

Globethics Repository



Ministerio sacerdotal y celibato [Priesthood and celibacy]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Uriarte, Juan M ^a
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-26 22:48:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223424

MINISTERIO SACERDOTAL Y CELIBATO

Por JUAN MARÍA URIARTE

«El celibato aparece en nuestros días como una de las realidades más originales y más contestadas del cristianismo. El historiador sabe que lo ha sido así desde sus orígenes» (JACQUES POHIER).

El presente trabajo no pretende ser un apunte teológico sobre la relación existente entre ministerio y celibato, sino la reflexión de un creyente que no posee para abordarlo sino estos tres títulos:

- el ser célibe desde hace 25 años;
- el haber sido testigo cercano de la experiencia célibe de muchos sacerdotes y seminaristas;
- el haber realizado estudios de antropología sexual y religiosa que le han ofrecido algunos elementos para tematizar esta experiencia.

El artículo es substancialmente incompleto, pues se sitúa primordialmente en una perspectiva psicológica. Es más bien el inicio de una reflexión que requiere ulteriores desarrollos.

I. UNOS HECHOS QUE HACEN PENSAR

1. La vida sexual de los sacerdotes

Dos mitos deforman la realidad del celibato de los sacerdotes. El primero lo retrata como una pura fachada pública y oficial que esconde una

actividad genital privada y clandestina. El segundo lo imagina como una pacífica posesión de algo consolidado, al abrigo de grandes dificultades y de debilidades.

Existen sacerdotes de uno y otro estilo. Pero la experiencia célibe que yo conozco no es así. El celibato real de los curas es un intento honesto y, muchas veces, un logro aceptable. Pero está lejos de toda imagen idealizante. El sentimiento de soledad, la «necesidad» de ser el primero en la vida de alguien, el ansia de querer de manera encarnada, el deseo de vivir una experiencia erótica compartida, la búsqueda eventual de compensaciones más o menos legitimadas en la relación con el otro sexo, la tentación de regresar a formas inmaduras de autoerotismo... son moneda bastante corriente en la vida sexual de los célibes. Esta constelación no siempre queda confinada en el espacio de lo «sentido, pero no consentido». En ningún otro terreno son más sutiles ni más ciertas las complicidades entre nuestra opción y nuestro deseo. Es necesario reconocerlo así para no quedar atrapados en una imagen romántica del celibato sacerdotal.

No es cierto, sin embargo, que este celibato, siempre delicado, sea vivido siempre como una carga. Conozco muchos sacerdotes que mantienen una opción decidida por su celibato y luchan por mantenerlo y mejorarlo sin crispación, sin sensación de «condenados a ser célibes para ser curas». Observo en ellos una connaturalidad con su condición célibe. Esta se traduce en una aceptación vital e incluso gozosa de dicha condición.

No es éste, con todo, el caso de otros muchos, que viven y sienten el celibato como algo que es hoy necesario asumir para ser sacerdote, pero que no experimentan por él ninguna afinidad vital. Habitualmente esta situación no es vivida con tintes dramáticos. Pero en la hora de la prueba (llamada del amor, emergencia imperiosa del deseo sexual) la asintonía convierte al celibato en una dura carga.

Por otro lado, un porcentaje apreciable de sacerdotes de alguna edad viven su celibato a base de un gran esfuerzo por neutralizar la sexualidad y des-sexualizar a la mujer (1).

(1) Una memoria de fin de carrera que cuatro psicólogos realizamos bajo la dirección del profesor Vergote sobre una muestra de ciento sesenta sacerdotes de tres nacionalidades arroja las cifras siguientes:

- Un 16'5 por 100 vive su sexualidad en el celibato de manera coherente y enriquecedora; un 29'3 por 100 la vive de modo aceptable, aunque con problemas; un 40'1 por 100 la vive en un esfuerzo por neutralizar su sexualidad; un 8 por 100 muestra una aversión pasional y despreciativa por la vida sexual.
- Un 18'5 por 100 muestra en su relación personal y pastoral una valoración vital muy aceptable de la mujer como ser sexuado;

2. Las secularizaciones sacerdotales

Es simplista reducir los motivos de secularización a dificultades de celibato. Es objetivamente inhonesto negar que el problema del celibato sea un motivo principal. Creo poder afirmar que entre los motivos explícitamente aducidos por los sacerdotes que se secularizan, la imposibilidad vital (a su juicio) de ser célibes ocupa un puesto creciente. Mientras otros motivos (conflictos con la jerarquía, rechazo de la iglesia-institución, desidentificación con la tarea sacerdotal, problemas de fe personal) parecen estar en regresión, hay dos cuya curva es ascendente. Uno es el sentirse «extraño y devaluado» como sacerdote en nuestra sociedad, como una rueda desvinculada de la marcha de la maquinaria de la marcha del mundo. Otro es el celibato.

La crisis del celibato es a veces simultánea e incluso posterior a la crisis de otras dimensiones del ejercicio ministerial. Más frecuentemente es antecedente y condicionante de estas últimas. Para muchos curas firmes en su fe y frescos en su trabajo pastoral, la única razón contundente que les induce a solicitar la secularización es la desidentificación vital con el proyecto célibe y la identificación igualmente vital con el proyecto conyugal. Una deficiente educación sexual, una inadecuada formación para el celibato, unas tempranas dificultades sexuales y afectivas en el ministerio vividas generalmente sin ayuda ni contraste con un maestro del espíritu, un enamoramiento que va expresándose paulatinamente verbal y gestualmente en lenguaje genital y va «vaciando por dentro» lo que resta de opción por el celibato... son secuencias bastante comunes del itinerario hacia la secularización.

3. Las vacilaciones vocacionales de los seminaristas

La asunción de la condición célibe ha sido siempre un caballo de batalla en la formación de los seminaristas. Todo parece indicar que hoy se nos vuelve particularmente difícil. Educados en unas actitudes más positivas ante el amor sexual, solicitados por una atmósfera social cargada de estímulos eróticos, partícipes de una generación que se caracteriza por una

un 25 por 100 participa de dicha valoración, aunque con un cierto malestar; un 4'8 por 100 sobrevalora a la mujer; un 39 por 100 se comporta con ella como con un ser asexual; un 11'5 por 100 muestra actitudes de menosprecio.

El trabajo se titula: *Le devenir humain et l'attitude religieuse du prêtre*, Lovaina, 1974.

rotura de las inhibiciones en la expresión gestual entre los sexos, muchos de nuestros seminaristas se preguntan apasionada y casi reivindicativamente «por qué es *necesario* ser célibe para ser curas». He recogido esta pregunta en jóvenes de mucha calidad afectiva, relacional y religiosa, serios en su planteamiento de vida, responsables en su trabajo, dedicados con gusto y empeño a actividades apostólicas, dispuestos a hacer de éstas la tarea central de su existencia. He podido comprobar su relucencia a asumir en este terreno un compromiso de por vida. Les he visto abandonar con mucha pena el seminario tras años de vacilación y de esfuerzo.

Es cierto que, a pesar de todas las dificultades, hay jóvenes seminaristas humana y cristianamente ricos que, con una formación adecuada, se identifican con el proyecto célibe en un grado aceptable para su edad y su situación eclesial. Pero puede temerse con fundamento que este grupo, innegablemente representativo de lo mejor de su generación, sea el único que va a engrosar el alumnado de nuestros Seminarios. Si no se tiene un cuidado lúcido y exquisito, el celibato podría estar haciendo ya de «selector negativo» de algunas vocaciones al ministerio. Jóvenes que por razones obscuras de temor a la mujer o a su propia sexualidad, por ambigüedades en su definición viril, por un ansia de dominación, por unas actitudes medrosas para vivir la ruda intemperie y la casi salvaje competitividad de nuestro mundo, pueden experimentar el espejismo de un atractivo por la vida sacerdotal. No es superfluo el dejar aquí esta observación.

II. UNAS DOCTRINAS QUE INDUCEN UNA RESERVA

El debate sobre el celibato sacerdotal no se apoya sólo en los hechos. Está sustentado por doctrinas y corrientes de opinión que es preciso recoger.

1. El celibato, ¿una mutilación antropológica?

La corriente freudomarxista ha reactualizado en el último decenio las obras de W. Reich († 1957). Para este marxista y psicoanalista («heterodoxo» en ambas confesiones) la sexualidad es una realidad material, energética. La actividad genital adquiere el rango de una necesidad fisiológica e higiénica (2). El hombre realizado es el poseedor del «carácter genital» (3). Este se distingue no sólo por el ejercicio real de la actividad

(2) Cfr. W. Reich: *La función del orgasmo*, Bs. As., Paidós, 1974.

(3) Cfr. W. Reich: *Análisis del carácter*, Bs. As., Paidós, 1976.

genital, sino por el *pleno* ejercicio de la misma, a través de un orgasmo liberado de inhibiciones y complejos provocados por normas morales y reglas sociales introyectadas en el individuo a través de la familia (4).

Renunciar a la actividad genital es, por tanto, alterar gravemente el equilibrio físico porque estanca la energía sexual en el organismo. Dicha energía estancada provoca alteraciones psíquicas en forma de angustia, culpabilidad y agresividad.

El celibato es, por tanto, un factor que conturba física y psíquicamente al ser humano. La sublimación de la sexualidad no es posible; quien lo intenta, la reprime e incurre así inexorablemente en la neurosis. Célibe es, por tanto, sinónimo de neurótico.

Las teorías de W. Reich han sido asimiladas y practicadas por amplios movimientos juveniles a lo largo de la década de los 70.

2. Celibato y empobrecimiento de la personalidad

La teoría de Reich reduce la sexualidad a algo biológico y energético. Otras concepciones más psicológicas del sexo creen encontrar en la clínica diaria de los célibes alteraciones psíquicas que, a su juicio, empobrecen la personalidad (5).

La sexualidad genital ejercida y compartida supone una inversión de nuestro deseo y afecto en la persona deseada y querida. Cuando el célibe renuncia a ofrecérselos a un «otro», corre el riesgo, prácticamente ineludible, de volver sobre su propio «yo» todo ese capital de deseo y afecto. El narcisismo del célibe proviene de esa concentración masiva sobre la propia persona de energías psíquicas destinadas a amar y desear al otro. La contraposición popular entre la solterona obsesivamente preocupada por sí misma y la esposa y madre volcada sobre los suyos sería el exponente gráfico y caricatural de esta teoría.

La sexualidad no satisfecha genitalmente de modo adecuado provoca en los sujetos célibes un sentimiento de frustración mejor o peor tolerado. La subida de la tasa de agresividad en la conducta es la consecuencia espontánea de dicha frustración. En muchas personas esta agresividad cambia parcialmente de dirección orientándose hacia el mismo sujeto en forma de sentimiento de culpabilidad. La vieja figura, aireada por la literatura,

(4) Cfr. W. Reich: *La révolution sexuelle*, Plon, París, 1968.

(5) Cfr. la exposición y discusión de algunas de estas corrientes en Coppens: *Sacerdocio y celibato*, B. A. C., Madrid, 1972, particularmente las págs. 479-535.

del clérigo malhumorado, huraño, intolerante y escrupuloso encarnaría, según ellos, la verdad de esta hipótesis.

La sexualidad genital vivida como parte esencial de la relación amorosa hombre-mujer cultiva intensamente determinados registros de la afectividad como la ternura, la atención despierta al otro, la capacidad de sentir con él, el movimiento de entrega de sí mismo hasta el abandono. Cuando ese amor se torna compromiso estable y se engendra la familia, otros sentimientos de protección cariñosa de los hijos, de gustosa abnegación por ellos, de implicación vital en su futuro enriquecen el psiquismo humano y toman cuerpo en él. El célibe se niega a sí mismo toda esta esfera de relación que no sólo enriquece, sino que da encarnadura y estabilidad a la afectividad humana. Tal renuncia no podría menos de traducirse paulatinamente en un empobrecimiento de la afectividad.

Se procede así a una desvitalización de los sentimientos, a una tendencia a amar más los principios que las personas, a una neutralización de la mujer como ser sexuado. El empobrecimiento acaba influyendo en el tono vital básico del sujeto. La tristeza y la inclinación hacia estados depresivos serían los últimos indicadores de esta depauperación vital.

3. La «explosión sexual» de nuestro mundo

No hay teorías más activas que aquellas que pasan a la sangre de una generación y se convierten en comportamiento colectivo. Tal es el caso de los presupuestos teóricos que subyacen a lo que hoy se llama «explosión sexual», es decir, este estallar de criterios, actitudes y comportamientos clásicos en torno al sexo (6). Constituye un fenómeno psico-sociológico de primera magnitud y forma parte de la nueva conciencia y del nuevo modo de estar en el mundo que son propios de las generaciones juveniles. Tiene su expresión simbólica en el «Mayo del 68» francés. Se manifiesta, entre otras cosas, como revalorización de la densidad antropológica del placer; como repulsa de una normativa sexual limitadora, nacida de turbios intereses sociales; como exigencia de disociación entre placer y amor y entre amor y compromiso; como reivindicación de la opresión sexual de la mujer; como reacción violenta contra la racionalidad clásica. Se erige en portadora de una liberación sexual que consiste en transformar el cuerpo humano de herramienta de trabajo en fuente de satisfacción erótica.

(6) Cfr. A. Berge: *La sexualité aujourd'hui*, Casterman, Tournai, 1970, págs. 126-168.

La obra de H. Marcuse *Eros y civilización* (7) y la menos conocida de N. O. Brown, *Life against Death* (8) constituyen una tematización notable y autorizada de esta nueva sensibilidad.

El celibato aparece en esta óptica como una curiosidad rara de aquellos que no han sabido descubrir o vivir las posibilidades eróticas del cuerpo humano. Constituye una fuerza reaccionaria en franca regresión, que obstaculiza la verdadera liberación sexual del ser humano. Cuando la persona célibe asume funciones educativas transmite inevitablemente una normativa sexual cargada de «tabúes» que pueblan su propio interior. Un célibe es no sólo incapaz de educar sexualmente a nadie, sino que está abocado inexorablemente a maleducarlo.

4. La ley del celibato

Otras voces más intraeclesiales plantean sus reservas ante la ley del celibato sacerdotal.

«Amar y trabajar» son, en expresión de Freud, dos ejes capitales de la existencia humana. La forma corriente de amar en el mundo adulto es el amor genital que se encarna en un compromiso estable. La forma usual de trabajar en nuestra sociedad es la profesión. Estas dos formas de relación y de actividad no son puras funciones externas que dejan intactos a sus protagonistas, sino que los modelan y configuran. Una persona que trabaja de una manera y ama de una manera acaba *siendo* de una manera.

Nuestro ministerio sacerdotal concreto se caracteriza en la gran mayoría de los casos por una manera de amar y trabajar verdaderamente singular y distante del resto de los mortales. ¿No le condenan estas condiciones singulares a ser verdaderamente diferente, a sentirse extraño en el circuito humano, a no comprender desde dentro la textura de la vida humana? ¿Se puede asumir hoy de verdad la condición humana concreta sin profesión y sin amor genital? (9).

Al margen de este cuestionamiento radical de la forma de existencia concreta del sacerdote, otro capítulo de reservas se orienta a impugnar la *obligatoriedad* del celibato ministerial. Son de sobra conocidas las formulaciones de dichas reservas. El carisma del celibato es en sí diferente del

(7) Marcuse, H.: *Eros y civilización*, Minuit, París, 1970.

(8) Brown, N. O.: *Life against Death*, Wesley, U.S.A., 1959. Hay traducción francesa con el título *Eros et Thanatos*, Denoel, París, 1972.

(9) Esta es la pregunta que recoge Vergote en "Reflexions psychologiques sur le devenir humain et chrétien du prêtre", en *Vie Spirit*, suppl. 1969, págs. 366-387. La respuesta es muy matizada.

carisma del ministerio. Sólo un abuso de autoridad puede vincularlo entre sí de manera obligatoria. Tener que renunciar al ministerio por no sentirse llamado al celibato es padecer una violencia injusta por parte de una Iglesia que se erige en defensora de los derechos humanos. Con su actitud intransigente, la Iglesia pierde o infrautiliza un precioso potencial evangelizador que podrían prestarle los sacerdotes casados en ejercicio y los jóvenes candidatos que hoy abandonan su preparación al sacerdocio por dificultades de celibato.

La misma naturaleza del carisma del celibato exige que la instancia de la ley no conturbe su delicada textura. Este carisma está hecho de libre renuncia a la primera espontaneidad del deseo humano de amar de manera encarnada y genital. A medida que el sujeto lo va asumiendo, el aspecto «militar» de la renuncia se dulcifica; su aspecto doloroso se mitiga. Nace una segunda espontaneidad siempre frágil, oscura y opaca en algunos momentos, sosegada y alegre con mayor frecuencia. La ley parece una brida demasiado tosca para esta filigrana del deseo humano. Cuando esta opción se rompe y esta ilusión se pierde, recomponerla equivale a algo así como restaurar una preciosa porcelana hecha añicos. Los sacerdotes en quienes los conflictos psíquicos, las crisis morales o la praxis de actividad genital han deshecho este delicado fruto del Espíritu acogen con escéptica tristeza cualquier invitación a rehacerse. «Sienten» que eso es ya imposible. ¿Tiene sentido seguir urgiéndolo por medio de la ley?

III. UNA OPTICA QUE AQUILATA NUESTRA MIRADA

1. La imposible neutralidad ante el celibato

Hablar con neutralidad de la sexualidad o del celibato es una pretensión peligrosa. Nadie es neutral ante la sexualidad. Estamos implicados, posicionados ante ella. El intento de hablar de este tema con rigor científico es loable y ha obtenido logros innegables. Ha desterrado muchos temores y mitologías nocivas. Pero tiene un límite. La sexualidad nos tiene a nosotros, no la tenemos nosotros a ella. Nunca podemos objetivarla del todo (10).

Por eso, cuando hablamos de la sexualidad y de cualquiera de sus formas de vivirla (entre ellas el celibato) mostramos no sólo nuestras tomas de partido conscientes, sino también aquellas más vitales e inconscientes

(10) Cfr. Beirnaert: "La revolución freudiana", en *Estudios sobre la sexualidad humana*, Morata, Madrid, 1967, págs. 189 y sigs.

que influyen más de lo que pensamos en las primeras. Cuando hablamos de sexualidad o del celibato, hablan en nosotros sin saberlo nuestros deseos y temores, nuestras experiencias y sueños, nuestras proyecciones e identificaciones, nuestras secretas envidias y decepciones, nuestras represiones y compensaciones. Es mejor saberlo, para asignar a cada afirmación un coeficiente de complicidad, e incluso para evitar la excesiva injerencia de nuestro inconsciente en nuestro lenguaje consciente.

No debemos, sin embargo, concluir de aquí que nuestro lenguaje sobre este tema está substancialmente viciado. Es posible tomar una relativa distancia. Nuestro lenguaje está condicionado, pero no necesariamente determinado por nuestras tomas de posición. Una buena educación sexual, una clara conciencia de las servidumbres de nuestro lenguaje en el tema y unos conocimientos en las llamadas ciencias sexológicas nos permiten un acercamiento válido a esta dimensión humana que muchos (entre ellos, Ricoeur) han llamado y tratado como un verdadero misterio (11). Una reducción biológica, psicológica, ética de la sexualidad, es una deformación substancial.

2. El mito de la sexualidad integrada

Por su carácter místico la sexualidad se resiste no sólo a ser comprendida plenamente, sino también a ser controlada totalmente. «Integrar la sexualidad» en el conjunto de la persona y de su proyecto se ha convertido en nuestros días en una fórmula que vela más que desvela la realidad que quiere denotar. Se trataría, al parecer, de poner la vida sexual del sujeto al servicio del proyecto vital de éste. La dimensión sexual sería domesticada por la educación y subordinada, como la parte al todo, a los intereses de éste.

No dudo de que la sexualidad sea educable, y por tanto orientable en algún grado al proyecto global. Pero la sexualidad no se deja poseer y domesticar de cualquier modo. Tiene un carácter indómito, turbador, desconcertante, irreducible a cualquier proyecto, por noble que sea. El fundador del psicoanálisis la compara a un «daymon» inquieto, poco propenso a acoplarse al imperio de otras instancias. No le falta razón. La gente se la otorga cuando comenta: «el amor es loco». Todo el mundo conoce la magnitud y la frecuencia de las «locuras» que un enamoramiento apasionado inspira a mucha gente asentada que creíamos incapaz de cometerlas: esposos que dejan a su familia, madres que abandonan a sus hijos, sacer-

(11) Léase el precioso prólogo de P. Ricoeur al libro *La sexualidad*, Fontanella, Barcelona, págs. 9-21.

dotes con prestigio pastoral, entrados en años, que afrontan un porvenir de intemperie socioeconómica... No son casos raros. Cada uno de nosotros somos un sujeto potencial de estas «locuras». El equilibrio sexual es frágil en todos, y especialmente delicado en el célibe. Decir que «hemos integrado la sexualidad» es una manera orgullosa e interesadamente ignorante de cerrar los ojos a la realidad. Nuestro corazón no está nunca entero en su opción por el celibato. Una veta de ambigüedad traspasa y remueve desde dentro la innegable adhesión vital del célibe a su condición de tal. Es mejor confesarlo así. Este acto de sinceridad es presupuesto para mejorar progresivamente la calidad de esta adhesión.

3. Los «dogmas» de las ciencias humanas

El carácter místico de la sexualidad relativiza toda afirmación humana sobre ella. En el cuerpo central de este artículo vamos a recoger algunas de estas afirmaciones formuladas por las ciencias humanas. Es preciso que nos situemos correctamente ante ellas: en el justo medio entre la adhesión dogmática y el rechazo escéptico.

Los principios que vamos a exponer tienen seriedad y rigor. Son una tematización de una larga experiencia humana colectiva y de una profunda experiencia clínica de varias generaciones. Valen para expresar, aproximativamente, el nivel actual de nuestro saber sobre la sexualidad. No es honesto minimizar su alcance.

Tampoco es correcto elevar estas formulaciones a la categoría de axiomas indiscutibles. Las ciencias humanas son jóvenes todavía. Su estatuto científico no está aún del todo fijado y es incluso discutido. Sus métodos de comprobación no son tan precisos como los de las ciencias naturales y exactas. Es necesario afirmarlo porque es frecuente en nuestros días una excesiva credulidad con respecto a cualquier afirmación de «la psicología» o de «la sociología». En virtud de «la ciencia» se dice así que el celibato es psicológicamente insano o que la sociología desvela su origen ideológico. O se despacha alegremente el problema del celibato afirmando que todo consiste en renunciar a la genitalidad y sublimar la sexualidad. Aparte de que existen muchas psicologías y sociologías diferentes y en parte contradictorias, ni siquiera lo que puede considerarse casi como acervo común es axiomáticamente indiscutible en su formulación actual. Más aún: es de esperar que el progreso en la experiencia y en los métodos de análisis muestre el carácter groseramente aproximativo de nuestras afirmaciones y acuñe nuevas formulaciones más apuradas que, con todo, no dejarán de ser aproximaciones. El misterio de la sexualidad y del celibato es insalable.

4. La ilusión paradisiaca de la sexualidad realizada

Las ciencias no han logrado hasta el momento deshacer muchos mitos relativos a la vida sexual. Es incluso más que dudoso el que sea posible y deseable llevar esta empresa hasta el final. Hay un mito que renace siempre de sus cenizas, a pesar de las repetidas decepciones que engendra. Consiste en representar la experiencia genital compartida como el techo y paraíso de la felicidad humana, como la quietud y la pacificación total del errático deseo humano. Este mito se reengendra cada vez que surge en un sujeto la expectativa cercana de un encuentro sexual. Moviliza en él una energía desbordante; despierta un ansia temblorosa y apasionada. La consumación del encuentro muestra la desproporción existente entre la expectativa soñada y la experiencia realmente vivida.

El psicoanálisis no ha dejado de preguntarse sobre esta inquietante desproporción y de elaborar hipótesis interpretativas. Freud no dejaba de constatarla con sorpresa. La Escuela de Lacan la ha formulado estableciendo la distinción entre la *satisfacción* y el *goce* (jouissance). La satisfacción es la medida real del bienestar vivido en la experiencia genital; el goce es la expectativa previa del sujeto, que necesariamente es frustrada en parte en todo encuentro erótico. Tal frustración se hace tanto más intensa cuanto menor sea el grado de amor o de ternura en que se inscriba este encuentro. Pero se vive también en la relación sexual de parejas enamoradas, las cuales suelen relativizar, sin desvalorizarlo, lo que significa para ellos el encuentro genital. Este desajuste entre satisfacción y goce constituye una seria prueba para la pareja, pues le obliga a una saludable adaptación al «principio de realidad» y renunciar así a la tentación de buscar ilusoriamente el goce imposible en el cambio de pareja.

Cuando un célibe renuncia al matrimonio, al amor, a la vida sexual, no renuncia al encuentro real (a la satisfacción), sino al encuentro soñado (al goce). En el ansia de ser claros en la exposición podría decirse que renuncia a la Dulcinea idealizada, no a la robusta moza de la venta de El Toboso. Y esto sigue siendo verdad aunque mentalmente sepa que aquella relación no es tan gratificante como se imagina. La renuncia es, por ello, más dolorosa. Y deja un fondo irreductible de ilusión nostálgica. Podemos preguntarnos con algún fundamento si el hecho de que las decepciones sean estadísticamente más intensas y frecuentes en sacerdotes secularizados tras bastantes años de ministerio que en muestras normales de parejas corrientes (12) no se deberá en parte a que, a lo largo de

(12) Cfr. Kosnetter, J., en *Sacerdocio y celibato*, o. c. supra, página 456.

muchos años, el cura ha magnificado idealmente el alcance y la densidad del encuentro erótico hasta el punto de *no reconocer*, llegada la ocasión, como objeto de su deseo el encuentro real que la vida le ha deparado.

El amor sexual compartido es una de las relaciones más densas y más ricas, pero no es ningún absoluto de felicidad. Saberlo y asumirlo es saludable para célibes y no célibes. En esto consiste parte de la soledad de todo ser humano (13).

IV. ALGUNOS PRINCIPIOS QUE PROFUNDIZAN LA REFLEXION

1. El hombre no puede renunciar a vivir su sexualidad

El celibato ha sido presentado frecuentemente como una renuncia voluntaria al ejercicio de la sexualidad. Esta quedaría reducida en el célibe a los aspectos biológicos inevitables y a impulsos psíquicos no consentidos.

Tal concepción no ha sido sólo teórica, sino que ha pretendido encarnarse en un comportamiento concreto. El célibe intentaba neutralizar a la mujer en su relación pastoral considerándola como «un alma», un ser asexuado, procurando ajustar su modo de relación con ella al modo de relación mantenido con personas del mismo sexo. Igualmente intentaba ignorar su propia sexualidad, reduciéndola a un elemento marginal y molesto, a un «aguijón» que había que soportar sin sucumbir a sus engañosos encantos. Tal actitud puede coexistir con afirmaciones teóricas, incluso inflamadas, sobre la bondad de la sexualidad y del matrimonio.

Esta posición ante la sexualidad es no sólo incorrecta y empobrecedora, sino, en el límite, imposible. El sujeto humano no neutraliza su sexualidad sino *defendiéndose* de ella. El montaje de los mecanismos psíquicos defensivos necesarios supone un esfuerzo notable y es tan pasional y a la larga tan frágil como aquello contra lo que se defiende. Cargas clandestinas de sexualidad se vehiculan clandestinamente por conductos inadecuados.

En efecto, la dimensión sexual no es algo que se puede congelar o colocar respetuosamente aparte. La antropología nos enseña que es una

(13) Son pertinentes las palabras de M. Legaut en *Pasado y ¿porvenir? del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1972, pág. 53: "El hombre en su realidad fundamental es un solitario, incluso aunque no conozca el aislamiento. Lo mismo que muere solo, pese a las apariencias vive solo. El amor y la paternidad visitan su soledad sin romperla, establecen entre los seres y él una comunión que puebla su soledad de presencias, sin hacerla desaparecer."

dimensión existencial que traspasa la cuadrícula del comportamiento propiamente sexual y se hace presente (como otras dimensiones) en todo comportamiento de la persona. Lo sexual penetra las estructuras elementales del lenguaje a través del género masculino o femenino que imprime a cada realidad denotada (*el sol, la tierra*). Penetra y deja su marca asimismo en lo social: no hay pueblo o tribu en los que lo sexual pertenezca puramente a la esfera privada. En el plano de la psicopatología se puede decir que toda alteración notable del comportamiento sexual se acompaña de una alteración global de la personalidad. El ser hombre o mujer (el sexo) condiciona el modo de conocer, de sentir y de comportarse, por mucho que legítimamente pensemos que las diferencias actuales entre los sexos están acrecidas por nuestra cultura concreta. El sexo influye de manera especial en el modo de relación personal. Un hombre, sea célibe o no, no piensa, no siente, no se comporta idénticamente, ni siquiera en la relación laboral, ante un hombre que ante una mujer. Podemos afirmar que *todo* es sexual en el ser humano, aunque nada es *totalmente* sexual.

Si es posible una manera célibe de existencia verdaderamente humana, dicha manera no podrá consistir en una denegación (14) de la condición sexual propia y ajena, sino en una asunción de dicha condición. El célibe ha de tener, quíeralo o no, en la relación humana una vida sexual.

Esta afirmación, que sorprende todavía, va siendo aceptada en la medida misma en que es mejor comprendida. La psicología establece una diferenciación entre la *sexualidad* y la *genitalidad*. El ser humano no puede renunciar al ejercicio de su sexualidad; en cambio puede, dentro de determinadas condiciones, renunciar a la genitalidad, es decir, al modo genital de relación sexual.

Esta afirmación es correcta, con tal que se precise, en cuanto sea posible, el contenido de lo sexual y lo genital.

La expresión *sexual* cubre tres significaciones:

- 1.^a En la significación más amplia, es sexual todo lo que deriva de la condición masculina o femenina de una persona y la contradistingue, por tanto, de la persona del otro sexo. Hay una manera masculina o femenina de trabajar, de jugar, de discurrir, de vivir la amistad, etc... Esta forma diferencial es sexual en sentido am-

(14) Término técnico cuya definición es la siguiente: "procedimiento por el cual el sujeto formula uno de sus deseos, pensamientos, sentimientos hasta entonces reprimidos, pero continúa defendiéndose de ellos negándoles que pertenezcan a él" (*Vocabulaire de la psychoanalyse*, de Laplanche-Pontalis, P. U. F., París, 1973, págs. 112 y sigs.).

plio porque nace del sexo de la persona. Pero no es, en modo alguno, genital.

- 2.^a En una significación menos extensa, pero aún bastante amplia, es sexual todo lo que sin estar ni por su propia dinámica ni por su intención ordenado a lo genital, caracteriza la relación y el encuentro entre los dos sexos. Más claramente: todo el mundo de reacciones, actitudes y comportamientos *diferenciales* que en el sujeto de un sexo determinado se despiertan al relacionarse con un sujeto del otro sexo. No cabe duda que la relación hombre-mujer, aun inscrita en el marco de un trabajo profesional compartido, de unas tareas cívicas llevadas en común, de una amistad mutua, es cualitativamente diferente de la misma relación con personas de idéntico sexo. Esta relación es sexual. Pero no es por sí misma genital, porque no vehicula necesariamente la intención de un acercamiento genital ni desencadena una dinámica que conduzca a la genitalidad.
- 3.^a La denominación más corriente de «lo sexual» lo identifica con «lo genital». Es genital aquello que se orienta intencional o dinámicamente a una relación en que la excitación y el placer genitales juegan en una medida central y apreciable. En su última significación esta actividad está orientada normalmente al coito. Comprende no solamente el ejercicio del coito con su constelación psíquica de deseos, afectos, etc., sino también todo lo que se llama «actos preparatorios» (el beso, la caricia, el contacto, el abrazo), incluso en el caso de que los protagonistas excluyan explícitamente traspasar un determinado umbral intermedio.

Naturalmente la frontera es fluida y propensa a engaños. Una actividad sexual en la segunda acepción puede ir traspasada por un deseo genital encubierto que confiere un «plus» de significación a la pequeña muestra verbal o gestual de afecto en sí «inocente». Cuanta menos lucidez y más ambigüedad exista en la posición de una persona ante su sexualidad, más riesgo existe de autoengaño.

El célibe se define a sí mismo como alguien que asume y vive positivamente la relación sexual en los dos primeros planos y renuncia, en aras de un determinado proyecto de vida, a vivirla en el plano genital. Inmediatamente brota la pregunta: tal renuncia ¿es posible sin quebranto de la persona?

2. La sexualidad humana no es un instinto, sino una pulsión

La respuesta a la pregunta antecedente es sencilla. Hay hombres y mujeres que por identificarse con determinado proyecto de vida, renuncian a la genitalidad, sin que tal renuncia les produzca un especial quebranto. Estas personas viven su ideal de manera positiva y productiva. Muestran un equilibrio no menor que los no-célibes. No son excepcionalmente pocos. Incluso algunos aspectos de su personalidad parecen afinarse más. Puesto que los hechos son la más palmaria respuesta a las preguntas hay que concluir que el celibato es posible.

Pero esta respuesta nos deja insatisfechos porque no nos explica *cómo* es posible el celibato. La reflexión que vamos a hacer bajo este epígrafe es un primer paso en la comprensión de ese «cómo».

El sentir común, incluso entre personas ilustradas, imagina al ser humano como un centauro con cabeza y torso de hombre y cuerpo de animal. Las «facultades superiores» serían plenamente humanas; las «inferiores» (entre ellas la sexualidad) serán sustancialmente idénticas a las de los animales. La condición humana no les afectaría ni las transformaría cualitativamente.

Tal sentir encierra un error antropológico. El hombre no se distingue del animal sólo por sus «facultades superiores», sino también por la transformación que han experimentado las facultades llamadas «inferiores». La sexualidad no es idéntica en el hombre que en el animal. *El instinto sexual animal llega al hombre modificado y convertido en pulsión.*

Llamamos instintivo a un comportamiento complejo, propio de una especie animal, no aprendido sino automáticamente adquirido tras un breve período de «rodaje». Se dirige a un objeto bien preciso, se termina en una satisfacción plena y se despierta cíclicamente en el animal por unos estímulos bien definidos. La acción instintiva se desencadena asimismo por medio de una secuencia inalterable de pasos o partes. Todo el comportamiento instintivo tiene una base neurológica y muscular muy precisa (15).

Así funciona el comportamiento sexual en los animales. Pero a medida que avanzamos en la escala zoológica y entramos en el mundo de los homínidos observamos una mayor flexibilidad en su comportamiento. El instinto pierde su estructura rígida. Estos animales conocen ya des-

(15). Cfr. Thinhès, G.: *Psychologie des animaux*, Dessart, Bruxelles, 1966, págs. 231-285.

viaciones de los patrones de la conducta sexual. Comportamientos como la homosexualidad y el autoerotismo hacen ya su aparición en los animales superiores.

En el hombre, situado en la cima del mundo animal, el rígido círculo del instinto sexual estalla. Los viejos carriles del instinto, sin desaparecer del todo, quedan desbordados y «desnaturalizados». Se cumple la definición de Nietzsche: «El hombre es el animal no fijado.»

Tal condición pulsional es su debilidad y su grandeza. Su debilidad porque el hombre viene al mundo desguarnecido de su aparato instintual. No hay nadie más indefenso que el ser humano. Su fuerza, porque al no poseer la seguridad instintiva, está obligado y capacitado para aprender, inventar, progresar. El instinto protege, pero fija. La pulsión permite y fuerza al progreso.

Veamos esto más aquilatadamente (16). La pulsión *no tiene objeto adecuado*. Al contrario del instinto, no hay correspondencia completa entre el impulso y su objeto. Naturalmente la pulsión sexual humana está *orientada* hacia alguien de otro sexo y perteneciente a una franja de edad más o menos precisa. Pero la plasticidad de la inclinación sexual en el hombre es innegable. Por eso son posibles todas las desviaciones, prácticamente desconocidas en el mundo animal. La pulsión sexual está orientada, *pero no determinada*. Aquí está la clave de esa insatisfacción perpetua que hace de la pulsión sexual una dimensión errática.

Igualmente la *satisfacción* (el fin) de la pulsión puede ser multiforme y no uniforme, aunque existe una forma más común y obvia de satisfacción: la genital. Por ello son posibles desviaciones de la conducta sexual orientadas fundamentalmente hacia el ver o exhibir o hacia el ejercicio de la oralidad. Por eso también es posible como lo veremos más adelante la sublimación.

La pulsión es asimismo más indeterminada en su base orgánica. Las funciones endocrinas, los mecanismos musculares y nerviosos pueden quedar turbados por factores psíquicos o sociales como la culpabilidad, el temor al sexo, la educación, etc...

El mismo dinamismo energético de la pulsión está mucho menos sujeto a ciclos regulares recurrentes como el instinto (épocas de celo). Cuando existen (como en la mujer) determinan menos mecánicamente el deseo sexual.

(16) Cfr. Freud: *Los instintos y sus destinos*, Obras Completas, volumen II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, págs. 2039-2052.

Esta naturaleza pulsional de la sexualidad es uno de los factores que está en el origen explicativo de la posibilidad del celibato. Si el objeto necesario de la pulsión sexual humana fuera la persona deseada del otro sexo y si el modo de satisfacción único posible fuera el modo genital, el celibato sería psicológicamente imposible. Negarse a ello sería no ejercer la sexualidad. Y si ésta es irrenunciable, el celibato equivaldría a una castración no orgánica, pero sí funcional y psíquica. Justamente porque la sexualidad humana es pulsión y ésta es plástica y móvil en objeto y fines y «desarreglada» en su base orgánica y en su dinamismo, cabe un ejercicio no genital de la sexualidad y, por tanto, el celibato. Decididamente el hombre es un animal que se ha saltado las casillas del instinto. En la valoración del celibato como una perversión hay una concepción fixista, naturalista del ser humano y de su sexualidad.

3. Satisfacción, represión, sublimación

El carácter pulsional de la sexualidad humana posibilita la sublimación.

Es corriente escuchar en ámbitos eclesiásticos que el casado satisface su sexualidad y el célibe la sublima. La afirmación es correcta con tal que precisemos el sentido de la sublimación y acotemos el alcance de la misma. Si no lo hacemos corremos el riesgo de utilizar una «palabra-pantalla» para hacernos la ilusión de que comprendemos lo que ignoramos.

Comencemos por precisar el sentido. La satisfacción y la represión de la sexualidad son dos alternativas reales. Pero no son las únicas. La sexualidad puede ser sublimada.

La experiencia nos dice que hay personas jóvenes y adultas que, a pesar de haber renunciado al ejercicio genital de la sexualidad, dan muestras innegables de madurez y equilibrio vital y afectivo. Su celibato no les merma para amar y trabajar. Incluso todo parece indicar que su condición célibe está en el origen de la calidad especial que alcanzan en ellos algunos rasgos de su persona: amor a su tarea, dedicación desinteresada a causas nobles, entrega a multitud de seres humanos...

Esta constatación, que no se le escapó al mismo Freud, ha inducido al psicoanálisis a una hipótesis explicativa: el concepto de sublimación. Está formulada en un lenguaje metafórico e insatisfactorio, pero denota una realidad existencial (17).

(17) La falta de una suficiente elaboración de este concepto es una de las lagunas más notables del psicoanálisis (cfr. Vocab. Psychol., págs. 465-467).

La pulsión sexual moviliza toda una constelación de vida psíquica alrededor de su objeto y su fin (satisfacción) genital. Un mundo vivo de imágenes, deseos, impulsos, intereses, recuerdos, energías creadoras se mueve alrededor del polo del amor genital. La sublimación es el proceso psíquico por el cual este precioso potencial se desconecta de su polo genital y se orienta hacia otros objetos y fines no genitales que sean socialmente positivos y valiosos. De esta manera se suscitan o se intensifican toda una serie de tareas y actividades nobles: el servicio a los marginados, la investigación, la abnegación educadora, la intensa actividad religiosa y apostólica.

El proceso de la sublimación es lento. No se subliman súbitamente las energías al servicio de la sexualidad por obra y gracia de la opción del sujeto, por firme que ésta sea. Es preciso todo un proceso educativo para esta transferencia de capital afectivo. La suerte de esta labor educativa no es automática. Muchas veces la opción de la persona no consigue movilizar todo este dinamismo en torno al objeto y fin elegidos. Entonces las energías desconectadas del polo genital engrosan otros centros de interés psicológica y socialmente negativos. Así se produce una condensación masiva de energía vital, interés, imaginación y afecto sobre la propia persona: afán de singularidad, preocupación obsesiva por la salud, etc. Hay existencias célibes que ilustran elocuentemente una sublimación realizada: hay otras que evidencian una sublimación fracasada o deficientemente lograda.

Según el psicoanálisis la sublimación pasa siempre por un momento de condensación de las energías libidinales sobre el propio sujeto. Pero es sobre todo el proyecto de vida de este sujeto orientado al servicio al otro el que queda enriquecido por esta condensación. El sujeto enriquece así el mundo de sus aspiraciones y se adhiere firmemente a él. Un idealista es alguien que ama intensamente su propio proyecto generoso de existencia. Se ama a sí mismo al amar una parte de sí mismo: su «ideal del yo». No todo amor propio está reñido con el amor a los demás. Hay un amor a sí mismo que es necesario para vivir la entrega a una causa noble.

No todas las fases de la vida son igualmente propicias para empujar y mejorar el proceso continuo de la sublimación. Lo son especialmente aquellas en que se transforma cualitativamente el proyecto vital del sujeto: la fase infantil inmediatamente posterior al Edipo (a partir de los siete años), la adolescencia, el estreno de la paternidad, etc. Es importante, como condición básica, al menos en los momentos-clave, una sobriedad en el ejercicio de la genitalidad. La actividad genital intensa entorpece la sublimación. Determinados grupos sociales que propugnan una temprana y

total satisfacción genital como elemento integrante y propulsor de su ímpetu revolucionario, tienen un escaso porvenir como protagonistas de la historia. Hace falta un cierto grado de insatisfacción para vivir intensamente el proceso sublimatorio.

Nunca recoge la sublimación toda la vida psíquica centrada en torno al polo genital de la persona, que sigue siendo (aun en un régimen prolongado de abstinencia) condensador y llamada permanente. El sueño, las fantasías sexuales, el «hambre» sexual, la sensibilidad viva a los estímulos eróticos del ambiente son pruebas claras de una sublimación necesariamente incompleta.

La sublimación no es algo que se realiza sólo en el estado célibe religioso o profano. Una notable dosis de sublimación es asimismo necesaria en la vida conyugal. El amor tiene que embridar, sobre todo en el varón, ese impulso errático y amante de novedades que es el deseo genital humano. En realidad la ecuación de la vida sexual de cada ser humano está integrada por estos tres factores: satisfacción, sublimación y represión. Cada uno de ellos tiene una intensidad diferente en cada persona y en cada estado de vida. Pero los tres están presentes —incluso la represión— en *toda* existencia concreta. Hay siempre un radical indómito, que se resiste a toda satisfacción y sublimación, y que es preciso reconocer y reprimir.

4. Ley y deseo sexual

Hemos visto que el celibato como ley para los sacerdotes es hoy contestado desde algunos sectores eclesiales. Para esclarecer psicológicamente la significación real de la ley y de su contestación es necesaria una reflexión acerca de la relación entre ley y deseo sexual.

La sexualidad confusa y difusa del niño nace sin ley. La educación materna con los primeros frenos que la misma madre opone al erotismo difuso y fusional del niño respecto de ella, constituyen la primera presencia, débil pero necesaria, de la ley en la sexualidad infantil. Sin esta ley no hay ex-sistencia, es decir, un consolidarse del sujeto («sístere») fuera de («ex») la madre. Sin ella el niño se vive a sí mismo como un apéndice de la madre o vive a su madre como una prolongación de sí mismo. Muchas psicosis ulteriores arrancan de aquí.

La ley que estructura la sexualidad del sujeto y define su sexo origina el primer esbozo de conciencia moral y orienta al niño hacia el mundo extramaterno, es la «ley del padre». El padre, con su autoridad amorosa,

va arrancando al niño de ese mundo centrado en la madre. Este distanciamiento, clave del crecimiento humano, significa una dolorosa renuncia por parte del niño a ese paraíso materno donde también su erotismo goza. Cuando la «ley del padre» no se asume bien, el camino hacia la neurosis o hacia la perversión sexual está abierto.

A medida que se va consolidando la conciencia moral, esta ley materna, y sobre todo paterna, va impregnando no sin resistencia los criterios, las actitudes e incluso los impulsos del niño.

La adolescencia con su intensificación de la pulsión sexual supone un acrecimiento del conflicto ley-deseo, que, como vemos, acompaña el crecimiento humano. Ambos polos del conflicto se refuerzan. El deseo es alimentado por el impulso biológico de la pubertad. La ley esgrime su arma: la culpabilidad.

Ley y deseo siguen presentes e interpenetrados en la vida amorosa preconyugal, que conoce las expansiones del deseo en forma de fijación y las limitaciones de la ley en forma de exigencia ética. Ley y deseo caminan juntos en la vida amorosa conyugal donde el deseo puede mostrarse más en su plenitud y la ley se hace carne en la institución matrimonial.

Dos constantes resumen este camino de la persona: la coexistencia entre ley y deseo y el conflicto entre ambos. Puede afirmarse que la madurez sexual (y, en gran parte, global) de la persona dependen de esta relación ley-deseo. Si la ley absorbe y niega el deseo, la espontaneidad y vitalidad del ser humano se degrada. Si el deseo ignora la ley, la regresión hacia formas arcaicas y desviadas se instaura. Si deseo y ley coexisten sin interpenetrarse, se suceden las alternancias de rigorismo y laxismo. Si deseo y ley se interpenetran, la ley humaniza el deseo y éste atempera la ley. Podemos decir con K. Schneider: «Un individuo puramente pulsional no es *todavía* un hombre; un individuo puramente consciente no es *ya* un hombre» (18).

No hemos de creer, sin embargo, que esta interpenetración —cuando se da— es algo estable una vez adquirido. Es un equilibrio conflictual, siempre frágil. El fondo pulsional se resiste a doblegarse; la ley misma se carga de elementos pasionales y represivos. Este desajuste es fuente de desasosiego, pero es tal vez la clave de la fecundidad y de la creatividad humanas.

(18) Schneider, K.: *Psychopathologie clinique*, Nauwelaerts, Lovaina, 1970, pág. 176.

Aplicando esta visión al tema del celibato, el problema se plantea correctamente así: la forma de existencia célibe impuesta por una ley ¿niega el deseo?, ¿lo enfrenta irreductiblemente con la ley?, ¿permite una interpenetración creativa? Dejamos planteado el problema para recogerlo en la parte siguiente del artículo. Pero digamos de pasada que algunas defensas cerradas de la ley del celibato parecen tan pasionales como otras contestaciones crispadas contra dicha ley.

V. UNOS RASGOS QUE RETRATAN AL CELIBE POR EL REINO DE LOS CIELOS

Si la sexualidad traspasa toda la persona, si el modo de vivirla deja su marca en todos los ámbitos del ser humano, el celibato, que es un modo singular de vivir la sexualidad, ha de marcar actitudes y comportamientos del sujeto. Vamos a recoger algunos rasgos más salientes de la personalidad del célibe. Al hacerlo, vamos a tener en cuenta especialmente al célibe cristiano y sacerdote.

1. La relación singular entre deseo y proyecto

El *deseo* humano en su forma de amor genital estable y el *proyecto* en su forma de trabajo inscrito en una profesión con proyección hacia la sociedad son, para el joven y el adulto, dos pilares fundamentales de su equilibrio (19). Una crisis fuerte padecida en cualquiera de estas dos vertientes descompensa fácilmente la totalidad de la vida.

En las personas no célibes, deseo y proyecto tienen su mutua relativa autonomía. El proyecto no se sitúa puramente en función del deseo; el deseo no se subordina plenamente al proyecto. Así una persona que no se siente suficientemente realizada en su trabajo puede encontrar en su vida conyugal y familiar un elemento compensador que le ayuda a tolerar el coeficiente de frustración generado por su deficiente realización profesional. Igualmente, alguien que no acaba de encontrar en su vida conyugal y familiar un nivel de comunión aceptable puede encontrar en su trabajo un espacio de realización que le ayuda a tolerar las deficiencias de su relación amorosa.

El célibe sacerdote vive más unitariamente deseo y proyecto. Estas dos dimensiones no se encarnan en dos realidades diferentes como la pro-

(19) Utilizamos este binomio "deseo-proyecto" acuñado por la escuela psicoanalítica protagonizada por Lacan.

fesión y la familia. El «ha puesto su corazón allí donde está su obra» (Leclercq). Su «familia» y su «tajo» se funden en la Iglesia, y más en concreto en aquella porción de iglesia a la que sirve; su parroquia o diócesis, sus grupos o alumnado, sus enfermos, es decir, aquéllos para quienes realiza su servicio ministerial. Estamos, a mi juicio, ante uno de los rasgos más profundos y más diferenciados entre célibes y casados.

Tal convergencia de deseo y de proyecto, verdaderamente singular, no deja de entrañar consecuencias. La primera consiste en que el célibe bien realizado «erotiza» su trabajo en una intensidad superior (*caeteris paribus*) al no-célibe. Como fruto de la sublimación hay todo un mundo de interés, de pasión y de afecto que se transfiere sobre el objeto de su tarea. Esta transferencia resulta más fácil cuando —como en el caso del sacerdote— el objeto de su tarea son *sujetos* humanos. El trabajo deja de ser una tarea que atrae sólo en virtud de su contenido o de sus compensaciones extrínsecas (por ejemplo, el sueldo). Se convierte en forma de relación con personas a las que se ama. La insatisfacción inherente a la renuncia a un tipo específico y connatural de relación (el amor genital) se vuelve positiva y productiva porque favorece el amor a muchos. Este amor impide que el trabajo se vuelva rutina y encuentra cada día su novedad. Nadie puede negar la fecundidad y la autenticidad de este amor pastoral más inespecífico que el genital y más extenso que éste.

Pero la erotización de la tarea requiere una condición célibe asumida. Cuando no es éste el caso, la tarea pastoral se convierte en vehículo de un deseo que busca, camuflado, aquello a lo que no ha renunciado verdaderamente. Este célibe amará con un estilo de amar sospechosamente emparentado con aquél al que ha renunciado. Ciertas maneras pegajosas, excesivamente expresivas, inquisidoras de la intimidad de las personas, demasiado preocupadas de ser correspondidas, absorbentes, tendentes a singularidades marcadas, que aparecen en la conducta de algunos célibes, hacen pensar, no sin fundamento, en una transferencia incorrecta.

Caben todavía otras maneras defectuosas que nacen también de una condición célibe no asumida: el no amar de verdad, profundamente, a nadie. La extensión del amor a muchos se convierte en un «alibi» que nos dispensa de amar en verdad. La abnegación, la fidelidad, la tolerancia propias del amor verdadero no existen. Uno se pregunta si merecía la pena tanta alforja para tan corto viaje.

Una segunda consecuencia deriva todavía de esta singularidad de la condición célibe. Si el equilibrio del casado está asentado sobre dos raíles (el amor y el trabajo), el del célibe, que los ha fundido, está asentado sobre

un único raíz. Es, por tanto, más delicado. Las crisis del sacerdote en su tarea (por dificultades evangelizadoras, por desconexión con los responsables mayores, etc.) inducen más fácilmente la crisis del celibato. Recíprocamente, las crisis del celibato influyen asimismo más vivamente en la calidad e identificación con la acción pastoral. Tarea y deseo están más estrechamente vinculados en el célibe y, por ello, la crisis que afecta a una de estas dos dimensiones repercute más de cerca en la otra.

2. El desarrollo de la dimensión oblativa

Demanda y ofrenda son dos dimensiones irrenunciables del amor humano, en cualquiera de sus formas. Ambas se expresan con mucha profundidad en el amor genital.

La *demanda* (llamada también dimensión «captativa») nace de una cuádruple experiencia humana: la insatisfacción, la conciencia de ser incompleto, la soledad y la inseguridad. Quiere hallar en el otro la satisfacción y la conciencia de plenitud. Siente la necesidad de que su soledad sea visitada por alguien. Busca que alguien le conforte en su siempre amenazada seguridad de ser digno de ser amado y deseado.

La *ofrenda* (denominada asimismo dimensión «oblativa») se siente atraída por el encanto del otro e impulsada a descongelar la nativa desconfianza, a entregarse y «perderse» en el otro en un movimiento de entrega. El bien, el crecimiento, la felicidad del otro se convierten en polo de atracción y preocupación. El otro es un valor en mi vida.

Contra lo que puede afirmar una ética maniquea, ambas dimensiones se entrelazan, se protegen y se potencian mutuamente en el amor genital. La dimensión captativa «solidifica» al amor, lo concreta: el deseo se fija en la persona querida. La oblativa impide objetivar el tú del otro y reducirlo a alguien a mi disposición.

El amor genital es, en consecuencia, *simétrico*: por su propia naturaleza pide que la entrega del otro se haga en el mismo registro que la suya propia. Desea al otro, pero, al mismo tiempo, pide que el otro le desee de la misma manera. Se entrega al otro, pero pide que el otro se le entregue de la misma manera.

Otros amores humanos (por ejemplo, el parental) son *asimétricos*: requieren alguna correspondencia, pero no en el mismo nivel de calidad e intensidad en que ellos ofrecen su amor.

El amor célibe es, en este sentido, un amor asimétrico. El célibe bien realizado se caracteriza por el desarrollo especial de la dimensión oblativa de su amor y por una notable reducción de las urgencias captativas inherentes a todo amor. Es un amor capaz de dar mucho requiriendo poco a cambio. Su amor es mucho más afecto que deseo, entrega que demanda. Le bastan las normales señales de ser valorado, estimado, agradecido en ocasiones. Le es suficiente la satisfacción de ver crecer a los que ama para sentirse gratificado y motivado para seguir amando y sirviendo.

Este amor frágil e «inverosímil» como la vida que asciende, comporta también sus riesgos. Cuando no hay una aceptación vital del vacío que deja el celibato, el sujeto se convierte, muchas veces inconscientemente, en un «emisor de estímulos eróticos» que son registrados y respondidos por otras personas. Hay maneras de apretar una mano, de mirar, de prolongar una conversación, de exhibirse, que son «llamadas seductoras inconscientes» dirigidas al otro sexo. Estas personas suelen tener graves dificultades y despiertan, sin pretenderlo explícitamente, enamoramientos frecuentes en las personas a las que tratan. La demanda funciona clandestinamente.

En otras ocasiones no se trata de una demanda de amor, sino de un ansia de posesión. El sujeto «cobra en especie», en forma de dominio, exigiendo hábilmente ser admirado, aceptado acriticamente, consultado siempre. La constelación psíquica que acompañaría al amor genital se desplaza sobre la «voluntad de poderío» de la persona, por utilizar una expresión de Adler.

3. El celibato y el ideal cristiano y ministerial

Las reflexiones que van incluidas bajo este epígrafe requieren, para ser bien comprendidas, algunas puntualizaciones:

- 1.^a No prejuzgan la existencia de razones históricas que habrían influido fuertemente en la introducción del celibato ministerial. La vida monástica como ideal de entrega cristiana y los problemas sociales, pastorales y económicos ocasionados por el matrimonio de los sacerdotes suelen ser considerados como los factores que *de hecho* indujeron a la Iglesia a prescribir el celibato obligatorio (20). La reflexión teológica que descubre ulteriormente una gran convergencia entre sacerdocio y celibato, estaría fuertemente

(26) Cfr. "Célibat religieux", en *Encyclopedia Universalis*, vol. IV, pág. 14, col. 1.^a

condicionada por estos dos factores. No es mi propósito, ni está dentro de mi competencia, confirmar o infirmar esta tesis.

- 2.^a Tampoco pretenden mis reflexiones formular *razones* que aboguen en pro de la conveniencia de vincular sacerdocio y celibato. Tales razones habrían de nacer de unas consideraciones teológicas y pastorales que no son el objeto de este trabajo.
- 3.^a Mi única pretensión es subrayar la *afinidad, el parentesco psíquico* existente entre determinadas características centrales de nuestra fe cristiana y de la tarea sacerdotal y la vivencia del celibato. Dicho más claramente: la experiencia sacerdotal y la experiencia célibe encierran puntos importantes de parentesco psicológico. Este parentesco puede aportar un punto de partida para una ulterior reflexión sobre las relaciones entre sacerdocio y celibato.

3.1. *El Dios Invisible que no se deja poseer*

La magia pretende atrapar la fuerza de lo sagrado para utilidad propia. La religión pretende buscar a un Dios a quien percibe como el Valor Supremo de su vida. Pero está tentada de poseer a Dios en vez de dejarse poseer por él. La fe subraya este carácter inasible e impalpable de Dios. El A. T. no permite siquiera su representación. La fe en el Nuevo Testamento no es algo que tenemos, sino que por ella Jesús «nos tiene». El Dios poseído es un ídolo, no Dios.

Este dato central de nuestra fe requiere una ascesis en la misma búsqueda de Dios, un renunciamiento a quedar fijados en determinadas representaciones y actitudes, un soportar la oscuridad de la fe y el silencio de Dios. Los mejores creyentes han gemido siempre en la oscuridad de esta tiniebla. Todo parece indicar que este silencio se hace hoy más espeso y más crucificante para el verdadero buscador del Dios de Jesucristo. Hoy y siempre, el pastor de la comunidad cristiana habrá de invitar a los creyentes a internarse en el espesor de esta nube, con el testimonio de quien denodadamente penetra él mismo por delante a la búsqueda del Invisible.

No deja de haber una sorprendente sintonía psíquica entre el movimiento de búsqueda de esta «presencia ausente» de Dios y el celibato sacerdotal. El sacerdote lleva siempre en su corazón y en su carne un vacío que *no se llena con nada*. La relación pastoral, la amistad, la conciencia de ser útil, la oración ayudan a asumir el vacío, pero no lo llenan. Es preciso reconocerlo con honestidad. El celibato vivido auténticamente nos induce a vivir el amor y la sexualidad sin la encarnadura del amor genital sin «palpar ni ver», sin descansar en la acogida y el deseo del otro, sin su-

cumbir a la ilusión de la plenitud alcanzada. Su experiencia célibe ayuda al sacerdote a comprender más profundamente, a aceptar más plenamente, a vivir más gozosamente y a confesar más persuasivamente la oscura experiencia del Dios de Jesucristo.

No dejo de entrever que esta experiencia singular de Dios entraña en algunos célibes el riesgo de incurrir en una caricatura: la histeria religiosa. En el corazón de la histeria subsiste el «deseo del deseo insatisfecho» (Vergote). Por una deficiente y arcaica estructuración de su sexualidad el histérico desea desear, pero no satisfacer su deseo. Lo que él anhela es experimentarse a sí mismo, transportado y exaltado por su propio deseo, a la manera como un adolescente montado en su moto desea más el vértigo de la velocidad que el término al que se dirige. Por eso, todo lo absoluto que, por serlo no se alcanza nunca del todo, le seduce especialmente. Dios, se convierte para ella en el emblema imaginario de su deseo (21).

Con todo, una falsificación no invalida el modelo original. Un riesgo es una tentación, no una fatalidad. La vida de muchos célibes está ahí para testificarlo.

3.2. *El Dios Absoluto que lo pone todo en relación a El*

La experiencia amorosa genital despierta una expectativa de plenitud, frustrada en parte en cada relación amorosa real. La plenitud es una ilusión. Pero esa ilusión renace como un ave fénix, a pesar de todas las experiencias, cuantas veces reemerge el deseo. Pocas realidades humanas (tal vez ninguna) se nos presentan con un halo de absoluto comparable al del deseo sexual. Es probable que la distancia (¿recelosa?) ante la sexualidad que traspasa la moral cristiana nazca justamente de la intuición, no formulada, pero viva, de que la sexualidad se erige con una pretensión de absoluto que rivaliza con el Absoluto de Dios.

El hombre y la sociedad propenden a mitificar y a absolutizar realidades imperfectas, caducas y, a veces, opresoras. El Estado, el partido, la fortuna económica, la revolución... son los dioses de nuestro tiempo. El sacerdote ha de ser un vigía siempre alerta para que la comunidad cristiana descubra estos ídolos del mundo y sus propias tentaciones idolátricas. El ha de procurar que la comunidad acepte a Jesús como Unico Señor que no se compagina con otros señores y como el Unico necesario, es decir, el único Valor Definitivo en quien adquieren definitividad todos los valores del mundo.

(21) Cfr. Vergote: *Dette et désir*, Seuil, París, 1978, págs. 185-204.

La renuncia voluntaria al ejercicio genital de la sexualidad por razones religiosas es una manera viva de reconocer para sí y confesar ante la comunidad cristiana que Dios es Dios, el Único Absoluto del hombre. Cuando alguien renuncia definitivamente por una razón religiosa a un valor gozoso que tiende a erigirse en absoluto y necesario, está diciendo con su opción misma que en su vida no hay más absoluto que el Señor Jesús. Cuando un sacerdote que anuncia a este Señor como el Único Necesario asume el celibato, palabra y vida, anuncio y testimonio, están traspasados por una idéntica dinámica y pueden (deben) potenciarse mutuamente.

El riesgo inherente a un celibato que hunde sus raíces en esta actitud religiosa puede ser el menosprecio de toda realidad que no sea el Absoluto. Ante Dios todo deviene «humo y sombra». El amor humano es falaz, la vida «una noche en una mala posada», la política una farsa y la fiesta una pérdida de tiempo. Tal menosprecio puede encarnarse en un rigorismo ascético que se muestra desconfiado al goce e intolerante con la debilidad. La ascética del *contemptus mundi* y del *terrena despiciere* es esencialmente equívoca. Si no afirma la otra media verdad, condena la vida o la convierte en puro símbolo de la Vida. No faltan célibes que encarnen esta desviación. Pero tampoco faltan los que arraigan en una actitud vital positiva ante las capacidades eróticas y amorosas del ser humano su fe en la bondad de la creación y su esperanza en que «todo está llamado a ser más en el Señor».

3.3. *La construcción de la familia de Dios, empeño y herencia del sacerdote*

El celibato de Jesús está motivado por su entrega al Reino. Consiste en un volcar en la tarea de construir el Reino toda la riqueza de atención, interés, pasión generosa e imaginación creadora posibles, hasta el punto de que no quepa vitalmente formar una familia nacida de la propia carne y sangre (22). Renunciar a un posible proyecto familiar propio para entregar todas las energías vitales a la construcción de la familia de Dios.

El sacerdote está llamado a cultivar y construir esa parte consciente del Reino que es la Iglesia. Ha de hacer que los valores del Reino se encarnen, se vivan, se purifiquen y se testifiquen en la Iglesia. Un valor trascendental del Reino ha de centrar su dedicación: despertar en la Iglesia el sentido de filiación y de fraternidad.

(22) Cfr. el sugerente artículo de Gz. Faus titulado "Notas marginales sobre el celibato de Jesús", en *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 62-93.

Una de las virtualidades más específicas del celibato parece consistir en la capacidad y predisposición a ungir la relación humana de un talante fraterno, cercano y familiar que contrasta con la fría corrección de las «relaciones públicas», con el acento funcional de las relaciones laborales y con el recelo y distancia de la relación anónima de la ciudad. Este talante fraterno se plasma en la acogida del otro, en la ofrenda generosa de nuestro tiempo, en la mirada limpia de prejuicios, en la escucha atenta, en la ausencia de otros intereses que la relación misma.

Esta inflexión del modo de relacionarse, esta cualificación especial me parece fruto de la sublimación. Las energías vitales sustraídas a la sexualidad siempre guardan una «marca de fábrica», un sello de origen. En este caso enriquecen la relación pastoral con unos rasgos que guardan su parentesco con la cercanía confiada y familiar propias de la sexualidad. La paternidad y el amor se viven transformados en otro registro de la relación. El potencial padre y hermano de pocos se convierte en padre y hermano real de muchos. La ausencia de familia propia «familiariza» la relación con la familia de Dios.

Si el celibato modifica de esta manera la relación, está en sintonía vital con el empeño capital de la vida del sacerdote: formar la familia de Dios. El modo de relacionarse del célibe dará cuerpo a su mensaje y creará en el seno de la comunidad una corriente de relación marcada por un coeficiente mayor de familiaridad y de fraternidad que puede ayudar a comprender y a asumir progresivamente las exigencias prácticas de la fraternidad cristiana.

A la luz de esta posibilidad existencial del célibe resultan, por contraste, más grises algunas formas de vida concretas de célibes en quienes la relación pastoral no está impregnada de esta cualidad de «fraternidad extendida a muchos». El sacerdote que reduce su relación a un grupo muy restringido de «íntimos» o que en la relación pastoral adopta actitudes de frialdad, de pura corrección o de distancia no extrae de su propio celibato el «toque» que tiene que dar a su trabajo pastoral.

4. Ministerio y celibato obligatorio

Es éste el momento de retomar una pregunta que nos hacíamos al final de la sección IV de este artículo. La Iglesia latina escoge a sus sacerdotes sólo entre los que están dispuestos a ser célibes. El celibato es, por tanto, preceptivo para quien quiera ser sacerdote. Tal situación ¿respeto la naturaleza de la opción célibe?

Entendámonos: la pregunta a la que intento responder no es si debe mantenerse o no la relación vinculante entre celibato y ministerio, sino esta otra mucho más modesta: ¿hay disarmonía entre la *opción* célibe y la *obligación* de serlo para ejercer el ministerio? La respuesta que damos a esta segunda pregunta nos ofrece elementos para la primera cuestión, pero no la resuelve automáticamente. Por otro lado la fidelidad a la inspiración de todo el artículo postula que nos atengamos sólo a la segunda.

En principio hay que afirmar que opción célibe y ley del celibato para sacerdotes *no se excluyen necesariamente*. La sexualidad humana está siempre marcada por la ley. El celibato es un modo de vivir la sexualidad. La ley del celibato impide el ejercicio genital de la sexualidad. La naturaleza de la sexualidad humana hace posible el vivir positiva y productivamente la renuncia a la genitalidad. Por otro lado, entre la inspiración fundamental del sacerdocio y la del celibato existen afinidades importantes que sugieren una convergencia. En el contexto de todas estas circunstancias, la existencia misma de la ley no desnaturaliza la vivencia del célibe, del mismo modo que la ley del cuidado de la propia salud no priva de espontaneidad a la alimentación o al descanso.

La opción célibe *¿es ayudada positivamente* por la ley del celibato?

Cuando la opción se vive de manera sosegada sin que el celibato sea puesto en cuestión, la ley no parece ni estorbarla ni ayudarla mayormente. Simplemente está ahí como un dispositivo de emergencia.

Cuando la opción se vuelve problemática y entra en crisis, la respuesta a nuestra pregunta se hace más complicada. En muchos casos, el carácter obligatorio del celibato suscita en el sacerdote que no querría secularizarse un sentimiento de repulsa y de rebeldía en el que resuena, amplificado, el inevitable conflicto ley-sexualidad que acompaña a todo el crecimiento humano. Esto se hace patente sobre todo en casos muy frecuentes de sacerdotes de fuerte componente materno que han interiorizado deficientemente la «ley del padre» (23). En estas circunstancias la obligatoriedad parece jugar en contra de la consolidación de la opción célibe en el sacerdote en crisis. La ley exaspera su deseo en vez de sosegarlo. La voluntad de transgredir, la «rebeldía frente al padre» acrecienta el deseo.

En otros casos, en que «la ley» (en el sentido amplio de normatividad) haya sido correctamente introyectada de manera que el sujeto la valore y estime vitalmente, la obligatoriedad del celibato puede ser una ayuda *suplementaria* para que el *amor* (que es el único que ha de rehacer esa opción maltrecha) reencuentre el camino de la fidelidad a la opción reali-

(23) Cfr. Ledoux: "Le prêtre et sa mère", *Vie Spirit Suppl.*, número 87, noviembre 1968, págs. 543-561.

zada y vivida hasta el momento de la crisis. No hemos de desechar a la ligera este «ayo que nos puede conducir hacia Cristo». El realismo, la experiencia y la psicología clínica nos enseñan que en las motivaciones reales y complejas que inspiran y mantienen nuestras opciones hay amor, interés y *ley*. Pretender las motivaciones químicamente puras es ignorar orgullosamente la condición humana.

En casos, tampoco infrecuentes, en que la crisis del celibato recae sobre personas con una fijación rígida en la ley (obsesividad, escrúpulos) la presencia aplastadora de «la ley» se encarna en la obligatoriedad de *esta* ley del celibato. Esta obligatoriedad acentúa el imperio despótico de la ley en el sujeto. Su presencia hace más difícil la autonomía psíquica de éste.

Hay, por último, situaciones en las que el proyecto célibe parece definitivamente muerto. Un desencanto progresivo que viene desde antiguo y se traduce en una desidentificación vital con respecto del celibato, un amor genital expresado y vivido no como puro episodio, sino como un modo de relación usual, una crisis intensa que desvela graves deficiencias en el desarrollo sexual y afectivo del sujeto, etc., son situaciones que sólo *teóricamente* son reversibles. En la práctica existe una imposibilidad vital de rehacer el proyecto célibe. No recaigamos en una concepción «energética» de la voluntad humana. La voluntad requiere un humor vital de fondo que no le sea muy desfavorable y extrae al menos gran parte de su fuerza de las llamadas «pasiones humanas». Sin estas dos condiciones, la llamada del ideal le deja inerte. Cuando el humor vital está averiado y la orientación de los dinamismos pasionales está muy cuajada en una dirección contraria, los esfuerzos de la persona y de su entorno por recuperar la identificación perdida, resultan, en la inmensa mayoría de los casos, estériles y costosos. En estos casos, parece que el bien del sujeto debería conducir, salvo bienes mayores en cuestión, a una vía abierta a la secularización.

Todo este debate nos conduce a la necesidad de suscitar, alimentar y educar la opción célibe como un valor evangélico *en sí mismo* y no puramente *en función* de su conexión con el ministerio. Cuando el celibato es algo que se acepta un tanto alegremente como algo que entra en la «cesta total» de la existencia sacerdotal o se tolera como algo que «hay que tragar» para ser sacerdote, es lo más probable que las vicisitudes de la vida coloquen esa débil opción en una situación insostenible. Presentar el celibato en sí mismo como posibilidad antropológica aceptable y como valor del Reino, suscitar una inversión de capital afectivo de la persona en torno a él, ayudar a descubrir las principales dificultades, a purificar las motivaciones, a situarse con realismo en un camino hacia su consolida-

ción, a vivir la sobriedad sin la cual ser célibe es un imposible, a comunicar los avatares de su propia vida sexual, y a orar y pedir el don del celibato... se nos convierte en una tarea no sólo necesaria, sino especialmente urgente.

VI. CONCLUSION

No pretendo resumir mi artículo, sino recoger sucintamente sus líneas de fuerza fundamentales. Son las siguientes:

1. Afirmar la dignidad antropológica del celibato como forma de existencia capaz de ser positiva y productiva; como ejercicio no genital y sublimado de la sexualidad; como limitador de unas potencialidades humanas y suscitador de otras.
2. Subrayar el carácter delicado y siempre frágil de la existencia célibe, sometida a múltiples riesgos de deformación o degradación.
3. Establecer algunas afinidades entre la *vivencia* del celibato y la del ministerio.
4. Situar el conflicto «ley-libertad» en cuanto a la obligatoriedad del celibato para los sacerdotes, huyendo de dos extremos: ignorarlo y mantenerlo en el centro focal de la atención que indebidamente ocupa.

Todo un cúmulo de temas importantes han tenido que ser silenciados. Algunos de ellos son:

1. La exposición, siquiera condensada, de otros aspectos de antropología sexual que iluminen la realidad del celibato.
2. La discusión más aquilatada de las doctrinas y teorías sobre la sexualidad, que conducen a una negación del celibato como realidad humana aceptable.
3. La enumeración y descripción de otros rasgos que componen el perfil del sacerdote célibe.
4. El estudio de las condiciones necesarias para vivir el celibato y para su educación continua.
5. La patología del celibato sacerdotal, etc.

El tratamiento condensado, casi elíptico, de muchos temas, dificultará, sin duda, la lectura agradable de este trabajo. Espero que quien tenga la paciencia de leerlo extraiga de él algunos elementos que puedan enriquecerle.