencia a las abominaciones de los pueblos vecinos y teniendo como razón última la santidad de Dios: «Sed, pues, santos, porque yo, Yaveh, soy santo, y os he separado de los pueblos para que seáis míos» (20,26).

La Biblia no atribuye a la sexualidad un carácter sagrado: «En Israel el monoteísmo fue la base para vivir y entender la sexualidad. No hay diosa consorte; es decir, no hay cultos para apropiarse de los poderes sexuales de los dioses... De ahí que la secularización de la sexualidad fue una consecuencia del monoteísmo de Israel»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Enciclopedia de la religión judía*, Massada 1966, p. 351.

<sup>27</sup> Raymond F. Collins, *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought*, *Biblical Theology Bulletin*, Nueva York, vol. VII, oct. 1977, p. 151.

La actividad sexual no era imitación de Dios, ya que nada había en ella que pudiera servir de objeto de imitación. El sexo era responsabilidad humana, a regular según necesidades prácticas y políticas, pero no una realidad sacra, con un valor absoluto, bueno o malo<sup>28</sup>.

Aunque, por otra parte, Israel valoró siempre la sexualidad desde un punto de vista religioso, es decir, en referencia a Dios, como queda claro con sólo leer cualquiera de los preceptos del Levítico. Tampoco admite la disociación entre culto y moralidad; la práctica de la justicia, devolver sus derechos a los oprimidos, cuidar a los excluidos de la sociedad, es el culto que agrada a Dios. El famoso texto de Isaías ahorra más comentarios: «Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones... No sigáis trayendo oblación vana... Al extender vosotros vuestras palmas, me tapo los ojos para no veros... Vuestras manos están llenas de sangre; lavaos, limpiaos, quitad vuestras maldades de mi vista; dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda... Aunque vuestros pecados fueran como la grana, blanquearán como la nieve» (1,11-18).

La sexualidad es buena ya que proviene del mismo Dios creador, como queda reflejado en las primeras páginas del Génesis (2,18-25).

El *Cantar de los Cantares* es, especialmente, un canto lleno de admiración y entusiasmo por el amor en todas sus dimensiones, incluidas las sensuales y sexuales, del verso primero al último. También el libro de Oseas, fundamentalmente en los dos primeros capítulos. Por otra parte, los escritores de la Biblia conocen de sobra la fuerza y el poder del instinto sexual y son conscientes de las atrocidades a que puede conducir; los ejemplos de David, Salomón y otros eran suficientes para comprender que era necesario no dejarse avasallar por ese poder, sino, más bien, ejercer el imprescindible dominio sobre él.

Eric Fuchs resume así un buen trabajo sobre matrimonio y sexualidad en la Biblia: «Al final de este estudio de la tradición bíblica, podemos inten-

---

<sup>28</sup> J. H. Timmerman, «Sex, Sacred or Profane?», en *Readings in Moral Theology* 8 (1999) 47-54.

tar una breve síntesis. El Antiguo Testamento está transido de una teología del matrimonio que pone el acento en el sentido del mismo, y que no es otro que el de significar la relación de Dios con su pueblo, y de otro lado, insiste en la promesa que lleva consigo: ofrecer al hombre y a la mujer la maravilla del encuentro amoroso (cf. Cantar de los Cantares). Lo cual no niega el peso de la realidad de la institución conyugal, atenazada en unos condicionantes sociales que la Biblia no ignora: el encuentro amoroso puede verse reducido en cualquier momento a relación de dominio y conflicto de poder; el proyecto creador de vida convertirse en portador de muerte, y, presa del hastío, en desprecio o desconocimiento. De ahí que el Antiguo Testamento proponga una comprensión del matrimonio que se cierne sobre dos polos contrarios, indispensables tanto el uno como el otro: la promesa, que en cierta manera pone a menudo en cuestión la institución, siempre existe un más allá de la realidad conyugal institucional que hay que esperar se descubra, y la institución, único modo de dar un sentido creativo real a la sexualidad; fuera de la institución, la sexualidad no es, en efecto, para el Antiguo Testamento más que desorden y violencia<sup>29</sup>.

Así que siempre es necesario un cierto ascetismo para conseguir un dominio efectivo sobre la potencia de lo sexual.

Un autor tan optimista como D. M. Feldman, niega tal ascetismo, declarándolo ajeno al judaísmo, aunque admita que son necesarios el autocontrol y la templanza: «Y lo que es aún más a tener en cuenta es que ni siquiera cuando un cierto ascetismo invadió a la comunidad judía en otros aspectos, en momentos de calamidad nacional y de presión espiritual, ni siquiera entonces fue prescrita la abstinencia sexual»<sup>30</sup>. Y, desde luego, nunca se le dio un valor religioso al ascetismo sexual, y los comentaristas judíos nunca hicieron una lectura de tipo sexual del pecado de Adán y Eva.

El autor subraya con gran fuerza las diferencias entre la tradición judía y la cristiana en la interpretación del texto del Génesis, y vuelve sobre ello a propósito de otro texto siempre discutido como el del salmo 51,7: «Mira que en culpa yo nací, y pecador me concibió mi madre».

Ya nos hemos referido al tema de si la búsqueda del placer sexual por sí mismo en el matrimonio puede ser considerado como un acto bueno o no. Luego hablaremos de la opinión de los autores cristianos, cuando, a partir del capítulo siguiente, comencemos el estudio de los escritores de los primeros siglos. Feldman afirma que siempre en la doctrina judía se ha dado por supuesta la bondad del acto matrimonial, al principio, en la Edad Media y después. Para ello acude a textos seleccionados de autores de tanta categoría y significación en la doctrina judía como Maimónides. De él cita este texto: «El propósito de la relación sexual es la perpetuación de la especie, no sólo el placer del acto. El aspecto placentero fue dado a los seres vivientes para estimularles al primer propósito del coito que es la inseminación»<sup>31</sup>.

La cuestión del placer como propósito único preocupó a los moralistas judíos hasta cierto punto, nunca tanto como a los cristianos, y se resolvió de formas diversas. Ése «no sólo por ese motivo», suponía que, por ejemplo, para el hombre piadoso, otros motivos podían ser la mayor gloria de Dios o el placer de su mujer, como ya citamos antes. El autor resume en estas líneas de Herman Wouk la visión judía del tema: «Lo que en otras culturas ha sido un hecho vergonzoso, o de comedia, o de orgía, o de necesidad física, o de gran aventura, en el judaísmo ha sido una de las más importantes cosas que Dios quiere que los seres humanos hagan. Si, además, eso se convierte en un punto culminante de los placeres de la vida, eso no es ninguna sorpresa para un pueblo que desde siempre está seguro de que Dios es bueno»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> E. Fuchs, *Deseo y ternura*, Bilbao 1995, pp. 83-84. Original, *Le désir et la tendresse*, Ginebra 1979.

<sup>30</sup> D. M. Feldman, o. c., p. 82.

---

<sup>31</sup> *Comentario al Mishnah, Sanhedrin*, VII. D. M. Feldman, o. c., p. 92.

<sup>32</sup> H. Wouk, *This is my God*, 1964, p. 125; citado por el autor en p. 94.

No todos están de acuerdo en esta visión tan optimista de la sexualidad; ya citamos antes a Bahya Ibn Paqūda, que añade, ya al final del libro de los deberes del corazón: «Que Dios no te deje entre aquellos que se descarrían en la borrachera de la sinrazón; dominados por sus apetitos, subyugados por sus pasiones, esclavos del mundo; han caído en los goces, seducidos por los deseos, engañados por la concupiscencia y se debaten en las tinieblas de su noche»<sup>33</sup>.

Otro autor, de reconocida autoridad también, hace una valoración, hablando del judaísmo de la Edad Media, no tan optimista como la de Feldman: «Esta visión venía derivada de la literatura talmúdica, y llegó a ser todavía más exigente a través de los escritos éticos de ese período, saturado con ideas de Zohar y de otras obras cabalísticas que son las más estrictas en esta materia. Por otra parte, esa misma literatura, del Talmud al Midrashin o las obras de Musar, valoraban la intensidad de la tentación sexual. El judaísmo talmúdico está lejos del optimismo católico sobre la capacidad del hombre para superar sus deseos, y lejos, también, de minimizar su importancia, como hacían los judíos liberales. La ley judía y la ética subrayaban, en términos claros, que un célibe no tenía prácticamente ninguna esperanza de superar las tentaciones de la carne... La única alternativa era un matrimonio temprano; los 16 años eran considerados una edad propicia para una chica y los 18, como más tarde, para un chico»<sup>34</sup>.

### ¿El bienestar como motivo suficiente?

En esta reflexión continua sobre la bondad del placer sexual se planteó a veces la cuestión de si el simple bienestar pudiera ser una razón suficiente que justificase el placer sexual.

Varios comentaristas de la Biblia dan una respuesta afirmativa, tales como Nahmanides, Bahya, Ibn Seneh y especialmente R. Abraham Ibn Ezra y

algunos otros. Ezra habla de tres fines del matrimonio: la procreación, el alivio de la tensión física y la satisfacción de la lujuria, análogo al del animal. De Nahmanides (muerto en el 1270) es el texto siguiente en su *Carta o epístola de la santidad*, escrita en España: «Sábetete que la relación sexual es *santa y pura* cuando es llevada a cabo propiamente en el tiempo oportuno y con la oportuna intención. Que nadie diga que es fea o indecorosa. ¡Dios no lo quiera! Porque el coito es llamado en la Biblia “conocer” (Gén 4,1) y no es llamado así en vano... Comprende que si la relación sexual marital no participara de una gran santidad, no hubiera sido llamada “conocer”... Quien tiene la Torah y cree que Dios creó todo con sabiduría, no cree que creó algo que fuera feo o indecente. Si dijéramos que el coito matrimonial es repulsivo blasfemaríamos contra Dios, que hizo los genitales... Cualquier fealdad que pueda haber viene de cómo lo usa el ser humano. Todos los órganos del cuerpo son neutrales; su uso determina si son santos o no santos... Ahora ya puedes entender lo que nuestros rabinos quieren decir al afirmar que cuando el marido se une a su mujer santamente, la Divina Presencia habita con ellos»<sup>35</sup>.

Pero fue un rabí polaco del siglo XVI quien dio el último paso para responder a la cuestión sobre la bondad del acto marital que busca sólo el placer al establecer el llamado «principio del placer». La discusión llegó a propósito de los medios anticonceptivos; cuando la procreación ya no es posible por el uso de medios que la impiden, ¿hay algún dato que justifique el acto como aceptable? Y responde: sí, queda el placer sexual, de modo que el acto retiene su «integridad» y, por tanto, su bondad.

Es una postura extrema, sin duda, que el autor propone como prueba de que, según algunos importantes maestros judíos de moral, el bienestar o satisfacción sexual es una razón suficiente para considerar bueno el acto sexual en el matrimonio. Como síntesis recoge el texto de otro maestro que, juzgando un caso de contracepción, afirma: «La concepción no es posible, pero las satisfacciones naturales del sexo no están disminuidas y, por tanto, el acto es

<sup>33</sup> Paqūda, o. c., p. 573.

<sup>34</sup> Jacob Katz, *Traditions and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Nueva York 1971, pp. 138-139.

<sup>35</sup> Citado por D. M. Feldman, o. c., pp. 99-100.

claramente permisible»<sup>36</sup>. Lo que vendría a probar la decisiva valoración positiva del placer sexual en la ética judía, mucho más allá de cualquier negación o condenación.

Ya dijimos que una visión tan optimista de lo sexual no es compartida por muchos de los rabinos comentaristas de la Biblia.

Entre los católicos tampoco es habitual un juicio tan positivo sobre la ética judía en este punto; ya hemos citado a un autor que está más bien en los antípodas, revolviéndose contra el supuesto pesimismo cristiano y el también supuesto optimismo judío. Se suele añadir que fue el pensamiento grecorromano y el judío los que influyeron en los primeros escritores cristianos. El estoicismo, por ejemplo, y más tarde el neoplatonismo, que desconfiaban absolutamente de las pasiones amorosas, del placer y del deseo. «Lo mismo hay que decir del judaísmo de la época, el de los rabinos, asimismo influenciado por diversas corrientes paganas y marcado por un neto endurecimiento. La práctica de la prostitución institucionalizada y de la homosexualidad, condenadas en la Biblia, escandalizó a los rabinos cuya reacción, según la expresión de Josy Eisenberg, «transforma el pudor de los tiempos bíblicos en verdadero puritanismo»<sup>37</sup>. A lo que habría que añadir «la situación de diáspora de la comunidad judía, que centra ahora su religiosidad en la Ley más que en el Templo, y cuyos maestros no serán ya los profetas o los sacerdotes sino los rabinos. Durante los siglos anteriores al cristianismo se van a reforzar las prohibiciones sexuales presentes ya en el Antiguo Testamento y en el mensaje de los profetas»<sup>38</sup>.

Hay un pesimismo, venido directamente de Persia y probablemente de la India, que se hace visible sobre todo por el nacimiento de sectas que procla-

---

<sup>36</sup> D. M. Feldman, o. c., p. 105.

<sup>37</sup> J. C. Guillebaud, o. c., p. 166. Allí mismo se cita a John Boswell, famoso militante homosexual que, en su libro *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, comienza el estudio de la época medieval con estas palabras: «El presente volumen intenta expresamente, en muchas páginas, refutar la idea de que la intolerancia contra los homosexuales tiene su origen en las creencias religiosas, cristianas u otras».

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 167.

man un rigorismo sexual radical. Los Manuscritos del Mar Muerto, descubiertos el año 1947, dan testimonio de esto mismo. Los esenios hacen voto de celibato e incluso de castidad. Flavio Josefo, autor de *La guerra de los judíos*, escribe: «Se apartan de la vida común como algo malo y abrazan la continencia como una virtud. Tienen una opinión desfavorable sobre el matrimonio... Desconfían de la inconstancia de las mujeres, convencidos de que ninguna es capaz de ser fiel a su marido»<sup>39</sup>.

Aunque el nombre más significativo en este punto es, sin duda, *Filón de Alejandría*, un contemporáneo de Jesús, empeñado en unir la filosofía griega y la fe judía, como representante de un judaísmo helenizado de alta calidad. Su moral sexual es muy exigente; el único fin del matrimonio es la procreación, y por eso condena, por ejemplo, las relaciones sexuales con una mujer estéril, inspiradas únicamente por el deseo del placer. En cuanto a la homosexualidad, por ejemplo, es de una dureza enorme ya que recomienda «matar sin dudar al hombre afeminado que desfigura la obra de la naturaleza y... contribuye por su parte a la desertización y al despoblamiento de las ciudades dejando perder su semen»<sup>40</sup>.

Lo cierto es que se había llegado a una posición muy alejada del judaísmo tradicional en el que el celibato era condenado, e incluso tenido como pecado<sup>41</sup>, o, al menos, como una situación imposible de llevar con dignidad moral, como ya dijimos. De ahí se había pasado a valorarlo como una virtud imprescindible, al menos en algunas sectas y grupos, en el tiempo mismo de Jesús.

Otro dato de ese tiempo es el antifeminismo: «Las mujeres pierden su sangre porque Eva entregó la sangre de Adán e introdujo la muerte en el mundo; ellas deben participar de lo sucedido porque Adán era la “sustancia” del mundo; en fin, ellas deben encender las luces del “chabath” porque ellas han extinguido la luz en el mundo»<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Citado por J. C. Guillebaud, o. c., p. 172.

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> Cf. J. Katz, *Tradition and Crisis*, Nueva York 1971, p. 4.

<sup>42</sup> *Traité du Chabbat*, II, 6, del Talmud de Jerusalén. Citado por J. C. Guillebaud, o. c., p. 171.

Tampoco se puede decir que tan extremas posiciones se hayan repetido con frecuencia en la historia de Israel. Más bien ha habido una línea continua, y, hablando en general y más allá de cualquier polémica, hay que decir que, efectivamente, la valoración moral del placer, y en especial del placer sexual, es más bien positiva y optimista en la ética judía a lo largo de los siglos, pero sin que hayan faltado variaciones sensibles en algunas épocas, especialmente en la Edad Media.

Hoy mismo, tanto en la moral sexual como en todo lo referente a la familia, hay una verdadera lucha e insatisfacción con la moral tradicional, como sucede en todas las religiones, y no sólo por un conflicto evidente de valores, sino porque ha cambiado sensiblemente el concepto de sexualidad, de familia y hasta del mismo ser humano<sup>43</sup>.

## La sexualidad en el Nuevo Testamento

El tema de la sexualidad, en este momento del paso de la fe judía a la fe cristiana, ha preocupado siempre y ha sido objeto de múltiples estudios, aunque luego los resultados no sean de un excesivo interés, al menos para quien va buscando grandes novedades, en un sentido, retroceso, o en otro, avance espectacular.

Porque ésta es la primera constatación de muchos de los estudiosos del tema: «Hay poco material sobre sexualidad en el Nuevo Testamento. Este relativo silencio se debe principalmente a dos factores. Uno evidente: el mundo de los autores del Nuevo Testamento es, sin excepción, el mundo del Antiguo Testamento. No había, pues, necesidad de repetir mecánicamente las leyes de la Torah. El otro, quizás más significativo, es que los autores del Nuevo Testamento compartían con los del Antiguo la visión básica de que la sexualidad humana es una realidad secular: La sexualidad es simplemente un aspecto de

la existencia humana de la que el hombre es responsable»<sup>44</sup>.

*Thévenot* establece un principio general, aplicable a los dos Testamentos, que refrenda el texto anterior y sintetiza la postura de casi todos los especialistas bíblicos: «No existe realmente una visión bíblica de la sexualidad... La Escritura no contiene, ni en su totalidad ni en alguno de sus libros, una reflexión fenomenológica o ética muy elaborada sobre la vida sexual. Las perícopas bíblicas que hablan de la realidad sexual aparecen siempre con ocasión de alguna reflexión de orden teológico, como respuesta a las preguntas de tipo práctico planteadas por las comunidades, o también a propósito de alguna pregunta sobre la conducta de algunos hombres o mujeres. Por tanto, las síntesis de moral sexual bíblica tienen siempre un aspecto artificial que facilita su distorsión por los presupuestos ideológicos y los deseos inconscientes de sus autores»<sup>45</sup>.

Pocas son las referencias a lo sexual en los evangelios; apenas el relato del perdón a la mujer «sorprendida en adulterio», que debía ser lapidada según la Ley (Jn 8,3-11), y, en Mateo, la respuesta de Jesús a los fariseos que le preguntan: «¿Le está permitido al hombre separarse de su mujer por un motivo cualquiera?» (19,1-12). La respuesta de Jesús: «El que se separa de su mujer (a no ser por causa de concubinato) y se casa con otra, comete adulterio», asustó a sus discípulos, que le dijeron: «Pues si ésa es la situación del hombre respecto de la mujer, más vale no casarse». Jesús les contestó con unas afirmaciones que después han sido interpretadas de diversas maneras: «No todos pueden comprender lo que digo, sino sólo aquellos a quienes Dios les da la inteligencia necesaria. Hay algunos que nacen incapacitados para el matrimonio; a otros los incapacitan los hombres convirtiéndolos en eunucos, y otros renuncian al matrimonio a fin de estar más disponibles para el servicio del Reino de Dios. El que pueda aceptar esto, que lo acepte».

---

<sup>43</sup> Así lo señalan, con una información bibliográfica exhaustiva, B. y S. Daniel Breslauer en su *Modern Jewish Morality. A Bibliographical Survey*, Connecticut 1985, pp. 18 y ss.

---

<sup>44</sup> Jacob Katz, o. c., p. 3.

<sup>45</sup> X. Thévenot, *Pautas éticas para un mundo nuevo*, Estella 1988, p. 169.

Es difícil la interpretación de este *logion*, aunque el sentido parece asegurar que un motivo superior, como es el Reino de los Cielos, puede dispensar de la necesidad de procrear.

Habrán épocas de la Iglesia en las que el tema de la *imitación de Cristo* pondrá el acento en el hecho de que Jesús no se casó. La tradición sinóptica repite unas palabras de Jesús afirmando que «cuando resuciten, ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22,30, Mc 12,25 y Lc 20,35). Como veremos, el texto será citado constantemente e interpretado de maneras diversas, según épocas y autores. En general, será un lugar común a la hora de comparar matrimonio y virginidad. Lucas da pie a una cierta interpretación al acumular dichos de Jesús que exaltan la virginidad. Es el único, por ejemplo, que incluye la renuncia «a la esposa» entre las condiciones para seguir a Jesús (14,26). También es el único en el que uno de los invitados a la boda se excusa diciendo «Acabo de casarme y, por tanto, no puedo ir» (14,20).

El Apocalipsis, después, hablará de los 144.000 que cantaban ante el Cordero «un cántico que nadie podía aprender, salvo los que se mantuvieron vírgenes y no se prostituyeron con la idolatría, los que siguen al Cordero a donde quiera que vaya» (14,3-4). Es cierto que el texto es interpretado como contaminación con la idolatría, pero veremos que muchas veces es traído como argumento a favor de la virginidad frente al matrimonio.

### La *porneia*

Otras veces cita Jesús el «no cometerás adulterio» de los mandamientos, o recuerda que «del corazón proceden las malas intenciones, los asesinatos, los adulterios, las inmoralidades sexuales, los robos, las calumnias y las blasfemias» (Mt 15,19-20).

En cuanto a las «inmoralidades sexuales»<sup>46</sup> del texto anterior, el original tiene un contorno menos

---

<sup>46</sup> Las versiones españolas no coinciden; La *Biblia de La Casa de la Biblia* traduce el término por «fornicaciones»; la *Nueva Biblia*

claro. La palabra original es *porneia*, término impreciso y que admite diversas traducciones en las diversas situaciones en que es usado. En algunos casos parece significar la prostitución como profesión, en otros se refiere a la unión con prostitutas. Algunos distinguen entre el sentido que toma el término en la cultura griega y en la judía. En la primera parece referirse a la prostitución comercial o cultural. En el mundo judío, el término se traduce por la palabra *zenut*, que significa prostitución, ocasional o profesional, la mujer infiel a su marido y la novia infiel a su prometido.

Los catálogos de vicios que aparecen en el Nuevo Testamento están tomados del judaísmo helenista y del estoicismo; la *porneia* es considerada siempre como un mal. Entendida en el terreno de la moral, «designa bien sea la unión adúltera, o con prostitutas, o una u otra forma de unión incestuosa prohibida por la ley judía. No es posible darle otra significación más precisa. Sería abusivo traducirlo por “fornicación”, ya que ese concepto tiene un sentido muy amplio en nuestro lenguaje: comprende todas las relaciones sexuales entre personas que no están casadas»<sup>47</sup>.

Ésta es una cuestión y un texto largamente discutidos en la moral cristiana, y de ello hablaremos después; de todas las maneras, adelantemos ya que la interpretación de M. Dumais es la más repetida en la exégesis actual, aunque no lo fue así en siglos pasados.

X. Lacroix, en su libro *El cuerpo de carne*, ha estudiado con detalle el significado de la palabra *porneia*. Comienza afirmando que «el campo de significaciones en el judaísmo helenístico y en el momento de la redacción del Nuevo Testamento es muy fluctuante. En el Nuevo Testamento de veinticinco veces que es empleada, ocho designa la idolatría, diez la relajación de costumbres, dos el amor libre, y las cinco restantes tienen un sentido ambiguo... Cuan-

---

*Española* por «inmoralidades»; la *Biblia de Jerusalén* por «fornicaciones»; la Vulgata había traducido en latín por «fornicationes».

<sup>47</sup> M. Dumais, *L'actualisation du Nouveau Testament*, París 1989, p. 150.

do no se refieren a ninguna de las tres acepciones primeras, es casi lo mismo que decir relaciones con vírgenes, con prostitutas o mujeres dominadas por la concupiscencia»<sup>48</sup>. Un sentido que, dice el mismo autor, no es propiamente cristiano sino que se encuentra ya en Platón, o en estoicos como Musonius Rufus. San Pablo le da un significado más profundo, en consonancia con su concepción del cuerpo humano como templo del Espíritu.

¿Nada nuevo, entonces, en el Nuevo Testamento? La novedad está no en los contenidos, sino en las motivaciones o razones, y, sobre todo, en el encuadramiento o perspectiva en el que se sitúa toda la moral y en concreto la sexual. Ese nuevo contexto es el Reino de Dios, que incluye también unos valores y unas formas de vivir toda la realidad humana, incluida, por supuesto, la sexualidad: «Lo que resulta válido no son los imperativos socio-culturales sino la intencionalidad cristiana que les anima»<sup>49</sup>.

Los evangelios son terminantes en poner el amor por encima de cualquier otro valor. De una parte, repiten la doctrina del Antiguo Testamento: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», pero convertida en «nueva ley»: «Os doy un mandamiento nuevo: Que os améis como yo os he amado». Nuevo por la referencia a Jesús y su amor, y por la extensión: el «prójimo» no es el hombre de la misma tribu sino el extranjero, el enemigo, y cualquier ser humano que necesite ayuda (Mt 5,43-48; 25,31-46; Lc 10,29-36).

Luego, en el cumplimiento real y en el desarrollo intelectual de ese principio, ha habido sus más y sus menos, especialmente en lo referente al amor sexual; pero el amor es, en todo caso, proclamado como valor supremo del Reino de Dios.

En general se puede concluir con S. Sapp que: «La enseñanza de Jesús acerca de la sexualidad revela un actitud saludable y positiva, como era de esperar de alguien de su origen y formación. Tenía en gran estima el matrimonio como algo creado por Dios para la relación hombre-mujer; una unión tan

íntima que no puede ser rota por nadie. Asimismo afirmó la importancia de la mujer en la creación de Dios, no precisamente por su capacidad de engendrar sino como individuos únicos, dignos de respeto y consideración en todos sus derechos»<sup>50</sup>.

Ya aludimos anteriormente a las palabras de Cristo sobre el matrimonio y a la respuesta de los asustados discípulos de que, entonces, era mejor no casarse. De ahí, y de la perspectiva apocalíptica del final del mundo como algo inmediato, nació una tendencia muy fuerte en la Iglesia primera de gran valoración de la virginidad, aunque es en san Pablo donde se puede constatar con más claridad, como veremos en seguida. Hablando más de las Cartas que de los Evangelios, dice un autor de prestigio que «los textos del Nuevo Testamento acerca del matrimonio han de ser entendidos a la luz de la enseñanza sobre la virginidad. Esta enseñanza es la que supuso una ruptura radical con el Antiguo Testamento, que para muchos cristianos de la primera hora ensombreció la enseñanza sobre el matrimonio, y que le colocó en un lugar donde, como sucedió de hecho, tuvo que justificar su propia existencia»<sup>51</sup>.

Por lo que se refiere al placer sexual, nada concreto se puede hallar en los evangelios y, en todo caso, parece acertada la idea de A. Humbert: «Se puede afirmar que no hay texto alguno que se refiera de modo cierto a acciones reprobables de tipo sexual entre los cónyuges»<sup>52</sup>. No hay, evidentemente, ninguna respuesta a la cuestión sobre las relaciones prematrimoniales y otras<sup>53</sup>.

El que en los evangelios no haya respuestas concretas a algunas preguntas concretas, no significa que nada pueda encontrar allí un creyente cristiano: «Es ciertamente posible extraer de la Biblia algunas convicciones que no se pueden rechazar sin ser ma-

<sup>48</sup> X. Lacroix, *Le corps de chair*, París 1992, pp. 308-309.

<sup>49</sup> M. Dumais, o. c., p. 159.

<sup>50</sup> M. Dumais, o. c., p. 56.

<sup>51</sup> J. T. Jr. Noonan, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Nueva York 1967, p. 37.

<sup>52</sup> A. Humbert, «Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament», *Studia Moralia* 8 (1970) 149.

<sup>53</sup> M. Dumais, *L'actualisation du Nouveau Testament*, París 1981, p. 168.

nifiestamente infieles a la palabra de Dios (por ejemplo: la desdivinización del sexo, la diferencia sexual entre hombre y mujer como cima del acto creador de Dios). Son esas convicciones las que el teólogo tiene que confrontar con las convicciones antropológicas contemporáneas»<sup>54</sup>.

Si no se responde a cuestiones concretas, por las razones ya dichas, se nos ofrecen dos cosas básicas: unos *valores* fundamentales que deben servir de punto de referencia ante cualquier situación humana, y un *método*, es decir, un camino para buscar y encontrar soluciones en el estilo de vida de Jesús.

A. Humbert señala estos cinco valores básicos: que la mujer es fundamentalmente igual al varón, que el matrimonio es indisoluble, que la unión de hombre y mujer simboliza la unión de Cristo con su Iglesia, que el celibato debe ser grandemente estimado, y, finalmente, que nuestro cuerpo es santo y templo del Espíritu Santo, destinado a la resurrección

y, tan íntimamente unido a Cristo, que forma con Él un único espíritu<sup>55</sup>.

Algunos de ellos hacen referencia clara a san Pablo, del que hablaremos a continuación.

Lo fundamental en la Biblia es la visión del matrimonio con un carácter simbólico, o sacramental, del amor de Dios por su pueblo. ¿Cómo una afirmación tan luminosa se ha convertido en opaca en muchos puntos, especialmente en lo que se refiere a la relación sexual entre esposos? La pregunta se hace más inquietante si, como dice un autor moderno, «el Antiguo Testamento usaba las imágenes sexuales con un fin básicamente religioso: para decir algo sobre Dios. El Nuevo Testamento desarrolló gradualmente un lenguaje religioso cuyo propósito básico era existencial: revelar algo sobre la vida humana»<sup>56</sup>. Han sido muchas las causas y muchos los siglos que han llevado a esa confusión; la historia pormenorizada de doctrinas y autores nos irá dando respuesta.

---

<sup>54</sup> X. Thévenot, o. c., pp. 169-170.

---

<sup>55</sup> A. Humbert, o. c., p. 149.

<sup>56</sup> J. H. Timmerman, o. c., p. 50.