

## Tradició misògina grega en el *De amore* d'Andreu el Capellà<sup>1</sup>

Pau Gilabert Barberà<sup>2</sup>  
Universitat de Barcelona

Per a Blanca Urriza

Crec sincerament que el títol que he escollit per a aquest meu petit treball és prou revelador tant dels seus objectius com dels seus límits evidents. En principi, el fet de cercar els fonaments grecs del contingut misogin del *De amore* d'Andreu el capellà duria qualsevol investigador a centrar-se en la qüestió de les fonts –gregues, és clar. Tanmateix, en relació als clàssics, no hi ha dubte que Ovidi és en aquest cas la font estructural, l'autor antic més citat, sobre tot l'*Ars Amatoria*, els *Remedia amoris* i les *Heroides*, cosa que no deixa de ser lògica si es té en compte la presència notable d'Ovidi a l'època. Hi ha també un bon coneixement de les obres de Ciceró, Virgili, Horaci i Juvenal. La resta d'autors clàssics, per contra, inclosos els grecs –els coneguts aleshores-, hom els llegia sens dubte a les escoles, però en cap cas es pot parlar d'un coneixement pregon, sinó més aviat superficial. A més, donat el mètode escolàstic seguit pel *De amore*, fóra absurd de no pensar en l'aprofitament de nombroses cites aparegudes tant en els *Compendia* com en els llibres de text propis de la instrucció religiosa<sup>3</sup>.

Consegüentment, ¿cal entendre aquestes paraules inicials com una clara *captatio benevolentiae* pel fet de no ser capaç d'assenyalar cap ruta segura de transmissió? Cal fer-ho, en efecte, tot i que la meua renúncia té a veure només amb l'ara esmentada “ruta” i no pas amb la base grega sobre la qual s'aixeca un edifici teòric misogin, precisament perquè em proposo de mostrar-la i explicar-la tant com sigui possible. I, d'altra banda, em permeto de recordar que no és tracta d'un tema intranscendent, puix que massa sovint, al meu entendre, es fa referència al passat judeocristià de la misogínia occidental, però s'oblida sistemàticament el llegat grec, força considerable i no menys injuriós<sup>4</sup>.

Resta encara per decidir un punt essencial, com ara el d'esbrinar si fóra bo prendre algun camí específic que, estalviant-nos la marrada, ens menés directament al centre de les prevencions contra la dona, o bé hauríem de començar fent al·lusió i examinant determinats trets suposadament femenins, els quals, com assenyalaré més endavant, recorden el llistat de despropòsits recollit per Semònides en el seu famós iambe.

---

<sup>1</sup> Aquest article fou publicat a les *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià*. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, Sèrie “Actes”. Num. 1, 1996, 550-558, i el presento ara amb alguns canvis..

<sup>2</sup> Professor Titular del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona. Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Telèfon: 934035996; fax: 934039092; correu electrònic: pgilabert@ub.edu; pàgina web personal: www.paugilabertbarbera.com

<sup>3</sup> Vegeu, per exemple: *Andrés el capellán. De amore. Tratado sobre el amor*. Trad. Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985, p. 35. En qualsevol cas, pel que fa a la necessitat de retrotraure'ns fins a Plató per comprendre l'abast de cert nombre de tòpics contra la dona apareguts al *De amore*, cal recordar que P. G. Walsh (*Andreas Capellanus on Love*. London: Duckworth, 1982, pp. 20-21) assenyala ja que Andreu coneixia el filòsof atenès si més no gràcies al *De dogmate Platonis* d'Apuleu. Això sense oblidar, és clar, tots els deutes que el cristianisme té contrets amb Plató.

<sup>4</sup> Potser paga la pena de recordar ara que, quant al contingut misogin cristià del *De amore* –sobretot en el llibre III o “de reprovaçió de l'amor”-, les *Sagrades Escripures* són presentades com a font principal (*Gal* 5,19) i obres cabdals de la literatura misògina medieval, com ara el *Adversus Jovinianum* i el *Policratus* de Joan de Salisbury (cf. Inés Creixell, *op. cit.*, p. 37; P. G. Walsh, *op. cit.*, p. 25; P. Delhaye. “Le dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII siècle”. *Medieval Studies* (1951) 65 ss, i T. Neff. *La satire des femmes dans la poesie du Moyen Age*. Paris, 1900.

És evident que no desvetllo cap secret si afirmo que un dels mètodes més segurs per copsar el grau d'animadversió contra la dona en el si de textos obertament o veladament moralitzants és el d'examinar la valoració que fan del celibat, és a dir, la superior categoria ètica atribuïda als clergues. L'apòstol Pau fou tota una autoritat en aquest terreny, i el fet que reafirmés la vàlua ètica del matrimoni alhora que emfasitzava la superioritat del celibat és molt simptomàtic (cf. I Cor. 7). No negaré pas que, justament per haver-ho recordat, es podria pensar que opto per una anàlisi premeditada, però, en darrer terme, caldrà comprovar si el text l'admet o no. Si és així, espero poder rebre l'absolució dels qui ara mateix poden pensar que l'elecció és del tot desafortunada.

Doncs bé, la sinceritat d'Andreu el capellà és, en aquest punt, absoluta. Bo i accedint als desigs de Gualteri -l'existència del qual és més que dubtosa i a qui caldria veure com l'artifici literari adient per poder presentar el seu tractat com una arma didàctica-, Andreu defineix l'amor, parla dels seus orígens i efectes, descriu les persones en qui pot néixer, els mètodes per aconseguir-lo i un llarg etcètera. Això no obstant, Andreu l'adverteix igualment que l'examen atent i acurat de la doctrina exposada l'ha de convèncer, més tard o més d'hora, que el millor que pot fer és allunyar-se de l'amor. Per què? Perquè no paga la pena de perseguir els plaers del cos (*corporis voluptates*) i veure's privat de la gràcia de Déu (*Dei gratia*), i perquè ningú no ha de malgastar els seus dies en els plaers de l'amor (*neminem in amoris voluptatibus debere male suos expendere dies*). Si no ho fa, el Rei celestial (*Rex coelestis*) el compensarà i esdevindrà mereixedor d'obtenir en vida tota mena d'èxits (*successus*), i, després de morir, la glòria i la vida eterna (*gloriam et vitam eternam*). Tant de bo que Gualteri oblidés, per tant, les vanitats del món (*mundi vanitates*) a fi de poder celebrar unes noces majors, divines (*nuptias maiores, nuptias divinas*) quan arribi l'espòs (*sponsus*)! Es tracta més o menys de vetllar perquè Déu no el trobi dormint en el pecat (*in peccatis*), car, com testimonia la seva veu, desconeixem el dia i l'hora (*nescimus diem neque horam*)<sup>5</sup>.

L'afer, si més no cenyint-nos a l'esquema presentat, és d'una claredat meridiana: cal ser com més urànic millor; és a dir, situar Déu, la gràcia divina, la glòria i la vida eternes per davant del món i dels plaers corporals. Aquests -els lícits, és clar- tenen a veure amb la unió matrimonial, però, també en l'àmbit de les noces, cal establir una rígida jerarquia, de manera que les que l'home contrau amb Déu són, per raons òbvies, majors i divines. M'interessa de remarcar que, en el darrer supòsit, l'esposa lògicament desapareix de l'escena per donar pas a l'espòs, aquell ésser diví que ens lliura del contacte carnal -fins i tot pecat- amb la muller. N'hi ha prou, doncs, d'aplicar només un xic de rigor lògic aristotèlic per concloure que la dona, nominalment absent en el passatge que acabem de resumir, esdevé tanmateix l'element pertorbador d'una desitjable unitat o matrimoni -per dir-ho així- Déu-home.

Sóc conscient que un plantejament d'aquesta mena provoca de vegades astorament i fins i tot escàndol, però no és pas la primera vegada que les coses són presentades així. La tradició de textos que exhorten a mantenir la unitat Déu-home, unitat estreta, és llarga. En una altra ocasió, arran d'un altre article<sup>6</sup> dedicat a l'anàlisi del *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria (caps. LIII-LXI), parava esment que, en opinió d'aquest pensador i intèrpret al·legòric contemporani de Jesucrist, el veritable paradís perdut no era aquell en què home i dona gaudien d'una benaurança absoluta anterior a la caiguda, sinó un de diferent en què l'home mantenia una relació perfecta amb Déu abans que la dona aparegués, allunyat, doncs, de qualsevol "distracció femenina". Heus aquí la tesi:

---

<sup>5</sup> Cf. III, 117-131, de l'edició d'E. Trojel, *Andreae Capellani regii Francorum De amore libri Tres*, Copenhagen 1892, reed. München 1972. Totes les cites corresponen a aquesta edició. Només presento com a traduccions literals les que apareixen entre cometes.

<sup>6</sup> Gilabert Barberà, Pau. "El *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria (LIII-LXI), o els fonaments grecs d'una fita en la història de la misogínia occidental". *Anuari de Filologia* 13 (1990) 55-84.

“Efectivament, quan era un de sol (εἷς), restava igualat (ὡμοιοῦτο), per raó de la seva unitat (κατὰ τὴν μόνωσιν), al món i a Déu, i en l'ànima duia impresos els trets característics de la naturalesa de l'un i de l'altre, no pas tots, sinó els que pot abastar la constitució mortal. Però, quan la dona fou afaiçonada, en veure una figura germana (ἀδελφὸν εἶδος) i una forma de parentiu comú (συγγενῆ μορφήν), l'acollí amb alegria fascinat per una tal visió (ἠσμένισε τῇ θεῶ) i, acostant-s'hi, l'abraçà (ἠσπάζετο). Per la seva banda, ella, veient que cap altre ésser vivent no se li assemblava més que aquell, s'alegrà al seu torn i li respongué amb pudor (μετ' αἰδοῦς). En sobrevenir, tanmateix, l'amor (ἔρως), el qual reuneix i acorda en la unitat (συναγαγὼν εἰς ταῦτὸν ἀρμόττεται) les parts separades d'allò que podríem considerar un únic ésser vivent, i en establir en cadascun d'ells el desig de la mútua unió per a la gènesi d'un d'igual (πόθον... κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένέσιν), aquest desig desvetllà el plaer dels cossos (τὴν τῶν σωματῶν ἡδονήν), principi de faltes i transgressions (ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων), pel qual es bescanvia una vida immortal i feliç per una de mortal i dissortada”<sup>7</sup>.

Naturalment, el *De amore* d'Andreu el capellà i el *De opificio mundi* de Filó no són equiparables, cosa que justificaria que el primer es limiti en principi a desaconsellar l'amor, mentre que el segon es remunti a una passat idíl·lic on no hi havia cap dona a qui poder estimar. Això no obstant, la temptació de retornar als orígens és gairebé sempre insuperable i, així, comprovem que també el *De amore* s'acosta subtilment i de bon grat a aquells primers moments en què la “feblesa original” s'hauria pogut evitar si la serp no hagués trobat la víctima idònia.

En efecte, quan Andreu intenta deslliurar els clergues de l'acusació d'éssers propensos a la gola, basteix la rèplica tot afirmant que fou primer la dona i no pas l'home (*primo mulier quam masculus*) qui, víctima de la gola (*propter gulam*), cedí als desigs del ventre tot desobeint Déu i contravenint les seves ordres. Ben al contrari, l'home no hauria cedit mai a una temptació semblant, si abans no hagués estat persuadit i instigat per la dona (*nisi forte primitus ab ipsa muliere fuisset nimia suasionem compulsus et ipsa instigante deceptus*)<sup>8</sup>. De res no serveix que la interlocutora femenina del passatge del *De amore* suara esmentat protesti tot afirmant que no es pot culpar la totalitat de les dones per l'error d'una sola, amb independència, a més, que Eva caigué en la xarxa de les arts demoníques, i no pas per raó de voler satisfer un apetit que encara no existia. Tant és; la rèplica masculina no es fa esperar: si la dona fou temptada abans que l'home, essent com és evident que la victòria del dimoni hauria estat major temptant-lo a ell, és perquè aquest ja preveia que ella cediria a la gola abans que el seu company (*quia proniorem ad gulae appetitus concedendum mulierem quam masculum providebat*)<sup>9</sup>. La interlocutora s'apressa –no cal dir-ho– a contestar, però de vegades el remei és pitjor que la malaltia. Les coses van anar així, assegura, per tal com “les dones, per naturalesa, ho creuen tot més fàcilment que no pas els homes” (*quia mulieres omnia facilius credunt ex ipsa natura quam mascululi*), són “innocents i cànides i s'ho creuen tot” (*innocentes, simplices et ideo credunt omnia verba*). El dimoni, per tant, preferí de temptar-la a ella, car, si hagués començat per l'home i hagués fracassat, la dona hauria reafirmat el seu ànim amb l'exemple de l'home (*suum viri exemplo mulier animum confirmasset*)<sup>10</sup>.

Ho llegim al *Malleus maleficarum*, aprovat per Innocenci VIII i publicat per primera vegada el 1486:

<sup>7</sup> LIII, 151-2.

<sup>8</sup> Cf. I, 497-500.

<sup>9</sup> I, 502.

<sup>10</sup> I, 502.

“Tot i que el diable temptà Eva, ella seduïí Adam. El pecat d’Eva no hauria dut la mort a les nostres ànimes si no hagués passat després a Adam, temptat per Eva, no pel Diable; ella és, doncs, més amarga que la mort”<sup>11</sup>.

Ho deia també Lúter:

“Com que Satanàs veu que Adam és més excel·lent, no gosa atacar-lo... Jo també crec que, si s’hagués apropiat primer a Adam, aquest hauria guanyat”<sup>12</sup>.

Ho deia Sant Pau:

“No fou Adam l’entabanat, ans la dona, qui, seduïda, es féu culpable de transgressió” (*Tm* 2,14).

També Tertul·lià:

“Eva sou la profanadora d’aquell arbre prohibit; sou la primera desertora de la llei divina; sou qui persuadí aquell que el Diable no gosà escometre. Destruïreu fàcilment l’home, imatge de Déu. Per la vostra acció el mateix Fill de Déu hagué de morir”<sup>13</sup>.

Ho diuen també Sant Agustí i Sant Tomàs:

“Adam no pogué veure’s separat de la seva única companya, per bé que això significués associar-s’hi en el pecat”; “Adam pecà per una certa voluntat amical que motiva que els homes prefereixin de vegades ofendre Déu que no pas guanyar-se un enemic entre els seus amics”<sup>14</sup>.

Què diferent hauria estat tot –hauríem de concloure-, si l’home hagués gaudit d’una “singularitat” absoluta! O, dit altrament; puix que el Creador va decidir que era bo que l’home no restés sol, quina llàstima que la dona no tingués una mica més d’enteniment!

Nogensmenys, a mi no em pertoca d’incidir en allò que els textos ja expliciten, sinó, com assegurava de bell antuvi, en el seu probable –tot i que a cops potser inconscient- tarannà grec. No cal dir que som ben lliures de pensar que el seguit de despropòsits misògins que acabem de llegir recolzen únicament en les paraules del *Gènesi*. Però el més versemblant és que Occident assumís a gratcient certs prejudicis gratuïts contra la dona, per tal com, ja abans que el cristianisme s’estengués per la Mediterrània, el pensament grec –tan el mític com el lògic-, modelador del seu intel·lecte, havia abonat generosament el terreny.

També els grecs imaginaren una època radicalment distinta, en què els homes gaudiren d’una felicitat absoluta, lluny de mals, defallences i malalties<sup>15</sup>. Hesíode assegura a *Treballs i dies* que

---

<sup>11</sup> Ed. De Heinrich Kramer i James Spranger, 1486, trad. i introd. per M. Summers. London, Pushkin Press, 1951, p. 47, citat per J. A. Philips. *Eva. La historia de una idea*. México 1980, p. 95.

<sup>12</sup> *Lectures on Genesis*, caps. I-V a J. Pelikan, comp. *Luther’s works*, vol. I, St. Louis, 1958, p. 151, citat per J. A. Philips, *op. cit.*, p. 99.

<sup>13</sup> *De cultu foeminarum*, PL, I, 1303.

<sup>14</sup> *De civitate Dei* XIV, II,; S. Th II, 163, a 4.

<sup>15</sup> Hesíode. *Treballs i dies* 90-92: “Abans, en efecte, vivien sobre la terra les nissagues d’homes, sense patir cap mal, sense el dur esforç i sense les penoses malalties que duen la mort als homes” (Πῶν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ’ ἀνθρώπων / νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο / νούσων τ’ ἀργαλέων, αἶ τ’ ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν –la traducció és meua seguint l’edició de R. Merkelbach i M. L. West. *Hesiodi Opera et Dies*. Oxford: Oxford Classical Texts, Clarendon Press, 1990).

els homes vivien com déus, no coneixien pas l'aflicció, la vellesa no els amenaçava i conservaven la mateixa força als peus i a les mans. La terra, d'altra banda, era extremament generosa i, sense necessitat de treballar-la, oferia espontàniament tot tipus de fruits abundants<sup>16</sup>. Com que ens trobem en un àmbit grec, fóra inútil de cercar cap tipus d'al·lusió a una perfecció espiritual en sentit bíblic, però la causa que aquest estat joiós dibuixat a *Treballs i dies* es capgirés totalment resulta ser també –i d'una manera ben sospitosa– una dona: Pandora. Símbol perfecte d'una terra perduda que “tot ens ho donava” (*pan-do*) i, alhora, de la dona que significà l'origen de les calamitats humanes perquè havia estat “guarnida unànimement” (*pan-do*) per les divinitats olímpiques, esdevingué l'ham que Epimeteu picà malgrat els advertiments del seu germà Prometeu<sup>17</sup>. L'arribada d'un ésser femení, Pandora, marcà el límit final, doncs, d'un temps que Plató s'encarregà igualment de representar en el mite de l'època feliç de Cronos al *Polític*. Aleshores, els homes naixien de la terra, la reproducció no es duia a terme com ara, ans com correspon a una època en la qual no hi havia ni nens ni dones, i, a més, tots vivien de la terra, obtenint dels arbres tota mena de fruits abundants, sense haver de recórrer a l'agricultura<sup>18</sup>. I és que l'home, en contacte amb un ésser –pel que sembla funest– es degradà irremeiablement i ho va perdre tot.

Ara bé, el *De amore* afirmava amb força que la dona cedí fàcilment a la temptació pel fet de posseir una naturalesa càndida, innocent i crèdula. Doncs bé, si volem veure fins a quin punt els grecs es malfiaven de la intel·ligència del gènere femení, res no és millor que parar esment en les tesis dels textos pederàstics grecs a propòsit de les dones. I que ningú no s'escandalitzi, car, bé que els clergues del *De amore* no són pederastes, es pot assenyalar més d'una curiosa coincidència de criteris quan es tracta de “fonamentar racionalment” els avantatges de l'aïllament masculí.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 116-118: “... tenien tota mena de bens i la terra fèrtil els proporcionava espontàniament fruits abundosos i inexhauribles...” (... ἐσθλὰ δὲ πάντα / τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον... -*idem*).

<sup>17</sup> *Treballs i dies* d'Hesíode, 79-82: “... el missatge dels déus li donà la veu i anomenà la dona Pandora, perquè tots els qui tenen les morades olímpiques li feren un present, calamitat per als homes que mengen pa” (... ἐν δ' ἄρα φωνήν / θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναικᾶ / Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες / δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφρηστῆσιν –la traducció és meva seguint l'edició de R. Merkelbach i M. L. West. *Hesiodi Opera et Dies*. Oxford: Oxford Classical Texts, Clarendon Press, 1990), i *Teogonia*, 585-590: “Però, després de modelar un mal formós com a pagament d'un bé, se l'endugué allí on hi havia els altres déus i els homes, ornada amb els guarniments de la deessa d'ulls glaucs, filla de pare poderós. Els déus immortals i els homes mortals quedaren admirats, quan van veure aquell parany espinós i irresistible per als homes. En efecte, d'ella prové el llinatge femení de les dones...” (αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, / ἐξάγαγ' ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἢ δ' ἀνθρώποι, κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκώπιδος Ὀβριμοπάτρης· / θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους, / ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν. ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων... –la traducció és meva seguint l'edició de M. West. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1997); *Treballs i dies*, 57-58: “a canvi del foc els donaré un mal; se'n podran alegrar en el seu cor, tot i acariciar la seva pròpia desgràcia” (τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρονται κατὰ θυμὸν ἐόν κακὸν ἀμφαγαπῶντες –*idem*). Vegeu, P. Gilabert. *Op. cit.*, p. 60 i C. Miralles. “Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*”. *BIEH* 9 (1975) 3-36.

<sup>18</sup> *Polític* 271e-272a: “... no hi havia ni dones ni nens, car la vida de tots tenia el seu origen en la terra i, d'abans, no en recordaven pas res... dels arbres i de tota mena de plantes collien fruits inexhauribles, que brollaven no com a resultat de l'agricultura, sinó com a ofrena espontània de la terra” (... οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν· ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβίωσκοντο πάντες, οὐδὲν μεμνημένοι τῶν πρόσθεν... καρποὺς δὲ ἀφθόλους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς –la traducció és meva seguint l'edició de J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900, rpr. 1977).

Prenem per exemple el *Simposi* de Plató, un dels discursos del qual va a càrrec de Pausànias. En opinió seva, mai no hi ha Afrodita sense Eros; atès que són dues les Afrodites, la Pandemos o vulgar i la Urània o celestial, dos són també els Eros. Els homes forassenyats segueixen els dictats de la primera i, “lògicament” estimen no només els joves, sinó també les dones. Estimen els seus cossos més que no pas les seves ànimes, i fins i tot prefereixen els individus més necis, puix que, per damunt de tot, miren d’atènyer la satisfacció del seu desig. Per contra, els idòlatres de l’Afrodita Urània –la qual, a diferència de la Pandemos, té una naturalesa exclusivament masculina, no pas masculino-femenina- s’adrecen vers el que és masculí, ço és, vers allò que per naturalesa “és més fort i té més enteniment”<sup>19</sup>. Per un instant, i si no fos perquè les lleis de l’anacronisme són molt rígides, es podria pensar que el diable del *Gènesi*, aquella serp malèfica, coneixia perfectament les teories de Pausànias, la qual cosa l’obliga a seduir la que era fàcilment seduïble, és a dir la dona, senyora d’un *noûs* certament feble i entabanable. En canvi, no hi ha necessitat de cap anacronisme en el cas de Filó d’Aexandria, ja que de ben segur recollia una vella tradició misògina igualment grega. No oblidéssim pas el fort component platònic del seu pensament quan escriu:

“Després d’establir aquests límits en l’ànima, Déu, com un jutge, observava vers quin s’inclinaria. Quan va veure, tanmateix, que es decantava vers la malícia (πανουργίαν), menystenint la pietat (εὐσεβείας) i la santedat (οσιότητος), de les quals en deriva la vida immortal (ἀθάνατος ζωή), l’expulsà, com és lògic, i la foragità del paradís, negant a l’ànima immersa en l’error, caiguda i inguarible (δυσίατα καὶ ἀθεράπευτα), l’esperança de poder enlairar-se (ἐλπίδα τῆς εἰσαῦθις ἐπανόδου), per tal com el motiu de l’engany, que cal no silenciar, era en extrem blasmable. Hom diu que, antigament, la serp verinosa nascuda de la terra (τὸ ἰοβόλον καὶ γηγενὲς ἔρπετόν ὄφις) emetia veus humanes i que, apropant-se en certa ocasió a la dona (γυναικὶ) del primer home (ἀνδρὸς), li reprotxà la seva lentitud i els seus escúpols, puix que ajornava i postergava l’avinentsa de collir el fruit més bell de veure i més gustós de provar, i àdhuc el més útil, car amb ell podria discernir el bé i el mal. Ella, consentint de manera irreflexiva per raó del seu judici inestable i malsegur (ἀπὸ γνώμης ἀβεβαίου καὶ ἀνιδρύτου συναινέσασαν), menjà el fruit i en donà a l’home -passant ambdós, sobtadament, de la manca de maldat (ἀκακίας) i de la senzillesa de caràcter (ἀπλότητος) a la malícia (πανουργίαν)”<sup>20</sup>.

I no hem acabat encara, perquè, a mesura que avança el *Simposi*, Aristòfanes exposa el mite dels tres antics gèneres -força conegut com el mite de l’androgín- i obtenim més informació sobre els éssers eminentment urànics dels quals acabem de parlar. Al seu entendre, els pederastes, és a dir, els qui provenen d’un antic ésser doblement masculí, en la mesura que són

<sup>19</sup> *Simposi* 181b-c: ‘Així, doncs, l’eros de l’Afrodita Pandemos és veritablement vulgar i duu a terme el que li escau; aquest és l’amor que volen els homes vulgars. Els d’aquesta mena estimen, en primer lloc, les dones no menys que els nens; en segon, els seus cossos més que no pas les seves ànimes; en darrer lloc, en la mesura que sigui possible, estimen els més insensats, tot procurant només de complir el seu propòsit i despreocupant-se de si ho fan amb noblesa o no. D’aquí s’esdevé que facin el que se’ls presenta atzarosament, tant si és quelcom de bo com el contrari. En efecte, aquest amor prové de la deessa que és molt més jove que l’altra i en la gènesi de la qual hi hagué participació de femella i de mascle. L’altre, per contra, prové de l’Afrodita Urània, que en primer lloc no participa de femella sinó només de mascle i, en segon, és més vella i exempta de *hýbris*. És per això que els inspirats per aquest amor es decanten pel que és masculí, ja que estimen el que per naturalesa és més fort i té més enteniment’ (τὸ ἐρρωμονέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον) -la traducció és meua seguint l’edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991.

<sup>20</sup> Filó d’Alexandria. *Op. cit.*, LV, 155-156.

els més mascles per naturalesa, són també els millors dels mascles i adolescents. Només ells resulten virils per a l'exercici de la política i, un cop adults, practiquen la pederàstia, ja que el matrimoni i la reproducció els consideren un deure legal a complir –pertany a *nómos*–, però no a un impuls natural –no pertany a *phýsis*. En tenen prou de viure els uns amb els altres sense casar-se<sup>21</sup>. Cèlibes d'ofici i de vocació, es reproduïxen d'una manera diferent, infantant no pas fills biològics, carnals, sinó deixebles del seu esperit i intel·ligència, diu finalment Diotima<sup>22</sup>.

Hi ha tradicions, doncs, ben antigues, ben gregues, ben occidentals:

- 1) Els homes tenen més força i enteniment
- 2) Les dones, o no en tenen o en tenen menys.
- 3) Els qui són superiors intenten no “degradar-se” relacionant-se amb éssers inferiors.
- 4) Pel fet de tenir més enteniment, són els únics aptes per a la política, que és tant com dir que són aptes per a qualsevol activitat que impliqui reflexió i direcció.
- 5) Els millors, els mascles per excel·lència, deixen rere seu una nissaga intel·lectual, mentre que els andrògins es limiten a procrear.

Resumint: només cal deixar al marge tot allò relacionat estrictament amb la pederàstia dels grecs, i els enigmes d'una determinada i molt negativa concepció del celibat, així com els enigmes de la separació de les dones de les tasques de direcció queden força desvelats.

Fóra absurd de no comprendre que, essent les coses així –ho dic per les coincidències entre Andreu el capellà i Filó d'Alexandria–, el *De amore* s'apressi a desaconsellar tota activitat allunyada del *noûs* o intel·ligència. I, certament, són nombrosos els passatges on es pot llegir que qui ha escollit els plaers de la part superior (*partis eminentioris solatia*) és preferible (*preferendum*) a qui ha escollit els de la part inferior. Allò relacionat amb els darrers no ens separa dels animals (*a brutis in nullo sumus animalibus segregati*). En canvi, els plaers de la part superior (*superioris partis solatia*) foren atribuïts a l'home (*propria humanae sunt attributa*) i negats als animals. Ergo, qui elegeix la part inferior és indigne de l'amor (*ab amore repellatur indignus*) i ha d'ésser rebutjat com un gos, mentre que qui escull la superior ha d'ésser acceptat pel fet d'obeir la natura (*naturae*). A més, ningú no es cansa dels plaers superiors, mentre que els de la part inferior causen sadollament<sup>23</sup>. Resta clar que en cap cas no es vol tenir en compte el que es podria considerar un perill real de “golafreteria espiritual”. Ans al contrari, una mica més endavant, s'afegeix que, per regla general, les causes superiors són anteposades a les inferiors (*superiores causas inferioribus esse parlatas nemini sapientium licet ulterius dubitare*): el cel a la terra (*coelum terrae*), el paradís a l'infern (*paradisus inferno*), els àngels als homes (*hominibus angeli*); fins i tot la part superior de l'home, el cap, es considera més digna (*dignior*), car l'home

---

<sup>21</sup> *Simposi* 191e-192b: ‘Els qui són tall d'home, per la seva banda, persegueixen el que és masculí i, mentre són adolescents, donat que són tall d'home, estimen els homes i els plau de jeure-hi i enllaçar-s'hi, i aquests són els nens i adolescents millors, puix que són els més mascles per naturalesa. Alguns diuen, bé que s'equivoquen, que aquests són uns desvergonyits, car això no ho fan pas per manca de vergonya, sinó per coratge, valor i masculinitat, ja que abracen el que és igual a ells. I heus aquí una prova fefaent. En efecte, quan han acabat de créixer, només els d'aquesta mena resulten virils en la política. I, quan s'han fet homes, són pederastes i no es decanten de manera natural pel matrimoni o per tenir fills, sinó que s'hi veuen forçats pel costum; ben al contrari, en tenen prou de viure els uns amb els altres sense casar-se’ –*idem*.

<sup>22</sup> *Simposi* 208e-209 (Diotima): ‘Així, doncs, deia, els qui són fecunds segons el cos es decanten per les dones i d'aquesta manera en són els amants, procurant-se mitjançant l'engendrament de fills, tal com creuen, immortalitat, record i felicitat per a tot l'esdevenidor. En canvi, els qui són fecunds segons l'ànima..., car n'hi ha, va afirmar, que engendren en les ànimes encara més que en els cossos allò que convé d'engendrar i infantar en l'ànima. I què és, doncs, això que li convé? El coneixement i qualsevol altra virtut’ –*idem*.

<sup>23</sup> I, 536-537.

fou creat a imatge i semblança del Creador<sup>24</sup>. Doncs bé, si no fos perquè abans hem tingut l'avinentsa de constatar que, segons el text, la dona és més crèdula i cau més fàcilment, no gosaríem d'aplicar-li un altre xic de lògica elemental, però, a hores d'ara, resulta inevitable: cal anteposar el cel a la terra, el paradís a l'infern, els àngels a l'home, i l'home a la dona.

Arribats en aquest punt, cal demanar-se si el matrimoni, gràcies al qual la humanitat continua complint una altra ordre celestial prou coneguda com és la de créixer i multiplicar-se, aconseguirà defugir la condemna moral. La resposta la trobem de bell nou en el capítol de reprovació de l'amor: tots els mals vénen de l'amor (*ex amore mala cuncta sequantur*), per tal com el plaer carnal (*delectatio carnis*) no pertany al gènere del bé (*non est generi boni*); ben al contrari, se sap que és un delicte vergonyós (*damnabile crimen*) que, fins i tot en el matrimoni, es tolera com una falta venial (*quae etiam in coniugatos ipsis vix cum veniali culpa toleratur*)<sup>25</sup>. És a dir, fóra impossible d'emfasitzar millor els "avantatges" del celibat, com també ho fóra de no percebre els desavantatges d'una certa metafísica malaltissa que s'ha perllongat durant segles parlant dels "inconvenients del matrimoni".

Qui pot ser rector, amo de si mateix i savi, per què hauria de voler esdevenir esclau? En el fons –o en la superfície–, tot es redueix a primar l'intel·lecte-esperit, i, atès que l'amor –llevat del diví que ens uneix a Déu– té uns altres objectius, paga la pena de reprovar-lo. La saviesa (*sapientia*) abandona el savi que s'enamora. L'home, fins i tot el que és ple de seny (*sapientiae plenus*), si es deixa endur vers les obres de Venus (*ad Veneris opera*), no podrà fer front ja a l'embranchada de la luxúria (*motus luxuriae*)<sup>26</sup>. Sensual abans que espiritual, terrenal abans que urànic, sotmès abans que senyor, l'home enamorat veu disminuïdes les seves forces i esdevé menys poderós en la lluita (*homines efficiuntur in bello minus potentes*), per tal com Venus afebleix els cossos humans (*ex amore et Veneris opere corpora debilitantur humana*)<sup>27</sup>. Però, per damunt de tot, l'home esclau de Venus traeix la unitat home-home, aquell lligam d'amistat gairebé sagrat que brolla entre éssers d'igual naturalesa i rang. O, per dir-ho amb la mateixa imatge emprada per Andreu el capellà: l'home ferit per les sagetes de l'amor (*amoris iacula*) ni pensa ni creu que res sigui més útil que complaure l'estimada (*coamanti placere*) alhora que malcompensa l'amic (*male compensat amicum*) fins al punt d'oblidar-se'n i d'abandonar-lo (*neglectum vel amissum*). L'home enamorat, en suma, és un ésser miserable (*miser*), puix que menysté l'ajut i amistat dels altres i ho compensa estimant només una dona (*in unius mulieris amore compensat*); sembla raonable, doncs, que els amics l'abandonin al seu torn i el defugin totalment<sup>28</sup>. Les paraules d'Andreu són dures, gairebé cruels, però cal tenir en compte que qui bescanvia amistat per carn només viu per a si mateix (*sibi tantum vivere*), mentre que, segons testimoni de Ciceró<sup>29</sup>, si algú trobés tan sols un amic, el tindria pel tresor més preuat, car en aquest món no hi ha res de comparable a un amic<sup>30</sup>.

El testimoni prové, certament, del *De amicitia*, però la idea apareix també, com era previsible, al *Simposi* de Plató on Fedre, tot passant revista als avantatges de la institució pederàstica, sentència (178e): "Jo, si més no, no podria dir que per a qui acaba d'arribar a l'adolescència hi hagi un bé major que un amant virtuós, ni un estimat adolescent per a un amant" (οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μείζον ἐστὶν ἀγαθὸν εὐθὺς νέῳ ὄντι ἢ ἐραστὴς χρηστὸς καὶ ἐραστῆ παιδικά), i afegeix que el control mutu afavoreix un capteniment irreprotxable basat igualment en la

---

<sup>24</sup> I, 547-9.

<sup>25</sup> III, 33.

<sup>26</sup> III, 62.

<sup>27</sup> III, 57.

<sup>28</sup> III, 18.

<sup>29</sup> *De amicitia* 22.

<sup>30</sup> Cf. III, 9-12.



defensa mútua<sup>31</sup>. El fet d'acudir de bell nou a un text pederàstic no respon pas a un caprici personal, ans a la necessitat d'adreçar-nos a l'edifici teòric central que palesa millor que cap altre la masculinització de l'ètica occidental. Això no obstant, i a fi d'il·lustrar aquest fenomen, jo sempre he preferit de presentar els arguments de l'*Eròtic* de Plutarc, tan platònics com els del mateix Plató. En efecte, Protògenes, defensor de l'amor pederàstic i contrari al matrimoni, assegura:

Si també cal anomenar Eros l'amor a les dones, anomenem-lo efeminat i bastard, el que es practica en el gineceu... Hi ha, tanmateix, un únic i autèntic Eros. Es tracta de l'inspirat pels adolescents, i no brilla amb les flames del desig... ans el veuràs sobri i sencer en les escoles de filosofia, o potser en els gimnasos i palestres, lliurat sempre a la caça de joves, tot exhortant amb decisió i noblesa a la virtut als qui són dignes de la seva atenció. En canvi, aquest Eros bla i casolà que passa els dies en els pits i els llits de les dones i que cerca constantment una vida tova i afeblida per plaers aliens a la virilitat, l'amistat i la inspiració, aquest paga la pena de proscriure'l... L'amistat és, doncs, un sentiment noble i propi de ciutadans, mentre que el plaer és comú a tots i indigne d'un home lliure<sup>32</sup>.

Em quedo amb l'última idea: per ser lliures cal conservar l'amistat i la inspiració dels qui no són tous; cal no afeblir-se amb plaers poc virils; cal defugir el desig i practicar la virtut; cal ser fort, íntegre, sencer, etc.; en suma, cal no efeminar-se. Fixem-nos que, en el *De amore*, Andreu el capellà certament no proposa pas a Gualteri esdevenir pederasta –m'excuso per la innecessària precisió –, però sí que li transmet inconscientment, per raó del pes de la tradició, bona part del seu ideari.

Fins aquí la petita anàlisi que tenia en ment. El lector ha trobat a faltar, sens dubte, la clàssica referència a tot aquell seguit d'adjectius atribuïts des de sempre a la dona i que semblen constituir el seu patrimoni exclusiu. Aquesta absència és, naturalment, del tot intencionada. Serveix de ben poc, al meu entendre, que ens adrecem a Semònides –el iambògraf de Samos sobre el qual no tenim motius per dubtar que visqué, almenys en part, al segle VII a. C.- i anem passant revista al recull dels defectes que el seu famós iambe contra les dones immortalitzà. Això és fàcil de fer i, després, només cal tornar al *De amore* d'Andreu el capellà a fi de constatar que “elles”, gràcies també a una tradició grega secular que ha “educat” la sensibilitat occidental són: incapaces de guardar un secret (*praeterea nulla novit mulier aliquod occultare secretum*), xerraires (*est omnis femina perlinguosa*), mentideres (*mendax etiam femina quaelibet reperitur*), superbes (*superbia quoque mulierem consuevit maculare sexum*), hipòcrites (*mulieres omnes cuncta quae dicunt in cordis scimus duplicitate narrare*), desobedients (*inobedientiae quoque vitio mulier quaelibet inquinatur*), inconstants (*inconstants etiam mulier regulariter invenitur*), esclaves del ventre (*ventris etiam mulier in tanto manet obsequio quia nulli rei mulier erubesceret assentire, si fuerit de splendido cibo segura*), maldicents (*mulierem esse maledicam*)<sup>33</sup>, etc, etc. He dit Semònides com hauria pogut dir Eurípides i el seu *Hipòlit*, Aristòfanes, etc.<sup>34</sup> Però les causes de la misogínia occidental van més enllà d'aquest anecdotari, i calia cercar-les sobretot en aquells documents on es teoritza sobre els pretesos i diferents origen i naturalesa de l'home i la dona. M'excuso, per tant, per totes les omissions, que serien

---

<sup>31</sup> *Simposi* 178e-179: ‘Així, doncs, si hi hagués manera que existís una ciutat o un exèrcit d'amants i d'estimats, no és possible que administressin millor la seva pàtria que abstenint-se de tot el que és vergonyós i emulant-se mútuament, i un homes com aquests, si lluitaven junts, tot i ser pocs, per dir-ho així, guanyarien tots els homes’.

<sup>32</sup> Loeb Classical Library 750 F-751B.

<sup>33</sup> Cf. III, 74-102.

<sup>34</sup> Cf. P. Gilabert. *Op. cit.*, 67-68.

imperdonables si no fos per les dimensions forçosament reduïdes d'una comunicació: els plantejaments biològics d'Aristòtil tot associant la forma, el principi actiu i la calor al mascle, mentre que atribuïa la matèria, la passivitat i la fredor a la femella; l'influx del pensament grec en els Pares de l'Església; l'influx en Sant Agustí i Sant Tomàs; l'enorme responsabilitat de Plotí i el neoplatonisme en la cerca d'un determinat ideal de puresa, etc. Totes aquestes qüestions exigirien un tractament específic. Pel que fa, però, a la qüestió misògina, el llibre de la teòloga alemanya Uta Ranke Heinemann, *Eunuchi für das Himmelreich, Katolische Kirche und Sexualität*, 1990, resulta extremament aclaridor.

I ja per acabar, he pensat que fóra il·lustratiu d'acudir a algun document de naturalesa ètica recent, precisament perquè l'anomenat "pes de la tradició" sol fer-hi acte de presència. En aquest cas, gairebé d'una manera inevitable, el text elegit ha estat el nou *Catecisme* de l'Església Catòlica. Doncs bé, pel que fa a la negativa –una vegada més!– que la dona ocupi llocs de direcció, és a dir, pugui accedir al sacerdoci, el debat és literalment impossible. El *Catecisme* es limita a dir (Segona part: La celebració del misteri cristià. Segona secció: Els set sagraments de l'Església. Capítol tercer: Els sagraments al servei de la comunitat. Article 6: El sagrament de l'orde. VI. Qui pot rebre aquest sagrament?):

1577. Només rep vàlidament la sagrada ordenació l'home (*vir*) batejat. El Senyor Jesús escollí homes (*vir*) per formar el col·legi dels dotze apòstols, i els apòstols van fer el mateix quan escolliren els col·laboradors que els succeïrien en el seu càrrec. El col·legi dels bisbes, amb els quals els preveres estan units en el sacerdoci, fa present i actualitza fins al retorn del Crist el col·legi dels dotze. L'Església se sent lligada per aquesta elecció personal del Senyor. Per això, l'ordenació de les dones no és possible<sup>35</sup>.

Espero ésser perdonat si goso suggerir que, atès que *Els Evangelis* no fan menció de cap minusvalidesa mental o espiritual femenina –car sens dubte són una "bona nova" i no pas un disbarat– el més probable és que totes les raons adduïdes en contra de l'ordenació de les dones siguin conjunturals, de manera que l'Església al meu parer no hauria de sentir-se "lligada" sinó més aviat lliure per avançar d'acord amb l'esperit de la nostra època. Encara més, donat que l'Església sí que s'ha sentit autoritzada a gestar una tradició misògina al llarg dels segles que de cap manera pot ser acceptada d'acord amb *Els Evangelis*, pot ser que el mateix Jesús –i sóc conscient que la meva afirmació pot semblar una *boutade* bé que no ho és– agrais una decisió tan revolucionària.

No cal dir que, per raó de la temàtica del *De amore*, un altre dels temes del *Catecisme* en què hauríem de parar esment és el del matrimoni, abordat a la Segona Part: La celebració del misteri cristià (Segona Secció: Els set sagraments de l'Església. Capítol tercer: Els sagraments al servei de la comunitat. Article 7: El sagrament del matrimoni. I. El matrimoni en el disseny de Déu. El matrimoni sota el règim del pecat):

1606 Tothom fa l'experiència del mal, al seu voltant i en ell mateix. Aquesta experiència també es fa sentir en les relacions entre l'home i la dona. En tots els temps, la seva unió ha estat amenaçada per la discòrdia, l'esperit de domini, la infidelitat, la gelosia i per conflictes que poden anar fins a l'odi i la ruptura. Aquest desordre es pot manifestar d'una manera més o menys aguda, i pot ser més o menys superat, segons les cultures, les èpoques, els individus, però sembla tenir un caràcter universal.

---

<sup>35</sup> *Catecisme de l'Església Catòlica*. Barcelona: Coeditors Catalans del Catecisme, 1993. Totes les citacions correspondran a aquesta edició.

1607 Segons la fe aquest desordre, que constatem amb dolor, no ve pas de la *natura* de l'home i de la dona, no de la naturalesa de les seves relacions, sinó del *peccat*. Ruptura amb Déu, el primer pecat té com a primera conseqüència la ruptura de la comunió original de l'home i de la dona. Les seves relacions queden distorsionades per uns greuges recíprocs (cf. Gn. 3,12); la seva atracció mútua, do propi del Creador (cf. Gn. 2,22), es canvia en relacions de dominació i de cobejança (cf. Gn. 3,16b); la vella vocació de l'home i de la dona de ser fecunds, de multiplicar-se i de dominar la terra (cf. Gn. 1,28) queda gravada amb les penes de l'infantament i del guanyar-se el pa (cf. Gn. 3,16-19).

1608 No obstant això, l'ordre de la creació subsisteix, encara que estigui greument pertorbat. Per tal de Guarir les ferides del pecat, l'home i la dona necessiten l'ajut de la gràcia que Déu, en la seva misericòrdia infinita, mai no els ha de refusat. Sense aquesta ajuda, l'home i la dona no poden arribar a realitzar la unió de les seves vides, que constituïa la intenció de Déu en crear-los "al començament".

Evidentment, no puc sinó demanar-me moltes coses:

1. Per què en el capítol dedicat al "sagrament de l'orde" no llegim enlloc "El sagrament de l'orde sota el règim del pecat"?
2. Que potser l'home ordenat no pot experimentar al seu voltant i en ell mateix, com a home que és, l'experiència del mal?
3. Que potser l'home ordenat no viu tothora amenaçat, com qualsevol altre home, per la infidelitat envers Déu?
4. Si el pecat és la clau de tot, no tindrà com a conseqüència la ruptura de la comunió Déu-home, abans que la ruptura de la comunió home-dona?
5. Les relacions de l'home ordenat –igualment pecador– amb Déu, que potser no poden esdevenir altament concupiscents, és a dir, marcades per la "sensualitat" de l'arrogància i la supèrbia envers Déu i els homes com qualsevol altre ésser mortal?
6. Que potser l'home ordenat no guareix les ferides dels seus pecats amb l'ajut de la gràcia divina?

Per tant, a què responen tantes prevencions i especificacions quan es tracta del matrimoni? No deu ser pas que pesa encara, i molt, la creença en els anomenats "inconvenients del matrimoni"?

Més encara, en l'apartat dedicat al sisè manament, s'hi pot llegir (Tercera Part: La vida en Crist. Segona Secció: Els deu manaments. Capítol primer: "Estimaràs el Senyor el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima i amb totes les teves forces". Article 6: El sisè manament. III. L'amor dels esposos): 2362. "Els actes per mitjà dels quals els esposos s'uneixen l'un amb l'altre íntimament i castament són dignes i honestos"<sup>36</sup>. Nogensmenys, si, com és lògic, els esposos s'han d'unir sexualment i, en conseqüència, per "castedat" no es pot entendre aquí res que no sigui rectitud de ment i d'esperit, que potser això no és exigible a totes les persones, casades o cèlibes, i en tota mena d'accions? Per tant, a què respon tanta prevenció? No deu ser pas que torna a pesar la creença en els anomenats "inconvenients del matrimoni"?

I ja per acabar llegim el que *El Nou Catecisme* diu sobre el celibat consagrat (Tercera Part: La vida en Crist. Segona Secció: Els deu manaments. Capítol primer: "Estimaràs el Senyor el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima i amb totes les teves forces". Article 6: El sisè manament. II. La vocació a la castedat. Els diversos règims de la castedat):

2349 'Tothom ha de guardar aquella castedat que correspon al seu estat de vida: els uns en la virginitat o el celibat consagrat, manera eminent de lliurar-se amb més facilitat a Déu amb un cor no partit; els altres, tal com determina per a tothom la llei moral i segons

---

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 517 (n. 2362).

que siguin casats o celibataris' (CDF, decl. "Persona humana" 11). Els casats són cridats a viure la castedat conjugal; els altres, a practicar la castedat en la continència.

Ergo:

1. Si és una manera "eminent", deu ser per oposició a una altra que, o bé no ho és, o ho és menys.
2. Si ho és de dedicar-se "amb més facilitat", deu ser per oposició a una altra que suposa més entrebancs.
3. Si amb ella els homes es lliuren només a Déu, deu ser per oposició a una altra que "distreu".
4. I, si amb ella l'home es pot lliurar a Déu amb el cor indivís, deu ser per oposició a una altra que trenca el cor, que en un cert sentit traeix la unitat sagrada o les noces divines de què parlàvem abans.

Malauradament, vuit segles després d'Andreu el capellà i vint després de Filó d'Alexandria, certes conviccions gratuïtes són encara mantingudes per un sector –espero que minoritari- de l'Església que confon el celibat amb l'avinentsa de dividir els cors dels humans enamorats i de convertir el matrimoni en un pas molt arriscat vers el "règim del pecat".