btcabn

CENTRO DE ESTUDIOS PARA LA FAMILIA

ANTROPOLOGÍA JURÍDICA DE LA SEXUALIDAD

Fundamentos para un Derecho de Familia

Héctor Franceschi F.

Joan Carreras

Caracas 2000

Presentación

La familia es aquel hábitat humano en el que se forja el ser personal que es el hombre. En efecto, las relaciones sociales que forman el tejido de la sociedad no son simples ligámenes funcionales y estereotipados que vincularían en forma homogénea a los individuos perfectamente «iguales» entre sí y ante la ley del Estado, como si entre la persona y el Estado no existieran instancias intermedias. La válida constitución y eficaz desarrollo de las primeras relaciones familiares son condición del correcto y pacífico establecimiento de las demás relaciones sociales, en los más variados niveles.

Por ello, para entender qué es la familia desde el punto de vista antropológico, se debe tomar en consideración la intrínseca dependencia existente entre las nociones de familia y de persona. La familia es una comunidad de personas. La persona es un ser que sólo puede alcanzar su perfección ética en el interior de una comunidad familiar. La antropología jurídica de la sexualidad pretende adentrarse en la verdad de cada una de las relaciones interpersonales que constituyen el entramado del

matrimonio y de la familia, poniendo el acento en la dimensión jurídica de estas relaciones.

El presente libro recoge las lecciones del curso de antropología jurídica de la sexualidad dictado por el Rev. prof. Héctor Franceschi F., que enseña Derecho Matrimonial Canónico en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, en Roma. El curso, realizado en el Centro de Estudios para la Familia, en Caracas, del 16 al 20 de julio de 1999, tuvo como finalidad replantear los fundamentos de la familia y del matrimonio desde una visión que se podría definir como "realismo jurídico", según la cual estas realidades no son meras construcciones culturales o de los sistemas jurídicos vigentes en cada Estado, sino que tienen una dimensión de justicia intrínseca que debe ser descubierta para que la sociedad y el Estado puedan elaborar un sistema de leyes que sea verdaderamente justo, en cuanto defiende y promueve la dignidad de la persona, que no puede ser entendida como individuo aislado sino como "ser en relación", que sólo podrá encontrar su propia realización en el respeto de su verdad y bien intrínsecos.

El curso se articula de la siguiente manera. En primer lugar se analizan la relación entre realidad familiar y sistemas jurídicos. Luego, se estudia la noción de familia como comunidad en la que se forja la dimensión relacional básica de la persona humana. Seguidamente se examina cuál es la noción antropológica de persona, poniendo en evidencia la

función esencial de las relaciones familiares en la elaboración de aquella noción. De la familia adquieren las primeras «relaciones humanas» su naturaleza familiar, de ahí que se intente formular una noción jurídica de «relación familiar» que, siendo común a todas las relaciones del consorcio familiar, permita una caracterización general de ellas. Por último, se entra en el análisis de las diversas relaciones familiares: conyugalidad, paternidad-maternidad, relación fraterna: su origen, características, exigencias jurídicas que dimanan de su misma esencia.

Dado que los temas aquí expuestos son fruto de la investigación conjunta de los profesores Héctor Franceschi y Joan Carreras, ellos han decidido, en honor a la verdad, publicar el libro bajo la autoría de ambos.

Introducción

La dimensión jurídica del matrimonio y de la familia

SUMARIO: A. El matrimonio y la familia tienen una intrínseca dimensión jurídica.— B. El matrimonio y la familia poseen una dimensión jurídica que no sólo es intrínseca, sino también común a ambos institutos naturales.— C. La común naturaleza jurídica del matrimonio y de la familia como fundamento de la «antropología de la sexualidad».

A. El matrimonio y la familia tienen una dimensión jurídica intrínseca

El matrimonio y la familia tienen una intrínseca dimensión jurídica que, en cierto sentido, precede a la actividad jurisdiccional de las autoridades sociales o eclesiales. Al constituir una institución que pertenece al orden de la creación, la juridicidad del matrimonio y de la familia se manifiesta en tres dimensiones esenciales: la interpersonal, la social y la eclesial.

De las tres dimensiones, la más importante es la primera — es decir, la interpersonal — puesto que el consentimiento de los cónyuges constituye la causa *eficiente* de la comunidad familiar. En efecto, si faltase el consentimiento matrimonial, el reconocimiento efectuado por la sociedad y por la Iglesia — que corresponde a las otras dos dimensiones arriba mencionadas – perdería sentido y quedaría suspendido en el vacío, precisamente porque no tiene carácter constitutivo, sino de «simple reconocimiento». Ni la Iglesia ni la sociedad tienen el poder de crear la familia. Gozan de la potestad de regular el ejercicio del *ius connubii* o derecho al matrimonio, no tanto para limitarlo, sino más bien para que en sus respectivos ordenamientos jurídicos puedan ser "reconocidos" por los fieles y por los ciudadanos los elementos esenciales de la comunidad familiar de forma tal que, a través de las normas del ordenamiento jurídico, puedan distinguir qué es la familia y cuáles agregaciones humanas, en cambio, no pueden recibir tal denominación (cf. FRANCESCHI, *ius connubii*)[1].

En las circunstancias históricas en que nos encontramos, parece que la cultura occidental se esté

---

[1] En el texto hacemos sólo la referencia bibliográfica breve, indicando autor y página. Cuando hay más de una obra del mismo autor, indicamos parte del título. Al final del libro indicamos los datos bibliográficos completos de las obras citadas.

perdiendo a sí misma en las arenas movedizas de una visión individualista y anti-familiar de la persona humana, de forma tal que las rápidas y profundas transformaciones del Derecho civil de familia muestran una triste realidad: las autoridades sociales de estas naciones ya no poseen un modelo de familia. Mediante los ordenamientos jurídicos estatales la familia no está siendo «reconocida», sino más bien «desconocida». Esto no significa que estos ordenamientos carezcan por ello de vigor, ya que la jurisdicción de la sociedad sobre el matrimonio y la familia continuará siendo de todos modos una necesidad y siempre existirán muchas normas justas, que obliguen en conciencia a los ciudadanos. Sin embargo, tales normas legales gozan de juridicidad en la medida en que respondan y sean compatibles con las intrínsecas exigencias jurídicas del consorcio familiar. He aquí lo que siempre se ha querido subrayar con la clásica expresión «instituto natural» referida tanto al matrimonio como a la familia. Como esta expresión ha ido perdiendo todo significado en el contexto actual, parece que sea necesario probar otros caminos para defender las mismas ideas y principios (cf. VILADRICH, *La familia soberana*, 539-550).

Ante esta pérdida de orientación de la cultura occidental, la Iglesia ha realizado un notable esfuerzo de comprensión de la realidad familiar, iluminando su verdad intrínseca ante la mirada de la sociedad y sobre todo de sus propios fieles, siendo como es intérprete auténtico del derecho natural. Son

centenares, si no millares, las páginas que el magisterio de la Iglesia ha dedicado al esclarecimiento de los diversos aspectos relativos a la constitución y a la vida de la familia. Sin embargo, está muy difundida entre quienes se dedican al estudio del derecho de la Iglesia la idea según la cual — hablando en términos estrictamente jurídicos — la Iglesia extendería su jurisdicción sobre el matrimonio pero no, en cambio, sobre la familia (NAVARRETE, *Diritto canonico,* 988). Mientras el matrimonio sería un contrato elevado a la dignidad sacramental — y esto explicaría el origen de la jurisdicción eclesial sobre el mismo — la familia, en cambio, constituiría una realidad que gozaría de dimensión jurídica, pero no «canónica». La familia sería obviamente objeto y término de la actividad pastoral y del magisterio de la Iglesia. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente jurídico, tendría poco que ver con el ordenamiento jurídico de la Iglesia. Prueba de ello sería el decaimiento de los estudios de Derecho canónico de familia, aparecidos en los años próximos a la promulgación del Código de Derecho canónico. Con relativo entusiasmo, en distintos ambientes y en congresos científicos se preconizaba el nacimiento de esta nueva disciplina canónica. Hoy se puede decir que hemos llegado al ocaso de aquella tan prometedora floración de artículos y de estudios sobre la naciente disciplina jurídica. Aunque también hay excepciones de notable valor, nos parece que el Derecho canónico de familia todavía

no se ha desarrollado suficientemente (cf. ARRIETA, 551-560). No es el momento de analizar cuáles son las causas profundas que han impedido llevar a término aquellos deseos de construir un Derecho canónico de familia. Entre ellas, no obstante, se encuentra sin duda un prejuicio muy difundido en Occidente según el cual la realidad «jurídica» se identificaría más o menos con la actividad de las autoridades (sociales o eclesiales), es decir con la «ley positiva». De este modo, siendo muy escasas las normas «positivas» del Código de Derecho canónico que afectan a la familia, faltarían los presupuestos o condiciones materiales para construir una disciplina autónoma, la cual podría incluso resultar ridícula si se intentara parangonar con el sistema de Derecho matrimonial canónico o, más aún, con los sistemas civiles del Derecho de familia.

Si retomamos de nuevo la idea con que hemos iniciado nuestra reflexión — el matrimonio y la familia tienen una intrínseca dimensión jurídica — será posible comprender cómo puede existir un «derecho de familia» que no es ni canónico ni civil, precisamente porque es el ordenamiento jurídico intrínseco de esta comunidad de personas, «antes» de ser reconocida por una concreta sociedad o comunidad eclesial. En efecto, no existe en realidad ni una «familia canónica» ni una «familia civil», en cuanto resulta más importante saber en qué consiste en sí misma, antes que conocer todas las leyes (canónicas o estatales) a ella relativas. En otros términos, el derecho de familia no puede agotarse

con el estudio de las normas positivas de un ordenamiento considerado. Es necesario reconocer la existencia de un ámbito de reflexión que tome como objeto de estudio la juridicidad intrínseca de la familia.

B. El matrimonio y la familia poseen una dimensión jurídica que no sólo es intrínseca, sino también común a ambos institutos naturales

«¿Qué espera de la sociedad la familia como institución? – se pregunta el Santo Padre en su carta a las familias — Antes que nada ser *reconocida en su identidad* y aceptada en su *subjetividad social*. Esta subjetividad está ligada a la identidad del matrimonio y de la familia» (*Carta a las familias*, 17).

Tan importante como admitir la intrínseca dimensión jurídica del matrimonio y de la familia es aceptar que tanto el uno como la otra poseen la misma naturaleza jurídica. Inspirándonos en las palabras de Juan Pablo II apenas citadas podremos sostener que la identidad de la familia está ligada al matrimonio, de la misma manera en que la identidad de éste está vinculada a la familia. En otras palabras, la familia está fundada por el pacto conyugal (es decir por el matrimonio *in fieri*) y será verdaderamente matrimonial solamente aquel pacto

que goce de la necesaria apertura vital hacia la familia. Esta apertura está contenida en el tradicional bien de la prole o, en terminología escolástica, en el fin primario de la procreación y educación de la prole.

En otros términos todavía: no puede haber matrimonio si contemporáneamente no existe la familia. En el momento mismo del pacto nupcial no sólo se constituye la primera relación familiar sino también y necesariamente la comunidad familiar. No son los hijos efectivos los que constituyen la familia, sino la apertura y la ordenación hacia los mismos que existe en la recíproca entrega de los cónyuges.

Estas afirmaciones podrán ser consideradas incluso banales. Sin embargo, si se las toma en serio, llevan consigo importantes consecuencias en la comprensión tanto del matrimonio como de la familia. Desde el momento que la familia encuentra su inicio en el pacto conyugal, la primera consecuencia consiste en la purificación de visiones reductoras que desearían confinar a la familia en los ámbitos biológico o sociológico. Es, en efecto, el consentimiento de los esposos el que crea la familia. El matrimonio, por lo tanto, nos ilumina el camino que nos introduce en la naturaleza jurídica de la familia, precisamente porque la causa eficiente del uno y de la otra es la misma: el consentimiento matrimonial.

Por otro lado, no es sólo la comprensión de la familia la que resulta enriquecida gracias a la consideración de su origen en el pacto conyugal. Sucede exactamente lo mismo con el matrimonio, cuya comprensión resulta enormemente más penetrante y profunda desde el momento en que pase a ser considerada su naturaleza «familiar». Sucesivamente, mostraremos cómo la afirmación acerca de la común naturaleza jurídica del matrimonio y de la familia es determinante tanto de la unitariedad de todo posible ordenamiento jurídico relativo a estos institutos como de la mejor comprensión de ambos tomados por separado.

C. La común naturaleza jurídica del matrimonio y de la familia como fundamento de la «Antropología jurídica de la sexualidad»

Entre las características más relevantes de los sistemas de los Derechos de familia contemporáneos destaca la falta de criterios que permitirían una coherente interpretación de las normas relativas a las diversas instituciones. Habiendo sido, en sus orígenes históricos, deudores del ordenamiento matrimonial y familiar canónicos, estos sistemas parecen hoy como los despojos cadavéricos de unos cuerpos que carecen ahora de la vida que tiempo atrás los animaba. El ordenamiento canónico, en efecto, está edificado sobre una noción implícita de persona humana (es la criatura que no puede

encontrarse a sí misma sino a través del don sincero de sí) y de familia, como comunidad de personas. En esta comunidad, en efecto, coexisten diversas relaciones interpersonales que constituyen vías de santidad y de perfección, llamadas permanentes a la donación de sí de cada uno de los miembros de la familia. El consentimiento matrimonial es el acto de voluntad con que el varón y la mujer se entregan y aceptan recíprocamente y, de este modo, constituyen también la familia, comunicándole la lógica del don.

Estos conceptos antropológicos, elementales para entender el sistema matrimonial de la Iglesia, están en cambio absolutamente ausentes en los ordenamientos de Derecho de familia contemporáneos. La familia, en ellos, sería una comunidad de individuos que asumen o desempeñan determinadas funciones o «roles parentales»: sujetos que «hacen las veces» de padres, de maridos, de mujeres, de hijos. Qué significan estos términos, los expertos en derecho de familia ya no sabrían decirlo. Un ejemplo elocuente de esto que estamos afirmando se puede encontrar en un documento de trabajo elaborado por el "*Comité de expertos sobre el Derecho de Familia*" del Consejo de Europa, titulado *"Groupe de travail sur las statut juridique des enfants" (CF-FA-GT2 (98) 5), Annexe III, Rapport sur les principes relatifs a la etablissement et aux consequences juridiques de la filiation*", n. 11: «A los efectos del presente documento, no se ha considerado necesario el definir los términos de "padres", puesto que se considera que un niño tiene

una sola madre y un solo padre. Los términos de "madre" y de "padre" designan por lo tanto (salvo indicación contraria) a las personas reconocidas como padres por la ley». Se prefiere que sea cada legislación nacional la que establezca qué es lo que se deberá entender por cada uno de estos «roles familiares». Desde el momento que los expertos en derecho de familia renuncian a definir qué significan los conceptos fundamentales — familia, matrimonio, filiación, paternidad, etc. — dejando esta tarea a las diversas legislaciones positivas, esto equivale — en nuestra opinión — a renunciar a hacer ciencia jurídica.

El verdadero problema es que la mayoría de estas nociones no han sido definidas hasta ahora, puesto que se encontraban implícitas o presupuestas en el ordenamiento jurídico tanto de las naciones occidentales como de la Iglesia. En efecto, tanto el Derecho matrimonial canónico como los Derechos de familia de los Estados occidentales han sido edificados sobre la estructura de un concreto sistema de parentesco que les servía de base: el sistema propio de la cultura occidental, cuyos orígenes más remotos pueden encontrarse en los sistemas de parentesco de los pueblos indoeuropeos; aunque las características más interesantes hayan sido debidas a las transformaciones sociales producidas por la cultura cristiana a lo largo del medioevo y de la edad moderna. Mientras los antiguos sistemas de parentesco giraban en torno a la figura del «padre», el sistema de parentesco del Occidente cristiano se

construyó sobre la noción de *una caro*. Los esposos, en esta bíblica expresión, constituyen una unidad y en el árbol del sistema genealógico ocupan el puesto de un solo sujeto social: marido y mujer ya no son dos, sino uno solo (a los efectos parentales, lógicamente). Todos los otros elementos del sistema estaban presupuestos y, no siendo particularmente problemáticos, no se veía la necesidad de definirlos y conceptualizarlos.

Los sistemas contemporáneos se han ido separando de esta tradición jurídica a partir del momento en que se concede al divorcio vincular el mismo valor del que goza el reconocimiento del *ius connubii* (derecho al matrimonio). Marido y mujer ya no serían una unidad parental, puesto que sus identidades — la de marido y de mujer — habrían dejado de hacer referencia a «modos de ser» o «identidades personales», sino que se limitarían a reflejar funciones sociales, creadas por el ordenamiento jurídico mismo. Tanto en la celebración del matrimonio como en su disolución sería el Estado quien respectivamente atribuiría o suprimiría el legítimo uso de aquellas funciones por parte de los ciudadanos.

En las últimas décadas estamos asistiendo a una progresiva evolución que consiste en aplicar a las restantes identidades y relaciones familiares los mismos esquemas jurídicos que — como acabamos de ver — habían sido previamente atribuidos a la relación conyugal. Ni las identidades ni las

relaciones familiares constituirían «modos de ser» de las personas, sino que serían definidos y atribuidos por cada ordenamiento jurídico. Si en la cultura jurídica occidental han acabado imponiéndose los términos «ex-mujer» o «ex-marido», no parece que falte mucho tiempo para que lleguen a ser frecuentes expresiones parecidas, aplicándolas a las restantes identidades familiares: «ex-hijos», «ex-padres» o «ex-hermanos».

Los juristas cristianos del inicio de milenio están llamados a contribuir de manera determinante a la cultura jurídica mostrando cómo los sistemas de Derecho de familia de las naciones contemporáneas se están separando peligrosamente del sistema de parentesco que les sirve de fundamento. En él, las nociones básicas están fundadas sobre la naturaleza interpersonal y sexual de las relaciones familiares. En cambio, aquellos sistemas jurídicos pretenden edificarse hoy sobre una visión espiritualista del sujeto humano, entendido éste como «una libertad que se auto-proyecta» (*Veritatis splendor*, 48), libertad ilimitada en la medida en que la técnica y el progreso científico le consientan autoproyectarse a su gusto. En los sistemas occidentales de Derecho de familia de este tipo, cuando llegan al reconocimiento de un “derecho” al cambio de sexo, quien había constituido una familia con el papel de «marido», podría construirse otra más tarde con las funciones de «mujer». La misma preocupante dinámica es también patente en el ámbito de la filiación, como

resulta evidente en las técnicas de fecundación artificial, en la clonación de embriones, etc.

El elemento característico de todas estas transformaciones es la asunción de una antropología individualista y, en consecuencia, el abandono del sistema de parentesco que regía hasta ahora a la sociedad y a la cultura occidentales. Según esta visión antropológica, las relaciones familiares no serían más que relaciones contractuales socialmente significativas que no existirían jurídicamente hasta que no fuesen reconocidas por el Estado. Las relaciones familiares, por tanto, subsistirían sólo en la medida en que los intereses y los afectos que justificaron el contrato que fue causa del negocio jurídico-familiar siguiesen en vigor. Una vez satisfecha o cumplida la función social, los sujetos podrían liberarse del vínculo contractual, pidiendo la disolución del mismo a las autoridades del Estado.

No hay sistema de parentesco que pueda resistir una transformación tan profunda y un vaciamiento de valores tan radical. Para frenar este proceso de constante descomposición, es oportuno subrayar la importancia de los estudios antropológicos. El problema, en la actualidad, estriba en el hecho que los antropólogos no son juristas: ellos no dicen cómo debería ser un determinado sistema de parentesco, sino más bien lo describen y lo estudian, tal cual es (o tal como aparece). Sería muy deseable y recomendable el desarrollo de una «antropología jurídica de la sexualidad y de la

familia» que tuviese como fin el estudio de los sistemas de parentesco a la luz de la dignidad de la persona. No se trataría de crear un sistema artificial, hecho en el laboratorio, sino más bien de analizar la lógica y la dinámica de las identidades y de las relaciones familiares, en cuanto aspectos ontológicamente ligados a la persona humana (en cuanto ser en relación). Estaría así a disposición de la cultura jurídica el fundamento sobre el cual construir los diversos ordenamientos de familia, puesto que las nociones y conceptos elementales no habrían sido elaborados en modo «apriorístico» por cada Estado, sino que estarían definidos por la comunidad científica (con tal que dicha comunidad esté abierta al estudio de la realidad y no se limite a secundar ciegamente los dictados del Estado).

La antropología jurídica de la sexualidad y de la familia, por lo tanto, debería servir de fundamento jurídico natural que diese razón de los límites del poder del Estado, el cual no es artífice de la realidad familiar y debe limitarse a «reconocerla». Más aún, es su deber que a través de las leyes se refleje, y no se enturbie, la identidad de la familia y de cada una de las identidades y de las relaciones familiares. Al mismo tiempo, en el ámbito del Derecho de la Iglesia, la antropología jurídica debería servir para explicitar las nociones básicas del ordenamiento canónico de familia. Precisamente porque en él están hoy sólo implícitamente contenidas, el estudio y la aplicación del derecho matrimonial de la Iglesia no siempre es coherente con los presupuestos

antropológicos cristianos. La causa cabe encontrarla en el enorme influjo de la cultura individualista occidental que — en las actuales circunstancias — también repercute sobre quienes se dedican al estudio de la ciencia jurídica en la Iglesia.

Por lo tanto, en este esfuerzo por recuperar la unidad de la comprensión jurídica del matrimonio y de la familia es necesario: a) redescubrir la dimensión jurídica intrínseca del matrimonio y la familia; b) desarrollar la antropología jurídica de la sexualidad, que no sólo describe lo que es, sino que trata de definir el deber ser y la dimensión de justicia en los diversos ámbitos de la sexualidad humana.

Una vez mostrado cuán necesaria sea una vuelta a una visión unitaria del matrimonio y de la familia parecida a la que predominó en el período clásico del Derecho canónico, cuando en Europa estaba vigente un Derecho común, ahora entraremos en los diversos temas objetos de nuestro curso de antropología jurídica de la sexualidad.

Lección primera

La noción de familia

SUMARIO: A. La noción de familia.— B. La familia, entre naturaleza y cultura.— C. La noción de familia implícita en el ordenamiento de la Iglesia.— D. La dimensión biológica de la familia.

A. La noción de familia

1. Primera aproximación: aplicación del principio o norma personalista

En una primera aproximación, puede decirse que la familia es la primera comunidad de personas. El hombre no es sólo un ser esencialmente social, sino que de modo más radical aún puede definirse como un ser familiar, es decir, una persona cuya perfección ética sólo puede alcanzarse en el interior de una comunidad de amistad, en la que los sujetos que la componen se encuentran unidos en su valor de persona (cf. CHALMETA, 109). En todas las culturas, la

familia ha cumplido la misión de transmitir no sólo los valores socialmente dominantes sino también la de consentir el crecimiento ético de la persona. Aunque es verdad que ni todos los sistemas de parentesco aseguran el perfecto progreso personal de los miembros de la familia ni tampoco la conciencia de la misión educativa de la familia ha sido siempre completa. Más aún, han existido sistemas de parentesco que no permiten un mínimo desarrollo de la vida personal buena. Pero ni la imperfección del sistema ni la clara conciencia de la propia misión, son óbice para que la familia haya constituido siempre una comunidad de personas encargada de realizar lo que algunos sociólogos llaman la "primera socialización", es decir, la necesaria introducción de la persona en las comunidades sociales más amplias: el municipio, la nación, la Iglesia.

La confirmación de ello podría encontrarse en la convicción, existente por lo menos en la tradición occidental, de que la familia constituya la «célula de la sociedad» o «seminario de la *res publica*» y, en el ámbito canónico, la «iglesia domestica».

A esta convicción, que podemos calificar de «tradicional», se debe añadir otra a la que se ha llegado en el ámbito o corriente de pensamiento conocido como «personalismo». En esta corriente de pensamiento, muy difundida en ámbito católico desde la primera mitad del siglo XX, la persona es

contemplada en su dimensión relacional, hasta el punto que no puede encontrar ni su propia felicidad ni a sí misma, si no es a través de la entrega de sí misma a los demás (cf. *Gaudium et Spes*, 24). El bien personal sólo puede realizarse mediante la búsqueda del bien de amistad, es decir, del «bien personal» de los demás, porque la amistad, que es amor de dilección, implica querer el bien del otro. No es posible que el sujeto alcance su perfección de manera insolidaria, es decir, con desprecio o despreocupación de la perfección ajena.

Este principio personalista tiene una inmediata aplicación al Derecho de familia, puesto que la familia es el camino y el ámbito natural en el que la persona adquiere las virtudes y las capacidades necesarias para que pueda vivir la norma personalista, es decir, para que pueda superar el egoísmo mediante la entrega positiva a los demás.

2. La familia es la «íntima comunidad de vida y de amor, fundada por el pacto conyugal»

En la definición aquí propuesta, de manifiesta inspiración conciliar (cf. *Gaudium et Spes*, 48), pueden destacarse dos elementos, ambos específicos: por una parte, el ser una «comunidad» caracterizada por la intimidad de los vínculos de comunión personal y, por otra, el encontrar su origen o momento fundacional en el pacto conyugal.

a) La «comunidad» familiar es una agrupación de personas fundada en la naturaleza humana

La sociología suele distinguir diversos tipos de agregaciones humanas. En primer lugar, se contarían los distintos tipos de «comunidades», caracterizadas por el carácter espontáneo y natural con que sus miembros se unirían: en virtud de la sangre, de la lengua común, de las tradiciones, de la religión, etc. Frente a esta noción, en la que se subrayan los elementos que producen la cohesión del grupo, se opondrían los distintos tipos de «sociedades», es decir, de grupos humanos cuyo principal aglutinante es la convención y la libre voluntad de sus miembros.

Desde este punto de vista, la familia suele situarse en el género de las «comunidades», pues sus contenidos estarían fijados por la naturaleza, serían espontáneos y no el fruto de la convención humana.

Siendo esto verdad, como ya señaló Madinier, la familia encuentra su especificidad en el concepto de «intimidad» — «la familia es el órgano de la intimidad» (MADINIER, 98) — puesto que, no limitándose a cumplir una función social, llega a incidir en aquellos aspectos más profundos de la persona, a otorgarle las principales y más básicas «identidades», es decir, aquellos aspectos que le permiten tomar conciencia de sí misma y del grupo familiar y social al que pertenece. En la familia se encuentra lo que Juan Pablo II, en su Carta a las

familias, ha denominado la «genealogía» de la persona.

Lo «íntimo», en efecto, es el superlativo de «interior». La verdad de la persona, su identidad personal, está vinculada a la función de la familia. En ella, la persona puede descubrir la confianza, la gratuidad, la entrega de sí, el ser amado por sí mismo y su identidad más profunda: la de ser hijo de Dios. Cada miembro de la familia ocupa un lugar preciso y determinado que constituye diversos aspectos del ser personal: el ser hijo o hija, el ser hermano o hermana, el ser esposo o esposa, el ser padre o madre. Estas identidades son básicamente las mismas en todas las culturas, aunque cambien ciertamente los modos de estructurarse que suelen llamarse «sistemas de parentesco». Por esta razón, existe un modelo ideal y universal de familia que «consiste en el marido, en la mujer y en los hijos nacidos de su unión» (LEVI-STRAUSS, C., *Razza e storia ed altri studi di antropologia*, Torino 1979, p. 154). Luego veremos que este afirmación no se basa sólo en la constatación de la realidad cultural, sino que tiene su fundamento más radical en la verdad de la persona, realidad que este antropólogo no reconoce claramente.

La familia es/debe ser la «íntima comunidad de vida y de amor», porque en ella se revela a la persona el ser en comunión en que consiste la vida humana. Para el ser humano, «vivir» es un término que no se limita a la mera existencia fáctica y

biológica de un organismo, sino que trasciende esas dimensiones y señala el modo de ponerse en la existencia que caracteriza a los entes personales, es decir, a los «seres en relación». Vivir es coexistir en comunión. En este sentido, la familia es «el santuario de la vida» (cf. *Centesimus annus*, 53) en el que la persona aprende a amar y a ser amada.

b) La familia está fundada por un acto de naturaleza jurídica: el pacto conyugal

Tan importante como el hecho de constituir unos contenidos determinados por la naturaleza y no, en cambio, el ser fruto de una convención, es este segundo elemento definidor de la familia. El acto fundacional de la familia es un acto de naturaleza pacticia, en el que el hombre y la mujer se entregan el uno al otro para constituir la familia.

La familia es, por consiguiente, una realidad de naturaleza jurídica: su ser está vinculado al poder verdaderamente «constituyente» encerrado en la pareja heterosexual, única capaz de realizar dicho pacto. Por esa razón, la noción de «familia de hecho» es en sí misma contradictoria, puesto que el ser familiar comienza a existir en un acto jurídico y no en un mero hecho — social o biológico — aunque éste haya sido reconocido por las autoridades estatales. Por otra parte, afirmamos que la familia es realidad de naturaleza jurídica porque mediante el pacto no se establece simplemente una “vida

matrimonial", sino que se funda un vínculo jurídico del cual derivan derechos y obligaciones que comprometen a quienes la componen. Es lo que la tradición jurídica occidental ha llamado el "vínculo matrimonial".

B. La familia, entre naturaleza y cultura

1. La dignidad de la persona, fundamento del derecho natural

La dignidad de la persona, es decir, el hecho de ser «la única criatura sobre la tierra que Dios ha querido por sí misma y que no puede encontrarse a sí misma si no es a través de la entrega sincera de sí» (*Gaudium et Spes,* 24), es la gran verdad al mismo tiempo contenida y revelada por la familia. Esta verdad, que no difiere básicamente del núcleo del Evangelio — más aún, puede también ser llamada la Buena Nueva (cf. *Redemptor Hominis*, 10) — recapitula la esencia del diseño de Dios sobre el matrimonio y la familia en el orden de la creación. La familia fundada sobre el pacto conyugal es una institución divina (cf. *Gaudium et Spes,* 48), llamada

a constituir el sacramento primordial[2] o misterio intimo de Dios, a lo largo de los siglos.

Esta verdad, que también ha sido expresada con la fórmula bíblica repetida por Jesucristo — «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (Mt. 19, 5) — constituye un principio de derecho natural al cual pueden tener y, de hecho, han tenido acceso los cristianos de todos los tiempos para inculturar la verdad revelada y transformar paulatina, pero eficazmente, las culturas en las que ellos han vivido. A ella pueden tener acceso también todos aquellos hombres que contemplan la realidad del matrimonio y de la familia movidos por un amor sincero y verdadero. Por esta razón, decimos que se trata de

---

2 La unión de Adán y Eva constituía ya «desde el principio» un signo de la unión de Dios con el hombre. En este sentido, se podría hablar del matrimonio en general como «sacramento» o signo del amor de Dios por los hombres. Ello no obstante, por lo general, el término «sacramento» suele ser reservado sólo para la unión de los esposos bautizados, por ser éste uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza instituidos por Cristo. Por eso, cuando nos refiramos a la "sacramentalidad" de la unión de los no-bautizados usaremos también la expresión sacramento, pero siempre acompañada del adjetivo «primordial» u «originario» o «del principio», para disinguirla del matrimonio de los bautizados como sacramento de la Nueva Alianza.

una verdad que al mismo tiempo se encuentra en el interior de la familia y es revelada por ésta a los hombres.

El matrimonio y la familia son «naturales» en el sentido de custodiar y revelar la verdad del principio. Todas las civilizaciones — en la medida en que verdaderamente son tales — reconocen en mayor o menor grado dicha verdad del principio, que está de alguna manera presente en las culturas edificadas por los hombres y las mujeres de todos los tiempos, iluminándolas desde dentro y, al mismo tiempo, trascendiéndolas. En estas páginas, entendemos por «natural» no tanto lo que surge espontáneamente como fruto de las tendencias humanas hacia los bienes básicos, ni tampoco aquello que es vivido por todos los hombres de todas las épocas y continentes, sino más bien lo que es digno de la naturaleza personal del hombre. Este vínculo entre la «naturaleza» y lo que es «digno de la persona» es la que nos permite descubrir el modo en que se relacionan los conceptos de naturaleza y cultura, de derecho natural y derecho positivo.

2. Modo en que se relacionan la naturaleza y la cultura

El jurista debe descubrir las luces que la «verdad del principio» proyecta sobre las diversas culturas en que él vive. Como decíamos precedentemente, el hombre no es sólo un ser social,

sino que es también esencialmente familiar. El organizarse en modo familiar no ha sido un simple momento de la evolución humana, de forma tal que — llegados a un cierto punto — los hombres pudiesen prescindir de la familia. Quizás los diversos intentos históricos de eliminar la familia como instituto natural — producidos sobre todo en países de ideología marxista —, así como las transformaciones enormes que aquélla ha sufrido en Occidente, han contribuido a delimitar, mejor que antes, qué se debe entender por el «carácter natural» de la familia.

Naturaleza y cultura son dos conceptos íntimamente relacionados, hasta el punto de que no pueden darse aisladamente. La vida del hombre se desarrolla necesariamente en una cultura, pero no se agota en ella, puesto que el mismo progreso de las culturas demuestra que en el hombre hay «algo» que las trasciende. Ese «algo» es precisamente la naturaleza del hombre, «la cual es justamente la medida de la cultura y la condición para que el hombre no resulte prisionero de ninguna de sus culturas, sino que afirme su dignidad personal en el vivir de modo conforme a la verdad profunda de su ser» (*Veritatis Splendor,* 53). Esta relación tan bien precisada por Juan Pablo II permite explicar:

- Que ninguna cultura pueda agotar la verdad del principio relativa a la familia. En el mismo momento en que el jurista quisiese afirmar la validez universal de

una concreta realización histórica de la familia, por muy excelsa y conveniente que haya sido, se haría culpable de haber «enjaulado» la naturaleza humana en un concreto contexto cultural. Todos los intentos habidos en este sentido en la Historia han resultado un fracaso, puesto que la naturaleza consigue siempre «vengarse» de estas injustas pretensiones de las culturas en decadencia, y lo hace trascendiéndolas.

- Al mismo tiempo, es igualmente importante afirmar que el Derecho de familia no puede prescindir del vehículo cultural en el que ha de expresarse: «Es propio de la persona humana el que no pueda alcanzar un nivel de vida verdadera y plenamente humano sino a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores de la naturaleza. Por esta razón, siempre que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura están íntimamente relacionadas» (*Gaudium et Spes*, 53). Suele ponerse como ejemplo de esta correlación el hecho de que el «hablar» humano se realiza en una multitud de «lenguajes» o idiomas, es decir, de sistemas culturales, sin que ninguno de ellos agote la capacidad comunicativa del hombre.

Esta doble correlación entre naturaleza y cultura, permite comprender que es la primera de estas realidades la que llena de sentido y de significado los valores culturales, hasta el punto de que su «valor» está medido por su mayor o menor adecuación a la naturaleza humana.

Esta correlación tiene su directo influjo en la comprensión del derecho natural y positivo, como elementos que están necesariamente presentes en todo sistema u ordenamiento jurídico (HERVADA, *Introduzione critica*, 179). No existen dos ordenamientos — el natural y el positivo —, sino un solo sistema jurídico en el que las exigencias de justicia «originarias» de la familia (naturaleza) se integran con las necesarias determinaciones históricas derivantes del derecho positivo (cultura). Esta relación es predicable de todo ordenamiento jurídico y, por lo tanto, del ordenamiento de la Iglesia. Más aún, el ordenamiento canónico tiene una mayor sensibilidad hacia aquellos elementos pertenecientes al derecho natural, concibiendo la misión del ordenamiento positivo como un servicio ofrecido a las familias de los fieles católicos, con el fin de que éstos y aquéllas puedan desempeñar su función evangelizadora.

3. Los sistemas de parentesco

Los sistemas de parentesco constituyen una concreta e importante manifestación del modo como

la naturaleza proyecta su luz sobre las culturas. Un sistema de parentesco es el conjunto unitario en el que una determinada cultura presenta, a través del lenguaje, las relaciones interpersonales (derivadas de la condición sexuada) que un sujeto concreto mantiene con el resto de parientes (MORENO, 11-42). El auge de la antropología estructural y de la etnología ha permitido un conocimiento muy amplio y profundo de la realidad familiar y, en concreto, de los modos históricos y actuales en que ésta ha sido organizada en las diversas culturas. Aunque se ha puesto de relieve la multiplicidad de formas de organización, se ha reconocido que éstas no son infinitas y que pueden ser clasificadas y analizadas racionalmente.

El estudio de los sistemas de parentesco ha llevado a reafirmar la existencia de normas transculturales, es decir, universales, que están en la base y sirven de fundamento de todos los sistemas existentes. Suele reconocerse, entre los antropólogos, que la norma fundante del sistema de parentesco y condición de posibilidad de la familia, está constituida por la prohibición del incesto, es decir, por aquella norma presente en todas las culturas en cuya virtud a un sujeto le está impedido contraer nupcias con otro miembro de la propia familia.

La prohibición del incesto, en efecto, produce importantes efectos y consecuencias jurídicas que serán estudiadas más adelante: así, por ejemplo, la

posibilidad de que en los sujetos de una familia existan identidades y relaciones que son irreductibles e inconfundibles.

* * *

Los cristianos han vivido las exigencias de su fe y de la verdad revelada en contextos culturales y tradiciones jurídicas muy distintas entre sí. La toma de conciencia de la novedad de la doctrina cristiana, sobre todo por lo que respecta a la verdad relativa a la indisolubilidad del matrimonio, ha consentido que se produjera, de un modo lento pero eficacísimo, una transformación de los sistemas de parentesco propios de las civilizaciones en los que aquellos cristianos vivieron.

C. La noción de familia implícita en el ordenamiento de la Iglesia

El ordenamiento jurídico de la Iglesia en el que se regulan el matrimonio y la familia contiene una noción implícita de familia, que deriva de la comprensión que la tradición canónica de la Iglesia ha logrado precisar a lo largo de los siglos.

1. Principios canónicos que delimitan una precisa noción de familia

Por razones de orden histórico, el Derecho canónico no ha ofrecido a la cultura occidental una noción explícita de familia, sino que más bien ha ido manifestando una noción implícita de la misma a través de las normas que regulan el instituto matrimonial. Para la tradición canónica, en efecto, el matrimonio no es una relación privada, cerrada en el egoísmo de la pareja, sino una unión estructuralmente ordenada a la familia. Tal ordenación intrínseca del matrimonio a la familia se pone de manifiesto en los siguientes elementos o principios canónicos: 1º Hay familia únicamente allí donde existe matrimonio; 2º Sólo existe matrimonio allí donde se da una ordenación intrínseca a la más grande comunidad familiar; 3º El matrimonio es una relación familiar; 4º Tanto el matrimonio como la familia encuentran su origen en el pacto conyugal.

a) 1º Hay familia únicamente allí donde existe matrimonio

El Derecho canónico continúa manteniendo una distinción que está paulatinamente desapareciendo de los ordenamientos civiles estatales. Nos referimos a la diferencia radical entre la filiación legítima y la ilegítima. El canon 1137 del Código de Derecho Canónico de 1983 (en adelante CIC) establece, en efecto, que «son legítimos los

hijos concebidos o nacidos de matrimonio válido o putativo». La razón estriba en que, para la tradición canónica, la familia — y con ella todas las relaciones parentales — encuentra su fundamento en el matrimonio legítimo.

b) 2º Sólo existe matrimonio allí donde se da una ordenación intrínseca a la más amplia comunidad familiar

El canon 1055 CIC establece que «la alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevado por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados». Una de las características del ordenamiento canónico ha sido la de vincular como realidades inseparables la relación conyugal con el fin primario de la procreación y educación de la prole. Durante siglos, la doctrina ha definido este fin con el término de «fin primario», queriendo indicar precisamente esta ordenación estructural del matrimonio a la familia. Hasta el punto que si los cónyuges en el momento del pacto conyugal, mediante un acto positivo de voluntad, excluyeran radicalmente la ordenación del matrimonio al *bonum prolis*, el consentimiento sería nulo (cf. can. 1101 CIC).

c) 3º El matrimonio es esencialmente una relación familiar

A pesar de que este aspecto ha quedado bastante oscurecido en la cultura jurídica occidental de los últimos siglos, lo cierto es que el ordenamiento canónico sigue considerando el matrimonio como una relación familiar. No podía ser de otro modo, si se considera que en la Biblia y en la tradición canónica la unión conyugal es considerada desde la perspectiva de la *una caro*, es decir, de la unidad en la naturaleza o principio generativo humano. El hombre y la mujer, al entregarse mutuamente el uno al otro, no se limitan a crear un vínculo jurídico de naturaleza contractual, sino que constituyen la primera relación jurídico-familiar, es decir, son los primeros parientes o consanguíneos. Esta afirmación queda perfectamente corroborada por la característica defensa canónica de la indisolubilidad del vínculo, puesto que éste conserva las propiedades de la indisolubilidad y de la unidad incluso a pesar de que los esposos no puedan tener hijos (cf. canon 1056 CIC).

d) 4º En el pacto conyugal no sólo se constituye el vínculo sino la comunidad familiar

«La familia encuentra su inicio a partir de la comunión conyugal, que el Concilio Vaticano II califica de “alianza” en la que el hombre y la mujer se entregan y se aceptan “mutuamente”» (*Carta a*

las Familias, 7). El hecho de que el matrimonio esté ordenado a los hijos, no significa que sean éstos los que confieran la naturaleza familiar al matrimonio. La unión conyugal es familiar por naturaleza. La familia no comienza a existir con la concepción o el nacimiento del hijo, sino a partir del momento mismo en que los esposos se entregan el uno al otro para constituir la primera relación familiar, siempre que consideren este unión ordenada a la más amplia comunidad familiar.

Esto no significa que se confundan los conceptos de matrimonio y de familia, los cuales siguen conservando su propia autonomía. Como ya veremos más adelante, el hecho de que en el momento del pacto conyugal coincidan la comunidad conyugal y la familiar no significa que se deban confundir ambos conceptos.

2. Ni el matrimonio ni la familia son realidades esencial y exclusivamente biológicas

Aunque esta característica de la noción canónica de familia merece una especial atención — a ella dedicaremos el próximo epígrafe —, es necesario advertir que — contra lo que se suele pensar — el ordenamiento canónico no considera la dimensión biológica como realidad esencial del matrimonio y de la familia. En efecto, si por «esencial» se entiende aquel elemento que no puede

faltar en el ente, porque pertenece a su definición, la dimensión «biológica» no puede ser considerada como tal. Siendo aspectos que serán desarrollados en su momento, nos limitaremos a señalar que:

- el ordenamiento canónico ha defendido siempre la validez de las uniones matrimoniales que, por motivos legítimos, no hayan sido consumadas mediante la primera cópula conyugal (cf. canon 1061§1).

- el ordenamiento canónico, siguiendo una tradición radicada en el Derecho romano, equipara la filiación surgida por la adopción a la filiación con fundamento biológico.

Podría suceder que en una familia legítima constituida por fieles católicos, las diversas personas que la constituyeran estuviesen unidas por vínculos o relaciones familiares sin fundamento alguno en la dimensión biológica. Así sucedería, por ejemplo, en el supuesto de que los esposos — por motivos legítimos que no comportaran una exclusión de algún elemento esencial del matrimonio — no hubieran querido consumar su unión mediante el acto conyugal. Entre ellos habría una relación válida, interpersonal que, no obstante, no habría alcanzado el ámbito de la comunión sexual en su vertiente física. Al mismo tiempo, estos mismos esposos

habrían podido adoptar a lo largo de sus vidas varios hijos. En este caso, podrían coexistir diversas relaciones familiares, sin que entre los sujetos que las constituyen hubiese ligámenes de naturaleza biológica.

La constatación de que la dimensión biológica no constituye un elemento esencial de la noción canónica de familia — puesto que puede existir la familia sin que exista dicha dimensión — nos plantea el problema de la relevancia jurídica de la dimensión biológica de la misma. Porque, si es cierto que ésta no es estrictamente «esencial», no lo es menos que está llamada a cumplir una función importante en cualquier ordenamiento jurídico que regule la familia.

D. La dimensión biológica de la familia

1. La visión prevalentemente jurídica de la familia

En el Derecho romano, la familia era un concepto exclusivamente jurídico, sin fundamento biológico. Era la comunidad constituida por el conjunto de personas sometidas a la potestad del *paterfamilias*. Esta noción meramente jurídica permite explicar algunas características muy marcadas del Derecho romano antiguo:

— el *paterfamilias* podría no ser padre desde el punto de vista biológico, tanto porque no tuviera hijos propios como por no haberse casado. En ese caso, la familia estaría constituida solo por los esclavos y servidores. Incluso en el supuesto de que se hubiese casado y hubiese tenido hijos, el *paterfamilias* no pertenecía nunca a la familia, precisamente porque estaba «*encima*» de ella.

— la mujer pasaba a formar parte de la familia sólo en el caso de que interviniera un preciso acto jurídico: el llamado *matrimonium cum manu*. En el matrimonio *sine manu*, en cambio, la mujer seguía formando parte de la familia de origen, es decir, permanecía sometida a la potestad de su propio *paterfamilias*.

— los hijos no pasaban a formar parte de la familia ni por la concepción ni por el nacimiento. La filiación constituía también un acto jurídico realizado por el *paterfamilias* que, al aceptar al hijo alzándolo en alto, lo introducía en la sociedad y lo convertía en *filius* y en ciudadano romano.

En el Derecho romano, en efecto, las familias «naturales» de los esclavos no eran reconocidas como tales. La familia era una institución romana, propia de los ciudadanos romanos. Lo cual no

significa que se desconociera la realidad familiar de los demás pueblos, organizada según el *ius gentium*.

Esta visión exclusivamente jurídica de la familia — como veremos más adelante — ha sido superada gracias a la evangelización cristiana, que ha sabido descubrir una dimensión intrínsecamente jurídica y ética en el ejercicio de la sexualidad. No obstante, en los últimos decenios se está produciendo una vuelta cultural a planteamientos parecidos a los existentes en el Derecho romano. El ser familiar no constituiría una realidad estructurada por el derecho natural y por la dimensión jurídica de la sexualidad humana, sino que sería fruto de la convención realizada por las personas. No existirían más normas que las que cada uno quisiera establecer mediante su libertad: los Estados tendrían que limitarse a garantizar el más amplio margen de libertad de los individuos.

Tanto la visión jurídica propia del mundo romano como la visión totalmente convencional — sin los límites propios de la naturaleza — tendrían un elemento positivo, que es precisamente el haber entendido que la esencia de la familia no está exclusivamente en la dimensión biológica de la sexualidad. Sin embargo, tanto una como otra visión incurren en un desprecio de las exigencias jurídicas intrínsecas de la sexualidad humana.

Entre los antropólogos y los etnólogos de los últimos decenios, quienes adoptan una visión

jurídica de la familia se sitúan en lo que se ha calificado de «sector horizontalista» de la doctrina antropológica. En el fundamento de la familia existiría una alianza entre familias y, por lo tanto, un acto de libertad.

2. La visión «biologista» de la familia

Ya hemos dicho que la evangelización cristiana logró superar la visión exclusivamente jurídica de la familia, consiguiendo que — con el paso de los siglos (cf. el excelente libro de HERLIHY) — se llegase a una noción de familia sustancialmente idéntica a la que nos hemos referido en los epígrafes anteriores. La familia está básicamente constituida por la comunidad formada por los esposos junto con los hijos tenidos por ellos, fruto de sus relaciones conyugales.

No obstante, de un modo paulatino, la cultura occidental ha caído en lo que se puede llamar visión *biologista* de la familia. Según esta visión, la esencia de la familia y de cada una de las relaciones familiares estaría constituida por «ser hechos de naturaleza biológica», hechos relativos a la «sangre». La relación familiar por excelencia sería precisamente la filiación, porque en ella el ser mismo de la persona estaría vinculado a la aportación propia de los gametos masculino y femenino de los progenitores biológicos. La filiación no nacería de un acto, sino de un hecho: para unos,

la concepción; para otros, el nacimiento. En todo caso, la filiación sería una realidad prevalentemente biológica, cuya realidad permanecería siempre idéntica a sí misma. El ordenamiento podría sólo «reconocerla» o «no reconocerla», pero siempre quedaría la evidencia de su existencia como hecho biológico.

Esta visión biologista, que se ha afirmado en la cultura jurídica occidental desde hace siglos, estaría presente en un esquema muy difundido en la sociedad actual: los esposos, al casarse, sólo crearían un vínculo de naturaleza contractual, pero que no tendría carácter familiar. La familia comenzaría a existir a partir del nacimiento del primer hijo.

Siguiendo la división a la que hacíamos referencia entre «horizontalistas» y «verticalistas», se podría decir que la otra mitad de los antropólogos y etnólogos opuesta a la «visión jurídica» horizontalista, se sitúan en la categoría de los «verticalistas», quienes ven la sociedad como una agregación de familias elementales, cada una de las cuales estaría formada por un hombre, una mujer y por sus hijos. Esta familia tendría un fundamento biológico y psicológico. Por ello, la familia elemental sería el fundamento de toda la organización social.

Más aún, las relaciones de «sangre» serían las más naturales de todas. De ahí que en la segunda mitad de siglo XX se haya intentado construir una

nueva ciencia, la *sociobiología*, que estaría basada en la idea de que el fundamento de las relaciones de parentesco se encontraría en la biología.

«La polémica entre la sociobiología y la antropología social en torno al parentesco — han escrito Arregui y Rodríguez Lluesma — resulta muy ilustrativa de sus conceptos de naturaleza y cultura. Para los primeros, la naturaleza humana es meramente un conjunto de hechos biológicos; para los segundos, la cultura es un sistema de símbolos que sobrevuela los elementos "naturales". No hay conexión entre una y otra. La cultura no desvela un significado que se encuentra de algún modo implícito en la naturaleza biológica, sino que el orden simbólico se construye *frente* al de los hechos biológicos. Como biología y cultura se comportan como el agua y el aceite, no parece haber relación entre un hecho biológico y su significado cultural» (ARREGUI-RODRÍGUEZ LLUESMA, 28).

3. La función de la dimensión «biológica» de la familia desde una perspectiva antropológica de signo personalista

Así las cosas, podemos afirmar que la dimensión biológica, aunque no sea «esencial» desde el punto de vista que hemos expuesto, cumple una importante función en el Derecho de familia, pues no se puede olvidar que se trata de una dimensión constitutiva de la persona y de la sexualidad

humanas. La persona humana es una unidad, «un alma encarnada en un cuerpo o un cuerpo animado por un alma» (*Veritatis Splendor*, 48).

Los actos de la persona humana no son una mera decisión de un espíritu libre que se autoproyectaría hacia el futuro, a partir de unos presupuestos físicos o materiales; tampoco estamos ante una mera asunción consciente por parte de la libertad de impulsos instintivos, en los cuales habría que encontrar la esencia de la conducta humana. Como veremos por extenso en la próxima lección, la persona es «sujeto» de los actos jurídicos desde su compleja condición corpórea, sexuada y familiar, es decir, desde las identidades personales desde las que actúa con eficacia moral y jurídica. La dimensión biológica no es esencial en los actos humanos, puesto que es la voluntad la causa eficiente de aquéllos, pero de todos modos es parte constitutiva de los mismos. Es por esta razón que la comunidad familiar cuyos miembros están unidos por puras relaciones interpersonales, sin fundamento biológico — que es el ejemplo que hemos puesto en el epígrafe anterior para mostrar la no esencialidad de la dimensión biológica en la noción canónica de la familia — no puede ser puesta como modelo o paradigma de familia, puesto que deberá tener siempre un carácter excepcional.

En otros términos, la dimensión biológica no puede ser entronizada como eje de la ética y del derecho natural, pero tampoco puede desecharse

como si no tuviera ningún valor en la comprensión de las realidades humanas. Una visión monista, que considera la unidad espiritual y corpórea de la persona humana, permite no caer en ninguno de los extremos a los que llevan las posturas dualistas.

Por ello, concluimos afirmando la necesidad de recuperar una visión monista de la persona humana, en la que cuerpo y alma no son dos realidades unidas accidentalmente, sino dos componentes inseparables de la realidad "una" que llamamos persona humana. Antes de pasar al segundo tema de nuestro curso, abriremos un tiempo de diálogo y de preguntas.

Diálogo

Al inicio de esta lección nos habló de "familia y persona", ¿usted va a hablar también de la noción de persona?

— Sí, hablaremos de la noción de persona y de un tema que es esencial desde el punto de vista de familia que es la identidad de la persona. En esa lección profundizaremos el tema de cómo dentro de la familia la persona va desarrollando su propia identidad y consiguiendo en la sociedad el lugar que corresponde a su dignidad.

Hablando de cómo no hay familia sin matrimonio, hizo usted alguna mención a las

consecuencias de la ausencia del padre. Pienso que ésta podría ser la oportunidad para entender un poco las consecuencias que ello puede acarrear, teniendo en cuenta que frecuentemente en Venezuela nos encontramos estas familias "sin padres".

— Estudiaremos estos temas, porque en la estructura del curso está la primera sesión, en la que expliqué la noción de familia, y luego entraremos en la identidad de las personas, la definición de las relaciones familiares y luego cada una ¿qué son la conyugalidad, el matrimonio, el pacto conyugal, etc.? y luego la relación paternidad, maternidad, filiación y ahí profundizaremos en el tema que mencionaba del problema que representa la falta de padres ¿qué significa paternidad? La realidad de la filiación y de la paternidad ha sido completamente oscurecida por fenómenos recientes. Por ejemplo, el fenómeno de la fecundación artificial ha cambiado totalmente la concepción y la noción de la filiación. Nos encontramos ante nuevos problemas que exigen una respuesta y que plantean graves quebraderos de cabeza a los sistemas jurídicos vigentes. En Europa, por ejemplo, es un tema muy discutido la necesidad de una regulación jurídica de situaciones que antes eran inexistentes. Veremos también el problema de la falta de padres y las soluciones que se han propuesto.

Usted dijo que no había familia sin matrimonio y decía que es en la familia donde la persona adquiere su identidad ¿qué sucede en el

caso donde el niño no tiene padres, bien porque están muertos o bien porque los padres no se ocupan de sus hijos?

— Esto no significa que la persona no es persona sin la familia, significa más bien — es un tema que profundizaremos más adelante — que la dignidad de la persona exige la familia y que, por lo tanto, no es lo mismo tenerla o no tenerla: la familia es el hábitat natural, difícilmente sustituible, de desarrollo de la personalidad y de conocimiento de la propia identidad: es un tema que ha sido muy desarrollado por el personalismo cristiano de la segunda mitad del siglo XX, que ha tenido una gran influencia en la antropología y la filosofía cristiana y que ha sido desarrollado de modo magistral por Juan Pablo II en su magisterio sobre el matrimonio y la familia.

Con relación a las familias sin matrimonio y a las situaciones irregulares, querría hacer una pregunta: en el caso de dos personas que se han casado, una de las cuales es divorciada, al morir el primer cónyuge ¿sería posible la celebración del matrimonio, que aquí algunos llaman una "santificación del hogar" o realizar la sanación del matrimonio?

— Serían posibles las dos soluciones. Conozco casos de sanación en estas situaciones. Al morir el cónyuge anterior, lo que impedía la celebración de un matrimonio, que es el

impedimento del vínculo precedente, desaparece. Se podría o celebrar un matrimonio o incluso se podría acudir a la autoridad para sanar ese matrimonio. En ese caso la sanación, la ficción jurídica que retrotrae los efectos jurídicos del matrimonio a un momento anterior, sería aplicable sólo al momento de la muerte del cónyuge, porque no se puede afirmar que el matrimonio se considera válido desde el momento en que lo celebraron, porque hubo muchos años en los cuales no era posible que fuera válido debido a la existencia del primer vínculo. Esta sanación la realiza la autoridad competente de la Iglesia (la Santa Sede o el Obispo diocesano, según sea el caso) y hace válido el matrimonio que hasta entonces era nulo, sin que sea necesaria una nueva celebración.

En el caso de las parejas que están ya en peligro de separación, que ya tienen problemas conyugales y conciben un hijo pensando que ese hijo pueda salvar esa unión, ¿eso sería utilizar a una persona como un medio?

— Depende, porque si los cónyuges hasta ese momento no querían abrirse a la vida, el problema es que se encontraban encerrados en un círculo vicioso: si el matrimonio iba mal, posiblemente era porque se estaba cortando la posibilidad a lo que exige el mismo amor conyugal, que por su misma naturaleza está ordenado al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de la prole: el fin unitivo y el fin procreativo no son dos cosas independientes o autónomas, porque no se puede dar uno sin el otro.

Más que una utilización del hijo como medio para salvar la unión, puede entenderse come un cambio en la actitud de los cónyuges, que deciden abrirse a una exigencia intrínseca del amor conyugal. De todos modos, profundizaremos en el argumento cuando hablemos de la relación paterno/filial.

He visto con preocupación que en bachillerato se estila — en 5° año — dar un curso de orientación profesional cuando los muchachos tienen que escoger la carrera; en los liceos, en el primer año de bachillerato, empiezan un curso de orientación para que decidan qué bachillerato escoger. En cambio, en el caso del matrimonio, a los jóvenes dos semanas antes de casarse se les da un curso con un psiquiatra, un sexólogo, un cura y un matrimonio. ¿No le parece que se debería dar una mayor importancia a la preparación para el matrimonio?

— Creo que el curso hay que hacerlo, aunque no es suficiente. Hay que hacer muchas más cosas antes: la preparación al matrimonio es misión principalmente de la familia. En la *Familiaris Consortio* el Papa habla de 3 momentos: la preparación remota, la próxima y la inmediata. La remota él la identifica con la educación que se inicia desde la misma infancia y en la adolescencia y la identifica con la educación en las virtudes, particularmente habla de la educación en la virtud de la castidad, para que los jóvenes entiendan lo que es su propia condición y qué significa, y así logren

ponerse adecuada y virtuosamente ante el hombre o la mujer. Si los padres no lo hacen, efectivamente el curso sirve para poco. De todos modos, un curso bien hecho puede ayudar mucho, siempre que no sea un mero dar información, sino un esfuerzo por tratar de dar formación y, por lo menos, poner en crisis, para que los contrayentes se den cuenta de qué es lo que van a hacer.

Sin embargo, es verdad que el solo curso de preparación puede ser muy poco. La preparación es misión principalmente de la familia y los padres deben tener la idea clara de que si ellos se esfuerzan por formar a sus hijos en las virtudes, los están preparando del mejor modo para el matrimonio.

Lección segunda

La dimensión familiar de la persona humana

SUMARIO: A. Planteamiento del tema.— B. Las principales fases del proceso de autorrealización personal.— C. La identidad sexual.— D. Las identidades familiares.

A. Planteamiento del tema

En los últimos decenios se ha producido una gran floración de estudios sobre la familia, la cual ha sido contemplada desde casi todos los puntos de vista posibles. Entre ellos, puede también contarse el punto de vista filosófico-metafísico. Uno de los puntos generalmente más señalado por los diversos estudiosos es el de acceder a la familia desde una nueva noción metafísica de la persona, puesto que desde las nociones antropológicas clásicas difícilmente se podía alcanzar la noción de familia y las derivadas de aquélla (relación familiar, identidad familiar, condición sexuada, etc.).

La metafísica y la antropología clásicas, en líneas generales, no tomaban en consideración directa la familia, sino que — como vimos en la primera lección, al examinar la noción implícita de familia en el ordenamiento canónico — ésta era estudiada en modo indirecto a través de algunos principios mediante los que quedaba suficientemente asegurado el ligamen profundo existente entre estas dos instituciones: de modo que la familia está fundada sobre el matrimonio y es desarrollo vital del mismo.

Pero tanto en el ordenamiento jurídico clásico que ha heredado la tradición jurídica de la Iglesia, como en los tratados metafísicos y antropológicos, no había una reflexión *in recto* sobre la familia. Existían, eso sí, unos presupuestos previamente aceptados acerca del derecho natural y el acuerdo de que el primer paso para la constitución de la familia estaba dominado por la libertad, puesto que el vínculo matrimonial — eje de todo el Derecho matrimonial y familiar — sólo puede ser constituido por un acto libérrimo del consentimiento bilateral de los esposos.

El contexto actual del Derecho canónico de familia se encuentra dominado por dos líneas de fuerza:

- la existencia de un ordenamiento jurídico — el Derecho canónico

matrimonial — que está construido sobre una noción implícita de familia.

- la descomposición más absoluta del modelo clásico en la generalidad de los ordenamientos civiles de familia. Después de las abundantes reformas en este ámbito es ya imposible entrever siquiera las nociones básicas que habían estado en la base y en los fundamentos del sistema de familia clásico vigente hasta principios del siglo XX.

En este contexto, el jurista puede intentar la vía de explicitar los fundamentos últimos de su propio sistema, pero, al hacerlo, se encontrará con la necesidad de emplear nuevos instrumentos conceptuales, que necesita tomar prestados de otras ciencias. Una de esas nociones básicas, que junto a la de «familia» tiene que constituir el centro y el eje de todo el sistema, consiste en la noción de persona.

La gran descomposición del sistema familiar clásico, que ha sido sustituido por legislaciones civiles en las que se echa en falta claramente una noción de familia, parece haberse efectuado bajo la bandera de la libertad individual. Los derechos del «individuo» han ocupado el centro de los sistemas jurídicos. El Derecho de familia que ha venido a producirse es un Derecho de signo «individualista» o «egoísta», es decir, antifamiliar, puesto que la familia es comunidad de personas (llamadas a la

donación de sí) y de relaciones. En los actuales ordenamientos estatales, existe una antropología implícita, en la que el individuo, entendido como libertad, sería tanto más perfecto cuanto menos limitaciones tuviera. Los vínculos familiares — desde esta visión — constituirían pesos insoportables para la auto-afirmación y la auto-determinación personales y, por esta razón, habrían sido sacrificados en el altar de la libertad individual.

El Derecho de familia de la Iglesia, que puede dar muchas luces en la construcción de un verdadero Derecho de Familia en los ordenamientos estatales, debe explicitar las nociones básicas del ordenamiento canónico, con la precisa intención de proponerlo a la sociedad como punto de referencia cultural. En esta lección, que tiene por objeto el estudio de la dimensión familiar de la persona, no intentaremos definir qué es la persona humana, sino que nos limitaremos a exponer aquellos elementos que la nueva metafísica personalista emplea para comprender que la persona humana no es «una libertad que se autoproyecta desde sí misma», sino un sujeto que sólo puede actuar con eficacia y responsabilidad desde la autoconciencia de su identidad personal y familiar.

Siendo éste nuestro objetivo, examinaremos, en primer lugar, cuáles son las principales fases del proceso de autorrealización personal por las que el sujeto pasa hasta llegar a una satisfactoria autoconciencia de sí mismo, de su identidad y de su

vocación (epígrafe 2). En el tercer apartado examinaremos una dimensión esencial del ser humano, la sexual, para comprender qué relación tiene dicha dimensión con la familia y con las relaciones familiares. En los últimos epígrafes de la lección expondremos brevemente tanto la dimensión comunional de la persona como la noción y explicitación de las principales «identidades familiares».

B. Las principales fases del proceso de autorrealización personal

La persona es siempre «la» misma, desde su concepción hasta su muerte, pero no siempre es «lo» mismo. En este epígrafe queremos mostrar lo que podría llamarse el esquema básico necesario para poder entender qué son y en qué momento se adquieren las distintas «identidades» personales de naturaleza familiar. Para ello partimos de un concepto metafísico de persona — el sujeto subsistente o «yo» puntual — que es el supuesto o «sustancia individual» en el que se da la vida humana. Este «yo», que es sustancialmente idéntico a sí mismo desde la concepción hasta la muerte, atraviesa por fases de crecimiento constante, entre las cuales cabe destacar principalmente aquéllas directamente relacionadas con la familia: la fase embrionaria, la fase de aprendizaje cultural, la autodeterminación de la libertad.

1. El «yo» puntual

De la cultura clásica y cristiana procede un concepto de persona que puede expresarse según la célebre definición de Boecio: «sustancia individual de naturaleza racional». El término «sustancia» indica que la persona es el supuesto que «está debajo» de todos los accidentes, de su historia y biografía personal. Por ser de naturaleza racional y gozar de la libertad, la persona es también responsable, es decir, puede «comprometerse» y puede «responder» de sus actos y de sus compromisos. Mediante su actuación libre y responsable, la persona humana es, en cierto modo, «progenitora de sí misma» (cf. *Veritatis Splendor*, 71), es decir, se convierte en un ser bueno o malo, según su conducta sea respectivamente buena o mala. Es el «yo» puntual quien conduce su propia existencia: en las primeras fases, de modo inconsciente a través de dinamismos físicos y psico-afectivos; más tarde, también y sobre todo a través de su libertad o capacidad de autodeterminación.

No cabe duda de que la determinación última de la persona está confiada a su conciencia y a su libertad, las cuales pueden ser ejercidas desde que ésta llega al uso de razón y alcanza la debida discreción de juicio. Sin embargo, eso no significa que sólo exista la persona allí donde haya capacidad de autodeterminación o autoconciencia. Una tal afirmación, muy difundida hoy en día, denotaría una

clara carencia en el conocimiento de la metafísica: el concepto de persona reclama un sujeto metafísico, antes que jurídico o moral. Es en virtud de este concepto metafísico que se puede hablar de personalidad a partir de la concepción misma del embrión, sin importar que éste pueda sufrir una enfermedad o malformación que le impedirán ejercer las facultades superiores y construirse su propio proyecto autobiográfico. En este sentido, este «yo» puntual goza de derechos inviolables por el hecho de ser persona, es decir, por gozar de una dignidad en virtud de la cual debe ser siempre amado y respetado (cf. *Evangelium Vitae*, 71; MASSINI, 140-146).

El concepto de dignidad sería ininteligible si el valor de la persona quedase subordinado a la necesidad de un reconocimiento ajeno. Spaemann ha demostrado racionalmente que «sólo el valor del hombre "en sí" — no únicamente para los hombres — *hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar. El concepto de dignidad significa algo sagrado*» (SPAEMANN, 102). En última instancia, la dignidad de la persona encuentra su fundamento en Dios: «el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es

llamado, como hijo, a la unión con Dios y a la participación de su felicidad» (*Gaudium et Spes*, 21).

El «yo» puntual, metafísico, está llamado a autorrealizarse o determinarse en diversos planos: «la infinitud del intelecto pertenece al yo y, por tanto, el yo puntual que es el sujeto metafísico es abierto e indeterminado, y tal indeterminación debe ser vencida en la existencia concreta. La determinación del yo acontece en la vida, en su biografía. En cuanto que el yo no es todavía lo que puede ser, aparece la distensión temporal que pertenece intrínsecamente al ser humano, y con ella una cierta no identidad consigo mismo: el yo que es siempre *el* mismo no es siempre *lo* mismo. La indeterminación que el yo es aparece en varios planos: en el de la conciencia, donde la indeterminación se vence mediante el saber; en el de la existencia, donde se salva mediante las decisiones; en el psicológico, donde se salva mediante el temperamento; y en el sociocultural, donde se vence mediante la formación y el proceso educativo. El yo tiene que autodeterminarse o realizarse en los cuatro planos, y autodeterminarse significa aquí individuarse» (ARREGUI-CHOZA, 434).

2. El proceso de formación de la personalidad: el ser humano es un «ser confiado a los demás»

La primera etapa en el camino de formación de la personalidad suele denominarse «proceso embrionario», porque el «yo» puntual — que es un viviente que contiene en sí mismo la ley de su desarrollo — no recibe un cuerpo desde fuera, sino que más bien lo construye a partir de un material genético. Sería, de todos modos, un error pensar que este proceso tenga exclusivamente naturaleza biológica. Entre el embrión y la madre se crea una comunión afectiva y psíquica muy profunda, puesto que la vida intrauterina es también una coexistencia. A través de la madre, el «yo» puntual que es el embrión se relaciona también con el mundo circunstante. Piénsese, por ejemplo, en la relación que — en condiciones familiares normales — el embrión establece con su padre: tal relación es directa no sólo por razones intrínsecas de naturaleza genética, sino también porque desde su posición antropológica el embrión escucha y se familiariza con la voz paterna. Por otra parte, ese contacto auditivo se convierte en tanto más familiar cuanto más incida en el bienestar afectivo y espiritual de la madre, que es el medio principal, aunque indirecto, de su representación del mundo.

Hoy en día se conocen cada vez mejor (aunque sólo por quienes se encuentren en ámbitos

especializados) los trastornos psicofísicos sufridos por el embrión, a causa de las deficiencias relacionales con la madre — que puede romper la comunión con su hijo, hasta el punto de intentar matarlo: la sola intención es ya una causa de perturbación psíquica en el embrión, que «siente» la falta de comunión materna — o con el medio circunstante.

Como veremos con más detenimiento en el próximo epígrafe, en la fase embrionaria el «yo» puntual construye su propio organismo como cuerpo de varón o de mujer — lo cual se conoce con el nombre de sexo biológico (genotípico y fenotípico) —, aunque dicha «construcción» desde el punto de vista psíquico no hace más que empezar, puesto que las experiencias futuras del niño y del adolescente adquieren una importancia fundamental para el reconocimiento de la propia condición sexual.

También presenta una importancia y un significado antropológico y jurídico de primer orden el momento del nacimiento. No debe olvidarse que en la tradición jurídica europea la noción misma de persona estaba ligada al nacimiento. En ese momento el niño es — debe ser — recibido por los padres, por la familia y por la sociedad. En esa tradición, el nacimiento conlleva la necesidad de que el recién nacido sea acogido por sus padres — se trata de un deber moral y jurídico — y, por parte de la sociedad, surge también la necesidad jurídica de «reconocerlo» como persona, sujeto de derechos y

deberes. De todos modos, como ya dijimos en el epígrafe precedente, el mayor conocimiento de la fase embrionaria y el principio de la dignidad de la persona obligan a reconocer el carácter de persona — en sentido metafísico — al embrión desde su concepción.

La primera infancia — los primeros años de vida del «yo» puntual — son también determinantes desde el punto de vista de la formación de la personalidad. A diferencia de la gran mayoría de los animales, el hombre nace muy incompleto y es mucho lo que tiene que aprender para poderse construir un cuerpo plenamente «humano» y poder valerse por sí mismo en la sociedad. En el caso de ser abandonado a sí mismo, no sólo no podría aprender ningún idioma ni tan siquiera caminar, sino que pasados unos años perdería incluso de modo irreversible la capacidad de aprender. Lo mismo puede decirse para la vida afectiva: hay carencias o heridas recibidas en la tierna infancia que dejan una huella imperecedera en la vida de la persona.

Siempre que cumpla con su misión, la familia asegura que la persona recibirá los cuidados necesarios para que pueda constituirse como un sujeto capaz de establecer relaciones interpersonales. De un modo inconsciente quizá, las familias cumplen con esa misión de «acoger» o recibir la persona. El primer contacto con la realidad no es — no debe ser — la sensación de haber sido arrojado a la existencia, sino de sentirse acogido por la mirada

amorosa y por las caricias de la madre. Esa que debería ser la primera impresión existencial después del nacimiento, corresponde a la misión recibida por la familia: la de acoger la vida humana, que ha sido confiada a la comunidad familiar. En esa acogida están todos los miembros de la familia igualmente obligados, aunque lógicamente cada uno con las responsabilidades propias derivadas de la específica relación familiar que respectivamente le una al recién nacido.

3. La cultura como principio de integración de la personalidad

Es mérito de la antropología y de la sociología actuales el haber profundizado en esta fase del desarrollo de la persona, que ha recibido diversos nombres: proceso de inculturación, fase de socialización primaria, etc. Con estas expresiones se quiere indicar que la persona no puede llegar a ser sí mismo si no es mediante la asunción de unas «pautas, valores y roles culturales, que son los que, por otra parte, abren al hombre a la universalidad.../... Al terminar el proceso, al asimilar la formación, el hombre se ha construido existencialmente como *humano*. Es un miembro de determinada familia y determinada sociedad; habla un idioma concreto (o varios); su temperamento se ha modulado en un carácter más o menos preciso; mantiene singulares normas de conducta; rigen para él unos valores, ideales o arquetipos morales y no

otros; vive una religión y en un modo específico; ha asumido determinados gustos críticos y le resultan atractivos y le son posibles unos precisos proyectos profesionales. Es decir, cuando el proceso de formación ha concluido, el hombre tiene ya una personalidad, es "alguien" para sí y para los demás, su humanidad tiene ya un contenido concreto. Y si la formación se ha asimilado satisfactoriamente, el resultado es una personalidad integrada que a su vez se integra en una familia y una sociedad, de lo que resulta una mejor integración de la familia y la sociedad mismas» (ARREGUI-CHOZA, 441).

Es preciso subrayar que en el proceso de adquisición de una personalidad es quizá mucho más lo que se recibe que lo que activa y conscientemente el sujeto elige para sí. Como veremos más adelante, el concepto de «identidad» dice relación a todos aquellos aspectos que el sujeto tiene en común con otros miembros de la familia y de la sociedad y en virtud de los cuales él puede adquirir conciencia de sí mismo. Así ocurre también con otras identidades recibidas normalmente en las primeras semanas de vida — como la identidad de cristiano, a raíz del bautismo — que son «donadas» a la persona, pero de las que ésta no tendrá plena conciencia hasta que alcance la madurez (cf. *Fides et Ratio*, 32). Y, sin embargo, algunas de estas identidades son tan fundamentales para el desarrollo futuro de la persona, que se constituyen antes de que pueda haber un acto de autoconciencia. Eso no significa que dichas «identidades» se constituyan al margen de la

libertad: el adecuado desarrollo de las mismas exige que el sujeto se reconozca a sí mismo en la concreta identidad de que se trate.

4. La acción libre como principio de integración de la personalidad

Como se ha podido intuir, las anteriores fases son, en cierto sentido, «previas» y no tendrían ningún sentido «humano» si no tendieran a posibilitar esta última fase que se puede calificar como la de la «autorrealización» en sentido estricto. El hombre es capaz de fijarse sus propios fines y puede prometer, porque al ser inteligente y libre puede anticipar el futuro. Todo hombre fija para sí mismo, de modo más o menos consciente, un proyecto existencial. Todas sus actividades se articulan — no siempre de modo coherente y armónico — en torno al fin último elegido, en el que el sujeto cifra su felicidad.

Debe tenerse en cuenta que las diversas fases se solapan. El proceso, a nivel biológico, corre parejo a las diversas fases de desarrollo de la propia identidad personal. Un momento particularmente importante de la vida de la persona es el de la adolescencia, puesto que se experimentan algunos cambios tanto corporales y fisiológicos como de carácter psíquico y espiritual. El problema estriba en que este momento del desarrollo biológico de la persona no siempre se corresponde perfectamente

con el proceso de inculturación o de socialización. Así, mientras durante siglos y en casi todas las culturas la pubertad indicaba el momento propio para contraer matrimonio (sobre todo para las mujeres), en la actualidad el proceso de formación cultural es mucho más largo y complicado. De este modo, los procesos de orden fisiológico o biológico no van acompañados por un correlativo desarrollo o madurez psíquica. Por otra parte, los posibles desfases e incongruencias entre una fase y otra tienen unas repercusiones inmediatas en el ámbito de la autorrealización ética de la persona. Muchas desviaciones y trastornos sociales y afectivos, que se manifiestan especialmente en la adolescencia y la juventud, tienen su origen muchas veces en perturbaciones producidas en las fases anteriores.

El proceso de formación de la personalidad, que acabamos de describir en términos generales, nos deberá servir de cuadro o marco de referencia para el desarrollo de las diversas identidades personales y familiares. En los próximos epígrafes, en efecto, nos ocuparemos sólo de algunas de estas identidades, las que nos parecen más importantes a los efectos de explicitar la dimensión familiar de la persona. En primer lugar, examinaremos la identidad sexual, cuyo estudio se revela enseguida como una cuestión previa al análisis de las identidades familiares propiamente dichas, es decir, aquellas que constituyen los términos subjetivos de las relaciones familiares.

C. La condición sexual

1. El problema de la naturaleza jurídica de la condición sexual

Hemos afirmado anteriormente que el ser humano es siempre «el» mismo a lo largo de toda su existencia, pero no siempre es «lo» mismo. El problema de la naturaleza jurídica de la condición sexual se relaciona precisamente con esta distinción: el ser varón o mujer, ¿es una realidad constitutiva del ser personal — es decir, algo que inhiere en el núcleo del sujeto personal y que forma parte necesaria del «yo» puntual — o, más bien, debe considerarse como una característica que no toca el núcleo de la persona, sino que permanece en la periferia de la misma y, por tanto, habría que localizarla en el ámbito de «aquello» que en la persona es cambiante y modificable? En el primer caso, la condición sexual de la persona constituiría un elemento esencial de la personalidad. Querría eso decir que el sujeto sólo podría constituirse como tal, como actor de su existencia, desde su condición concreta de varón o de mujer. El sujeto actúa no tanto desde una libertad incorporal y asexuada, sino más bien desde concretas condiciones existenciales: es, por ejemplo, una mujer, con un cuerpo individual y en una determinada edad. Estas condiciones radicales de la vida de la persona no pueden «elegirse»: están allí, como presupuesto del ejercicio

de la libertad y como condición personal del «yo». «La persona — incluido el cuerpo — está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales. La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador. Es a la luz de la dignidad de la persona humana — que debe afirmarse por sí misma — como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio» (*Veritatis Splendor*, 48).

La condición sexual exige el reconocimiento por parte del sujeto, que se tiene que poner ante la existencia como varón o como mujer. Ahora bien, la condición sexual constituye «identidad», cuando ésta es considerada desde el punto de vista del «reconocimiento» de la misma, tanto en la autoconciencia como en la conciencia de los demás. El ser humano, en efecto, se relaciona con sus semejantes y lo hace desde su ser varón o mujer. En virtud de esta condición ontológica y desde ella

(*condición sexuada*) se reconoce a sí mismo y pide — es un auténtico derecho fundamental de la persona — ser reconocido por la sociedad y por la Iglesia. Por ello, si se habla de un derecho a la propia «identidad sexual», sólo se puede hacer si ésta identidad se fundamenta en la condición sexuada, es decir, en el ser radical de la persona.

La condición sexuada afecta al núcleo mismo del ser personal, lo cual significa que es el «yo» puntual en todas sus dimensiones, es decir, en cuerpo y espíritu, el que *es* varón o mujer y que como tal — como varón o como mujer — tiene que reconocerse a sí mismo y ser reconocido por los demás.

Para admitir la bondad de la anterior afirmación hay que superar un obstáculo de naturaleza filosófica. Las nociones tradicionales de la metafísica se quedan pequeñas cuando se trata de analizar qué es la condición sexuada de la persona. Hemos dicho antes que la condición sexuada se sitúa en un nivel esencial de la persona, pero sería un error el pensar que la distinción sexual cumpla la función propia de la diferencia específica en las definiciones, porque ello supondría la existencia de dos especies de hombre: los varones y las mujeres, diferentes en su esencia. El hombre y la mujer son específicamente idénticos, porque pertenecen a una misma especie indivisible en su esencia y porque ambos participan de todas las perfecciones humanas. Pero también sería un error el pensar que dicha

condición constituya simplemente una cualidad secundaria, pues no se es varón o mujer del mismo modo que se es rubio o moreno, alto o bajo, gordo o flaco.

Julián Marías ha efectuado un análisis — en nuestra opinión aún no superado — de la condición sexuada de la persona, partiendo de lo que él denomina la «estructura empírica de la vida» (MARÍAS, 71-78). Este autor distingue entre la «teoría analítica», que es el estudio de las condiciones necesarias de la vida humana considerada en abstracto, y la «estructura empírica»: «a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida (...), sino elementos empíricos pero estructurales, previos a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella» (IBID., 74). El autor, en efecto, explica que sin el presupuesto de la estructura empírica de la vida humana sería imposible entender ninguna biografía. La biografía concreta de una persona requiere también la teoría analítica, pero ésta no es suficiente. La estructura empírica es tan necesaria para la comprensión de una biografía como la teoría analítica, pero mientras ésta funciona *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles, la otra «pertenece de hecho a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro» (IBID., 75).

En efecto, para este filósofo, tal condición personal ha escapado a la atención de la doctrina de la vida humana, porque ésta había sido estudiada desde el ámbito de la teoría analítica, es decir, desde los presupuestos o requisitos de la vida humana en abstracto — desde ese punto de vista, tanto daría ser varón o mujer, porque siempre sería vida humana —, en vez de hacerlo desde la vida concreta, *empírica*, de las personas. Desde esta perspectiva, se aprecia que la distinción sexual es constitutiva de la vida humana como de hecho es ésta que vivimos. Tal distinción es irrelevante desde la teoría analítica — que constituye la perspectiva tradicional desde la que se estudió la sexualidad y que correspondería a una antropología del ser humano «neutro» — pero muy importante (esencial) para entender la vida humana de cada varón o mujer concretos. Eso significa que sólo puede captarse de un modo empírico.

La vida humana existe «disyuntivamente» (CASTILLA, *Complementariedad*, 102-105), es decir, que se establece necesariamente en la disyunción «o»: el ser humano es varón o es mujer; no puede ser las dos cosas ni puede ser otra cosa distinta. La razón estriba en que se trata de una distinción dual y polar: «la disyunción entre varón *o* mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de *polaridad*. Cada sexo coimplica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo "complica" al otro. Diremos entonces que la condición sexuada no es una "cualidad" o un

"atributo" que tenga cada hombre, ni consiste en los términos de la disyunción, sino en la disyunción misma, vista alternativamente desde cada uno de sus términos. La condición sexuada no es siquiera visible en una vida aislada: la vemos en cada uno de nosotros, en cuanto referido al sexo contrario, lo cual significa que más que "en", la vemos "desde" cada uno de nosotros. No puedo entender la realidad "mujer" sin co-implicar la realidad "varón", y *por supuesto a la inversa*» (MARÍAS, 123).

La radicalidad de la condición sexuada convierte a ésta en una estructura esencial de la vida humana, particularmente importante desde el punto de vista del Derecho de familia, puesto que la condición sexuada no puede ser contemplada exclusivamente *en* el sujeto personal tomado aisladamente, sino que *debe ser estudiada en su naturaleza relacional, en virtud de la cual son coimplicados dos sujetos.* Esta radicalidad de la condición sexuada ha sido puesta de relieve por Juan Pablo II, en su carta apostólica *sobre la dignidad de la mujer*, mostrando cómo el varón y la mujer son *imagen de Dios* no sólo tomados aisladamente como personas, sino también en cuanto son el uno para la otra, llamados a la comunión: «Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro "yo"» (*Mulieris dignitatem*, 7). «La interpretación según la cual la distinción varón-mujer forma parte de la *imago Dei* — señala Scola — permite una comprensión de la sexualidad como

dimensión constitutiva de la naturaleza humana» (SCOLA, 61).

2. El proceso de formación de la condición sexual

a) El «yo» puntual, como varón o mujer

La radicalidad de la condición sexuada nos lleva a afirmar que la persona *es* varón o *es* mujer, no tanto en el sentido de que *aparece modalizada* accidentalmente como tal, sino en el de que tal es su condición personal y así tendrá que ser reconocida por sí misma y por los demás. La condición sexuada — lo repetimos de intento — pertenece al «yo» puntual, es decir, a aquellos aspectos en virtud de los cuales el ser humano es siempre «el» mismo. En este sentido, se podría decir que «varón» o «mujer» se nace y no se hace. Más radicalmente, habría que decirse que se es — o así debería considerarse — una cosa u otra desde el mismo momento de la concepción (aunque, antes del nacimiento, tal condición no parece que sea trascendente a efectos jurídicos).

En segundo lugar, conviene aquí recordar lo que se acaba de afirmar en el párrafo precedente: el ser humano puede ser «varón» *o* «mujer», no puede ser ni ambas cosas a la vez ni otra tercera o cuarta. «Tanto en el Derecho romano como en el Derecho canónico del Decreto de Graciano, no parece

admitirse la posibilidad de un verdadero estado bisexual: cada individuo de la especie humana o es varón o es mujer, y a uno o a otro sexo pertenece según cual sea el sexo que prevalezca. Estas opiniones han sido mantenidas por los canonistas hasta los tiempos más recientes» (POMPEDDA, 108).

b) El proceso embrionario: el sexo biológico

El proceso de adquisición y reconocimiento de la condición sexual es complejo y su comprensión requiere la previa cognición de los distintos factores o elementos, que dan nombre a los distintos tipos de sexo: cromosómico, gonadal, hormonal, genital, neurohormonal, síquico, social, etc. En el desarrollo del ser humano existen momentos o etapas críticas, en las cuales la diferenciación sexual es particularmente delicada y viene confiada a alguno o algunos de estos elementos, con preferencia sobre los demás. Todos ellos intervienen en cada momento del proceso de adquisición de la condición sexual y en su reconocimiento personal y social, pero con intensidades y modalidades diferentes.

Así, el sexo biológico podría ser clasificado del siguiente modo:

sexo biológico	genotípico	cromosómico gonadal neuronal o ductal
	fenotípico	en el hombre en la mujer

1. El sexo genotípico.

Los primeros criterios diferenciadores del sexo son los correspondientes a los factores cromosómicos y gonadales, que constituyen lo que se denomina el sexo genotípico. La diferencia sexual, en efecto, corre paralela con el conjunto de los cromosomas XY y XX, puesto que se estima que una buena parte del mensaje genético que controla la diferenciación sexual del organismo está contenida en tales cromosomas. En el brazo largo del cromosoma «Y» se encuentra un gen (TDF) que es determinante de la diferenciación masculina: actúa sobre la gónada todavía no diferenciada, haciendo que se formen los testículos (hacia el cuadragésimo quinto día de gestación). Los genes encargados de la diferenciación de la gónada en forma de ovarios están contenidos en los cromosomas XX, siendo necesaria la actuación de ambos, puesto que la carencia de uno de tales cromosomas determinaría la presencia de un agenesia ovárica. La formación de la

gónada femenina se produce a los tres meses de gestación.

A la fase cromosómica sigue la fase gonadal y genital. Puede decirse que una vez la gónada ha sido diferenciada en sentido masculino — los testículos — o femenino — los ovarios —, comienza una actividad hormonal dirigida a «construir» un cuerpo masculino o femenino. Fundamentalmente, tal actividad se reflejará en la formación de los conductos y órganos genitales. «Los andrógenos segregados por el testículo fetal ponen en marcha los canales de Wolff, que se diferenciarán en forma de epidídimo, conductos deferentes, vesículas seminales y conducto eyaculador. La testosterona es la que materialmente genera esta diferenciación al introducirse en el interior de la célula, vincularse con el receptor de andrógenos y penetrar al fin en el núcleo celular. Basta con que falte o fracase la secreción testicular para que se origine una hembra. La testosterona interviene también en el desarrollo de las glándulas accesorias y de los genitales externos del varón. De otro lado, la presencia de dihidrotestosterona intervendrá en la formación de la próstata, el pene y el escroto. En cambio, la diferenciación femenina sigue un curso mucho más lineal y espontáneo. Al llegar al tercer mes, los conductos de Müller se diferencian y dan lugar a las trompas y el útero, sin que al parecer tenga que intervenir ni el ovario ni las hormonas por él producidas» (POLAINO-LORENTE, 33).

Otro efecto de las hormonas es la diferenciación sexual del cerebro humano: no se trata de que existan dos sistemas neuronales distintos — uno en el varón y otro en la mujer —, pero es indudable que hay diferencias notables en el cerebro del uno y de la otra, las cuales se manifestarán luego en la conducta sexual. Entre otras, por ejemplo, el hecho de que la actividad sexual del varón esté tendencialmente estimulada por la actividad visiva. Cabe señalar también que una vez estructurado el sistema neuronal, será éste y no tanto las hormonas el que tomará el papel directivo en la diferenciación sexual del organismo e influirá, en general, en la conducta sexual de la persona.

2. El sexo fenotípico

Se conoce por sexo fenotípico la manifestación externa de la diferenciación sexual. Aunque la configuración de los órganos sexuales externos se produce alrededor de la octava y décima semana de gestación — respectivamente para varones y mujeres —, la plena manifestación de la propia condición sexual — a través de los caracteres secundarios anatómicos y funcionales — se hará evidente a partir de la pubertad.

3. El sexo social: asignación y reconocimiento.

Entendemos por «sexo social» el reconocimiento atribuido al recién nacido y que determinará posteriormente la actitud de los familiares y de la sociedad respecto a él. Aunque, como veremos más tarde, tal asignación reviste generalmente el carácter de un «reconocimiento», no siempre es así. Ahora nos interesa subrayar la importancia del nacimiento, no tanto como evento personal sino más bien como momento social: «Cuando transmiten *la vida al hijo, un nuevo "tú" humano se inserta en la órbita del "nosotros" de los esposos*, una persona que ellos llamarán con un nombre nuevo: "nuestro hijo..."; "nuestra hija...". "He adquirido un varón con el favor del Señor" (Gén 4, 1), dice Eva, la primera mujer de la historia. Un ser humano, antes esperado durante nueve meses y "manifestado" después a los padres, hermanos y hermanas. El proceso de la concepción y del desarrollo en el seno materno, el parto y el nacimiento sirven para crear como un espacio adecuado para que la nueva criatura pueda manifestarse como "don". Así es, efectivamente, desde el principio» (*Carta a las familias*, 11).

El recién nacido no sólo es (debe ser) acogido como un don: debe ser también aceptado como un «tú» masculino o como un «tú» femenino. Cuando el recién nacido es presentado a sus padres y

hermanos — he aquí vuestro hijo..., he aquí vuestra hija, he aquí vuestro hermano/a — no sólo se están asumiendo las relaciones paterno-filial y fraterna, sino que al mismo tiempo se está realizando el «reconocimiento» de la condición sexual. Tanto los padres como los hermanos establecerán con el niño o niña sus respectivas relaciones familiares que están modalizadas en virtud del sexo reconocido. Esto sucede con gran naturalidad en todas las culturas, aunque puedan existir variaciones importantes de unas a otras.

En un próximo apartado examinaremos hasta qué punto y en qué medida la asignación o atribución del sexo es, en realidad, un «reconocimiento». En la cultura occidental, en efecto, tal asignación se realizaba tradicionalmente en el mismo momento del parto, mediante la simple y llana comprobación del sexo fenotípico del recién nacido. En la actualidad se conocen mucho mejor las anomalías que pueden producirse en el proceso embrionario y que se repercuten sobre la correcta formación de la condición sexual del embrión. La asignación del sexo se produce generalmente después de una comprobación del sexo genotípico y fenotípico del recién nacido. La comprobación lleva a que, por regla general, una vez «reconocido» el sexo biológico se asuma el sexo social correspondiente. Pero, como veremos más detenidamente, puede suceder que — ante la ambigüedad de los datos biológicos — la asignación presente casi un carácter constitutivo.

4. El sexo psíquico: la autoconciencia de la propia condición

Desde el punto de vista psicológico y existencial, el reconocimiento de la propia condición sexual está vinculado al llamado «sexo psíquico», es decir, a la conciencia que tiene el sujeto de su propia condición sexuada y de su orientación sexual. Desde el punto de vista jurídico, el estudio del sexo psíquico requiere la correcta comprensión del modo con que se relaciona este aspecto de la formación de la condición sexual de la persona con los demás, es decir, con el sexo biológico y el sexo social.

Puede hablarse, en efecto, de un derecho fundamental de la persona a que se respete la propia condición sexual. Ahora bien, ¿cuál sería el fundamento de tal derecho subjetivo? ¿la conciencia de sí mismo que tiene el sujeto o, más bien, la condición sexuada objetiva y reconocida por las autoridades sociales (o eclesiásticas, cuando se trata de un fiel)?

En una primera aproximación, debe decirse que la condición sexuada pertenece al «ser» de la persona, forma parte del sujeto como presupuesto de toda posible actividad o ejercicio de derechos y, por lo tanto, sirve como fundamento mismo del derecho al reconocimiento de la propia condición. El sujeto personal tiene el deber de auto-reconocerse de acuerdo con lo que es objetivamente y, en virtud de

este mismo «ser», tiene el derecho fundamental a ser reconocido. La condición sexuada está en la base del «reconocimiento», tanto del propio (autoconciencia) como del ajeno (sexo social).

Más adelante veremos que pueden existir situaciones verdaderamente conflictivas y difíciles de resolver, pero ahora nos interesa mostrar el proceso normal de adquisición de una adecuada autoconciencia de la propia condición sexual. En este sentido, el crecimiento armónico de la persona sanamente constituida se efectúa sobre la pacífica asunción personal del sexo social, el cual es coherente con el sexo biológico y resulta corroborado por la educación recibida en la familia y en la escuela.

La condición sexual propia echa raíces en la vida de la persona — se afianza y enraíza — cuando el sujeto la hace propia en su conducta habitual, tanto en el trato con personas del otro sexo como con los compañeros del mismo sexo. Las experiencias personales son, en efecto, muy importantes tanto para la adquisición de la madurez sexual — que es la plena posesión y reconocimiento por parte del sujeto de su propia condición sexual — como para explicar los trastornos de la sexualidad, aunque en este caso las causas pueden encontrarse más bien en una deficiente educación. Al fin y al cabo, para adquirir la una recta autoconciencia de la propia condición sexual es necesario que el niño o la niña tengan la posibilidad de asumir claros y definidos los roles que

la sociedad en la que viven otorga respectivamente a los hombres y a las mujeres. En todo caso, la conducta sexual ordenada favorece enormemente el proceso de conocimiento y dominio de la persona y de su condición sexual. Y al contrario, cuando aquélla es desordenada o patológica puede fácilmente devenir en una estructura psicológica, radicada en la vida de la persona y convertida como en una segunda naturaleza.

3. Los criterios jurídicos determinantes de la condición sexual: los supuestos de intersexualidad

En el párrafo anterior hemos mostrado cuáles son los principales elementos que configuran la llamada condición sexual. Por lo general, sobre la base del sexo biológico viene asignado el social y sobre estos dos se construye la personalidad del sujeto como varón o como mujer. El sexo de una persona no se confunde con ninguno de estos elementos: más bien es el resultado armónico de todos ellos. En la generalidad de los casos, y en la medida en que la sociedad mantiene a través de la cultura bien definidos los roles sexuales, la adquisición de la autoconciencia de la propia condición sexual suele ser pacífica. Los problemas surgen cuando se producen situaciones conflictivas, de manera que en la vida de una persona hay disconformidad entre unos y otros elementos de la configuración de la condición sexual y del

reconocimiento personal y social de ésta. En unos casos, se trata de situaciones que tienen su fundamento en patologías clínicas, en virtud de las cuales la persona sufre trastornos en lo que hemos denominado el sexo biológico. A este nivel, en efecto, surgen los llamados estados de «intersexualidad» en los que el sujeto presenta signos externos de ambos sexos. Suelen ser detectados en los primeros momentos de la vida de la persona, con lo que se plantea el problema de deber decidir cuál será el sexo que deberá serle asignado. En otros casos, en cambio, el problema se plantea más adelante, cuando la persona pretende que tanto el sexo biológico como el sexo social sean adecuados con respecto al sexo psicológico: el primero mediante una intervención quirúrgica; el segundo a través de las modificaciones en los diversos documentos y registros del Estado. Siendo hipótesis de diversa naturaleza, las trataremos por separado.

a) Los estados de intersexualidad

Se entiende por intersexualidad aquel conjunto de hipótesis en las que el sujeto presenta desde el nacimiento elementos sexuales tanto masculinos como femeninos. Estos estados van desde los supuestos más extremos y poco frecuentes de bisexualidad (verdadero hermafroditismo), hasta los supuestos en los que hay prevalencia de un sexo, aunque con algún elemento del otro (comúnmente

conocidos como *pseudohermafroditismo*). Por esta razón, las hipótesis de intersexualidad deben ser distinguidas necesariamente de las de «transexualismo» o cambio de sexo. La diferencia fundamental entre ambas categorías, como se acaba de decir, es la siguiente: en los casos de intersexualidad se trata precisamente de «determinar», atribuir o asignar cuál debe ser la condición sexual del recién nacido. No hay en términos técnicos un cambio de sexo, puesto que se trata más bien de determinar el sexo que inicialmente se presentaba dudoso.

En el Derecho canónico, el criterio tradicional para la asignación del sexo no difería del empleado en la cultura jurídica occidental y consistía en el examen del sexo fenotípico, es decir, en la comprobación exterior de los órganos copulatorios. Al sexo biológico así determinado, se le asignaba el sexo social y, sobre ambos, se procedía a la educación y a la transmisión de los valores y roles sexuales. En los casos de sexo dudoso, la tradición canónica había llegado a establecer que el sujeto decidiese, al llegar a la pubertad o adolescencia, qué sexo quería escoger, pero con la explícita prohibición de no cambiar de sexo en el futuro.

Sin embargo, a mediados de siglo y gracias a los descubrimientos y avances realizados en el ámbito médico, una buena parte de la doctrina propuso abandonar el criterio tradicional, cambiándolo por otro aparentemente más científico.

Parecía, en efecto, que el criterio infalible para reconocer siempre la condición sexual de la persona, debería ser el criterio del sexo gonadal, porque éste reunía la certeza y la seguridad jurídica. La persona humana sería varón o mujer, según presentase respectivamente la posesión de testículos o de ovarios. Para otros, el criterio decisivo debería ser el de la determinación del sexo cromosómico, pues éste sería todavía más radical y seguro que el gonadal.

A pesar de ello, no parece que existan suficientes motivos para abandonar el criterio tradicional. Por un lado, estamos hablando de un criterio "natural", es decir, de algo que puede servir de criterio jurídico básico en cualquier civilización o cultura, incluso en las más primitivas. El criterio cromosómico requiere el uso de instrumentos técnicos tan avanzados que nos inclinan a rechazarlo. El criterio gonadal también presenta un aspecto demasiado "científico" y biológico, pero la razón última por la que debe ser rechazado es la existencia de supuestos en los que la experiencia muestra la necesidad de atribuir o asignar la condición sexuada femenina a personas que, a pesar de todo, tienen un sexo cromosómico y gonadal masculino. Así sucede, por ejemplo, a las personas que sufren el síndrome de Morris, cuyas células — durante el período embrional — no pueden ser activadas por las hormonas masculinas y, en consecuencia, se construyen un organismo femenino (DI PIETRO, 32-33). Sgreccia opina que estos individuos deben ser considerados como mujeres,

puesto que su sexo fenotípico se corresponde sin fracturas con el sexo social y con el sexo psíquico, máxime cuando tanto los familiares como el mismo paciente ignoran la existencia del síndrome (SGRECCIA, 70-71).

El síndrome de Morris cumple una función paradigmática, porque hace evidente la necesidad de no caer en la trampa del «biologismo» — en cuya virtud el sexo sería una realidad primariamente biológica — y porque recuerda la práctica tradicional de «asignar» a la persona el sexo social que mayor conveniencia presenta para el bien integral de la persona. No se trata, en efecto, ni de permanecer atados a la interpretación biológica de la vida humana, ni de ignorar como principio la dimensión biológica de la misma.

Por esta razón, en los supuestos de ambigüedad sexual es posible — y muchas veces aconsejado — efectuar una intervención médico-quirúrgica con el fin de atribuir al individuo la identidad sexual a la que mejor se adecuará en el futuro. En estas hipótesis, se pueden considerar los siguientes criterios ético-jurídicos:

- La practicabilidad médico quirúrgica: siendo más practicable la intervención tendente a configurar el cuerpo de mujer, que el de varón, se suele aconsejar a los padres del paciente que se escoja la condición sexuada femenina; aunque este

criterio por sí sólo nunca debe ser el determinante, sino que deben concurrir algunos de los demás.

- La ambigüedad debe ser externa y se debe conseguir que el sexo reconstruido coincida lo más posible con otros elementos del sexo físico (en particular con el sexo gonadal).

- Deberá tenerse en cuenta la posibilidad de que en el futuro el sujeto pueda realizar el acto conyugal y de que, a consecuencia de la operación, no quede afecto de impotencia copulativa. Téngase en cuenta que la esterilidad no es un impedimento, por lo que estas personas pueden seguir siendo sujetos del *ius connubii*, a pesar de la intervención quirúrgica.

- En la medida de lo posible se intentará también que la persona pueda ser fértil, aunque — como acabamos de indicar — la fertilidad no es necesaria para la validez ni para la licitud de la vida conyugal.

- Por último, es necesario examinar cuánto tiempo ha transcurrido desde el nacimiento y en qué sentido — masculino o femenino — ha sido criado el niño por parte de sus padres y familiares. En líneas generales, «la reasignación no es

> aconsejable hacerla después de que el/la niño/niña haya cumplido los dieciocho meses de edad, puesto que sería contraproducente imponer al niño o a la niña un nuevo género, en contra del que presidió, desde el inicio, la configuración de su respectiva identidad. En el caso de reasignación, lo que fundamentalmente hay que modificar es el modo en que se comportan las personas que rodean al niño, además de cambiar sus actitudes y expectativas respecto del género que el niño tenía antes. El cambio en el registro es un hecho importante y con graves consecuencias jurídicas, pero mucho más fácil de realizar y que resulta muy poco comprometedor para la conducta de los adultos» (POLAINO-LORENTE, 34).

b) La imposibilidad jurídica de cambiar de sexo

Hasta este momento hemos examinado el proceso normal de desarrollo de la condición sexual y su reconocimiento por parte de la persona y la sociedad, y algunos supuestos de ambigüedad conocidos como estados de intersexualidad. Hemos mantenido que el criterio jurídico para la determinación del sexo no es esencialmente biológico, es decir, que no tiene que estar determinado necesariamente por el sexo gonadal o por el cromosómico. La determinación del sexo es

un acto en virtud del cual la sociedad (a través de los padres del recién nacido o de otras autoridades) reconoce la propia condición sexual al niño o a la niña. Tal atribución no es arbitraria, sino que se debe basar en unos elementos corporales (fenotípicos) que determinan una obligación de justicia por parte de la sociedad, es decir, exigen que tal atribución «reconozca» la verdad de la condición sexuada de la persona («yo» puntual) que se manifiesta en el sexo fenotípico. Siempre que la persona (o sus representantes legales) pudiera demostrar que en el momento del nacimiento o en un momento sucesivo le hubiese sido asignado o reasignado injustamente un sexo, cabría hablar de un derecho a la reasignación del mismo.

El problema se centra, por lo tanto, en la justicia de la asignación del sexo: precisamente porque no se trata de una atribución, sino más bien de un «reconocimiento» de una condición ontológica con manifestaciones corpóreas, existe el derecho a corregir la injusta asignación y a recibir el soporte terapéutico necesario para asumir el sexo que le viene reasignado a la persona, mediante la adecuación al mismo de todos los elementos (biológicos, sociales, registrales, educacionales, etc.). En esto consiste el derecho a la propia condición sexual, en adecuar todos los elementos en conformidad con aquél que es el sexo ontológico de la persona, la condición sexuada que sirve de fundamento al derecho.

Habiendo afirmado la existencia del derecho fundamental de la persona al reconocimiento de la propia condición sexual (derecho *erga omnes*, que debe ser reconocido también en el Ordenamiento canónico), debe también rechazarse con la misma rotundidad la legitimidad de un derecho absoluto sobre el cuerpo y sobre la condición sexual, en virtud del cual la persona podría cambiar de sexo siempre que razonablemente quisiera y la sociedad (y la Iglesia) estarían obligados a adecuar el sexo social en conformidad con el sexo psíquico deseado por dicha persona.

En primer lugar, este pretendido «derecho al cambio de sexo» — al igual que otros «derechos reproductivos» invocados por ciertas corrientes ideológicas contemporáneas — se apoya sobre una errónea noción antropológica de derecho. El sujeto de derecho no es una libertad que se autoproyecta y en cuyo «proyecto existencial» incluye la configuración radical del propio cuerpo y de las propias identidades personales y familiares. Ya hemos explicado que el cuerpo y las identidades radicales de la persona forman parte del sujeto de derecho — del «yo» de la persona — y por lo tanto no pueden constituir objeto del mismo.

En segundo lugar, la experiencia enseña también que en la mayoría de los casos los supuestos de transexualismo no tienen nada que ver con las ambigüedades físicas del sexo fenotípico. En estos sujetos se había producido una correcta asignación

del sexo social, en virtud de la cual habían sido educados y habían establecido relaciones interpersonales y familiares. El hecho de que su psiquismo no se haya desarrollado según los cánones normales constituye un fenómeno patológico.

Además de motivos de carácter ético, existen razones poderosas de naturaleza médica y jurídica que conducen a negar la existencia de un tal derecho.

- Desde el punto de vista médico. Es frecuente que quienes admiten la existencia de un derecho al cambio de sexo partan de un prejuicio ideológico muy difundido — el estado irreversible del desequilibrio psíquico de tipo homosexual o transexual — para después exigir el derecho de adecuar el sexo físico al sexo «real» o «vivido» (VAN DEN AARDWEG). En realidad, las intervenciones médicas no consiguen dar a la persona transexual el «cuerpo sexuado» que ella deseaba. En estos casos, el desequilibrio no sólo permanece sino que empeora (DI PIETRO, 28). «Tampoco el aspecto psicológico resulta mejorado, como es reconocido por todos, porque los trastornos aumentan y los sujetos que anteriormente estaban convencidos de la necesidad de encontrar una solución del conflicto, cuando ésta no se obtiene, ya sea porque no se considera satisfactoria la

adecuación física ya sea porque sienten la repulsa de su *partner* sexual, con cierta frecuencia acaban suicidándose» (SGRECCIA, 74). Además, pocas veces se advierte que es posible la curación estas perturbaciones mediante una terapia adecuada.

- Desde el punto de vista antropológico jurídico. Para tener derecho al reconocimiento de la condición sexual, es necesario antes que nada «ser», es decir, «poseer» y tener como propia esa condición. Como ya hemos visto, todo ser humano tiene derecho a ser tratado como persona y a ser respetado en su condición sexuada de varón o de mujer. Tal condición no radica en su psiquismo, sino en lo que la persona es «como ser en relación» (AMATO, 34-37). Las relaciones familiares y sociales que la persona ha «tejido» a lo largo de su vida son una realidad objetiva y se constituyen sobre el presupuesto de la propia condición sexual (entre otras cosas, porque ésta se adecua a la dimensión fenotípica del sexo). No se puede desconocer el valor objetivo (no sólo ni principalmente biológico) de la corporeidad, porque sobre tal objetividad se construye el orden social (cf. *Veritatis Splendor*, 48).

- Desde el punto de vista estrictamente jurídico, puede argumentarse haciendo considerar las consecuencias que se derivarían de un ordenamiento jurídico que admitiese la existencia de un derecho fundamental al cambio de sexo. Si la condición sexual fuese algo que se encontrase en el ámbito de las elecciones personales, se seguirían graves y difíciles problemas en el ámbito del Derecho de familia, respecto a cada una de las relaciones familiares. Piénsese, por ejemplo, en cuáles podrían ser las consecuencias respecto a las relaciones familiares de quien ha sufrido las intervenciones quirúrgicas y registrales. ¿No tienen algo que decir los padres, los hermanos, los hijos y, sobre todo, el cónyuge? «El cambio de sexo no se agota en sí mismo, como si se tratara de un hecho esporádico y singular consumado por una individualidad autosuficiente, sino que afecta a todas las diversas formas jurídicas en que se reflejan los cambios existenciales: ¿el matrimonio precedentemente estipulado sería todavía válido? ¿Sufren alteración los eventuales ligámenes de filiación? ¿Bajo qué condiciones se podría estipular un nuevo matrimonio?» (AMATO, 159). Se trata de preguntas a las que no es fácil dar

> respuesta. Están en juego los principios fundamentales del ordenamiento de familia. La condición sexual cumple la función de mediación de todas las relaciones familiares y — como veremos en la próxima lección — todo sistema de parentesco articula las relaciones familiares que son tales por estar mediadas por la sexualidad.

Para que se admitiera en el ordenamiento de la Iglesia la legitimidad del derecho al cambio de sexo — como ha sido admitido en algunos ordenamientos jurídicos — habría que dar respuesta a todos estos problemas. Quizá en el origen de la admisión de estos derechos en los tribunales de justicia y en los parlamentos occidentales se encuentra una noción de tolerancia que está vinculada a la defensa de las minorías. Siendo, en efecto, una grande minoría las personas que sufren estos problemas, parece que el sistema jurídico de los países en que se aceptan tales derechos no se resiente. Muy diversa sería la reacción si se pensase, aunque sólo fuera por un momento, que tales «derechos» fueran ejercitados por la mayoría de los ciudadanos y no una sola vez, sino tantas como ellos desearan. Ninguna sociedad podría subsistir a tal desorden. Parece que detrás de la aprobación de estos derechos, esté la convicción de que se tratará siempre de «problemas minoritarios», lo cual sería una confirmación más del carácter patológico de tales fenómenos. El problema está en que un sistema

jurídico que se precie y que respete los derechos de las personas no puede albergar, bajo la misma normativa, nociones y visiones antropológicas tan dispares y contradictorias.

4. Conclusión

El hecho de que la persona no «elija» su condición sexuada, sino que sólo pueda aceptarla — o rechazarla — no supone una quiebra de la libertad personal. Lo sería para quien concibiera ésta como la mera capacidad de elegir. Muy al contrario, la condición sexual constituye un «don» que la persona recibe y que — lejos de limitar la libertad — la posibilita, puesto que la persona que asume la verdad de su condición sexuada puede ejercitar el principal derecho derivante de la misma: el *ius connubii*. Y, al revés, la obstinada refutación de la propia condición, cualquiera que sea la causa, culpable o inculpable, puede incidir muy negativamente en el crecimiento integral de la persona, llegando a originar incluso una incapacidad psíquica para constituir el matrimonio y la familia.

Esta característica de la condición como «don» es propia, como veremos inmediatamente, de la realidad familiar. En los primeros años de la vida familiar es mucho más lo que se recibe que lo que efectivamente la persona humana está en condiciones de dar. Pero todos estos dones e identidades recibidos juegan a favor de la libertad

real de la persona, es decir, de aquella que la hace capaz de convertir la propia existencia en un don para los demás. En los dos próximos epígrafes examinaremos, en primer lugar, la apertura de la persona a la comunión con los demás y, por último, las principales identidades familiares que perfeccionan a la persona como fruto de dicha apertura (a través de la donación personal, propia y de los demás).

D. La persona humana: ser llamado a la comunión

«El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente» (*Redemptor Hominis*, 10). «Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia *por amor*, lo ha llamado al mismo tiempo *al amor***.** Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano» (*Familiaris Consortio*, 11). Estos dos conocidísimos textos del magisterio de

Juan Pablo II pueden servir para concluir el estudio de la dimensión familiar de la persona e introducirnos en los de «relación familiar» y «comunión de personas». El hábitat humano en el que la persona suele descubrir el amor, el misterio de la comunión de personas, es la familia de fundación matrimonial. En ella la persona puede descubrir, aunque no sea consciente de ello, el valor de la entrega personal en la que se perfecciona y culmina el amor. «La familia recibe *la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor*, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia su esposa» (*Familiaris Consortio*, 15).

En la familia este amor no es pasajero o transeúnte, sino que adquiere un carácter estable como la persona misma. Más aún, desde una perspectiva estrictamente jurídica, puede decirse que el amor de familia conserva todas las características del amor de benevolencia o de amistad — del que hablaremos en la cuarta lección —, añadiendo una característica propia y específica: el ser un amor debido en justicia, precisamente porque tiene como base una relación familiar, con profundas exigencias de justicia. En efecto, la norma o principio personalista — cuyo ámbito propio de vigencia suele ser el mundo ético — adquiere en el caso de la familia una dimensión jurídica. Los padres deben amar a sus hijos, y ese deber es no sólo moral sino también jurídico: no importa que el cumplimiento de tal deber no pueda ser constreñido por la fuerza

pública ni que sea difícilmente medible desde el punto de vista práctico. El caso es que el amor paterno es debido en justicia y su incumplimiento genera consecuencias jurídicas en el ordenamiento canónico.

El principio personalista que responde a «la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio» (*Veritatis Splendor*, 48) debe cumplir un papel directivo en el ordenamiento jurídico familiar, puesto que — como hemos visto repetidamente — la familia se edifica sobre el pacto conyugal, en cuya virtud los esposos se entregan el uno al otro constituyendo el vínculo matrimonial. El acto fundacional de la familia y, en última instancia, también de cada relación familiar, es un acto de entrega, en cuya virtud lo que antes podía ser gratuito, a partir de la existencia de la relación familiar comienza a ser «debido en justicia».

Conviene tener en cuenta que es preciso purificar el concepto de justicia para poderlo aplicar correctamente al Derecho de familia. Mientras en la concepción bíblica la justicia era sinónimo de «santidad», la reflexión posterior filosófico-jurídica ha llegado a reducir el campo semántico de la palabra, incluso en el uso vulgar. No sólo no se entiende la justicia como «lo que se debe al otro», sino que se reduce a la distribución de las cosas mediante los contratos. La justicia campea en las relaciones externas de los hombres y suele ir referida

a las cosas (en sentido lato) u objetos de los pactos y contratos. De este concepto *reducido* de justicia queda necesariamente excluido el amor o respeto debido a la persona por el mero hecho de serlo. Estaríamos, más bien, en el campo de la ética. Por esta razón, la norma personalista no ha tenido hasta el momento relevancia en el ámbito jurídico.

Son aplicables estas palabras de Juan Pablo II, que transcribimos a continuación, hablando de la reducción del concepto de justicia y de su insuficiencia para regular la sociedad. «La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite *a esa forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones» (*Dives in Misericordia*, 11). Esta necesidad de superar la estricta justicia, con más razón aquella que deriva de los contratos, en la que impera la norma utilitarista, es todavía más sentida en el ámbito del Derecho de familia. En este sentido, la adecuada comprensión de la justicia y del amor, su distinción y al mismo tiempo su entrelazamiento profundo, muy peculiar en el matrimonio y en la familia, nos ayudará a entender cómo se puede hablar de un amor «debido en justicia» en cada una de las relaciones familiares.

El principio personalista, como ya se ha dicho, puede ser formulado según una acepción positiva o según una fórmula negativa. En el primer

sentido, la persona debe amar el bien del otro o, si se quiere, debe amar al otro como bien en sí mismo, comprometiéndose en la búsqueda de su perfección personal íntegra, material y espiritual. En el segundo sentido, en cambio, la persona no debe ser instrumentalizada o utilizada, tratada como un objeto y con desprecio de su dignidad personal. Tanto en un caso como en el otro, como veremos con mayor detenimiento en otras lecciones, el respeto del principio personalista permite que subsista la comunión de personas, precisamente porque hay respeto entre ellas. No obstante, la formulación positiva es necesaria para que la comunión sea cada vez mayor y más perfecta; mientras que la formulación negativa, reduce la comunión al mínimo posible entre las personas. Esta formulación, en efecto, podría quizá ser suficiente en ámbitos sociales más amplios, pero — en condiciones normales — es claramente insuficiente en el ámbito del Derecho de familia, donde sus miembros tienen el deber de amarse entre sí. Decimos en condiciones normales, porque puede haber situaciones en las que circunstancias familiares obligan a establecer disposiciones que regulen los derechos y deberes de una concreta comunidad familiar en crisis, de manera que se puede llegar a interrumpir la convivencia. De todos modos, sigue siempre en pie el deber de respetarse, por lo menos en cumplimiento de la formulación negativa de la norma personalista. También en estos casos sigue habiendo un deber positivo de amar, aunque

trascienda el ámbito jurídico: perdonar y buscar la reconciliación, tratar de recuperar la unión cuando se ha producido una separación, etc.

Muy vinculada a la norma personalista se encuentra la distinción entre amor de dilección (de benevolencia o de amistad) y amor de concupiscencia. En éste último, las personas son considerados como un bien «para» quien les ama. Si el amor se queda en éste ámbito, sin buscar el bien del otro, se convierte en amor egoísta. En cambio, el amor auténticamente personal suele recibir diversos nombres, todos ellos destinados a mostrar que el objeto del amor es el bien que el amado constituye en sí mismo. El amor que es debido entre los miembros de la familia es el amor de dilección: deben quererse, es decir, buscar la perfección del otro y no quererse en la medida en que se sienten útiles los unos para los otros.

E. Las identidades familiares

El estudio de la identidad sexual de la persona nos ha introducido en un concepto íntimamente ligado a aquélla: el de identidad familiar. Se trata de un concepto abstracto con el que se puede abarcar un conjunto de concretas identidades de la persona que tienen como característica común la de provenir de la familia. Con otras palabras, al pertenecer a una concreta

familia la persona encuentra en sí misma aspectos o cualidades que le relacionan con los otros miembros de ella.

El concepto de identidad familiar es accesible desde la antropología personalista, en cuya virtud se concibe la persona humana como un ser llamado al amor y a la comunión de personas (*Redemptor hominis,* 10; *Familiaris consortio,* 11). Desde esta perspectiva, la vida de la persona — cuando ésta se desarrolla normalmente en el seno de una familia corriente — se puede considerar como el proceso por el que el ser humano descubre en su ser el fruto de la entrega de otras personas y aprende a contemplar su propia vida como una llamada a la entrega de sí mismo. En la familia se encuentra la genealogía de la persona: creado por el amor de Dios, gracias también a la generosidad de sus padres, la persona humana recibe la primera identidad familiar (en el orden personal), que es la filiación.

En términos absolutos, sin embargo, la primera identidad familiar es la conyugal, puesto que es de la relación conyugal de la que derivan tanto la comunidad familiar como todas y cada una de las relaciones familiares. En efecto, la identidad filial es un «don» que recibe el ser humano de parte de sus padres o, si se prefiere, es un «fruto» de la entrega generosa de los esposos entre sí y a la nueva vida que ellos han generado. En todo caso, la filiación sólo se explica desde la relación conyugal, puesto que es una identidad relacional.

En las ciencias sociales se distingue la «familia de orientación» de la «familia de procreación»; en la primera, son los hijos (y los hermanos) quienes ocupan el centro de atención, puesto que en ella encuentran su «orientación» o formación humana, desarrollando un papel aparentemente pasivo. Su identidad es, en efecto, recibida como don por parte de otros. En cambio, en la familia de procreación el centro es ocupado por los cónyuges, porque son ello quienes con un acto de libertad y de donación de sí mismos han constituido la familia y las relaciones que en ella surgen. Pero familia no hay más que una, la constituida por padres e hijos. De lo que se deduce que el centro o columna vertebral de la familia es la relación conyugal: de ella derivan todas las identidades familiares.

Desde el punto de vista antropológico, por tanto, el tema de la familia está íntimamente relacionado con la noción de persona. La persona es aquel ser llamado a efectuar el don de sí mismo, para lo cual requiere necesariamente la posesión libre de sí mismo. La libertad no es un valor absoluto, sino relativo a la entrega. Pues bien, la familia otorga a la persona desde su nacimiento las identidades necesarias (filiación y fraternidad, entre otras) para que pueda gozar de una libertad que le capacite para la entrega de sí mismo y para la creación de nuevas identidades personales y familiares (la conyugal y la paterna/materna, entre otras).

En este epígrafe nos interesa destacar la unidad que forman todas las identidades familiares, en torno al concepto de entrega de la persona (cf. *Gaudium et Spes*, 24). Ninguna de ellas puede tomarse por separado, haciendo abstracción de las demás. Así ocurriría si se concibiera la filiación como una propiedad derivada del mismo hecho de existir a causa de unos «progenitores biológicos». En términos propios, coherentes con la noción canónica de familia, no hay filiación en sentido pleno sin conyugalidad: la unidad de los padres es un principio generativo respecto al hijo. Son padres porque son «*una caro*». La relación filial es una sola, precisamente porque en el otro termino hay la unidad de naturaleza (en el sentido de *una caro*) constituida por sus padres. Tal unidad consentirá al niño o a la niña el poder alcanzar su madurez psíquica: por esta razón, entre otras, sería una radical injusticia el que el niño no pudiera encontrar en dicha unidad generativa su «genealogía», que en definitiva procede de Dios.

Otro problema distinto es el del «reconocimiento» de estas identidades familiares, es decir, el de la validez social o eclesial de las mismas. Esta es una cuestión que debe ser estudiada al efectuar el análisis de cada una de las relaciones en particular. Ahora nos estamos moviendo en un nivel de teoría fundamental de la familia, con la intención de subrayar lo que tienen en común las distintas identidades familiares.

Diálogo

Nos hablaba usted de la norma personalista. ¿Podría explicar qué significa que la persona debe ser querida por sí misma, y nunca convertirse en un medio?

— Quería decir que nunca se debe utilizar a la persona para conseguir algo, sino que la persona debe ser siempre un fin en sí mismo. La norma personalista dice "la persona debe ser querida por sí misma". Al estudiar el amor conyugal veremos que éste es un amor personal, que va de persona a persona; es un amor de dilección, de benevolencia, en el cual lo que se quiere es el bien del otro. En cambio, un amor más egoísta es el de quien quiere al otro porque le causa un bien a sí. En ese amor siempre hay el peligro de la norma utilitarista: "quiero al otro porque es causa de mi felicidad". No son totalmente contrapuestos, porque querer hacer el bien al otro pensando en mi felicidad no significa egoísmo, porque lo que quiero es el bien del otro y estoy feliz haciendo el bien al otro. En cambio, si no me interesa el bien del otro sino el bien que él me causa, muchas veces por ejemplo al nivel del placer, ya no quiero a la persona, sino que quiero lo que puedo obtener de esa persona.

¿Cual sería la relación entre la condición sexual y el sexo psíquico?

— La condición se refiere a qué es la persona. Partiendo de lo que Julián Marías llama la «teoría empírica», al hablar de la noción de persona humana decimos que la persona es varón o mujer, esa es la condición que forma parte de aquello que también la teoría empírica llama el "yo puntual" o la noción de persona: se tiene una condición, se recibe una condición. Luego vimos casos en los cuales no es clara cuál es la condición recibida e incluso hay casos en los cuales tiene que intervenir el hombre no sólo para reconocer, sino para asignar y hay que tener claro cuáles son los criterios: éticos, jurídicos, etc. para esta asignación.

La condición es lo que se recibe —el don —, la autoconciencia de la propia condición — que a veces hemos llamado identidad — es el fruto de ese proceso de desarrollo de la personalidad, desde el yo puntual, recibida en la familia, a través del desarrollo cultural y de la respuesta libre, mediante lo cual se asume la propia condición. Así como decía que la persona no puede alcanzar la propia perfección si no es mediante su respuesta libre y responsable, para la adquisición plena y madura de la identidad sexual hace falta la respuesta libre de la persona: el desarrollo adecuado y la respuesta libre de la persona. Condición sexual y sexo psíquico son dos realidades que deberían coincidir, aunque puede haber crisis de identidad o casos en los cuales hay falta de correspondencia entre la condición y la conciencia que se tiene de la propia condición.

¿Se puede hablar de un "derecho" al reconocimiento de la propia identidad sexual? Me parece que sería un poco confuso admitir su existencia.

— Antes de responder, hay que precisar que junto al derecho de la persona a que se reconozca su identidad, entendida como conciencia de la propia condición sexual, existe el deber de reconocer la propia condición. Pienso que se podría decir que hay un derecho a que la sociedad, la familia, reconozca mi identidad, que es inseparable de mi deber de reconocer mi propia condición. Si hay una sexo psíquico que es fruto de una libertad mal utilizada, me parece que no hay un derecho a que la sociedad lo reconozca como varón, por ejemplo, si la persona no es masculina, aunque se siente varón; o como mujer si no es persona femenina, aunque se siente mujer. Lo que sí hay es un derecho al respeto de la dignidad de la persona. Hay un documento interesante de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la pastoral con los homosexuales: *Atención pastoral a las personas homosexuales*, del 1-10-86 (Se puede encontrar el texto en español, con estudios y comentarios, en la versión publicada en la colección "Libros Palabra" Madrid 1986, 128 p.). En concreto, se afirma que hay que acogerlos, tratarlos, ayudarlos a salir de la situación en que se encuentran, y tienen la misma dignidad que cualquier otra persona, aunque no hay que confundir dignidad o tolerancia con un pretendido derecho que no es tal, porque los

derechos fundamentales dependen de la dignidad y la condición de la persona, que incluye el *ser* hombre o mujer. Por eso digo que se puede hablar de un derecho al reconocimiento de la identidad, siempre que lo consideremos inseparablemente unido al deber de reconocer la propia condición.

Desde el punto de vista histórico esa especie de homogeneización sexual que está presente en la cultura o quizás anticultura actual, ¿podría decirse que tiene su origen en la proclamación de igualdad de la Revolución francesa o se remonta más atrás? Recuerdo que dice Ortega y Gasset que en la época de moda barroca los hombres se vestían como mujeres y hoy parece que es al revés.

Y otra pregunta que quería hacer es: si se habla de asignación y de reconocimiento de sexo, ¿no se desdibuja la objetividad del sexo en la persona?

— Ante todo habría que aclarar, ¿cuándo surgió la lucha por la identificación? No sabría decirlo, si es en la igualdad de la Revolución francesa o si es en la concepción misma de la sexualidad de la visión de modernismo. No sabría ubicarlo en un momento, porque depende también de las diversas culturas.

El feminismo como fenómeno fuerte es más de nuestro siglo, sobre todo si lo entendemos

como negación de la diversidad. Muchos encuentran la base en la concepción del hombre propia de la filosofía moderna, que cambia totalmente la concepción misma de la persona, del cuerpo, el alma, la sexualidad, etc. El feminismo es un fenómeno bastante reciente y que me parece que en estos momentos está dando un cambio. Hay un nuevo feminismo que precisamente lo que defiende es la igualdad y diversidad. Luego, con relación a la frase de Ortega y Gasset, que antes los hombres se vestían como mujeres… debo decir que Ortega tiene cosas brillantes y algunas muy divertidas, pero no es exacto en esta afirmación: hay que evitar el peligro de juzgar el pasado con nuestros criterios y categorías presentes. Podríamos afirmar que "hoy" nos parece a nosotros que los hombres se vestían como mujeres, pero el vestirse así en aquél entonces era el modo normal de vestirse los hombres. Del mismo modo, se podría decir que "hoy" las mujeres se visten como los hombres, pero aquí también habría que precisar. Si es un vestirse totalmente igual a como hoy también se visten los hombres y no querer distinguirse, tal vez se pueda decir que en este caso sí se ha dado un cambio no sólo accidental sino también de comprensión misma de la masculinidad y feminidad y de la diversidad y especificidad de los sexos.

¿Se puede hablar de asignación y de reconocimiento? Prefiero la palabra reconocimiento, porque es reconocer lo que es, es un reconocer que tal vez tiene un poco que ver con lo que hablábamos

antes del derecho al reconocimiento. Puesto que el hombre es un ser cultural, también la sociedad le da lo que por derecho le corresponde: reconocer no es sólo regalar algo, decidir "te doy esto". En el caso de la condición sexual, la asignación del sexo social es darle a alguien lo que por derecho le corresponde. En ese sentido, a veces puede haber errores en esa asignación, darle a alguien algo que por derecho no le correspondía o equivocarse en la asignación — en este caso — de la propia condición.

Tal vez podría parecer que me estoy deteniendo demasiado en la condición sexual. Lo hago porque el tema de la condición y su reconocimiento define y caracteriza todas las relaciones familiares, empezando por la primera que es la conyugalidad y luego definiendo la siguiente que es la filiación. Por ejemplo, el proyecto de Ley sobre filiación del Parlamento Europeo parece comenzar con una propuesta de principio que dice "Todo niño tiene derecho a tener un padre y una madre" pero luego, ante los problemas concretos, niega ese derecho, diciendo que en casos concretos, porque la libertad de las personas puede ir por ese camino, tendría que admitirse la posibilidad de que un niño tenga dos padres o dos madres. Es una negación de la necesidad de la persona humana. En ese sentido — decía — es importante profundizar en estas realidades para reconocer y saber el porqué y explicar que la familia como realidad de unión de un hombre con una mujer, abierta a la vida y para siempre, no es una construcción cultural y mucho

menos una construcción basada sólo en la fe que debemos creer. Eso lo veremos al estudiar el pacto conyugal. En el caso de los cristianos, no es que para casarse tengan que someterse a lo que la Iglesia ha dicho que es el matrimonio; es que la verdad del hombre exige esas características. Lo que ha hecho la Iglesia es facilitar el camino diciendo dónde está la verdad: el niño necesita, exige como derecho, esa dualidad, el padre y la madre, que a veces falta y que difícilmente se puede sustituir.

Quisiera saber qué piensa de la homosexualidad como una patología: muchas personas dicen que la mayoría de los casos de homosexualidad son un problema patológico y otros dicen que es una relajación moral, ¿qué hay más, la parte patológica o la parte de una conducta moral desordenada?

— Josef Pieper, en su libro "Las virtudes fundamentales" (Rialp, Madrid 1990), hace un análisis de las virtudes cardinales — prudencia, justicia, fortaleza y templanza—. Haciendo ese análisis de las virtudes dice que es muy difícil establecer el límite entre lo moral y lo patológico-médico, porque hay muchos desórdenes morales que terminan en patologías médicas y hay patologías médicas que con una lucha por vivir ordenada y moralmente, acompañados tal vez de una terapia psicológica o psiquiátrica según el caso, pueden ser superadas. Hay muchos casos en los cuales el desorden moral conduce a la patología. El ambiente

de relajamiento moral puede aumentar la existencia de patologías psiquiátricas. ¿Por qué? Porque al vivirse desordenadamente la sexualidad, la naturaleza traiciona y muchas veces la persona va buscando más y lo que antes tenía un orden, al desordenarse destruye a la persona humana. En concreto, en el campo dela sexualidad humana, que es una realidad que tiene una gran fuerza por su poder de generar la vida, cuando se desordena es como un torbellino que destroza todo lo que lo rodea. No hay duda de que puede existir una relación entre desorden moral y patología. Sin embargo, habrá que ver en cada caso, teniendo en cuenta el momento, la situación, el estadio donde se encuentra el desorden o la patología. La solución es dar los medios para luchar moralmente y, cuando se vea necesario, acudir a un buen psicólogo o psiquiatra que tenga una visión antropológica cristiana.

Usted nos ha hablado de desorden moral y de patología ¿Cómo podemos distinguir una cosa de otra? Además, me parece que muchas veces se nos presentan comportamientos desordenados como simples opciones de la libertad y creo que esto puede causar muchos daños

— Sin duda que los daños que causa el desorden moral son graves. Por ejemplo, la pornografía daña muchísimo, más de lo que uno podría pensar, a la persona humana. Hay algunos casos de homosexualidad que son resultado final de una vida sexual desordenada. La persona va

buscando cosas distintas y cae en situaciones de ese tipo. ¿Qué hacer? El mundo no se cambia en un día. Sin duda, hay que dar ideas claras, y un peligro grave es el acostumbramiento, pues nos ponen lo que sea en la televisión y nos parece normalísimo. La formación de la conciencia es esencial. Por ello cada uno debería preguntarse: ¿qué puedo hacer para evitar que esa concepción radicalmente errada de la sexualidad vaya entrando como por ósmosis en mi casa?, porque va entrando en la televisión o en las películas: en este momento hay una presión fortísima en el tema de la homosexualidad, pues pretenden hacerla pasar como otra opción. Hay que estar atentos, saber explicar, dar a los hijos o a los jóvenes criterios y elementos para juzgar, para que sepan discernir el bien y el mal.

¿Con qué palabras de caridad y claridad se le puede hablar a quien siendo homosexual defiende los derechos de los homosexuales en el matrimonio?

— Hay que respetar la dignidad de las personas, aunque no hay que confundir la noción auténtica de la libertad, pues no es discriminación decir que no se puede admitir, por ejemplo, el matrimonio entre homosexuales porque va en contra de la dignidad misma de la persona, porque — como ya explicaba — ser hombre o mujer no es algo accidental: la persona humana es varón o mujer, la condición masculina o femenina son de la misma

noción de persona humana. En este sentido hablo de claridad.

Caridad significa ayuda y respeto de la dignidad personal. En este sentido, no se puede sin más aislar a las personas que manifiestan una tendencia homosexual, porque en muchos casos, cuando encuentran apoyo por parte de la familia y de los pastores, claridad de ideas, apoyo moral y psicológico, pueden encontrar la fuerza para superar la desviación de la recta inclinación y alcanzar la perfección y la dignidad propias de la condición de persona varón y persona mujer.

Lección tercera

La relación jurídica familiar

SUMARIO: A. La noción jurídica de relación familiar.— B. Las características de las relaciones familiares.

A. La noción jurídica de relación familiar

1. Definición de la relación jurídica familiar

La relación familiar es *aquella relación que, por una parte, une a dos personas en virtud de alguna de las líneas originales y primordiales de identidad personal que, al derivar de su respectiva condición sexuada, son irreductibles, inconfundibles y excluyentes; y, por otra parte, determina las exigencias de justicia necesarias para que pueda existir entre ellas una comunión de personas.*

Para comprender correctamente esta noción parece necesario hacer en primer lugar algunas

precisiones terminológicas (2), para luego analizar la noción en sus distintas partes (3).

2. Precisiones terminológicas

En el Derecho de familia es necesario precisar el significado de algunas nociones, que están íntimamente ligadas a la noción que acabamos de exponer.

a) La comunidad es una noción jurídica, social e institucional

Mientras el término «relación familiar» será referido siempre a dos personas que se encuentran unidas en una determinada línea de identidad familiar, la comunidad es una noción que permite referirse a una pluralidad de sujetos que se relacionan con un «tercero» que los considera formando una unidad, basada en alguna característica que les acomuna y define. Lo mismo puede decirse cuando son los sujetos de la comunidad quienes reafirman su pertenencia a ella a través del pronombre «nosotros», que les constituye en unidad respecto a los terceros.

Reciben aquí el nombre de «comunidad de personas» aquéllas, como la familia, «cuyo modo propio de existir y de vivir juntas es la comunión: *communio personarum*» (*Carta a las familias*, 7). No todas las comunidades tienen como finalidad

propia la *comunión personal*, puesto que ello es propio de las comunidades de amistad, es decir, aquellas que fomentan el crecimiento y desarrollo del bien personal de los sujetos que la componen. La familia constituye el paradigma de estas comunidades de personas, puesto que es una comunidad esencialmente educativa.

b) La comunión, como realidad existencial que es, está ligada al «reconocimiento» o amor personal de los sujetos de la comunidad

Mientras la comunidad es una noción social y jurídica, la comunión, en cambio, es una realidad eminentemente interpersonal y difícilmente medible con criterios jurídicos externos. En efecto, la comunión es fruto del amor de amistad: existe en la medida en que los sujetos de una determinada relación se reconocen como un «yo» y un «tú» dignos de ser amados en sí mismos. La comunión puede alcanzar infinitos grados, yendo desde el mínimo respeto y reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas unidas por los vínculos de amistad, hasta el amor de donación recíproca en virtud del cual cada uno de los sujetos es capaz de limitar su propia libertad en beneficio del progreso material y espiritual del otro, llegando hasta su manifestación más perfecta que sería el dar la vida por el bien de la persona amada.

Mientras la comunidad es una realidad que existe o no existe, sin que quepa término medio, la comunión admite muchos grados, pues depende del respeto real de la dignidad de la persona en las relaciones interpersonales. Por esta razón, una vez constituida válidamente una comunidad — ejemplo paradigmático es el matrimonio — ésta no deja de existir por el hecho de que los miembros de ella — en este caso los esposos — dejen de quererse o lleguen a odiarse. La comunidad de personas está llamada vocacionalmente a generar la comunión entre sus miembros, pero ello no significa que tal comunión se produzca siempre. Lo normal será que la vida en común pase por momentos de crisis, que normalmente serán crisis de crecimiento, pero que pueden suponer también graves heridas y pecados contra la comunión.

Para que exista comunión entre los sujetos de la relación o de la comunidad de personas, basta que — por lo menos — cada uno de ellos respete y promueva el fin personal o perfeccionamiento propio de los otros miembros de dicha comunidad (cf. CHALMETA, 34-35).

c) La esencia y la misión de la familia son definidos por la «comunión» (por el amor), pero tanto la «comunión» como la «comunidad» son estructuradas por las relaciones familiares

Como ya hemos dicho, los conceptos de comunidad y de comunión están íntimamente ligados, «pero no son idénticos: la “comunión” se refiere a la relación personal entre el “yo” y el “tú”. La “comunidad”, en cambio, supera este esquema en la dirección de una “sociedad”, de un “nosotros”» (*Carta a las familias*, 7). En el interior de la comunidad familiar — como veremos más en profundidad en la cuarta lección — se encuentran diversos tipos de comunión de personas. Tal diversidad se debe al hecho de que la familia está estructurada por las relaciones familiares. Cada uno de ellos no son un «yo» o un «tú» cualesquiera, sino que se encuentran en los extremos o términos de una concreta relación familiar. Es más, la relación les hace distintos entre sí. Ni la familia es una comunidad de iguales, ni las «*communiones personarum*» que se producen en su interior tienen la misma densidad antropológica, jurídica y ética.

3. Análisis de la definición de relación familiar.

a) Las relaciones familiares coinciden con las principales líneas de identidad de la persona: por esta razón, son en cierto sentido «intrapersonales»

Hemos afirmado repetidas veces que la familia es aquella comunidad que desempeña la importante función de constituir el tejido relacional de la persona humana y lo hace a través de las identidades personales más básicas y primordiales. Las relaciones familiares son aquellas «que unen a dos personas en virtud de alguna de las líneas de identidad originales y primordiales». Es interesante comprobar que la mayoría de los sistemas de parentesco conocen tipos individualizados para designar las primeras y nucleares relaciones familiares. Con los términos «padre», «madre», «marido», «mujer», «hijo», «hija», «hermano» y «hermana» se designa a una serie de personas que están emparentados con el sujeto de referencia — «yo» — en una determinada y precisa posición antropológica. Para los demás grados y ámbitos de la escala del parentesco se usan términos y métodos descriptivos (cf. MORENO). Estas líneas de identidad son «naturales» no sólo y exclusivamente porque tengan un fundamento biológico — como entenderían los sociobiólogos o quienes estuvieran inmersos en una visión biologista de la familia —

sino porque se trata de las identidades personales primordiales y básicas.

«En el matrimonio y en la familia — se lee en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 15 — se constituye un complejo de relaciones interpersonales — nupcialidad, paternidad/maternidad, filiación, fraternidad — mediante las cuales cada persona humana es introducida en la "familia humana" y en la "familia de Dios"». El ingreso en la sociedad y en la Iglesia se realiza a través de la toma de conciencia de la persona de su «identidad» personal, que está constituida por un conjunto de «identidades familiares». En un sentido metafísico, la familia realiza la primera socialización de la persona no tanto a través de la educación, sino — más profundamente aún — a través de las relaciones familiares que genera en la persona, por las que ésta se abre a la sociedad.

Cada uno de esos nombres familiares que la persona recibe en el familia constituyen aspectos indelebles de su propio ser, ámbitos que no son meramente funcionales, sino que se sitúan en un nivel metafísico u ontológico. La persona «es» hijo, hermano, cónyuge, padre, en la medida en que en momentos precisos de su vida ha «recibido» o generado las respectivas relaciones familiares, en cuya virtud está vinculado respectivamente a sus padres, a sus hermanos y hermanas, a su cónyuge, a sus hijos.

En su momento «generativo» no es posible que exista una identidad personal sin la correlativa relación que la sustenta. Las identidades, una vez forjadas, permanecen en el sujeto, como elementos de su propia biografía. Pero no pueden forjarse sin la intervención del otro término de la relación, como veremos más adelante, al examinar el fundamento de las relaciones familiares. Esta propiedad de las identidades y de las relaciones familiares — su enraizamiento en el ser de la persona — puede calificarse como «intrapersonalidad». La relación familiar, en efecto, no se limita a vincular a los dos sujetos en sus actuaciones, funciones sociales o ámbitos existenciales, sino que toca un aspecto esencial del ser personal.

Esta propiedad será examinada más adelante, cuando estudiaremos las características principales de toda relación familiar. Ahora bástenos señalar que a través del desarrollo dinámico de las principales relaciones familiares, el sujeto personal adquiere la conciencia de sí, de su origen y de su destino, de su identidad personal. Eso, lógicamente, no significa que el proceso vital de adquisición y de maduración de la propia identidad personal tenga que pasar necesariamente por la vía de la familia. Lo que sí parece ser imprescindible es la existencia de un ambiente en que la persona se sepa y se sienta amada por sí misma. A mayor carencia afectiva de la persona — sobre todo, en sus primeros años de vida — mayor dificultad encontrará ésta en su desarrollo personal. Al fin y al cabo, la principal identidad

personal del ser humano es la filiación divina, puesto que ésta es la dimensión más profunda de su ser. Sin Dios, en efecto, no es posible ni una ética ni una vida relacional auténticamente personal y familiar.

b) Las relaciones familiares están siempre mediadas por la condición sexual de los sujetos de las mismas

Ya hemos visto en la segunda lección cómo en el proceso de formación de la persona cumple un papel importantísimo su condición sexuada, no sólo porque en atención a ella la persona será educada como varón o como mujer en todas las facetas de la vida, sino también y principalmente porque las relaciones familiares no son simples relaciones interpersonales sino que están mediadas por la sexualidad. La comunidad familiar está estructurada tanto por las exigencias del principio personalista — la dimensión de entrega y de amor que constituye su esencia — como por las normas culturales que rigen el sistema de parentesco de la sociedad en la que aquélla se inserta. Si la condición sexuada no constituyera una dimensión esencial de las relaciones familiares, los sistemas de parentesco podrían construirse prescindiendo de ella. Sin embargo, no es así: las relaciones familiares de un sistema de parentesco forman un entramado extenso, en el que se evidencia la condición sexuada de todos sus miembros.

La condición sexuada es presupuesto esencial de cada relación familiar, entre otras razones porque es la misma familia la que tiene que contribuir poderosamente en la adquisición de una recta conciencia de la propia condición sexual de la persona, lo cual se logra mediante el necesario respeto de los roles y de las prohibiciones sexuales que rigen la vida familiar.

c) Toda relación familiar determina concretas exigencias de justicia, sin el respeto de las cuales no puede subsistir una verdadera comunión de personas. Por lo tanto, cada tipo de amor (de comunión) familiar es especificado por la relación que le sirve de fundamento

Los conceptos de comunión y de relación son análogos y pueden ser usados como sinónimos. Es frecuente, por ejemplo, que se hable indistintamente de la comunión o de la relación conyugal, queriendo en ambos casos referirse al matrimonio. Sin embargo, ambos conceptos son distintos y es importante no confundirlos cuando se quiere hablar con precisión. La comunión presupone la relación; a su vez, la relación está estructuralmente llamada a crear la comunión.

Aunque se trate de un aspecto ya subrayado anteriormente, no estará de más señalar que los sujetos de una relación familiar no son un «yo» y un «tú» cualesquiera, sino que cada uno de ellos tienen

un nombre específico — padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana, marido, mujer, tío, tía, sobrino, sobrina, nieto, nieta, etc. — que indica concretos y determinados contenidos de justicia. El primer deber entre los miembros de la familia es el de «honrarse»: «"Honra" quiere decir: ¡reconoce! Déjate guiar por el convencido reconocimiento de la persona, de la del padre y de la madre antes que nada, y después de los restantes miembros de la familia» (*Carta a las Familias*, 15). Es decir, además de honrar y respetar la persona — en eso, la relación familiar no difiere de las demás relaciones personales — los sujetos de la relación tienen que respetar la posición que cada uno de ellos ocupa en el interior de la familia. Cuando un «yo» dice «tú», el «tú» del padre no puede ser tratado como el del hijo o del hermano. Para un sujeto «yo-varón», el tú de la madre, de la hermana, de la hija y de la esposa son esencialmente diversos. Lo mismo puede decirse respecto de un sujeto «yo-mujer», frente al tú de su padre, del hijo, del hermano y del marido. En todos estos casos, la comunión de personas puede y debe ser particularmente íntima y eso se pondrá de manifiesto a través de los gestos del cuerpo y de la afectividad. Sin embargo, la comunión — y toda la comunicación, tanto oral como gestual de los sujetos — resulta estructurada sobre la concreta relación que sustenta el amor personal. Los gestos de pura y auténtica pertenencia del otro en cuanto «varón» o en cuanto «mujer» son específicos de la relación

conyugal y son, en cambio, excluidos de las otras relaciones.

Lógicamente, hay deberes que pertenecen a la justicia en general, en cuanto exigencias de la dignidad de la persona humana, que debe ser amada por sí misma. Sin embargo, indudablemente, la relación familiar aporta elementos específicos que nos permiten precisar la noción de amor y de comunión familiar. En el interior de la familia, en cuanto comunidad de personas, se advierten diversos tipos de amor — tantos cuantas son las relaciones en ella existentes — que tienen en común la característica de ser familiares, de basarse sobre el hecho de ser vividos y sentidos por personas que guardan entre sí peculiares y excluyentes vínculos parentales. La relaciones familiares se distinguen de todas las demás relaciones interpersonales por el hecho de ser familiares, es decir, de surgir en el interior de una comunidad de personas que tiene como fin el «originar» o «generar» la persona en cuanto ser llamado a la comunión. Las formas primordiales de comunión de personas son las constituidas por las relaciones familiares. Por eso se puede decir que los tipos de comunión a los que son llamadas las personas ligadas por relaciones familiares son «originales» y «primordiales».

Si tres son las relaciones familiares fundamentales — conyugalidad, paternidad-filiación y fraternidad — serán también tres los principales amores de naturaleza familiar: el amor conyugal, el

amor paterno-filial y el amor fraterno. El amor familiar es, en realidad, una abstracción, con la que nos podemos referir al conjunto de estos amores, individuando la mutua dependencia entre ellos. En efecto, si — como veremos — ninguna relación familiar puede ser entendida aisladamente — porque sólo es plenamente comprensible en relación a las otras — lo mismo debe decirse respecto al amor familiar. «El amor entre un hombre y una mujer en el matrimonio y, en forma derivada y ampliada, el amor entre los miembros de una misma familia — entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, entre parientes y familiares — está animado por un dinamismo interior e incesante que conduce a la familia hacia una comunión cada vez más profunda e intensa, fundamento y alma de la comunidad conyugal y familiar» (*Familiaris consortio*, 18).

Para saber cuáles son los contenidos concretos de justicia que derivan de las relaciones familiares sería necesario considerarlas una a una, individualmente, considerándolas primero en sí mismas para individuar las obligaciones de derecho natural y, luego, en el concreto contexto familiar y social en la que se desarrolla. Esta consideración particular de cada una de las relaciones familiares será objeto de un estudio sucesivo.

B. Las características de las relaciones familiares

1. Carácter «interpersonal»

Que las relaciones familiares son «interpersonales» significa no sólo que puedan establecerse únicamente entre personas — y en ese sentido, quedarían excluidas las relaciones entre seres humanos y animales, a pesar de que éstas puedan ser vividas con gran intensidad afectiva por parte de unos y otros — sino más precisamente que la plena realización o establecimiento de la relación exige que entre los sujetos se respete el principio personalista en su acepción positiva. Como veremos en otras lecciones en forma más detenida, la acepción positiva del principio personalista postula la necesidad de amor de amistad entre los sujetos de la relación, es decir, que cada uno de ellos debe amar al otro como un bien en sí mismo, buscando y promoviendo su perfección personal.

La acepción negativa del principio o norma personalista, en cambio, se limita a prohibir — por estimarlo contrario a la dignidad de las personas — que los sujetos de la relación se instrumentalicen recíproca o unilateralmente, lo cual sucedería siempre que alguna o ambas partes de la relación quisieran a la persona del otro como un medio para obtener un fin ajeno a las mismas, de forma tal que convirtiera a la persona no en un bien, sino un medio o instrumento para otros fines.

La relación interpersonal — si la contemplamos en sí misma y no en cuanto es reconocida por el ordenamiento jurídico social o eclesial — no puede surgir si no hay un acto bilateral de entrega-aceptación de las personas. Si una o ambas partes son movidas únicamente por el llamado amor de concupiscencia, no es posible que surja la relación interpersonal.

A la afirmación del principio se podrían objetar algunas dificultades:

* Podría parecer que para que surja una relación familiar no sería necesaria la cooperación de la voluntad de las dos partes. La relación fraterna, por ejemplo, surge de modo automático en el momento en que al hermano “le” nace un hermano o hermana. La relación fraterna parece surgir como una consecuencia o «hecho» jurídico indirecto y subordinado al nacimiento o generación de dos filiaciones. La fraternidad sería entonces un «hecho» que se impondría fatalmente a la voluntad de los hermanos, sin que ellos pudieran hacer nada en un sentido o en otro.

Tal objeción, además de ser fruto del prejuicio biologista del que se ha hablado en la primera lección, confundiría el hecho de que las primeras «identidades» familiares — como son precisamente la filiación y la fraternidad — se impongan por necesidad jurídica al sujeto, puesto que forman parte de él mismo y no puede

rechazarlas, como no puede despreciar su condición y su forma corpóreas ni su condición sexuada, con el hecho de que tales identidades sean producidas al margen de la voluntad de las partes. En cierto modo, como ya se ha visto al examinar la generación de las identidades personales y familiares, algunas de ellas (las que pertenecen a la llamada «familia de orientación») «forman parte» del sujeto «antes» (ontológicamente) de que él se constituya como sujeto de elecciones libres. No obstante, al sujeto le cabe siempre la posibilidad de rechazar la «identidad» recibida (y con ella la relación) en el primer acto de libertad consciente y, en ese caso, la relación no alcanzaría la perfección a la que está llamada, pues siendo interpersonal se exige la respuesta libre del sujeto para que se alcance esa perfección.

* Otra objeción podría provenir del hecho de que las relaciones familiares más importantes, como la filiación, se tienen por existentes desde el mismo momento del nacimiento o, por lo menos, desde el momento en que los padres reconocen la relación, sin que se requiera ningún tipo de aceptación por parte del hijo.

Esta objeción es acertada por lo que respecta a la constitución de la relación de modo unilateral y sin el consentimiento previo de una de las partes. Pero se podría y se debería referir también a la constitución de otras relaciones jurídicas importantes, como la que surge del bautismo de los

niños. La identidad o carácter de cristiano — para la gran mayoría de los bautizados — sería entonces una realidad que se impone a su libertad y que estarían obligados (por fuerza) a aceptar.

En realidad, la condición de hijo, como la condición de cristiano, constituyen «dones» que le son ofrecidos a la persona, desde mucho antes de que ella sea capaz de valorarlos y de poder decidir al respecto. Aunque es cierto que a efectos jurídicos (sociales o eclesiales) la relación tendrá efectos desde el momento del primer acto constitutivo — que como veremos difiere según las relaciones de que se trate — tampoco puede negarse que la relación está potencialmente abierta a la aceptación del hijo — o de los hermanos en el caso de la fraternidad — y que, si ésta no se produce, será una relación familiar imperfecta y anómala, precisamente porque se rechaza esta característica esencial de la interpersonalidad.

2. Carácter «intrapersonal»

Las relaciones familiares no sólo son «interpersonales», como podrían ser las relaciones que se dan entre miembros de una comunidad de personas en las que se cumple el principio personalista en su acepción positiva, sino que además son «intrapersonales», puesto que en los extremos o términos de la relación se encuentran personas que reciben un nombre común

precisamente por estar vinculados por aquella relación: hay quien es padre, quien es hermana y quien es esposa. Como hemos visto, la relación familiar sitúa a los sujetos en el interior de un sistema de parentesco en el que su respectiva posición recibe un nombre definitorio y una función social y familiar debidamente reglamentada por el sistema cultural.

Pero el carácter intrapersonal no se encuentra en el hecho de desempeñar una función, sino más bien en el de que la relación incide en el nivel más íntimo del ser personal, hasta el punto de constituir una dimensión de su «yo», un elemento esencial del sujeto familiar y social, «algo» que lo define ante la sociedad y que le hace ser alguien, precisamente en virtud de la «identidad» recibida (y aceptada).

El carácter intrapersonal, como ya se ha dicho anteriormente, tiene importantes consecuencias jurídicas en el Derecho de familia: piénsese en el carácter indeleble de la identidad conyugal, en cuya virtud, los esposos seguirán siendo marido y mujer mientras estén en vida. En el ámbito familiar no existen los «ex-parientes», porque la intrapersonalidad constituye un nivel tan profundo del ser que no puede ser cancelado en esta vida por ninguna circunstancia, por negativa y dolorosa que pueda ser.

La «intrapersonalidad» explica también que la comunión o el amor que se deben los miembros de

la relación se despliega en todos los niveles del ser personal — físicos, afectivos y espirituales — sin que ello suponga que se deba hablar en términos jurídicos de un amor o de una comunión totales. Desde una perspectiva jurídica, en efecto, la comunión debida en justicia no es total ni conviene que lo sea, sino que se limita a aquellos bienes que vienen exigidos por la concreta relación de que se trate. Ahora bien, dentro de estos límites, la relación incide en todos los niveles del ser personal, precisamente porque se trata de la «intimidad» de la persona, de aspectos que tocan el «corazón» y los sentimientos más profundos de la misma.

Desde una perspectiva antropológico-teológica, que ahora no interesa profundizar, el carácter intrapersonal encuentra su fundamento en el hecho de que la familia cumple una misión recibida de Dios, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra, en cuya virtud la «persona» encuentra su genealogía en la familia. Las «identidades» familiares formarían parte de la sacramentalidad originaria de la familia y constituirían una buena parte de lo que en el hombre hay de «imagen y semejanza de Dios». Dichas identidades tendrían — considerando también los distintos momentos y fases de la vida —, de una parte, una dimensión santificadora, en cuya virtud los familiares serían recíprocamente instrumentos de santidad entre sí, y de otra, una dimensión escatológica. Las identidades familiares, en efecto, sobrevivirían a la muerte, puesto que en el más allá cada uno de los miembros

de la familia sabría reconocer a los restantes, precisamente porque la «intrapersonalidad» se sitúa en el nivel ontológico más profundo. El amor familiar se vería coronado en el cielo, siempre que hubiese sido redimido aquí en la tierra por Nuestro Señor Jesucristo (cf. *Carta a las familias*, 20-21).

3. Carácter sistemático, interdependiente y complementario

La familia es estructurada por las relaciones interpersonales que surgen en su interior, las cuales pueden ser llamadas «familiares», precisamente porque sólo pueden ser plenamente comprensibles dentro de un concreto sistema de parentesco. Eso no significa que dichas relaciones sean producto de la cultura, como ya hemos explicado en la lección anterior. En efecto, el sistema presenta en unidad elementos de derecho divino natural y de derecho humano, los cuales explican la ductilidad de esta institución. Para valorar una determinada relación familiar no se puede ignorar ni el derecho natural ni el concreto sistema de parentesco vigente en la sociedad en la cual dicha relación se encuentra enraizada.

Del carácter «sistemático» deriva la interdependencia y la complementariedad de las relaciones familiares. Un historiador español, Antonio Moreno, ha individuado la especificidad de las relaciones familiares con respecto a las comunes

relaciones interpersonales en el hecho, verdaderamente original, de que las primeras constituyen relaciones «triangulares» (MORENO, 34-42). La plenitud de significado de toda relación familiar se encuentra en una persona distinta de los sujetos de la relación de que se trata, pero a la cual dicha relación está ordenada intrínsecamente. El ejemplo paradigmático es el de la relación conyugal, con su referencia natural al hijo. Los esposos reciben un nuevo nombre con el nacimiento (concepción) del primer hijo: son, a partir de ese momento, padres.

Gracias a la interdependencia, cada nuevo ingreso de un miembro en la familia — tanto por nacimiento como por adopción — produce efectos similares en todos los sujetos del sistema: el nacimiento del primer hijo convierte a los padres de los esposos en abuelos; a los hermanos de aquéllos, en tíos; a los hijos de éstos, en primos, etc. El nacimiento del segundo hijo, determina la generación de la identidad fraterna en ambos hermanos y genera una nueva multitud de nuevas relaciones. Éste es un efecto natural de las relaciones familiares, porque se produce en todo sistema, por diverso que sea.

Como decíamos antes, la complementariedad se pone especialmente de manifiesto en la relación conyugal y en su significado intrínseco hacia la persona del hijo. Es ésta una experiencia universal. Los esposos realizan la plenitud de su unión cuando nace el hijo. Desde aquel momento no son sólo

esposos, sino que se convierten en padres. El hijo es el fruto y el signo sensible de su amor conyugal. Eso significa que la relación conyugal es complementaria de otras dos: la paternidad y la maternidad. Con relación al hijo, en efecto, la paternidad y la maternidad aparecen como dos relaciones: una que vincula al hijo con el padre y otra que lo une a la madre.

La complementariedad, de todos modos, no es una propiedad exclusiva de la unión conyugal respecto al hijo, sino que consiste en una característica general de las relaciones familiares. Piénsese, por ejemplo, en la relación fraterna. Esta relación, cuando es perfecta, encuentra su complemento en la unidad de los padres que, respecto a los hijos, constituyen ahora una unidad. Para cada hermano, la relación paterno-filial de los otros hermanos constituye la relación complementaria a su identidad fraterna. En efecto, cada hermano es «otro como yo», alguien en quien encuentro objetivada la misma relación filial que me une a mis padres.

4. Carácter irreductible

Los antropólogos han puesto de manifiesto que una de las principales consecuencias de la prohibición del incesto — considerada generalmente como la primera y más fundamental norma de la sociedad — consiste en esta característica esencial

de las relaciones familiares básicas o nucleares: su irreductibilidad. En efecto, desde el momento en que existe la imposibilidad jurídica de que los padres se casen — y tengan relaciones sexuales — con sus hijos y de que los hermanos se unan a sus hermanas, se produce necesariamente la distinción necesaria de las relaciones nucleares de la familia. Si dos sujeto son entre sí padre e hija, es seguro que no pueden nunca ser entre sí hermano y hermana ni marido y mujer. Si los sujetos de la relación son hermano y hermana, no podrá establecerse entre ellos la relación conyugal.

Sin las prohibiciones que constituyen los impedimentos de consanguinidad, la persona no podría conservar de forma indistinta y clara las diversas líneas de identidad personal, que son consecuencia del orden armonioso del sistema de parentesco en que vigen dichas normas. Éstas garantizan al sujeto la posibilidad de asumir funciones específicas, en cuyo desempeño no puede ser sustituido por nadie. El hecho de que los roles familiares no puedan ser intercambiables parece ser el dato principal en la constitución de la subjetividad humana, sobre el cual encuentra también fundamento la misma posibilidad de construir una teoría jurídica del hombre en cuanto persona (D'AGOSTINO, 73). Entiéndase bien. No es que el ser humano reciba de la familia o del sistema la dignidad personal, puesto que ésta es ontológica y existe desde la misma concepción, sino que recibe en ella las identidades personales — relacionales —

básicas, que le permitirán erigirse en sujeto activo en la sociedad.

5. Carácter biográfico

Si es verdad que la vida humana no puede ser definida, sino sólo narrada, no lo es menos que todas las biografías hacen referencia a las principales relaciones familiares del sujeto del que se ocupa la narración, incluso cuando ésta se reduce al mínimo, es decir, cuando se limita a referir las características más importantes del personaje en cuestión. No es posible entender la vida de ninguna persona sin considerar el influjo sobre ella de las relaciones familiares. En esta característica se condensan todas las otras: la vida humana es vida en comunión, vida de un ser llamado al amor. Para entenderla es tan necesaria la consideración de las relaciones familiares bien constituidas del sujeto como las carencias o lagunas en algunos ámbitos relacionales.

6. Carácter comunional

Ya hemos dicho antes que mientras la noción de relación es, en cierto modo, estática — puesto que sólo puede existir o no existir, sin que quepa término medio —, la noción de comunión es, en cambio, dinámica. Esencialmente, el amor tiende siempre a una mayor comunión de las personas. La comunión puede y debe crecer, sin que se encuentre un límite a

dicho crecimiento, si se tiene en cuenta que tal vocación viene de Dios y a Dios conduce.

Siendo esto verdad, es necesario convenir en el carácter comunional de la relación misma, en el sentido de que la relación familiar está llamada a generar en los miembros que la componen una mayor comunión personal. Por esa razón, se puede hablar de un buen hermano o de un mal hijo. En el primer caso, se trata de una persona que trata de cumplir las exigencias de justicia propias de la relación fraterna; en el segundo caso, en cambio, estamos ante una persona que no cumple con las exigencias de la identidad filial. En estos casos, la noción de comunión se proyecta sobre la relación, en el sentido de que decimos que ésta es buena o mala — no tanto en sí misma, pues siempre es buena — sino en orden a la comunión de personas. De todos modos, el orden y la medida de la comunión está fijado por la relación misma. Es en virtud de las exigencias básicas de justicia que emanan de ella que podemos valorar la actitud y la conducta de las personas.

Diálogo

Usted nos decía que todas las relaciones familiares, y entre ellas la relación conyugal, son relaciones interpersonales e intrapersonales, que forman parte de la biografía de la persona y no son

sólo fruto de acuerdos o decisiones pasajeras, que del mismo modo en que se establecieron por la voluntad se podrían deshacer con la voluntad. Sin embargo, en nuestro país, vemos continuamente cómo las uniones se rompen y se establecen nuevas uniones con otra persona. ¿Cuál es la actitud de la Iglesia ante estas nuevas uniones? ¿Hay alguna solución posible? Porque se me ocurre que en algunos de estos casos el primer matrimonio podría haber sido nulo, porque muchas veces la gente lo que quiere no es un verdadero matrimonio. Mi pregunta es ¿bajo qué criterio se estudia la nulidad de un caso cuando el acto externo del sí no va acompañado de una voluntad interna? Además, si esa verdadera voluntad interna no fue manifestada a nadie, creo que es muy difícil probarla y todo dependería de la sinceridad de la persona

— Normalmente esto es lo que se llamaría la exclusión o la simulación, contemplada en el canon 1101 § 2 del Código de Derecho Canónico. El problema estaría en cómo probar la falta de correspondencia entre la voluntad interna y la manifestación externa. Normalmente, si verdaderamente existía en el momento de casarse una voluntad interna contraria a un elemento esencial del matrimonio, se habrían dado manifestaciones externas de ese modo de pensar. Por ejemplo, si una persona dice — en el caso de la exclusión de la prole — que excluía a los hijos y entre los testigos que se llevan a declarar están amigos, conocidos, parientes, que ante la pregunta

¿y qué pensaba ella de los hijos?, afirman que ella había manifestado repetidas veces el deseo de tener hijos y que estaba esperando… sería muy difícil llegar a la certeza de que hay una voluntad que excluía explícitamente los hijos. Además, hay que ir a los hechos reales. En este tipo de casos hay una afirmación que se repite muchas veces en las sentencias de la Rota Romana y de los tribunales locales: "importan más los hechos que las palabras". Por ejemplo, siguiendo con el caso de la exclusión de los hijos, ella dice: "excluí a los hijos" y se analizan los hechos concretos, ¿hubo hijos?, no, ¿por qué? porque simplemente no vinieron y no hicieron nada contra la prole. En ese caso, no hay hechos que demuestren una verdadera voluntad contraria a la prole. En otros casos, en cambio, se demuestra que la persona, desde antes del matrimonio, ya tomaba anticonceptivos, siguió usándolos después del matrimonio e incluso recurrió a la instalación del DIU (dispositivo intrauterino), para evitar la fecundación y estuvo así hasta el día de la separación. Los hechos demuestran que eso que dice no son sólo palabras, sino que reflejan una voluntad real que ha estado siempre presente. Por ello, son importantes tanto los testimonios de otras personas como los hechos concretos. Otro ejemplo se puede ver con la exclusión de la indisolubilidad. Recuerdo un caso en el cual quien pedía la nulidad decía que se había casado con la voluntad positiva de que si desaparecía el amor se divorciaba. Luego, analizando el caso, se ve que hubo diversos

momentos de crisis donde fue él quien se esforzó para que no se rompiera el matrimonio y al final la causa de separación fue ella. Ahí los hechos demuestran que no había una verdadera voluntad positiva contra la indisolubilidad en quien dice que excluía.

¿Podría aclararnos la diferencia entre relación conyugal y un consentimiento matrimonial naturalmente suficiente pero que no puede originar el matrimonio porque ya existe un matrimonio anterior?

— En una situación irregular en la que hay un consentimiento naturalmente suficiente, no hay matrimonio, porque la dimensión social de reconocimiento pertenece a la esencia del matrimonio. Hay una realidad que, si no hay obstáculos, en cierto modo está llamada, está pidiendo ser reconocida. Pero tiene que ser reconocida para que haya un matrimonio. En los casos en que existe un consentimiento naturalmente suficiente y además no habría obstáculos para su reconocimiento por parte de la Iglesia no estamos ante un caso una nulidad sustancial, pero hay una nulidad: no es matrimonio aunque puede llegar a serlo si la Iglesia lo recibe: la manifestación del consentimiento ante el testigo cualificado de la Iglesia es el modo ordinario mediante el cual la comunidad eclesial recibe el consentimiento. La sanación, en cambio, es un modo extraordinario de recibir ese consentimiento, con posterioridad al

momento de elaboración del consentimiento, es un modo de hacer válido — de reconocer — un matrimonio, pero no hay sacramento hasta que no haya matrimonio válido, lo que en ese caso ocurriría en el momento de la sanación o en el momento de la "santificación del hogar" como se le llama aquí a la celebración del matrimonio cristiano después de muchos años de vida en común. Por ello, no hay sacramento hasta que no se celebra el matrimonio o se realiza la sanación. En el caso de un segundo matrimonio, en cambio, no es posible su reconocimiento eclesial hasta que no desaparezca el obstáculo: bien por la muerte del cónyuge legítimo, bien porque se demuestre mediante sentencia que el primer matrimonio era nulo. Y, como es claro, el sacramento es el mismo matrimonio válido celebrado entre dos bautizados.

Si he entendido bien, se podría sanar un matrimonio celebrado sólo por lo civil, porque uno de ellos estaba casado anteriormente y tienen muchos años de casados y el primer matrimonio fue de poco tiempo, mientras en el segundo matrimonio tienen varios hijos, tienen 20 años de casados, ¿se podría hacer una sanación aun cuando el primer cónyuge estuviera vivo?

— Si el cónyuge anterior está vivo no se puede sanar, porque el impedimento existe. En ese caso lo que se debería hacer, si hubo un primer matrimonio que duró muy poco, que fracasó, es ver si ahí hay una posible nulidad del primer

matrimonio. Si el tribunal, analizando los hechos, llega a la certeza de que el primer matrimonio era nulo, pueden celebrar el segundo matrimonio; incluso se podría sanar el segundo matrimonio, porque al ser nulo el primero no existiría el impedimento. En cualquier caso, hay que aclarar la primera situación, pues mientras haya un matrimonio presuntamente válido, no se puede reconocer un segundo matrimonio. Eso no significa que ellos están totalmente excluidos de la Iglesia, ese es un tema diverso, pero me parece que es interesante hacer una pequeña mención.

Quien se encuentre en esa situación — los divorciados que se han vuelto a casar — y no están dispuestos a separarse y volver a su primer cónyuge ni a vivir como hermano y hermana mientras no se aclara la situación, porque no hay esperanzas de reconciliación, la segunda unión es estable, tienen hijos que educar, etc., en primer lugar hay que recordar que no están excomulgados: algunos piensan que no pueden ni siquiera poner el pie en la Iglesia. No es verdad. A las personas que se encuentran en esta situación, aunque no pueden comulgar y recibir la absolución, a menos que se resuelva la situación o estén dispuestos a vivir sin tener relaciones mientras no haya esa certeza de que el primer matrimonio fue nulo — mediante la sentencia de los tribunales eclesiásticos— y se regularice la situación, el Papa les dice en la *Familiaris Consortio* «...que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en

cuanto bautizados, participar en su vida. Se les exhorte a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad en favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de penitencia para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios. La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa y así los sostenga en la fe y en la esperanza» (n. 84). Lógicamente, cada uno de nosotros debe tener esa actitud ante ellos: no decirles que están excomulgados, romper la amistad, dejar de verlos. Diría que en esas situaciones hay dos conceptos que son esenciales: claridad y caridad. No confundir las ideas, como si no pasara nada. Decir las cosas con claridad y después caridad y acogerlos, ver como ayudarlos y animarlos.

Lección cuarta

El amor conyugal como paradigma de los amores familiares: su concreción en la celebración del matrimonio

SUMARIO: A. Los amores familiares.— B. El proceso amoroso conyugal.— C. El pacto conyugal y su objeto.— D. Las bodas: fundación de la familia.

A. Los amores familiares

Para continuar en nuestro análisis de la comunidad familiar, es necesario detenernos en el estudio del amor en la familia o, con mayor precisión, en las características de todo amor familiar. Sin embargo, conviene hacer antes un paréntesis en nuestra exposición. Antes de estudiar el amor familiar, es necesario precisar qué se entiende por amor, porque no hay palabra que haya recibido más significaciones, tantas veces contradictorias, que ésta que ahora analizamos. Por ello, en un primer breve epígrafe (A) explicaremos qué es el amor de amistad o de dilección, para luego

poder comprender la naturaleza de los diversos "tipos" de amor familiar (epígrafe B).

1. Naturaleza del amor humano

Frankl, hablando de la diferencia entre el amor sexuado auténtico y el simple deseo sexual, afirma que «sólo puede sentirse amor por una persona, en cuanto tal; hacia lo que es la negación de la persona no cabe sentir amor (FRANKL, 198-202). Esta afirmación puede servirnos como introducción a la verdadera noción de amor. Como decíamos, el término amor es un término con una impresionante plurisignificación en nuestros días, y suele aplicarse desde el amor sobrenatural de caridad hasta los significados reduccionistas y fisicistas que se esconden en frases como "hacer el amor". ¿Qué es, entonces, el amor? Porque si no se aclara qué entendemos por tal no será posible entender la naturaleza del amor familiar en cada una de sus dimensiones.

Una primera precisación se debe hacer: el amor familiar es un amor personal, en el que la persona, siguiendo la norma personalista en su vertiente positiva, es amada por sí misma, es un bien en sí misma y, por lo tanto, la esencia de este amor es querer el bien de la persona amada. Es lo que los clásicos llaman amor de dilección, amor de amistad o amor de benevolencia, que supera el amor de

concupiscencia, que vería en el otro, si se queda en ese nivel, sólo un bien para mí.

Es, además, un amor que viene asumido por la voluntad, que hace que sea verdaderamente humano. Como afirma Hervada, «el amor propiamente humano — aquél que es el propio de la persona humana — consiste en la inclinación voluntaria, o sea en la tendencia amorosa asumida — mediante el ejercicio de la libertad — por la voluntad; sin inclinación voluntaria no hay amor propiamente humano» (HERVADA, *Diálogos*, 83). Por esto, si el amor-sentimiento — amor pasión en clave tomista — no es asumido e integrado por la voluntad, termina por involucionar y muere.

Esto es así por la misma naturaleza del amor-sentimiento. El amor sentimental — como es, por ejemplo, el enamoramiento — tiene unos límites. Al ser un amor que esencialmente está dirigido a la entrega voluntaria, si ésta falta, el choque mismo con la realidad termina por agostarlo y hacerlo desaparecer. Los sentimientos no pueden permanecer indefinidamente. Al ser una cierta anticipación de la autorrealización, si no se ponen los medios para conseguirla — si no interviene la decisión voluntaria de hacer realidad esa aspiración — cada vez se verá más lejana la posibilidad de realización mutua en la entrega a la persona amada.

Por otra parte, existe el límite temporal. Si el amor se queda a nivel de los sentimientos, morirá

cuando éstos desaparezcan. Y, como demuestra largamente la experiencia humana, si hay algo cambiante en el hombre son los sentimientos. Como dependen de la realidad externa, cuando ésta cambie, que suele cambiar, cambiarán los sentimientos. Aquellos elementos que llevaron al amor sentimental: las cualidades, la belleza, la ternura del niño pequeño y desvalido, etc., desaparecen o cambian con el tiempo. Por ello es tan necesario que el amor pase del plano de los afectos al de la voluntad.

Sólo con la participación de la voluntad el hombre es capaz de asumir un amor que esté por encima de los vaivenes de la vida y del paso de los años. Si no se da esa participación de la voluntad, que convierte el amor en acto de la persona — no en algo que *le pasa* —, en un acto verdaderamente libre, entonces termina por desaparecer o desvirtuarse. Por la actuación de la voluntad y por la decisión libre que es la entrega y acogida mutua entre los cónyuges, o la aceptación del hijo no por lo que tiene sino porque es, el amor pasa de simple afecto a realidad de entrega y unión en las diversas relaciones familiares o en cualquier amor verdaderamente humano. El amor de amistad asume como deber-ser lo que nos presenta la inclinación. Y esto es una exigencia del amor, no una simple posibilidad del amor. Obedece a su misma naturaleza. Por esto, si no se produce esta entrega, entonces el amor, que estaba llamado a ser un diálogo, se convierte en un monólogo. No es ya

fuerza enriquecedora y de apertura, sino fuente de egoísmo y de fracaso.

Somos conscientes de la generalidad de estas afirmaciones, pero entendemos que, antes de entrar en el análisis de las características de todo amor familiar, era necesario aclarar qué entendemos por amor. La características concretas del amor humano las analizaremos desde la perspectiva del amor familiar, porque las características de este amor, en cuanto humano, son las características de cualquier amor verdaderamente humano. Ahora lo que queríamos subrayar era que cualquier amor que se quiera definir como humano en el sentido de la norma personalista, es un amor voluntario, en el que la persona asume libremente e integra los diversos dinamismos personales: inclinaciones, afectos, dimensión espiritual. Es decir, no es algo que *le pasa* a la persona sino que es algo que es asumido y vivido por la persona. Además, el amor humano es un amor no egoísta, pues no se dirige sólo al propio bien, sino al bien de la persona amada: la mujer, el hijo, el hermano, el amigo. Es más, no sólo busca el bien de la persona amada, sino que descubre que la persona amada es un bien en sí mismo, que es un bien que simplemente “sea”. Con estas pocas ideas y precisiones, esperamos que sea más fácil entender la naturaleza y las características del amor familiar.

2. Características de los procesos de amor familiar

En este apartado nos hemos inspirado en las enseñanzas del prof. Pedro Juan Viladrich, quien desde hace años imparte cursos monográficos sobre el proceso amoroso y la formación del consentimiento. Las características que expondremos a continuación corresponden a todo amor verdaderamente humano, es decir, digno de la persona y llamado a constituir una comunión de personas. En este sentido, suele usarse la palabra latina *amicitia* para referirse a todo amor que constituye una relación afectiva o amorosa estable. «Cualquier amor se llama *amicitia* cuando hay una relación afectiva continuada. Esto no quiere decir que quienes se aman con tales amores sean amigos en el sentido de la amistad común, sino que no se trata de un amor reducido a actos aislados, antes bien de un afecto permanente» (Hervada, *Diálogos*, 34). En los amores familiares, por definición, la permanencia del amor está asegurada por el carácter indeleble de la relación. De todos modos, eso no significa que las exigencias del amor puedan variar a medida que evoluciona la vida de los familiares y según cuál sea la relación familiar concreta que les une: conyugalidad, filiación/paternidad, fraternidad, etc. Los amores de familia son amores de amistad, tanto porque son estables y permanentes, como porque en sí mismos exigen un respeto de la norma personalista en su acepción positiva. En este sentido,

es interesante una afirmación de Artistóteles, en su Ética a Nicómaco, según la cual todo amor de amistad verdaderamente personal es indisoluble, llegando a afirmar que una amistad que desaparece porque el amigo traiciona, no una verdadera amistad.

a) Carácter integral: el proceso afecta a todos los dinamismos vitales de la persona

Al analizar en la segunda lección el proceso de formación de la personalidad humana, hemos podido comprobar cómo la «identidad personal» es fruto de la armonización de los diversos dinamismos de la persona, que se pueden reducir a tres grandes niveles. En primer lugar, se cuentan los dinamismos físicos que podrían denominarse también instintivos, si no fuera porque en el ser humano no existen instintos en sentido estricto. Por ello, muchos autores prefieren utilizar el término “tendencias”. En segundo lugar, tienen una mayor importancia todavía los dinamismos afectivos, que en la familia son particularmente intensos y espontáneos. Por último, están los dinamismos espirituales, propios de las facultades superiores: intelecto y voluntad. El hecho de que los hayamos numerado de este modo no significa que estos dinamismos aparezcan en la vida de las personas de modo escalonado. En realidad, en toda fase de la vida humana el proceso amoroso «debe integrar» los tres tipos de dinamismos, porque de otro modo el amor resultante no sería plenamente personal. El hombre es un espíritu encarnado y

precisamente por eso existe una estrecha relación de la razón y la voluntad con todas las facultades corpóreas y sensibles.

b) Carácter integrado o armónico de los diversos dinamismos personales

Que el proceso amoroso tiene carácter integrado significa que los diversos dinamismos constitutivos de la persona humana deben ser integrados según un principio de organización que los trasciende y organiza. Puesto que la persona es un ser en relación — un ser llamado a establecer y a vivir en comunión de personas — sus dinamismos están en cierto modo desequilibrados y sólo encontrarán en el amor personal la quietud y el orden debidos. Es, en efecto, el «bien de la persona» (*Gaudium et spes*, 49) o la promoción del valor personal del otro lo que cada miembro de la familia debe intentar. Y es en este horizonte trascendente que todos los dinamismos podrán ser integrados armónicamente. Aquí, en efecto, se trata de ordenar no sólo los dinamismos que pertenecen a una sola persona, sino los que constituyen la realidad que podría denominarse como «unidualidad relacional» — relaciones madre-hijo, marido-mujer, hermano-hermano, etc. —.

El verdadero amor es, en sí mismo, un amor «ordenado»: «Para que los vínculos afectivos de cualquier tipo puedan desempeñar su papel positivo

— y tantas veces insustituible — en la realización de la vida buena, es condición indispensable que el sujeto se esfuerce por integrarlos con el amor hacia el valor de persona de los demás. Si faltase esta integración de la afectividad, será inevitable que el querer del sujeto se dirija cada vez más hacia los sentimientos que el prójimo despierta en él, en lugar de hacerlo hacia el prójimo en sí mismo. Y, de continuar por esta vía, el sujeto irá adquiriendo esa "segunda naturaleza", típica del egoísta, que lleva a atribuir más valor a los propios sentimientos que al valor de personas de los otros, por lo que la "verdad" de los primeros se convertirá en el criterio decisivo al elegir cómo comportarse» (CHALMETA, 118).

Cada una de las relaciones familiares sólo podrá ser llevada a su propia plenitud a partir de:

- un principio ético de búsqueda del bien objetivo de los familiares: el bien de las personas. El amor personal lleva, en efecto, la consecuencia de querer el bien del otro, lo cual puede traducirse como un «corroborar su ser» y «desear su plenitud»: «que sea y que sea buena persona» (MELENDO, 17-26)

- una base de madurez personal mínima que consienta la entrega de la persona. Téngase en cuenta que la madurez no es la perfección final que puede alcanzar la persona, sino más bien el mínimo —

> siempre que sea perfeccionable — necesario para poder armonizar los dinamismos psico-afectivos. Sólo desde esta madurez mínima — que se podría calificar de *autoposesión* — es posible después la autodonación o entrega de sí, en que consiste la búsqueda del bien personal del otro.

La entrega de la persona a la persona es propia de todo amor personal. Amar es estar dispuesto a dar la vida por la persona del otro. Como veremos en el próximo epígrafe la entrega de la persona está mediada por el tipo de relación familiar que exista entre quienes se aman. De este modo, el proceso amoroso conyugal presenta una forma típica de donación, que se denomina alianza o pacto.

«El ambiente de la familia es el lugar normal y originario para la formación de los niños y de los jóvenes en la consolidación y en el ejercicio de las virtudes de la caridad, de la templanza, de la fortaleza y, por tanto, de la castidad. Como iglesia doméstica, la familia es, en efecto, la escuela más rica en humanidad (cf. *Gaudium et spes*, 52). Esto vale especialmente para la educación moral y espiritual, en particular sobre un punto tan delicado como la castidad: en ella, de hecho, confluyen aspectos físicos, psíquicos y espirituales, deseos de libertad e influjos de los modelos sociales, pudor natural y fuertes tendencias inscritas en el cuerpo humano; factores, todos éstos, que se encuentran

unidos a la conciencia aunque sea implícita de la dignidad de la persona humana, llamada a colaborar con Dios, y al mismo tiempo marcada por la fragilidad. En un hogar cristiano los padres tienen la fuerza para conducir a los hijos hacia una verdadera madurez cristiana de su personalidad, según la medida de Cristo, en el seno de su Cuerpo místico que es la Iglesia» (*Sexualidad humana, verdad y significado*, 53).

c) Carácter histórico y biográfico de la autorrealización

El tiempo vital es un elemento estructural de las relaciones familiares. Las relaciones familiares tienen y requieren sus tiempos, que no coinciden con el que se podría denominar tiempo «cronológico» sino que forman parte de la vida. La vida es el lugar en el que la persona se perfecciona a sí misma como ser en relación. A medida que adquiere mayor madurez, la persona está llamada a establecer relaciones interpersonales cuya calidad y solidez dependerá de la verdad del amor que une a los respectivos sujetos. Esto, que es característico de todas las relaciones interpersonales, adquiere una mayor importancia en las relaciones familiares, puesto que cada una de ellas tiene sus propios tiempos estructurales. Piénsese, por ejemplo, en la filiación: la autoconciencia de la filiación está llamada a crecer a lo largo de las diversas etapas de la vida — la infancia, la adolescencia, la juventud, la

madurez —. En cada fase la filiación es vivida de modo distinto por el sujeto, entre otras cosas porque cambian las factores que inciden sobre los distintos dinamismos de la persona y consecuentemente también sobre la integración de los mismos a través de la voluntad.

Entender la vida de una persona consiste en cierto modo en la comprensión del modo en que ella ha afrontado los tiempos vitales, armonizando los dinamismos y las tendencias interiores y siendo fiel a las distintas identidades adquiridas en momentos o tiempos precedentes. El amor es debido en justicia en virtud de la relación (y de la identidad) personal, la cual atraviesa los distintos tiempos vitales. La biografía de una persona puede resumirse en la historia de sus amores, es decir, de la fidelidad a las relaciones interpersonales y familiares.

d) Carácter solidario

Para llevar a término y a su perfecto cumplimiento la potencialidad intrínseca de las diversas relaciones familiares es absolutamente necesario que los dos sujetos se reconozcan como un «yo» y un «tú» personales. Esto significa sencillamente que para que los dos sujetos de la relación puedan autorrealizarse en la relación es necesario que actúen en comunión, es decir, en modo solidario (para amar se necesitan dos personas). Fruto de este recíproco reconocimiento

(gracias al cual los sujetos constituyen la comunión de personas) ellos podrán actuar consensualmente, de común acuerdo.

El don de sí mismo, en el que están llamados a integrarse los diversos dinamismos interpersonales, es una buena expresión de esta realidad: los sujetos de la relación actúan (o mejor co-actúan) en conformidad con su propio modo de ser (o mejor de co-ser). Configurando sus vidas de este modo, es decir, viviendo el uno para el otro y buscando el bien de la familia, la vida se convierte en ellos en un don. La forma paradigmática de este carácter solidario se encuentra precisamente en el matrimonio que, originado por el consentimiento, exige de los esposos un tipo de vida «consensuado».

B. El proceso amoroso conyugal

1. El carácter sexual del proceso amoroso conyugal

Si la condición sexuada es un elemento constitutivo de la persona humana, eso significa que dicha condición está siempre presente en cada relación interpersonal, puesto que ésta se da siempre entre individuos que son necesariamente varones o mujeres. Ahora, sin embargo, estamos analizando una característica específica del proceso de amor conyugal. En éste, en efecto, la sexualidad adquiere

un papel esencial, hasta el punto que se podría decir también (si se entiende bien la expresión) que estamos ante el amor sexual: las personas están unidas en cuanto sexualmente diversas y complementarias. El amor conyugal está especificado precisamente por la sexualidad. El hombre ama la mujer en cuanto mujer; ésta ama a su marido en cuanto varón. «Varón y mujer son, ante todo, personas humanas y como tales son objeto del amor conyugal. Lo amado conyugalmente es, de modo básico y primario, la persona. Se ama al otro como persona y en su entera persona. Si no ocurriese esto, aparecería entonces el varón-objeto o la mujer-objeto; se produciría un proceso de despersonalización del amor y su embrutecimiento. El verdadero amor conyugal es *personal*; de la entera persona del uno se dirige a la entera persona del otro. Lo amado no son la feminidad o la virilidad de la persona — aisladamente consideradas y mucho menos sus aspectos corpóreos exclusivamente — sino la entera persona de la mujer o del varón» (HERVADA, *Diálogos*, 26).

El fundamento del amor conyugal reside en efecto en el recíproco don de sí mismos efectuado por los esposos en el pacto nupcial. Porque se han dado el uno a la otra, el varón y la mujer se convierten en cónyuges. «Antes» está la persona; «después» la modalidad con la cual ésta ama o es amada. Se trata lógicamente de un «antes» y de un «después» ontológico y no simplemente cronológico. El objeto del amor conyugal es la persona, porque de

otro modo no estaríamos ante un amor personal ni se podría hablar de comunión de personas. Admitido esto, debe aclararse que la especificidad del amor conyugal radica en la sexualidad: ésta es lo que en el varón habla de la mujer, y en ésta del varón. Se trata de una apertura «al otro/a» en cuanto diferenciado sexualmente. El amor conyugal es un dinamismo existencial que, a través de la sexualidad, va de persona a persona y hace que éstas se pertenezcan recíprocamente en su condición de esposos.

El amor conyugal está llamado a integrar tres diversos niveles de organización de la sexualidad (conyugalidad) humana: el nivel del impulso sexual instintivo; el nivel de la afectividad o sensibilidad; el nivel del amor personal o de amistad conyugal (VILADRICH, *Agonía*, 109).

2. La integración del nivel instintivo

El hombre tiene en común con los animales el ser corpóreo y la existencia de un nivel instintivo, es decir, de pulsiones que se producen en él al margen de la libertad. La sexualidad humana no es un instinto en sentido estricto, porque se sitúa básicamente en el ámbito de la libertad humana y es susceptible de ser gobernada por la voluntad. Entre la sexualidad humana y la animal existen profundas diferencias, que conducen a pensar que entre ellas haya un salto cualitativo tan grande como el que se da entre el lenguaje animal y el humano (CASTILLA,

Complementariedad, 24). Por esta razón se suele preferir hablar de «tendencia sexual» más que de «instinto sexual», porque la primera expresión respeta mejor el ámbito de la libertad de la persona, la cual — en condiciones normales — no resulta afectada por la existencia del impulso sexual.

A diferencia de los animales, el varón y la mujer deben integrar el impulso sexual, que él y ella experimentan a nivel fisiológico, en una instancia superior, que es la afectiva o «erótica». La sexualidad humana, en efecto, es «transbiológica», porque tiene su significado más profundo en el nivel de la relación conyugal, es decir, en el nivel interpersonal metafísico.

a) La primera característica del impulso sexual es su impersonalidad

El objeto del impulso sexual no es primariamente una persona, en sí misma, sino sus valores sexuales. «Usamos una expresión muy desafortunada cuando decimos de un hombre lascivo que va rondando las calles en busca de una mujer, que “quiere una mujer”. Estrictamente hablando, una mujer es precisamente lo que no quiere. Quiere un placer, para el que una mujer resulta ser la necesaria pieza de su maquinaria sexual. Lo que le importa la mujer en sí misma puede verse en su actitud con ella cinco minutos después del goce (uno no se guarda la

cajetilla después de que se ha fumado todos los cigarrillos)» (LEWIS, 106).

Debe observarse que en la sexualidad humana incluso el valor y la atracción erótica están mediadas por la cultura. «La fijación como objeto del deseo de un individuo de la misma especie, pero de sexo opuesto es el resultado de un proceso cultural, que se desarrolla en el interior de la familia y que ha sido analizado con especial atención y profundidad por el psicoanálisis» (BUTTIGLIONE, 64). Sigue siendo verdad, no obstante, que la pulsión sexual tiene como objeto «valores» impersonales. Esto es aprovechado por las campañas publicitarias de valor pornográfico, que presenta a la atención partes del cuerpo humano, muchas veces sin mostrar el rostro de la persona. En el rostro, en efecto, está la persona entera y no sus «valores» sexuales.

b) La sexualidad tiene carácter plenamente humano al ser integrada en y por la afectividad

Para que el impulso sexual pueda tener carácter humano es necesario que sea integrado en la afectividad de los amantes. A diferencia de la sexualidad animal, la humana es enormemente plástica e indeterminada, hasta el punto que el objeto del deseo puede venir especificado hasta identificarlo no sólo con una persona del sexo opuesto, sino «con aquel hombre o con aquella mujer que parecen, en un determinado momento,

haberse convertido en la síntesis existencial de la virilidad o de la feminidad para la persona que les ama» (BUTTIGLIONE, 65). Por esta razón, la gran diferencia entre el impulso sexual — considerado aisladamente — y la afectividad sexual — o *eros*, si desproveemos este término de las connotaciones negativas que ha asumido en la cultura occidental contemporánea — estriba en que sin la segunda el primero es un hecho referido exclusivamente a uno mismo, precisamente porque el otro es tan s—lo un medio para satisfacer el impulso. Por el contrario, una vez integrada en el *eros* la pulsión queda ya referida prevalentemente a la persona amada.

El impulso sexual podría ser integrado también a través del ejercicio heroico de la virtud y de la asunción del deber. Éste sería el modelo puritano mediante el cual el ejercicio de la sexualidad quedaría legitimado o sería justificado únicamente por el cumplimiento del débito conyugal derivado del contrato matrimonial. En un modelo como éste, sería la razón la que cumpliría la función de integrar el impulso sexual en un proyecto propiamente humano. Como tendremos ocasión de comprobar más en profundidad, este esquema puritano puede servir para explicar la legitimidad del uso de la sexualidad por quien tiene que dar el débito, lícitamente exigido por el cónyuge, sin que se sienta inclinado a ello y, más aún, sintiendo repulsa hacia el mismo. Sin embargo, la pulsión sexual y el amor de voluntad sólo pueden estar unidos en forma permanente y eficaz si resultan

mediados por la afectividad: «el amor erótico es precisamente la única atadura, formulándolo un poco exageradamente, que puede mantener unidos el sexo y el agapé (amor de voluntad)»(PIEPER, *Amor*, 169).

Ahora bien, en condiciones normales y desde el punto de vista psicológico, no es la razón sino la afectividad o *eros* la instancia que debe integrar el impulso sexual. El *eros* logra de un modo espontáneo y natural la integración de los dinamismos pulsionales, con mayor eficacia de lo que podría hacerlo la sola razón del hombre. El mismo Platón denominaba el *eros* como «*theia mania*» — locura divina — es decir como la fuerza «conquistadora» del nivel pulsional. «De un salto — describe Lewis — se traspasa el macizo muro de nuestra individualidad; el mismo apetito erótico se hace altruista, deja a un lado la felicidad personal como una trivialidad e instala los intereses del otro en el centro del propio ser. Espontáneamente y sin esfuerzo hemos cumplido (hacia una persona) con la ley de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos» (LEWIS, 105 y 126).

Esta fuerza integradora del *eros* tiene, de todos modos, una naturaleza egoísta, si no se integra a su vez en la entrega de sí de los amantes. El *eros* es, en efecto, afectividad: aunque su objeto sea la persona amada, su querer se dirige antes que nada a los sentimientos que ella produce en el amante. (cf. CHALMETA, 118).

c) El impulso sexual revela al hombre su condición personal y familiar

Gracias a la pulsión sexual la persona humana — varón o mujer — se hace consciente de su condición en cierto sentido «necesitada», pues se siente atraído por otras personas y, a través de ella, experimenta el deseo de su presencia y comunión. Cuando el hombre o la mujer se dejan llevar por dicha pulsión, sin integrarla en la afectividad y en la donación de sí, experimentan la tristeza de la soledad, porque se usa el propio cuerpo (o el cuerpo de los demás) con una lógica utilitarista — a veces inconscientemente —. La pulsión, en efecto, hace referencia al «otro» e indica el camino de la entrega y del descubrimiento del valor de la persona. En resumidas cuentas, la pulsión sexual pide por sí misma ser integrada en la afectividad, de la misma forma que ésta debe ser integrada en la amor conyugal, como veremos en el próximo apartado.

3. La función mediadora de la afectividad

La afectividad — el *eros* — no es el amor conyugal, sino sólo una dimensión fundamental del mismo. Si a veces es calificada de *locura divina* es porque a la afectividad se atribuyen la características del amor conyugal, que lo distinguen de cualquier otro amor humano. Ahora bien, conviene no confundir la afectividad con el amor conyugal, porque aquélla debe integrarse en éste y es

trascendida por él. Un amor *erótico* no integrado en las instancias espirituales de la persona — inteligencia y voluntad — sería o bien un amor *inhumano* o bien una apelación al amor verdaderamente humano.

Estaríamos ante un amor *inhumano* siempre que las personas se negaran voluntaria y decididamente a encarnar en sus propias vidas las exigencias que, como veremos inmediatamente, reclama el sentimiento amoroso verdadero. El *eros* no integrado en un proyecto existencial, personal, se convierte en un amor corrupto. «El amor conyugal propiamente dicho — ha señalado Hervada — no es — en su núcleo esencial — sentimiento afectuoso, ni instinto, ni enamoramiento; es voluntad de y tendencia a la unión que impele y ordena a las distintas potencias del ser humano hacia ella, hacia la unión, según las exigencias de justicia y de ley natural que son inherentes a esa unión. Fuera de esa tendencia voluntaria (que integra y asume el sentimiento y los restantes factores), todo los demás — en tanto no asumido por la voluntad — es llamada, apelación al amor, que puede ser asumida o puede ser rechazada» (HERVADA, *Diálogos*, 30).

El *eros*, en efecto, cumple la importantísima función de indicar cuáles son las características más importantes del amor conyugal (a nivel voluntario). Estas características han sido designadas con el calificativo de «promesas», porque son realidades prometidas por el amor erótico, pero que él no puede

por sí mismo realizar. «El *eros* es llevado a prometer lo que el *eros* por sí mismo no puede cumplir» (LEWIS, 126).

El *eros* es un mediador, y su mediación se mueve en los dos sentidos descendiente y ascendiente: de una parte, está llamado a integrar la pulsión sexual, como ya hemos visto en el apartado anterior; de otra, ejercita una fuerza de atracción sobre el nivel superior, el espiritual o personal. Siendo un amor «conyugal», es decir mediado por la sexualidad, el amor de los cónyuges aparece coloreado por el *eros*, es decir, por la afectividad. Así se podrá entender mejor que el análisis de las características del *eros* no se agota en su nivel afectivo, sino que se alarga hacia el nivel personal, hasta el punto que son aquellas las que especifican lo que convierte en «conyugal» el amor entre un hombre y una mujer. Son las «promesas» del *eros*, cuyo cumplimiento se realiza en el nivel personal o voluntario del amor.

1ª- *Los enamorados quieren estar juntos*. En ningún otro ámbito del amor humano es tan deseada la intimidad personal, es decir, el estar juntos. Entre los amantes, el mundo externo, los temas de conversación, los posibles intereses comunes son hasta cierto punto secundarios (desde el punto de vista psicológico), desde el momento que la atención se centra en ellos mismos. El llamado «flechazo», cuando es recíproco, hace que el centro de gravedad del universo se traslade al lugar en la que se

encuentran ellos. «Los enamorados están siempre hablándose de su amor; los amigos, casi nunca de su amistad. Normalmente los enamorados están frente a frente, absortos el uno en el otro; los amigos van el uno al lado del otro, absortos en algún interés común» (LEWIS, 73).

Tanto en los libros sagrados como en la literatura mística, no es infrecuente que se emplee la experiencia amorosa del enamoramiento para expresar el amor divino: «Quiero hablar, dijo Él, de mi desposada... Y cuando yo hablo de la amada, debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor» (Hugo de San Víctor). Este mismo sentimiento es puesto de relieve en los célebres versos de Pedro Salinas, en *La voz a ti debida*: «Para vivir no quiero islas, palacios, torres. ¡Qué alegría más alta vivir en los pronombres!».

2ª- *Los enamorados quieren estar solos*. Su amor es un amor exclusivo, porque son ellos mismos el objeto de su amor: es su conyugalidad lo que ellos tienen (o prometen tener) en común. «El *eros* mientras dura, se da necesariamente entre dos. Pero el dos, lejos de ser el número requerido para la amistad, ni siquiera es el mejor, y por una razón importante.../... pues la amistad es el menos celoso de los afectos» (LEWIS, 73). Desde el punto de vista psicológico no es posible sentir la plenitud del enamoramiento sino con respecto a una sola persona.

3ª- *Los enamorados quieren estar juntos para siempre*. Es también un imperativo psicológico del enamoramiento el deseo de perpetuar la unión y la necesidad de confirmarse recíprocamente en el carácter eterno de ese amor. «Apenas hay regiones donde con más frecuencia se escuche la palabra "eterno" que en las del amor erótico; y no es que se pronuncie esa palabra a humo de pajas. En los sublimes momentos del éxtasis del amor erótico el tiempo se para de verdad y se hace presente "un ahora sin antes ni después" que en realidad es un elemento del concepto de eternidad...» (PIEPER, *Amor*, 177).

Ya hemos dicho antes que siendo una realidad afectiva, y por lo tanto corpórea, está llamada a decrecer. De ahí que sea esta característica del amor erótico la que presente mejor la naturaleza de «promesa», hasta el punto que — si no existiera la posibilidad de ser integrado en la unión matrimonial indisoluble — debería considerarse más como mentira que como promesa.

4ª- *La última característica de la afectividad erótica, que se proyecta en el amor conyugal, es la fecundidad*. De las anteriores características se podría llegar a pensar que el amor erótico fuese un amor egoísta, cerrado y exclusivo entre los amantes. Algo hay de verdad en ello, que justifica el que en muchas ocasiones el *eros* sea visto con recelo y sospecha, juzgándolo incompatible con el verdadero amor, el *agapé* o amor oblativo. Sin embargo, no se

debe olvidar que el *eros* demuestra también a su manera la promesa de la fecundidad. Obviamente, no estamos hablando aquí de la fecundidad propia del matrimonio — y consecuentemente también del amor conyugal en sentido estricto — sino de la fecundidad propia del enamoramiento: el mundo entero aparece a los enamorados como visto con otros ojos, bajo su mejor aspecto; la voluntad no parece capaz de hacer el mal a nadie; se siente la tendencia de hacer regalos, de promover el bien general. La fecundidad propia del matrimonio es, en el fondo, una prolongación de esta característica «promesa» del *eros*.

No es una característica, sino más bien un presupuesto necesario para que el *enamoramiento* presente esa tendencia fecunda de estar juntos, solos y para siempre, el que el amor afectivo sea correspondido, es decir, recíproco.

4. La dimensión voluntaria del amor conyugal

Para que las promesas de la afectividad se conviertan en realidades — y no en ilusiones pasajeras o en mentiras piadosas — es necesaria una dimensión interpersonal en la que aquéllas puedan cumplirse. Puesto que la afectividad está ligada a dinamismos corporales no es posible que dé lo que promete; más aún, si el *eros* no se integra en el nivel superior de la voluntad, es decir en el amor conyugal propiamente dicho, más pronto o más tarde acabará

corrompiéndose o desvaneciéndose. La precariedad del *eros*, así como el aparente egoísmo que encierra han motivado que muchos pensadores hayan sido muy negativos al valorar el dinamismo afectivo erótico. Esta valoración se encontraría en la base de una actitud muy radicada en la cultura jurídica europea, de corte racionalista, según la cual el matrimonio sería una realidad jurídica no ligada necesariamente a los sentimientos: se trataría, en definitiva, de un mero vínculo jurídico causado por un acto de una voluntad incontaminada por los afectos.

El amor conyugal es un amor de voluntad que está fundado en una relación, la matrimonial, causada por un acto de donación recíproca de los esposos. Eso significa que sólo cuando se ha constituido la relación conyugal, es decir, sólo cuando los esposos comienzan a ser «una sola carne» empieza a existir el amor conyugal, porque sólo en ese momento se pertenecen el uno al otro fundando el vínculo y la relación matrimonial. Precisamente la voluntad es el dinamismo integrador por excelencia, que no actúa en el vacío, sino que ordena y desarrolla, mantiene y custodia, los dinamismos de las facultades inferiores. El amor conyugal, en efecto, es un amor íntegro: se presenta como un proceso de integración de la tendencia sexual y erótica del hombre y de la mujer; yendo «de persona a persona» afecta a todas las dimensiones corporales, psíquicas y espirituales de los esposos. (El problema

de la «totalidad» del amor conyugal será examinado al estudiar el consentimiento matrimonial).

Una imagen muy atractiva de la plenitud del amor humano es la proporcionada por Lewis, al compararlo con un jardín. Para que un terreno pueda ser llamado «jardín» es necesario que alguien lo cerque y lo desbroce, que pode los árboles, que corte el césped, etc. Sin embargo, «su verdadera gracia es de una especie muy distinta. El hecho mismo de que necesite ser constantemente desbrozado y podado testimonia esa misma gracia suya. Está rebosante de vida, brilla con sus colores y huele que da gloria, y en cada hora de un día de verano exhibe una belleza que el hombre no hubiera podido crear jamás, y tampoco imaginar. Si queremos ver cuál es la diferencia entre su contribución a esa belleza y la del jardinero, pongamos la maleza más basta que produce junto a los azadones, rastrillos, tijeras y paquetes de herbicidas: habremos puesto belleza y fecundidad junto a cosas estériles y muertas» (LEWIS, 129-30). Los afectos conyugales ni pueden ser sustituidos por la libertad del hombre ni son obras exclusivamente producidas por ella. El amor de dilección, es decir, el amor de la voluntad espiritual actúa en modo parecido al jardinero del símil: puede hacer nacer las plantas, dejando el suficiente espacio para su crecimiento; puede podarlas, si crecen demasiado; puede arrancar las malas hierbas, etc. Pero se trata siempre de una actividad que no podrá sustituir lo que la naturaleza hace crecer de modo espontáneo. El amor conyugal debe integrar y elevar

el *eros*, pero no puede sustituirlo del todo. Precisamente porque lo integra y lo eleva, el amor conyugal recibe de él las características más visibles: tales características o líneas de fuerza del *eros* deben estar también presentes en el amor conyugal, aunque no es un simple asumirlas, sino un humanizarlas y hacerlas posibles: el *eros* promete lo que en sí mismo no puede dar, si no es asumido por el *agapé*.

El amor conyugal, de todos modos, añade una nueva característica a las aportadas por el *eros*: se trata del carácter jurídico: es un amor debido en justicia. No queremos ahora desarrollar este tema que será estudiado más adelante, al ocuparnos del objeto del consentimiento matrimonial, sino limitarnos a señalar que el amor conyugal asume el aspecto de un compromiso, de algo que debe hacerse, de una tarea y de un desafío presentado a la libertad del hombre y de la mujer. La fundación de la relación conyugal mediante el pacto nupcial es el primer acto del amor conyugal. Será el tema de la vida de los dos protagonistas, de forma tal que — sin perder su identidad personal — el hombre y la mujer casados podrán convertirse realmente en una sola carne, en una nueva identidad familiar, en una comunión de personas. El grado de comunión por ellos alcanzado dependerá fundamentalmente, aunque en modos diversos, tanto de los cuidados y de las virtudes por ellos puestos por obra, como de la bondad y efectiva existencia de los afectos que los unen.

Si el amor conyugal debe estudiarse desde la perspectiva de la comunión de personas realmente constituida, entonces se verá mejor que las promesas del *eros* son realmente cumplidas en la comunión conyugal y en la familia. No se trata ni de una mera ilusión ni de una mentira, sino de una realidad jurídica y ética, de un compromiso que puede ser vivido en la fidelidad o en la infidelidad. Si el amor conyugal fuese tan sólo afecto, entonces no habría espacio para la libertad ni se podría hablar de promesas. Cuando los amantes declaran mutuamente su amor, cuando usan la palabra «siempre», en realidad deberían ser conscientes de estarse mintiendo recíprocamente. No pocos pensadores de nuestro tiempo piensan así: el *eros* no sería un mentiroso, precisamente porque hablaría sinceramente, a pesar de que lo dicho no fuera verdad. Se trataría de sueños, deseos vehementes... que ojalá pudieran durar eternamente.

Sin embargo, el hecho de que muchos amantes hayan alcanzado la unidad y la perfección de la comunión conyugal, obliga a pensar que eso no sea fruto del azar, sino más bien de la libertad y de la fidelidad al compromiso recíproco. Las características del amor conyugal — amor plenamente humano, total, fiel, exclusivo y fecundo (*Humanae vitae*, 8) — no son meras promesas, sino propiedades de una realidad jurídica y ética. Incluso en el supuesto en que la comunión conyugal muriera por desidia o dejadez o por otras causas, la relación familiar que está en la base y que liga a los esposos

para toda la vida sigue conservando la llamada a la comunión o, en su caso, al perdón y a la reconciliación.

Es necesario subrayar el poder del amor de dilección, en cuya virtud los esposos pueden vivir en comunión espiritual, a pesar de que vivan separados — por causas legítimas — o de que en sus corazones no nutran afectos positivos. La voluntad está llamada a integrar el nivel afectivo y éste es necesario para que la unión matrimonial alcance su potencial plenitud, pero ciertamente puede existir una comunión íntima profunda, a nivel personal y espiritual, a pesar de que no esté acompañada por los afectos del *eros*. En estos casos, el amor conyugal puede seguir conservando esas características propias, que se manifiestan en las propiedades, bienes y fines del matrimonio, el cual, en definitiva, es la manifestación institucional del amor conyugal.

C. El pacto conyugal y su objeto

1. El pacto conyugal

Una vez estudiada la naturaleza del amor conyugal, pasaremos al análisis del primer acto del amor conyugal, que da origen al vínculo y a la relación conyugal, que es el pacto conyugal. En estos apartados estudiaremos la naturaleza y el objeto del pacto conyugal. Para entender qué es el matrimonio,

es necesario replantear aquella distinción hecha por los clásicos entre matrimonio *in fieri* y matrimonio *in facto esse*. Efectivamente, nos parece que en los estudios sobre el matrimonio se confunde con frecuencia el momento fundacional del matrimonio, que es el pacto del cual surge el vínculo, con el vínculo mismo e incluso con la vida matrimonial, llegando a considerarse que sólo habrá matrimonio allí donde perdure el consentimiento inicial. Para superar esta visión, por tanto, es necesario explicar adecuadamente qué es el pacto conyugal y en qué modo un acto realizado en un «momento» da lugar a una realidad que se perpetúa en el tiempo, que realmente constituye a las personas en una condición que no es sólo un obligarse a un comportamiento futuro, sino que es una realidad constitutiva de la misma identidad matrimonial de las personas, que las modifica radicalmente, por encima de los cambios y vaivenes del tiempo. Para ello, explicaremos qué es el pacto conyugal desde una visión auténticamente personalista. Veremos, además, cómo el sistema jurídico de la Iglesia no es otra cosa que el resultado de un esfuerzo de siglos para entender —y así poder proteger eficazmente— la causa eficiente del matrimonio, que es el consentimiento personal e insustituible de los contrayentes. Una vez que hayamos expuesto estos principios, analizaremos el objeto mismo de este pacto que da origen al matrimonio, confrontando las interpretaciones clásicas con las que surgieron después del Concilio Vaticano II. Si hacemos

continuas referencias al sistema matrimonial canónico, no se debe sólo al hecho de que nos dedicamos principalmente al estudio de este sistema jurídico, sino sobre todo a la convicción de que el sistema matrimonial de la Iglesia, que tiene una historia milenaria, es un sistema realista, que durante su larga andadura ha hecho un gran esfuerzo por conocer la "realidad" del matrimonio y la familia, antes que tratar de regularla o de configurarla artificialmente. El estudio científico de este sistema, lejos de prejuicios ideológicos, ayudará a reencontrar el sentido y la finalidad del Derecho de Familia.

a) El pacto conyugal, causa eficiente del matrimonio y de la familia

1. La causalidad eficiente del consentimiento matrimonial, una conciencia lenta y gradualmente adquirida por la Iglesia

La conciencia acerca de la causalidad eficiente del consentimiento la ha adquirido la Iglesia (la sociedad y la tradición cristianas) de forma gradual. Ya desde los primeros siglos, el Derecho canónico recibió del Derecho romano aforismos como el siguiente: «*consensus non concubitus facit matrimonium*». El consentimiento y no la cópula conyugal es la causa eficiente del matrimonio. Sin embargo, a pesar de que la

afirmación del principio pudiera ser clara en sí misma, no lo era tanto su aplicación en la vida práctica y a la hora de juzgar las cuestiones concretas. Durante siglos — por no decir milenios — la sociedad ha vivido sin valorar el consentimiento personal de los cónyuges, llegándose a negar el papel del amor conyugal en la génesis del consentimiento matrimonial. La decisión de contraer el matrimonio, muchas veces, obedecía a la voluntad de las familias de los esposos o a intereses económicos, patrióticos, sociales, etc. En contextos culturales en los que los esposos podían acceder al matrimonio movidos más por presiones o voluntades ajenas, que por una voluntad realmente propia, la Iglesia intentó inculturar el principio consensual, es decir, el principio según el cual la única causa eficiente del matrimonio es el consentimiento matrimonial libremente manifestado por los esposos.

Después de un largo proceso de decantación histórica, se llegó a proclamar — mediante una fórmula que fue recogida tanto en el Código de derecho canónico de 1917 como en el de 1983 — que «el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir» (canon 1057 §1 CIC ’83). Esto significa que si el «acto de voluntad por el que el varón y la mujer se entregan y se reciben mutuamente para constituir matrimonio» (canon 1057 § 2) adoleciera de algún defecto esencial o de algún vicio de los reconocidos por el legislador, el

matrimonio no surgiría; se estaría en la presencia de una mera apariencia jurídica y no, en cambio, ante el matrimonio.

No son los sacerdotes ni los jueces o magistrados civiles quienes casan o descasan; no son los padres de los esposos ni tampoco los ritos o ceremonias nupciales, por muy solemnes que hayan sido, quienes vinculan a los cónyuges con un lazo interpersonal. Conviene repetirlo: la única causa eficiente del matrimonio es el consentimiento de los esposos legítimamente manifestado entre personas hábiles.

La toma de conciencia de este principio ha llevado al descubrimiento medieval, por parte de los canonistas, del concepto de nulidad de matrimonio. Cuando existe un defecto radical del consentimiento — por ejemplo, porque se puso alguna condición de futuro contraria a la esencia del matrimonio o porque alguno de los esposos excluyó algún elemento o propiedad esencial del vínculo — el matrimonio debería ser declarado nulo, es decir, inexistente. Es cierto que, en otros tiempos ya pasados, se trataba de proteger la institución matrimonial impidiendo, por ejemplo, que la parte que excluyó o simuló el consentimiento pudiera interponer la acción de nulidad, como castigo a su mala acción. Pero, en tiempos más recientes se puso de manifiesto que tal actitud contradecía el principio del consentimiento, pues se estaría en presencia de un matrimonio nulo por simulación —es decir, por carencia del

consentimiento—, pero con unas apariencias mantenidas en pie artificialmente por el ordenamiento jurídico. Con otras palabras, el «sistema» estaría sustituyendo al consentimiento en su función causal de constituir el vínculo.

Lo mismo ocurriría si un juez o tribunal se negase a declarar nulo un matrimonio al exigir una prueba casi física de la causal de nulidad del mismo, con la loable, pero equivocada e injusta intención, de evitar la multiplicación de las causas de nulidad. En esos casos, el juez podría estar supliendo o sustituyendo el consentimiento del matrimonio, por negarse a dictar la sentencia de nulidad en los casos en que hubiera alcanzado la certeza moral acerca de la existencia de un defecto o vicio del consentimiento. Ninguna autoridad humana, ni estatal ni eclesiástica, ni legislativa ni judicial, puede sustituir o suplir la causalidad eficiente del consentimiento matrimonial.

Conviene subrayar la radicalidad del principio con respecto al concepto de «validez». Para que el matrimonio pueda ser válido es absolutamente necesario que haya sido creado por el consentimiento legítimo de los esposos. Si así no fuera, el matrimonio sería nulo, con una nulidad radical y absoluta, insanable por parte de las autoridades civiles o eclesiales. En ese caso se podría hablar de una invalidez sustancial, en el sentido de que falla la dimensión interpersonal, corazón del matrimonio y de la familia.

2. Una re-formulación radical del principio del consentimiento: la familia sólo puede ser fundada por el pacto conyugal de los cónyuges

En las condiciones actuales de gran desarrollo científico y también de abuso bio-tecnológico, la formulación clásica del principio del consentimiento necesita ser reformulada. No basta, en efecto, con afirmar que la única causa del vínculo matrimonial es el consentimiento de las partes, sino que es necesario mostrar cómo están unidos al consentimiento conyugal todas las relaciones familiares, puesto que son desarrollo dinámico de la relación conyugal.

En la actualidad, en efecto, el principio del consentimiento cobra una nueva expresión, cuando se pone en relación con la realidad más amplia de la comunidad familiar. La familia no es un hecho biológico ni sociológico, sino institución esencialmente jurídica. La tradición jurídica de la Iglesia ha reconocido siempre, aunque de modo implícito, que sólo el consentimiento de los esposos puede crear la familia, como comunidad de personas, puesto que ésta tiene su nacimiento en el pacto conyugal. Ahora nos interesa subrayar la radicalidad del principio del consentimiento, cuando la Iglesia defiende que la familia está fundada sobre el pacto conyugal.

3. El consentimiento puede ser entendido como «pacto conyugal», cuando es bilateral y recíproco

El hecho de que el consentimiento se exprese a través de la forma de un «pacto» pertenece a la tradición milenaria de la Iglesia y del mundo occidental. Ahora bien, en la antigüedad el «pacto» o «alianza» se producían generalmente en el ámbito de los acuerdos entre familias y no tanto como un modo de entregarse mutuamente el esposo y la esposa, aspecto del que muchas veces podrían no ser conscientes. Los pactos, además, solían hacerse para iniciar el vínculo matrimonial que debería ser necesariamente corroborado meses o años más tarde por medio de la fase nupcial — las bodas en sentido estricto — en la que se celebraba festivamente la unión sexual de los esposos.

¿En qué momento se manifestaban mutuamente su recíproca entrega el varón y la mujer? La tradición antigua comprendió que el acto conyugal — por regla general practicado en las nupcias — era el vehículo de un consentimiento interno y personal de los esposos. Nada más lejos de esa tradición que considerar el acto conyugal como un mero acto fisiológico o biológico. Era más bien el acto en el que se manifestaba el consentimiento. Esta interpretación de la cópula conyugal es evidente en una de las decretales más importantes de la antigüedad, que sería retomada por Graciano en su

Decreto (hacia el año 1140), C 30, 2, 2 (la decretal *Ubi* del Papa Nicolás I): *Ubi non est consensus utriusque, non est connubium* (Donde no hay consentimiento de ambos, no hay matrimonio). En ella, se reconocía la ineficacia de los pactos realizados por los padres de familia sobre los hijos recién nacidos. Tales pactos serían válidos sólo a condición de que los esposos consintiesen al llegar a la edad de la discreción (es decir, la pubertad). Se sobreentendía que el modo de consentir era mediante la realización de la cópula conyugal.

De todas formas, sólo en el siglo XII se llegó a una mayor conciencia de que el vínculo conyugal tiene que estar realizado por los mismos esposos en todas sus fases y no sólo en la fase conclusiva o consumativa. No era suficiente tampoco que el pacto conyugal (o esponsales) hubiese sido realizado por los mismos esposos, pero mientras eran menores de edad o infantes.

El derecho canónico, la teología y la liturgia medievales consiguieron introducir en las costumbres nupciales una figura de pacto conyugal con palabras de presente, para cuya realización los esposos debían tener la discreción de juicio propia de la pubertad. Parece que esta tradición nupcial se originó en Francia, mediante una evolución del matrimonio celebrado *in facie ecclesiae*, es decir, en la fachada de la iglesia. En ella, los esposos se intercambiaban los anillos y las promesas propias de los esponsales y acto seguido entraban en el templo

para celebrar la eucaristía. En esta ceremonia se introduciría más tarde el rito del consentimiento, es decir, la manifestación mediante palabras de la voluntad de donarse recíprocamente.

A partir de entonces, después de una lenta evolución, la tradición europea y cristiana ha llegado a identificar el consentimiento interno de los esposos con la manifestación del mismo en el pacto conyugal. Es cierto que la causa del vínculo conyugal y de la familia es el pacto, pero sólo con la condición de que éste sea la expresión auténtica y verdadera del consentimiento bilateral y recíproco de los esposos. Con otras palabras, si el consentimiento interno no existiera, sino sólo su (falsa) manifestación externa, estaríamos ante lo que antes hemos llamado la nulidad sustancial del matrimonio.

Las anteriores observaciones de carácter histórico nos sitúan ante dos cuestiones de enorme interés práctico: en primer lugar, cabe distinguir el consentimiento como proceso voluntario del consentimiento como «acto interno de la voluntad» o como «pacto conyugal» mediante el cual se constituye el vínculo; en segundo lugar, es evidente que el consentimiento interior de cada uno de los esposos no puede tener ninguna eficacia jurídica mientras no sea expresado y unificado a través de un signo.

1ª) La primera cuestión es importantísima para poder juzgar tanto los procesos de formación

del consentimiento matrimonial como los de una voluntad patológica no matrimonial. Aunque es cierto que el consentimiento es, en primer lugar y fundamentalmente, un acto bilateral que es causa eficiente del vínculo, no lo es menos que este acto no puede ser entendido como «acto puntual» cronológico, sino como momento culminante de un proceso.

Los amores familiares — y el amor conyugal no es una excepción, sino más bien el paradigma — constituyen procesos de integración de los diversos dinamismos que las personas realizan desde la libertad. Como explica magistralmente Viladrich, para ello es preciso el tiempo vital, cuya punta visible y emergente — para emplear la imagen de los *iceberg* — sería el pacto conyugal. Dicha punta no puede existir sin la base sumergida. Para comprender una biografía conyugal — es decir, la vida de dos esposos — es necesario entender el proceso en virtud del cual ellos han comenzado y continuado viviendo *consensualmente*. El consentimiento matrimonial es la manifestación de una voluntad de vivir solidariamente, de forma que las decisiones vitales son tomadas de común acuerdo. Ello no significa que el consentimiento sea la simple permanencia en el tiempo de una voluntad, porque el consentimiento es, por una parte, un acto nuevo, fundante, por el que los novios se «convierten» en cónyuges. Tampoco significa que el hecho de que vivan *consensualmente* (es decir, de acuerdo en las decisiones importantes) comporte la existencia de un

consentimiento real, porque debe ser un vivir *consensualmente* en cuanto cónyuges y como fruto de la verdadera donación conyugal: no se debe perder de vista la distinción esencial entre el momento fundacional y el vínculo fundado, a la que hacíamos referencia al inicio de esta exposición.

2ª) La segunda cuestión — también analizada ampliamente por Viladrich — está íntimamente ligada a la primera. En el proceso de integración de los dinamismos amorosos, muchos actos permanecen aislados en la subjetividad de los amantes, sin ser exteriorizados. Dos amores que permanecen en el ámbito subjetivo de los amantes, sin que éstos los manifiesten, no lograrán nunca crear una realidad como la unión conyugal. Ni siquiera cuando los dos hubieran decidido — cada uno desde su torre interior — darse y aceptarse recíprocamente y constituir matrimonio, porque serían dos actos de voluntad que no habrían llegado a ser un *consensus*, consentimiento o pacto. El consentimiento matrimonial es, en efecto, fruto del concurso de dos voluntades que aprenden a vivir consensualmente, a moverse en la misma dirección, a acordar los pasos al mismo ritmo, de forma que llegado un momento se manifiestan su voluntad radical de entregarse mutuamente. La manifestación se hace mediante un signo exterior, visible, tangible y determinado por las costumbres o leyes nupciales de la sociedad a la que los amantes pertenecen.

Estas distinciones se encuentran implícitamente contenidas en el canon 1057 CIC, auténtico eje del sistema matrimonial de la Iglesia. Efectivamente, en el § 1. — «El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir» — el canon 1057 está empleando el término consentimiento como sinónimo de pacto conyugal. En cambio, en el § 2, al establecer que «el consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio», dicho término puede ser entendido en los dos sentidos, tanto en el subjetivo como en el objetivo. En sentido subjetivo hay dos actos psicológicos de voluntad, porque dos son las partes del acuerdo, y los dos tienen que ser suficientes para causar la unión. Ésta no se produciría si faltara el acto de consentimiento de alguna de las partes. De todos modos, en la definición del consentimiento que ofrece el legislador en el canon 1057 § 2 también está contemplado el sentido objetivo, puesto que los dos actos de voluntad convergen, con-sienten, sobre el mismo objeto, de forma que realmente se puede hablar de un solo acto jurídico.

Vista la insustituibilidad del pacto conyugal como causa eficiente del matrimonio y de la familia, y el modo en que la tradición canónica ha llegado a tener conciencia de este principio, examinaremos a

continuación las siguientes cuestiones. En primer lugar, serán estudiados los «signos» mediante los que los esposos se manifiestan su consentimiento, por lo menos tal y como se practica en la tradición jurídica de la Iglesia. Estos signos son el intercambio de palabras o signos equivalentes (cf. canon 1104) y el primer acto conyugal consumativo (canon 1061). Una vez estudiados estos «signos nupciales» que constituyen el pacto conyugal, estaremos en condiciones de abordar el estudio del objeto del consentimiento matrimonial.

b) El consentimiento conyugal, como signo nupcial

Ya hemos explicado anteriormente cómo la tradición canónica llegó a «inventar», en el siglo XII, un signo inequívoco que en el mundo antiguo no existía. Nos referimos al modo de manifestar el consentimiento con palabras de presente, de manera que la voluntad de donarse recíprocamente sea inequívoca. Obviamente, por derecho natural no sería necesario que los esposos tuvieran que expresarse el consentimiento de este modo. Se trata, como decíamos, de una concreción del derecho positivo. Eso no significa que tal concreción no encierre una gran enseñanza. El estudio de este «signo nupcial» nos permitirá entender la naturaleza jurídica del pacto conyugal.

1. El signo nupcial tiene que ser apto para expresar el consentimiento manifestado por los esposos

El canon 1104 CIC establece «§ 1. Para contraer válidamente matrimonio es necesario que ambos contrayentes se hallen presentes en un mismo lugar, o en persona o por medio de un procurador; § 2. Expresen los esposos con palabras el consentimiento matrimonial; o, si no pueden hablar, con signos equivalentes» «El consentimiento matrimonial en la concepción canónica — ha escrito Viladrich —, no es un intercambio, en mutuo beneficio, de cosas diversas y ajenas a los contratantes, entre dos voluntades que permanecen en su dualidad. El don y la aceptación, en el conyugio, lo es de sí mismos: por eso, nadie sino ellos mismos, con su voluntad, pueden darse y aceptarse, lo que exige, como es obvio, un origen consensual del don y de la aceptación. Pero el propio consentimiento, en cuanto unidad de comunicación entre las voluntades de cada contrayente, a propósito de la complementariedad sexual de sus cuerpos personales, es algo más profundo. *Es manifestación* desde el primer momento — el *in fieri — de la conformación de dos en uno*. La finalidad, ya presente en la naturaleza del consentimiento, es constituirse en un nuevo modo de ser, en comunidad conyugal como estado de vida o co-identidad biográfica: la *una caro* .../... El consentimiento es, en este sentido, la primera *epifanía* de este nuevo modo

de ser, la *manifestación constituyente*» (VILADRICH, *canon 1104*, 1429). La manifestación constituyente comienza, por tanto, entre los mismos contrayentes que se reconocen como formando una unidad, desde la cual se manifiestan hacia afuera — la comunidad social, la Iglesia — para ser reconocidos como tales. Este segundo reconocimiento puede suceder en el mismo acto que el anterior, pero será siempre un «después» ontológico. Eso significa que el reconocimiento social o eclesial puede producirse incluso meses o años después del anterior — el signo que une a los esposos entre sí —, como sucede, por ejemplo, en los supuestos de sanación en la raíz.

2. *El consentimiento es un acto de amor recíproco*

El hombre y la mujer no constituyen matrimonio por el mero hecho de vivir juntos, ni siquiera en el supuesto de que tal vida en común se prolongase durante muchos años y de ella naciese un buen número de hijos. No es la facticidad de la vida conyugal lo que constituye el matrimonio, sino la comunidad que surge del pacto conyugal. En virtud de éste, *tiene su origen la relación de mutua pertenencia en justicia*. Puede decirse también, con Viladrich, que «mediante un acto de libre voluntad *la gratuidad originaria de su amor se ha transformado en exigencia de justicia*, en deuda de amor .../... Lo que hace matrimonial a un “sí” entre

varón y mujer es el título de deuda, desde cuya óptica se dan entre sí — se esposan — y se constituyen en *comunidad debida y de vida*» (VILADRICH, *pacto conyugal*, 31).

Aunque desde el punto de vista psicológico haya dos actos de voluntad, tanto desde el punto de vista ontológico como jurídico, el consentimiento es un acto único: «el acto de contraer matrimonio no es la suma de dos actos distintos, el del varón y el de la mujer. Hay un único acto, que requiere dos voluntades, pero existe un solo acto. No hay dos actos jurídicos, sino uno solo; existen, en cambio, dos sujetos. El acto es único y único es su efecto: el matrimonio o unidad formada por el hombre y la mujer. En otros términos, es un acto jurídico bilateral» (HERVADA-LOMBARDÍA, 319). Existe un solo acto de consentimiento, un solo amor, un solo vínculo, una sola carne: numérica y psicológicamente hay dos amores, pero estos dos hechos psicológicos distintos se unen y crean un todo objetivo, en cierta manera un solo ser en el que están comprometidas dos personas (cf. WOJTYLA , 88-93).

El consentimiento es un acto jurídico bilateral, pero eso no basta. «El signo por sí solo no puede generar la realidad que comunica, sino solamente manifestarla» (VILADRICH, *canon 1104*, 1427). El signo es eficaz no tanto por haber sido bilateralmente manifestado, sino por el hecho de ser vehículo de un amor recíproco. En efecto, en la

alianza matrimonial cada uno debe querer al otro como un «bien honesto», es decir, como un bien que debe ser querido por sí mismo. Eso no impide que en este amor conyugal queden integradas la afectividad y el impulso sexual. Para un análisis de la relación entre la reciprocidad y el amor de amistad son magníficas las páginas que escribió Juan Pablo II en *Amor y responsabilidad*, donde se sostiene que el amor conyugal no es sólo «bilateral», sino que además es necesariamente «recíproco» En efecto, un hombre y una mujer pueden encontrarse en una época en que existe amor entre ellos (bilateralmente), pero en la que ese amor no es recíproco. Es bilateral porque ambos se aman con amor de concupiscencia; no es recíproco si en el fondo esa relación es sólo la suma de dos egoísmos y no un amor que permite hablar de un «nosotros», en la medida en que el amor ha llegado a la benevolencia. «Si en el origen del amor recíproco no hay más que el placer o el provecho, la mujer y el hombre no estarán unidos más tiempo que mientras serán, el uno para el otro, la fuente de tal placer o provecho. Apenas dejarán de serlo, la razón de su "amor" desaparecerá, y con ella la ilusión de reciprocidad. Porque no puede haber verdadera reciprocidad allí donde no hay sino la concupiscencia o la actitud utilitaria. En efecto semejante actitud no busca la expresión del amor en el amor recíproco, no busca más que la satisfacción, el hartazgo de la concupiscencia. En el fondo no hay más que egoísmo, mientras que la reciprocidad ha de

suponer necesariamente el altruismo de cada uno. La reciprocidad verdadera no puede nacer de dos egoísmos: no puede resultar más que una ilusión de reciprocidad, ilusión momentánea, o todo lo más de corta duración» (WOJTYLA , 92).

La reciprocidad de la alianza es específica porque sin dejar de fundarse en el amor de amistad asume una dimensión jurídica. Mientras las relaciones fundadas en la amistad son gratuitas, espontáneas y nunca jurídicamente formalizadas, la relación matrimonial es esencialmente jurídica y fuertemente formalizada. La razón estriba en que el amor de los novios conduce a la alianza, de tal manera que a partir de ésta se produce una conocida paradoja: antes eras mi amada porque te quería, ahora te quiero porque eres mi esposa. El amor, después del pacto, es un amor conyugal, debido en justicia. La reciprocidad debe existir en el momento inicial del pacto, porque de otro modo no podría nacer el vínculo conyugal.

La reciprocidad existente en el momento del pacto está llamada a perpetuarse a lo largo de la existencia. «Basta que una de las personas adopte una actitud utilitarista para que en seguida surja el problema de la reciprocidad en el amor, nazcan sospechas y celos. Es verdad que muchas veces resultan por la flaqueza humana. Pero las gentes que, a pesar de su flaqueza, aportan en el amor una real buena fe, tratarán de fundamentar la reciprocidad en el bien honesto, en la virtud, tal vez aún imperfecta,

pero, no obstante, real. La vida común les dará continuamente la ocasión de verificar su buena fe y de completarla con la virtud, y vendrá a ser una especie de escuela de perfección» (WOJTYLA , 91-92).

La reciprocidad del amor conyugal tiene que animar y vivificar toda la vida familiar, puesto que también los demás amores familiares tienen que ser recíprocos. La diferencia estriba en que en el matrimonio el acto fundante es constituido por una alianza, es decir, por un acto en el que los esposos asumen formalmente la reciprocidad del amor conyugal.

c) La primera cópula conyugal como acto consumativo del pacto conyugal

El canon 1061 § 1 establece que «El matrimonio válido entre bautizados se llama sólo rato, si no ha sido consumado; rato y consumado, si los cónyuges han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne». Como se deduce claramente de la terminología empleada por el legislador de la Iglesia, la «consumación» del matrimonio es un signo sacramental del matrimonio entre bautizados. Eso podría llevar a pensar que la noción de «consumación» tenga un fundamento eclesial, derivado exclusivamente de la sacramentalidad del

matrimonio cristiano. Se trataría de un error. Como veremos en este apartado, la eficacia «consumativa» de la primera cópula conyugal realizada por los esposos cristianos tiene su fundamento próximo en el bautismo — por esta razón, no se emplea la expresión «matrimonio consumado» para referirla al matrimonio legítimo, entre personas no bautizadas —, pero el fundamento remoto radica en el valor intrínseco de la cópula conyugal, el cual pertenece al matrimonio como realidad sagrada ya en el orden de la creación. En este apartado examinaremos las siguientes cuestiones: en primer lugar, expondremos sucintamente la doctrina de antropología teológica relativa al significado esponsal del cuerpo; en segundo lugar, analizaremos el valor intrínseco de la primera cópula conyugal; por último, expondremos en modo resumido qué valor jurídico asume dicha cópula cuándo es realizada por fieles bautizados.

1. El significado esponsal del cuerpo

En la exhortación apostólica *Familiaris consortio,* 11 se puede leer esta frase: «En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta su totalidad unificada. El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual». Aunque sea en virtud del cuerpo como se experimenta vivamente la precariedad y la finitud de la existencia humana, es también gracias al cuerpo

como el hombre se comunica con sus semejantes, y a través de él se desarrolla su dimensión comunional. En cierto sentido — y no ciertamente con el significado técnico que asume en la teología sacramentaria — puede decirse que el cuerpo es el «sacramento» de la persona.

«La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente. Aunque el cuerpo humano en su constitución normal lleva en sí los signos del sexo y sea por su naturaleza, masculino o femenino, sin embargo, el hecho de que el hombre sea "cuerpo" pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer. Por esto, el significado de la soledad originaria, que puede referirse sencillamente al "hombre", es anterior sustancialmente al significado de la unidad originaria; en efecto, esta última se basa en la masculinidad y en la feminidad, casi como en dos "encarnaciones" diferentes, esto es, en dos modos de "ser cuerpo" del mismo ser humano creado "a imagen de Dios"» (JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el amor humano*, Audiencia del 7 de noviembre de 1979, n. 4).

El cuerpo humano participa de la dignidad de la persona y precisamente por eso se puede denominar en cierto sentido «sacramento», signo sensible que revela la persona y su misterio.

Especificado por una determinada condición sexuada, el cuerpo humano adquiere un significado esponsalicio que, ofuscado en las actuales circunstancias históricas del hombre, se presentaba en todas su claridad en el contexto de las relaciones de inocencia originaria propias de Adán y Eva. «Cuando el primer hombre, al ver a la primera mujer exclama: "es carne de mi carne y hueso de mis huesos" (*Gen*. 2, 23), afirma sencillamente la identidad humana de ambos. Exclamando así, parece decir: ¡He aquí el *cuerpo que expresa la persona*! (...) El cuerpo, que expresa la feminidad "para" la masculinidad, y viceversa, la masculinidad "para" la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal. Este es el cuerpo: testigo de la creación como de un don fundamental, testigo, pues, *del Amor como fuente de la que nació este mismo donar*. La masculinidad-feminidad — esto es, el sexo — es el signo originario de una donación creadora y de una toma de conciencia por parte del hombre, varón-mujer, de un don vivido, por así decirlo, de modo originario. Este el significado con que el sexo entra en la teología del cuerpo» (IBID., Audiencia del 9 de enero de 1980, n. 4).

Gracias al significado esponsal del cuerpo humano, el varón y la mujer descubren recíprocamente su valor personal. Es fundamentalmente este significado esponsal el que permite el paso de la soledad originaria a la beatitud

de la comunión interpersonal. «La revelación y el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo explican la felicidad originaria del hombre y, al mismo tiempo, abren la perspectiva de su historia terrena, en la que él no se sustraerá jamás a este "tema" indispensable de la propia existencia(...). El cuerpo tiene su significado esponsalicio porque el hombre-persona es una criatura que Dios ha querido por sí misma y que, al mismo tiempo, no puede encontrar su plenitud si no es mediante el don de sí» (IBID., Audiencia del 16 de enero de 1980, n. 5).

La dignidad de la persona y de la sexualidad no se ha perdido después del pecado, sino que más bien se ha ofuscado. En las actuales condiciones históricas, el significado esponsal del cuerpo puede no percibirse de manera espontánea — como ocurría en el período de la inocencia originaria —. Ahora la inocencia es fruto de la virtud de la castidad, de la lucha ascética, del pudor y del amor esponsal. Por el pecado, la «mirada» del varón tiende a reducir el cuerpo de la mujer a la condición de «objeto» (y viceversa). La concupiscencia hace que el cuerpo humano sea querido no por sí mismo, sino tan sólo «para mí», ofuscando su significado esponsalicio y haciendo que la relación de «don» se convierta en una relación de apropiación. Pero «ofuscación» no significa pérdida. El amor conyugal, movido por la caridad hacia la persona, permite a los esposos descubrir el significado esponsal del cuerpo y respetarse mutuamente.

2. La primera cópula, como signo nupcial

Como prolongación natural del significado esponsal del cuerpo, el acto conyugal — y de modo muy especial, el primero de ellos — no es más que la realización del don y aceptación mutuos anunciados por aquel significado. De hecho, el libro del Génesis, inmediatamente después de narrar el grito de júbilo de Adán ante la presencia de Eva, proclama lo que a partir de ellos harían los hombres y mujeres de todos los tiempos: abandonar a sus padres y madres, y unirse a sus mujeres, constituyendo las familias. Pertenece también a la tradición bíblica la expresión «conocimiento» para referirse al acto conyugal.

A la tradición tanto veterotestamentaria como cristiana pertenece también la costumbre de que el «conocimiento» de los esposos se produjera en el contexto nupcial, demostrando así que dicho «conocimiento» consistía el centro de la fiesta y de la celebración. Aunque desde el punto de vista jurídico el matrimonio hubiese tenido inicio en el acto de los esponsales — con independencia de que los hubieran realizado los mismos esposos o los padres de éstos — el culmen de la celebración se encontraba en la segunda fase, la nupcial, precisamente porque en la cópula conyugal los esposos se «conocían» — que se puede interpretar como que se manifestaban el consentimiento personal e intransferible — como cónyuges. Dos

datos significativos revelan esta centralidad de la primera cópula conyugal: en primer lugar, la costumbre litúrgica del traslado de la esposa hasta el tálamo nupcial, con la bendición de los esposos sobre el mismo. En segundo lugar, el hecho de que en el Decreto de Graciano se individuara la cópula (consumativa) como «signo» que era parte integrante del pacto conyugal: «*coniugium confirmatur officio*» (el matrimonio es confirmado por la cópula, podríamos traducir) (C. 33, 1).

Ya hemos explicado cómo en la doctrina medieval inmediatamente posterior al Decreto de Graciano, tanto la doctrina como la práctica introdujeron el otro signo — el del consentimiento con palabras — que revolucionó las costumbres antiguas y se convirtió en el «signo» nupcial por antonomasia. Tal revolución explica la paulatina pérdida de importancia del acto consumatorio en el sistema matrimonial canónico (lógicamente en términos relativos).

Las transformaciones litúrgicas y los usos nupciales impiden o hacen difícil la interpretación que a los antiguos les resultaba fácil. El primer acto conyugal era un acto de entrega personal, en el que los esposos se comunicaban el consentimiento para convertirse no sólo en esposos (que lo eran desde el momento de los esponsales) sino en marido y en mujer. Existía de hecho una terminología propia para designar el estado jurídico de los cónyuges en cada una de las fases.

No obstante las dificultades existentes, la reflexión antropológica y jurídica del canonista debe otorgar todavía hoy una gran importancia al primer acto conyugal realizado por los esposos. No se trata de atribuir una eficacia mágica o automática a la cópula conyugal: no es su realización lo que les convierte en marido y mujer. Sigue siendo vigente el proverbio romano: *consensus non coitus facit matrimonium* (el consentimiento, y no la cópula, hace el matrimonio). Existiendo el signo del consentimiento expresado en el pacto con palabras, los esposos se «conocen» — es decir, se constituyen en cónyuges — en el momento de la manifestación del consentimiento. Ahora bien, en un contexto esponsal — es decir, dentro de los ritos y de las ceremonias nupciales — la primera cópula conyugal debe ser valorada como un signo que forma parte del pacto, precisamente porque constituye el modo específicamente conyugal que la naturaleza ofrece a los esposos para que se «re-conozcan» como marido y mujer. La cópula no tiene valor jurídico si se desliga del consentimiento matrimonial. En el contexto actual, la cópula confirma el consentimiento previamente manifestado y, mediante ésta, se reconocen como cónyuges.

El signo nupcial es, antes que nada, «comunicación» entre los esposos y, sólo en un segundo momento comunicación entre éstos (formando una unidad) y la sociedad o la Iglesia. La cópula conyugal forma parte del pacto conyugal no porque añada algo esencial al signo nupcial relativo

a la sociedad y a la Iglesia, sino porque es el acto mediante el cual, junto con el intercambio de las palabras del consentimiento, los esposos se «conocen» matrimonialmente. No olvidemos que el matrimonio, como señalaban los antiguos, es «unión de cuerpos y de almas». El signo del pacto consensual es suficiente para crear el vínculo, pero no agota la perfección de éste: la consumación supone un «conocimiento carnal», que constituye una ulterior perfección añadida al consentimiento mediante palabras.

3. La capacidad para consumar el matrimonio

La tradición canónica ha puesto de relieve que la consumación no es un requisito de validez del matrimonio (can. 1061 §1). No obstante, esa misma tradición ha considerado como impedimento dirimente para contraer matrimonio — es decir, como causa de nulidad — la incapacidad copulativa. La diferencia, aunque pueda parecer sutil, es grande. En el primer caso, los esposos son capaces de realizar el acto conyugal, pero — por motivos legítimos — se abstienen absolutamente de consumar el matrimonio. El matrimonio es válido, aunque le falta un elemento que pertenece a la integridad y que, en el supuesto de tratarse de una unión entre bautizados, podrá constituir un supuesto de disolución pontificia del matrimonio rato y no consumado (can. 1142).

En el segundo caso, en cambio, la consumación no se ha producido por causa de una incapacidad para realizar el acto conyugal. El canon 1084, establece: «§ 1. La impotencia antecedente y perpetua para realizar el acto conyugal, tanto por parte del hombre como de la mujer, ya absoluta ya relativa, hace nulo el matrimonio por su misma naturaleza. § 2. Si el impedimento de impotencia es dudoso, con duda de derecho o de hecho, no se debe impedir el matrimonio ni, mientras persista la duda, declararlo nulo. § 3. La esterilidad no prohibe ni dirime el matrimonio, sin perjuicio de lo que se prescribe en el c. 1098».

A diferencia del supuesto de inconsumación, en el caso de la impotencia copulativa el consentimiento matrimonial — única causa eficiente del matrimonio — es nulo precisamente porque los contrayentes son incapaces de entregarse el uno al otro conyugalmente, lo cual se demuestra en la incapacidad de poner por obra la cópula conyugal, signo nupcial en el que estarían llamados a conocerse como cónyuges. La impotencia es un impedimento dirimente precisamente porque el consentimiento (interno) no se identifica con ninguno de los signos nupciales, sino que se comunica en ellos. Aunque el signo del pacto realizado por palabras sea aparentemente válido, en realidad no lo es, porque los contrayentes son incapaces de entregarse conyugalmente, desde el momento en que ambos o uno de ellos es incapaz de

poner en acto el otro signo nupcial que estructura el pacto conyugal.

Somos conscientes de que la explicación aquí expuesta no es la misma que la tradición canónica ha aportado para justificar la eficacia dirimente del impedimento de impotencia *coeundi*. Desde Santo Tomás de Aquino la tradición canónica ha invocado la *regula iuris* «*ad impossibilia nemo tenetur*» — «nadie puede obligarse a lo imposible» — para explicar la nulidad del matrimonio contraído por el cónyuge impotente. La solución fue, en su momento, muy ingeniosa, pero supuso la admisión de un esquema de tipo contractual en el que el objeto del consentimiento se concebía como *potestas ad copulam*. Siendo así, el impotente o incapaz de consumar no podría conceder a la otra parte la potestad sobre la cópula, porque nadie da lo que no tiene. Como veremos más adelante, al estudiar el objeto del consentimiento, la aceptación del esquema contractualista no parece posible desde una posición auténticamente personalista como la planteada en el reciente magisterio de la Iglesia.

La explicación del impedimento de impotencia aquí sugerida respeta la estructura de la donación esponsal — es la persona la que se entrega — y el defecto en la mutua relación interna de los signos nupciales — el signo con las palabras y la cópula conyugal — que contemporáneamente expresan el único consentimiento matrimonial.

4. El matrimonio rato y consumado según el canon 1061 §1 CIC

Ya hemos explicado que la terminología empleada en el canon 1061 §1 CIC se refiere exclusivamente al matrimonio contraído entre bautizados. Desde el punto de vista técnico, la precisión es importante porque sólo se puede hablar de consumación cuando los dos cónyuges, estando bautizados, realizaron el acto conyugal. Eso significa, *a sensu contrario*, que mientras uno de los dos no esté bautizado, todos los actos conyugales realizados no gozan de la virtualidad de «consumar», en sentido sacramental, la unión, que sólo será efectivamente consumada cuando — una vez los dos cónyuges hayan recibido válidamente el bautismo — realicen «de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza» (can. 1061).

Los orígenes históricos de esta distinción jurídica cabe encontrarlos en la teología y en el derecho canónico del primer milenio. Se advertía con claridad la diferencia antropológica — y por lo tanto también sacramental — entre el matrimonio sólo contraído por medio de esponsales y no consumado y la unión en la que los esposos se habían unido no sólo mediante palabras, sino a través del conocimiento carnal. En el primer caso se justificaba la posibilidad del divorcio — téngase en cuenta que en el primer milenio no existía la noción

de nulidad —, puesto que el signo nupcial no estaba completo. En efecto, la noción de indisolubilidad se ligaba a la enseñanza sacramental: el matrimonio es indisoluble porque es signo de la unión entre Cristo y la Iglesia. Pues bien, el matrimonio rato y no consumado no constituiría un signo perfecto de esa Unión. La consumación constituye a los esposos en una carne sola y, de este modo, significa la unión de Cristo con la Iglesia a través de la encarnación, cuando nuestro Salvador ha asumido nuestra naturaleza y condición humanas. No habiendo sido consumada la unión, falta el signo sacramental y, por lo tanto, el vínculo puede ser disuelto por las legítimas autoridades eclesiales. Esta argumentación sería repetida frecuentemente en la época clásica del derecho canónico, pero sólo para justificar un tipo de proceso de disolución del matrimonio sacramento, cuya vigencia perdura todavía en nuestros días. Nos referimos al proceso de disolución del matrimonio rato y no consumado, cuya regulación está recogida básicamente en los cánones 1697-1706 CIC.

Como se ve, el razonamiento y justificación son teológicas — estamos en el ámbito de la disolución del matrimonio sacramento —, pero tienen su fundamento en la antropología: al matrimonio no consumado le falta un elemento que forma parte del «signo» nupcial. Dicha carencia puede ser debida a una justa decisión de los esposos — y entonces estamos ante un matrimonio válido — o a una incapacidad copulativa — y entonces estamos ante un matrimonio nulo por causa de

impotencia, defecto radicado en el derecho natural —.

El concepto de matrimonio rato y consumado tiene una gran importancia, puesto que de una unión con estas características se predica el principio de la indisolubilidad absoluta del vínculo. El canon 1141 CIC establece, en efecto, que «el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte».

2. El objeto del pacto conyugal

Habiendo hecho el estudio del consentimiento matrimonial como causa eficiente del matrimonio, consentimiento que está estructurado en un doble signo —palabras de presente y acto conyugal—, pasamos ahora al análisis del objeto de este pacto, porque sólo con un claro conocimiento de ello será posible entender la naturaleza del pacto. Seguiremos moviéndonos, como hemos hecho hasta ahora, en un nivel de fundamentación: más que explicar las patologías del consentimiento, trataremos de explicar *qué es* el consentimiento. La idea clara sobre lo que es el matrimonio, desde una perspectiva que podríamos definir a la vez personalista y de realismo jurídico, porque la persona no se contrapone a la dimensión jurídica, nos permitirá el juicio adecuado y conforme a la verdad en los casos concretos.

a) La tradición canónica y litúrgica

En la tradición canónica y litúrgica, el pacto conyugal está estructurado sobre un doble «signo» — el consentimiento manifestado con palabras y el primer acto conyugal — que han sido estudiados en el apartado precedente. A esa misma tradición que, como decíamos, arranca del siglo XII, pertenecen las diversas fórmulas o ritos mediante los que los esposos se manifiestan recíprocamente su amor esponsal y lo hacen ante la comunidad que acoge dicho consentimiento. En los vigentes ritos litúrgicos, se recoge la siguiente fórmula: «El esposo: "Yo, N., te quiero a ti, N., como esposa y me entrego a ti, y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida". La esposa: "Yo, N., te quiero a ti, N., como esposo y me entrego a ti, y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida". Y el sacerdote prosigue diciendo: "El Señor, que hizo nacer en vosotros el amor, confirme este consentimiento mutuo, que habéis manifestado ante la Iglesia. Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Comisión Episcopal Española de Liturgia, *Ritual del Matrimonio*, Madrid 1971, n. 94-95).

Este texto litúrgico tiene un innegable valor jurídico, porque nos muestra cuál es la voluntad del esposo y de la esposa, cuando se casan: él recibe el don de la esposa, que es también correspondido al aceptar ésta el suyo. Los dos se dan y se aceptan

mutuamente. Al hacerlo se llaman recíprocamente con los nombres correspondientes a las identidades conyugales: esposo, esposa. Con una gran sencillez, la liturgia nos indica cuál es el objeto del consentimiento matrimonial: el varón y la mujer que se casan quieren convertirse en esposos, es decir, quieren constituir la relación conyugal o la «conyugalidad».

Como veremos a lo largo de estas páginas, la reflexión de los juristas acerca del objeto del consentimiento ha oscurecido el tema más que aclararlo. Por esta razón, los ritos litúrgicos constituyen un privilegiado «lugar» jurídico y teológico para entender qué es lo que han querido y quieren los esposos cristianos que han deseado casarse a lo largo de los siglos, conscientes de pertenecer a una tradición multisecular. En el rito litúrgico se dice precisamente lo que han querido «hacer» los esposos cristianos al manifestar el consentimiento matrimonial, que es un acto jurídico por excelencia.

También la tradición canónica, en los albores del período clásico del Derecho de la Iglesia, nos ha legado unos textos que confirman lo que acabamos de decir respecto de la tradición litúrgica. El texto pertenece a la llamada «escuela de Laón», que tuvo notable influjo en las decretales de Alejandro III: «Fides consensus est quando, etiam si non constringat manum, corde et ore consentit ducenda, et mutuo se concedunt unus alteri et mutuo se

suscipiunt» (Existe la *fides consensus* cuando, a pesar de no que se haya procedido a la *dexterarum coniunctio*, con el corazón y de palabra consiente en desposarla y mutuamente se conceden el uno a la otra y mutuamente se aceptan). Este texto presenta una terminología precisa, cuya comprensión requiere el conocimiento del supuesto de hecho para el que fue acuñada.

En los tiempos del Decreto de Graciano, la cultura jurídica occidental comenzó a experimentar una mayor sensibilidad por el consentimiento personal de los esposos como causa eficiente del matrimonio. A veces ocurría que la esposa, que había contraído esponsales con un varón al que ella no había elegido personalmente, sino que le venía impuesto por los familiares, se enamoraba y establecía relaciones con otro varón, durante el tiempo intermedio entre las dos fases. Es decir, antes de que la esposa fuera a convivir con el primer esposo. Si las relaciones con el segundo varón llegaban a materializarse en un acto sexual, el jurista se encontraba ante un aparente caso de adulterio, pues el matrimonio iniciaba con los esponsales — en cuya realización los esposos se «estrechaban las manos derechas» (*dexterarum coniunctio*) —.

Sin embargo, los teólogos de la escuela de Laón estimaron con buen criterio que el acto sexual realizado por aquella «esposa» con quien no era su «aparente marido» no constituía verdaderamente un adulterio, porque entre la esposa y el «primer

esposo» no existía una *fides consensus*, una promesa o compromiso personal, sino que más bien se había infringido un pacto de distinta naturaleza, sobre todo cuando había sido estipulado por los padres de la muchacha. Este pacto sería llamado *fides pactionis*. En cambio, el acto sexual realizado por la esposa con el segundo varón, al que ella quería en modo personal, sería un acto manifestativo del consentimiento: se trataría de la *fides consensus*, de la que habla el texto. Como se ve, no sólo no había adulterio, sino que se estaba ante el acto consumativo del matrimonio. Una vez expuesto el supuesto de hecho, se podrán apreciar mejor las palabras del texto citado:

En primer lugar, se estaba privilegiando una relación conyugal que respondía a la voluntad real de los esposos, ante las apariencias jurídicas creadas por los padres o, en general, por la sociedad de la época. Por eso, aquí se reconoce la existencia de un matrimonio — *fides consensus* — «a pesar de que no se haya procedido a la *dexterarum coniunctio*», es decir, a pesar que no haya sido precedido por la fase de los esponsales y no exista ningún signo formal externo recibido por la sociedad o por la Iglesia. Téngase en cuenta que en la época de que hablamos no existía el requisito de la forma canónica *ad validitatem*. Los requisitos formales eran exigidos para la licitud del acto.

En segundo lugar, la esposa y el segundo varón — el verdadero marido — se casan por medio

de unos «signos» nupciales que constituyen realmente un pacto entre los dos: un pacto que genera el compromiso o *fides* matrimonial. En efecto, se manifiestan el consentimiento:

> — *ore*: de palabra, es decir, mediante lo que precedentemente hemos calificado de signo nupcial mediante las palabras.
>
> — *et corde*: estas palabras no eran vacías o simuladas, sino que respondían a una verdadera voluntad interior — el *consensus* — que brotaba del interior del corazón y, precisamente por eso, les comprometía para toda la vida. Puede apreciarse también cómo se mantenía unido el consentimiento con el amor conyugal, que siendo amor de voluntad integra también los afectos del corazón.
>
> — *mutuo se concedunt unus alteri et mutuo se suscipiunt*: la voluntad manifestada a través de las palabras queda también confirmada mediante la cópula conyugal, en la que se expresa la total donación de los esposos.

El texto que acabamos de comentar es de gran belleza y profundidad jurídicas. Desde el punto de vista que nos interesa considerar aquí, el citado texto no difiere esencialmente de lo que se dicen los esposos de todos los tiempos y en especial los que han cumplido los ritos litúrgicos antes mencionados.

Por otra parte, la expresión utilizada en él no difiere tampoco de la fórmula de la *Gaudium et spes* 48: «Así, con ese acto humano con que los cónyuges mutuamente se entregan y aceptan, surge una institución estable, por ordenación divina, incluso ante la sociedad; este vínculo sagrado, con miras al bien, ya de los cónyuges y su prole, ya de la sociedad, no depende del arbitrio humano».

b) El llamado «iuscorporalismo»

Se suele entender por *iuscorporalismo* aquella corriente de pensamiento en la que el objeto del consentimiento se expresaba con categorías contractuales. Los esposos celebrarían un pacto cuyo objeto consistiría en un derecho o potestad sobre el cuerpo. La formulación más conocida de este modo de entender el consentimiento se encontraba en el canon 1081 del Código de Derecho canónico de 1917: «El consentimiento matrimonial es el acto de voluntad con el que una y otra parte se entregan el derecho sobre el cuerpo, perpetuo y exclusivo, en orden a los actos por sí mismos aptos para la generación de la prole». La primera característica de esta definición es que la persona de los esposos no resulta situada en primer plano, sino que el centro de la atención es ocupado por el «derecho sobre el cuerpo». Esta formulación ha sido el blanco de muchas críticas en lo que va de siglo, hasta el punto que se ha convertido en el prototipo de las visiones superadas y tildadas de «biologismo», «fisicismo»,

«iuscorporalismo». La crítica en los últimos decenios ha sido tan radical que la expresión ha sido totalmente abandonada.

Conviene aclarar, sin embargo, que la expresión «derecho sobre el cuerpo» o «potestad sobre el cuerpo» no debe rechazarse por el hecho de que se refiera a la facultad que los esposos tienen respecto a la «conyugalidad» recíproca. De esta potestad habla el mismo san Pablo en la Carta a los Corintios: «El marido dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer» (I *Cor*., VII, 3-4). El amor conyugal se especifica precisamente porque la voluntad integra el amor afectivo y el dinamismo sexual. La expresión *ius in corpus* no debe rechazarse, por tanto, porque se refiera a la potestad mutua de los esposos en la esfera de la sexualidad. Más aún, quizá habría que subrayarla con mayor insistencia en la actualidad, porque conviene recordar que los sujetos del pacto conyugal son un varón y una mujer, pero en cuanto que se entregan como complementarios en la sexualidad. En la alianza los cónyuges no sólo se hablan con palabras, sino que manifiestan el consentimiento mediante la entrega de sus cuerpos: en ese primer acto conyugal se conocen mutuamente como cónyuges.

La expresión *ius in corpus*, en cambio, debe evitarse si con ella se quisiese indicar el objeto del

consentimiento matrimonial, porque se correrían graves inconvenientes, entre los cuales pueden contarse las dos siguientes:

> — El pacto conyugal podría ser entendido de modo excesivamente reductivo, como si la dimensión jurídica del mismo quedase referida únicamente a la dimensión «genital» o «procreativa», de modo que el «débito conyugal» asumiría la posición central de todo el sistema.
>
> — Se correría el riesgo de convertir el pacto conyugal en un «contrato sinalagmático», es decir, un contrato en el que los contrayentes se intercambian derechos a determinadas prestaciones útiles (dar, hacer, no hacer). Una cosa es que los esposos dispongan de una potestad mutua sobre la conyugalidad y se deban mutuamente el débito conyugal. Otra muy distinta es el hecho de que tal potestad constituya el objeto del consentimiento.

Ya hemos explicado anteriormente que el pacto conyugal se constituye en un único «signo» y «acto» jurídico gracias a que los dos actos de voluntad de los esposos son recíprocos. La reciprocidad es propia del amor de amistad, en virtud del cual, la voluntad «va de persona a persona». Se entrega la persona y no un deber. Se recibe la persona y no un derecho. En los contratos sinalagmáticos, en cambio, la voluntad se dirige

directamente hacia la prestación que es, a su vez, objeto del derecho intercambiado. Los contratos sinalagmáticos pertenecen a una lógica utilitarista, lejana al principio personalista que debe regir las relaciones familiares.

c) La doctrina del Concilio Vaticano II y la normativa codicial

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, 48 define el matrimonio con una terminología claramente personalista: «La íntima comunidad de la vida y del amor conyugal, creada por Dios y sometida a sus leyes, se inaugura con el contrato conyugal, es decir, con el consentimiento personal irrevocable. Así, con ese acto humano con que los cónyuges mutuamente se entregan y aceptan, surge una institución estable, por ordenación divina, incluso ante la sociedad; este vínculo sagrado, ordenado al bien, ya de los cónyuges y su prole, ya de la sociedad, no depende del arbitrario humano. Dios mismo es el autor de un matrimonio que ha dotado de varios bienes y fines, todo lo cual es de una enorme trascendencia para la comunidad del género humano, para el desarrollo personal y la suerte eterna de cada uno de los miembros de la familia, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la humana sociedad».

Aunque en un primer momento hubo canonistas que propugnaban el exclusivo carácter pastoral de esta definición, de la que habría que excluir toda trascendencia jurídica, lo cierto es que la mayor parte de la doctrina, como veremos en el siguiente epígrafe, admitió el valor jurídico de la doctrina conciliar sobre el matrimonio. No cabía duda que la formulación *iuscorporalista* propia del canon 1081 § 2 CIC 1917, todavía en vigor en aquel momento, debería ser sustituida por la norma contenida en el texto conciliar: en el consentimiento matrimonial son los cónyuges mismos quienes se entregan y aceptan mutuamente.

En el proceso de reforma del Código de Derecho canónico, el legislador se inspiró obviamente en el texto conciliar. Así, el canon 1057 §2 CIC ’83 declara que «El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio».

Como puede observarse, de la simple comparación entre ambos textos, el canon 1057 §2 CIC añade a la expresión conciliar el hecho de que la entrega de los esposos no sólo es mutua, sino que se finaliza a la constitución del matrimonio. Este añadido plantea, en efecto, un problema: ¿se trata de una tautología? Si no es una tautología, ¿significa entonces que desde el punto de vista jurídico la definición conciliar es insuficiente y que podría

considerarse como una bonita fórmula teológica, pastoral e incluso poética... pero sin trascendencia jurídica? Si en cambio fuera una tautología, entonces, ¿por qué añadir algo que es evidente y que sólo podría conllevar confusión?

Para responder a estas preguntas es necesario plantear la comprensión jurídica del consentimiento matrimonial existente en la doctrina canónica del periodo postconciliar, porque tal comprensión está reflejada en el canon, el cual por lo demás admite dos interpretaciones radicalmente distintas. La primera de ellas, la denominamos con la expresión «*iuspersonalismo*», para distinguirla de la posición que, a nuestro parecer, exige mantener el verdadero personalismo cristiano.

d) El «iuspersonalismo»

Por *iuspersonalismo* entendemos aquella corriente de la doctrina y jurisprudencia que, situada ante el problema de la relevancia jurídica de las afirmaciones contenidas en la *Gaudium et spes*, optó por una solución de compromiso, en la que se siguiera conservando el esquema de tipo contractualista (sinalagmático) presente en el Código de Derecho canónico de 1917, aunque sustituyendo el concepto de *ius in corpus* por otro acuñado adrede para adecuar la normativa codicial a las exigencias conciliares: el *ius ad communitatem vitae*. Para superar el reducido ámbito del *iuscorporalismo* e

introducir la innovaciones antropológicas, teológicas y pastorales del Concilio Vaticano II, se ha considerado oportuno señalar que, en el momento del pacto conyugal, la voluntad de los esposos no sólo se refiere a la *copula coniugalis.* Si debe existir — como se ha afirmado después del Concilio — un paralelismo entre el llamado *matrimonium in fieri* (causa) y el *matrimonium in facto esse* (efecto), éste último debe también ser comprendido dentro del primero. «Por esta razón, el acto de voluntad debe contemplar como propio objeto el *consortium omnis vitae*, de modo que la voluntad de los esposos se dirija a la comunidad de vida en cada uno de sus aspectos para que pueda existir matrimonio» (GIACCHI, 353).

En modo similar se pronunciaron la gran mayoría de los manuales de Derecho matrimonial canónico: «el enunciado donde se declaraba que el instituto del matrimonio "nace del acto humano", con el cual los cónyuges se intercambian "entre sí", sin ulterior determinación, se limitaba a fijar el objeto material, global del don recíproco constituido por sus personas y sus actividades. No se precisaba la razón formal, la nota propia que delinea la especie del mutuo don de "sí mismos", de los esposos. Lo precisa el canon 1057 §2 cuando dice que la finalidad específica por la que el varón y la mujer se entregan recíprocamente, es "para constituir el matrimonio", para fundar y realizar juntos "el consorcio de toda la vida, ordenado por su índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y

educación de la prole" (canon 1055 §1). Por lo tanto, el objeto específico del consentimiento matrimonial es el mismo matrimonio tal como está delineado en el referida definición» (ABATE, 35).

Esta posición doctrinal relativa al problema del objeto del consentimiento presenta la ventaja de superar las estrecheces del *iuscorporalismo*, mostrando que dentro de la comunión conyugal existen otros deberes, también esenciales desde el punto de vista jurídico. Sin embargo, tal planteamiento presenta el riesgo de llevarnos a pensar que el objeto del consentimiento se identifique con el conjunto de «actos, prestaciones u omisiones». Todas las veces en las que se habla de *ius ad communitatem vitae* se corre el riesgo de pensar que lo que los esposos quieren realmente sea la «utilidad futura» a la que estructuralmente se refiere la palabra *ius*. Con otras palabras, la doctrina *iuspersonalista* — según la cual el objeto del consentimiento consiste en un intercambio de derechos personales — supera sólo uno de los límites que, como vimos, presentaba el *iuscorporalismo*, pero mantiene todavía un defecto estructural, que es precisamente el de concebir el pacto conyugal como un contrato sinalagmático. En el *iuscorporalismo* se trataría prevalentemente del derecho a los actos conyugales; en el *iuspersonalismo*, en cambio, del derecho a un «conjunto indeterminado e indeterminable de actos» (NAVARRETE, *autonomia*, 135) que constituirían el dinámico transcurso del consorcio de vida conyugal.

En la misma base de la doctrina que individúa el *ius ad communitatem vitae* como objeto del consentimiento matrimonial se encontraría la convicción según la cual «la autonomía y la dignidad de la persona humana exigen que la persona no pueda ser simple objeto de don y de aceptación. El don y la aceptación de la persona humana sólo pueden ser entendidos en relación a determinadas acciones o prestaciones. Eso no impide que estas acciones o prestaciones sean máximamente vitales y que afecten en cierto modo a toda la persona humana» (NAVARRETE, *Structura*, 75).

La donación de la persona en un pacto jurídico sería — según esta posición doctrinal — contraria a la dignidad de la persona, que no podría convertirse en objeto de contratación. Ante esta aparente dificultad que provendría de la dignidad de la persona, la doctrina siguió aplicando la distinción entre objeto material y objeto formal de los contratos. Tal distinción es muy útil en Derecho, puesto que permite explicar cómo sobre una misma cosa — por ejemplo, una finca (objeto material) — cabe gozar de distintos derechos o facultades (la propiedad, el uso, el disfrute, una servidumbre, etc.), en los que el objeto es contemplado formalmente. Algo parecido ocurriría con el «contrato» matrimonial: las personas no podrían ser objeto formal de contratación, porque no cabe poseer un título de propiedad sobre las mismas, pero sí que sería posible considerarlas como objeto «material» de la mutua donación personal. Por eso, el objeto del

consentimiento conyugal — según esta posición iuspersonalista — debería encontrarse en los derechos y deberes que los esposos mutuamente se intercambiarían. La donación de la persona sería sólo objeto material del consentimiento. Desde el punto de vista formal, en cambio, el objeto recaería en el conjunto de prestaciones vitales y personalísimas a las que los cónyuges tendrían derecho desde el momento en que en el pacto se habría intercambiado los derechos oportunos.

El *iuspersonalismo*, por lo tanto, presenta la relación conyugal como un peculiar vínculo jurídico nacido de un contrato sinalagmático. La expresión «don de sí» — desde esta perspectiva — debería ser considerada como algo ornamental o no necesario, como de hecho ocurría en la formulación del canon 1081 CIC 1917, en la que se hablaba directamente de la fórmula *ius in corpus* y se sobreentendía la remisión implícita a la persona (entendida como objeto material). El recurso a la distinción entre objeto material y objeto formal, parece más bien una hábil maniobra para poder continuar manteniendo todo el esquema o estructura de los contratos sinlagmáticos — más fáciles de entender, porque más conocidos — mientras se introducían las mejoras conciliares.

Por otro lado, es verdad la afirmación según la cual la dignidad de la persona impediría que ésta se convierta en objeto de contratación. Pero el problema estriba precisamente en que el matrimonio

no constituye un contrato sinalagmático, por lo que la donación de sí que hacen los contrayentes debe poder mantenerse, defendiendo al mismo tiempo la dignidad de la persona. Más aún, ambos conceptos se exigen mutuamente: la dignidad de la persona es tal que es la única criatura que está llamada a donarse libremente: el matrimonio es un lugar en donde ella puede hacerlo radicalmente. El don de sí, en efecto, no significa que la persona pierda su dignidad personal y que permanezca víctima de los caprichos o arbitrariedades de otra. No significa tampoco que el esposo se convierta simplemente en objeto de goce por parte del otro. Más aún, tratándose aquí de la sexualidad, cual esfera íntima de la persona, el único medio que tienen los esposos para unirse conyugalmente sin «usarse» o «instrumentalizarse» es precisamente el del don de sí mismos, mediante el cual se convierten en *una caro*. En el don de sí, el *eros* — típico de la afectividad — resulta integrado en el amor de benevolencia. La persona, al entregarse, limita la propia libertad con el compromiso de buscar la perfección moral y espiritual del otro cónyuge. Semejante don no puede ser valorado con un esquema y una lógica utilitarista. Al contrario, exige un acercamiento muy respetuoso a la realidad matrimonial, que comprenda la comunión de las personas. Por esta razón, la donación de la persona no puede depender de la efectiva «utilidad» de las prestaciones futuras. Como veremos en seguida, el objeto del consentimiento es la conyugalidad como relación, no el matrimonio

como comunión de personas o realidad existencial. Es decir, no es un pacto sobre el futuro, sino un pacto en el que una donación hecha «ahora», en el presente, compromete consecuencialmente el futuro.

e) La conyugalidad como objeto del consentimiento

«No cabe duda de que los contrayentes deben querer el matrimonio — señalaba hace años Hervada, planteando perfectamente el problema de fondo del objeto del consentimiento —, pero ¿cómo deben quererlo? ¿con un acto de voluntad dirigido a la institución o con un acto de voluntad ordenado al otro contrayente, a tomarlo como esposo? A mí me parece que lo que quieren y deben querer los contrayentes es la persona del otro en su conyugalidad. Deben querer, y éste es el objeto de su acto de consentir, al otro como esposo, en un acto de índole causal: querer darse como esposo y recibir al otro como tal, aquí y ahora» (HERVADA, *Relección*, 937).

La gran intuición de Hervada es la de haber puesto de relieve que el objeto del consentimiento no coincide necesariamente con el matrimonio en cuanto comunidad de vida y de amor, si se la entiende como vida matrimonial, sino en la relación misma que une a los esposos, que es la esencia del matrimonio *in facto esse*, y en haber profundizado en lo que es esta relación. Es evidente que, al entregarse

recíprocamente el uno al otro, la voluntad debe querer constituir el matrimonio (así lo establece expresamente el canon 1057 § 2 CIC), pero eso no significa que el objeto del consentimiento «consista en» y abrace todo el conjunto de prestaciones, omisiones y actividades que componen la comunidad de vida y de amor, que es el matrimonio. Si así fuera, se caería necesariamente en la necesidad de admitir la visión contractualista del matrimonio: la voluntad se dirigiría sobre todo hacia las utilidades futuras que espera poder gozar, porque le han sido prometidas. Además, la comprensión contractualista del pacto conyugal favorece la «atomización» del objeto del consentimiento. En esta visión, la voluntad debería dirigirse simultáneamente hacia un conjunto de derechos y deberes, todos ellos esenciales. De ahí a caer en la «tentación» de confeccionar listas o elencos taxativos de derechos y de deberes esenciales del matrimonio no hay más que un paso. En la visión personalista, en cambio, la simplicidad y naturalidad del consentimiento está garantizada: los esposos deben «querer darse y aceptarse». La unidad del objeto del consentimiento está garantizada por la unidad admirable del mutuo don esponsal del que nace la «*una caro*». Es cierto que ese consentimiento contiene una pluralidad de derechos y deberes, pero estos derivarán no tanto de la voluntad pacticia (causa remota) sino más bien de la relación jurídica conyugal (es decir, de la *una caro*). También por esta razón, como ha señalado Viladrich, es en cierto

sentido más fácil «casarse» que simular el consentimiento (cf. VILADRICH, *Estructura*, 38-43). En el primer caso, la persona sigue una vocación natural y sencillísima, en el segundo, en cambio, quien simula debe realizar una disgregación voluntaria del signo nupcial, alterando su natural contenido e impidiendo que nazca la *una caro*, precisamente por inexistencia del don personal por parte del simulante.

Es también evidente que el consentimiento se dirige hacia el futuro, en cuanto que el matrimonio es una realidad dinámica que durará tanto como la relación conyugal misma. Pero eso no significa que el «futuro» se convierta en objeto del consentimiento. El «futuro» es abrazado por el consentimiento de los contrayentes en un modo indirecto, precisamente porque es desarrollo de la relación conyugal — verdadero objeto del consentimiento —. En efecto, interpretando el pensamiento de Hervada y Viladrich, se podría decir que la conyugalidad es la dimensión querida en el contrayente, precisamente porque forma parte de la relación conyugal.

Conyugalidad y relación conyugal se pueden utilizar como sinónimos. Aunque generalmente se usa en su acepción subjetiva —la conyugalidad es una cualidad de la persona que es cónyuge—, el analogado principal del término se encuentra en la relación misma, de la que proceden las dos identidades subjetivas, propias de los cónyuges.

Querer la conyugalidad, entonces, consiste en querer transformarse en cónyuges; de novios, pasar a ser marido y mujer; de prometidos, convertirse en consortes, personas que se pertenecen mutuamente, hasta el punto que sus vidas corren la misma suerte.

En la relación conyugal se explica la aparente paradoja de la donación de la persona y el respeto de la dignidad personal. Sólo entregándose a la persona del otro observando las exigencias de la relación conyugal, podrá respetarse la dignidad de la persona. Esto es lo que sucede también en las otras relaciones familiares, cuyos miembros deben quererse — debiendo estar dispuestos a entregar la vida unos por otros — con un amor de benevolencia, cuyo despliegue existencial se desarrolla sobre la base de la relación familiar que le sirve de fundamento.

La naturaleza familiar del consentimiento ayuda a comprender mejor cuál es el objeto de la alianza conyugal. Los esposos quieren entregarse para constituirse en una nueva unidad que antes no eran: una unidad jurídica creada precisamente por el pacto conyugal, soberano e insustituible. Su voluntad no va hacia afuera, sino que permanece en el interior de ellos mismos. Hay veces en las que la voluntad de los esposos se concentra toda ella en el acto de consentimiento, porque ellos saben que es poca la vida que les queda por vivir juntos: piénsese en el matrimonio de los moribundos, en el de los que parten para el frente de guerra, en el de los condenados a prisión (quizá perpetua). Hay que

convencerse de que el matrimonio es una alianza de naturaleza familiar, que se explica sólo por criterios de lógica personalista y no por razones utilitarias. «Es necesario no contemplar el matrimonio como una unión para una obra común, unión cuya esencia se explica y justifica en relación a la obra para la que le sirve de *medio*: los hijos y el hogar. Esencialmente, la unión-unidad que comporta el matrimonio se explica y justifica por sí misma, con prioridad a su tensión teleológica, porque es una unión-unidad que posee en sí misma su propia y completa razón de bien, de la que derivan, sin duda, ciertas obras propias, pero como consecuencias, nunca como causas» (VILADRICH, *amor conyugal*, 311).

La relación filial puede servir de referencia, puesto que el acto por el que los esposos se convierten en padres de su hijo es un acto de naturaleza familiar, análogo al pacto conyugal. También allí los esposos hacen un acto de entrega de sí mismos que tiene por objeto la creación de la identidad de hijo — en el hijo — y la identidad de padres, en sí mismos. El objeto del acto es constituido por la relación misma, lo cual supone la creación de las identidades que están en los extremos de la misma. Algo parecido, en efecto, ocurre en el pacto conyugal: el efecto de la voluntad no está proyectado hacia afuera, sino hacia adentro, trasformando e incidiendo ontológicamente en el ser mismo de los esposos, siempre que hagan uso realmente del poder que han recibido de Dios.

Tanto en la relación conyugal como en la filial, los derechos y deberes surgen consecuencialmente de la misma relación. En el acto de creación de la relación filial es evidente que la relación no surge por el hecho de que los padres «asuman» todas las obligaciones que derivarán en el futuro, sino que al aceptar la relación que crean, se hacen cargo del desarrollo dinámico de la misma, comprometiéndose a cumplir los deberes que irán surgiendo a medida que crece el hijo. Algo parecido ocurre con el pacto conyugal: al aceptarse mutuamente en la relación, se está asumiendo la obligación de secundar el crecimiento de la misma.

Es preciso, por tanto, subrayar que la expresión «para constituir matrimonio» del canon 1057 §2 no debe ser interpretada en su sentido de «comunidad o consorcio», sino más bien en el sentido de relación conyugal o vínculo. En efecto, una vez constituido íntegramente éste, la vida futura — el fracaso o la muerte del amor afectivo — no puede incidir sobre la validez del vínculo ya contraído. Este es un principio básico de la doctrina y de la tradición canónicas, cuya vigencia ha sido puesta de relieve en diversas ocasiones, en los discursos de los Romanos Pontífices en los actos de inauguración del año judicial de la Rota Romana.

f) Libertad pacticia y objeto del consentimiento

El matrimonio no es un contrato de adhesión que los fieles católicos establecerían con la Iglesia, de modo tal que aceptarían todas las cláusulas que ésta añadiría al contrato. Es ésta una imagen muy difundida en los últimos siglos, que ayudaría a explicar muchos de los efectos y propiedades del matrimonio cristiano. En el fondo, se dice, los fieles católicos no son libres para casarse como quieren, sino que tienen que aceptar el modelo que les viene presentado. La apertura a los hijos, la indisolubilidad, la fidelidad, etc., serían elementos impuestos por el modelo eclesial del matrimonio: no habría más remedio que aceptarlos, pues de otro modo el vínculo no quedaría válidamente constituido o, en todo caso, los esposos serían rechazados de la ceremonia nupcial.

Esta imagen, que responde a un contexto positivista y formalista del matrimonio, no es del todo falsa. En efecto, los esposos sólo estarán casados realmente, si de verdad hicieron de sus vidas un don de sí mismos. Sólo de este don de sí surge la relación familiar. Si esta entrega no existiese o por lo menos estuviese viciada por algún defecto o vicio del consentimiento, no existiría tampoco el vínculo. Por esta razón, el mundo civil puede contemplar el matrimonio canónico como una institución legal, mediante la cual la minoría clerical tendría vinculados y sometidos a la mayoría de los fieles (que ejercita el *ius connubii*). Repetimos que el

sistema matrimonial canónico puede hacer caer en engaño a quien lo conoce poco. Sin embargo, las propiedades y fines del connubio no están señaladas previamente por el ordenamiento sino que, más bien, derivan intrínsecamente del mismo pacto y vínculo conyugales. Si son aceptadas por las partes, entonces tienen una vitalidad y dinamismo enormes; si no son aceptadas por los contrayentes, entonces no se crea nada.

De lo que acabamos de decir, podría deducirse que en el ordenamiento canónico no hay lugar para la libertad. Pero se trataría de una equivocación lamentable, porque es precisamente al contrario. El ordenamiento canónico reconoce toda la libertad de los contrayentes, no sólo porque defiende la exclusividad del poder constituyente de los esposos — que ninguna potestad puede suplir — sino porque entiende que sólo desde la plena libertad por la que la persona se autoposee podrá constituir el vínculo conyugal mediante la entrega de sí mismo. Para entender esto es necesario entender la verdadera naturaleza de la libertad, que no es un poder absoluto que se autoproyecta, sino un don que permite a la persona humana la auténtica realización de la perfección a la que está llamada. En este sentido son muy claras las palabras de Juan Pablo II en su discurso a la ONU, en el que hablaba de la «estructura moral de la libertad» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 5 de octubre de 1995, n. 12).

La libertad de los esposos en la determinación del objeto del consentimiento se proyecta en estas dos direcciones:

- En primer lugar, los contrayentes eligen la persona con la que casarse: la Iglesia ha reconocido siempre esta libertad del modo más decidido, enfrentándose a las corrientes y presiones procedentes de la sociedad y tendentes a dar mayor espacio a la elección del cónyuge por parte de los padres o tutores (cf. FRANCESCHI, *Diritto alla scelta*, 154-170). Piénsese por ejemplo en dos capítulos de nulidad reconocidos por el ordenamiento canónico: el temor grave (canon 1103) y el dolo (canon 1098).

- En segundo lugar, los esposos tienen derecho de ponerse de acuerdo sobre el tipo de vida matrimonial que querrán establecer, mientras se respete el contenido que por derecho natural debe mantener la relación conyugal. Esta libertad pacticia se manifiesta también — aunque en forma negativa — en algunos capítulos de nulidad del ordenamiento matrimonial canónico.

Piénsese por ejemplo en la nueva figura del error sobre la cualidad «querida directa y principalmente» prevista en el canon 1097 §2. Si uno de los contrayentes hubiese intentado contraer matrimonio, de modo que su voluntad tendiese principal y directamente hacia una cualidad de la otra parte, el error sobre dicha cualidad tendría relevancia a los efectos de la nulidad del

matrimonio. En realidad — como señala la doctrina — esa cualidad habría sido elevada a la categoría de objeto del consentimiento: faltando ella, el consentimiento se quedaría sin un elemento objetivo esencial.

El mismo principio está recogido en el canon 1102 §2 del Código latino (que en éste y en otros puntos es distinto del Código de derecho canónico de las Iglesias orientales). Como es sabido, el nuevo Código es contrario a la costumbre de que se acceda a prestar el consentimiento matrimonial poniendo condiciones. Cuando las condiciones son propias, es decir, sobre hechos futuros e inciertos, el consentimiento sería nulo por el mismo hecho de haber condicionado el matrimonio a la realización de dicha condición. En cambio, cuando las condiciones son impropias, de pasado o de presente, el ordenamiento admite la posibilidad de que puedan establecerse en el pacto conyugal, pero se requiere la licencia del ordinario. Para un sector de la doctrina, el respeto de la dignidad del matrimonio debería llevar a excluir todo tipo de condiciones, aunque sean de pasado o de presente. En cambio, para otros autores, esta posibilidad admitida por el canon 1102 CIC es una demostración del respeto del ordenamiento canónico a la libertad: se admite la posibilidad de que el contrayente condicione la existencia del consentimiento y del matrimonio a la realización de un evento (pasado o presente), que él considera suficientemente importante.

D. Las bodas: fundación de la familia

En los epígrafes precedentes hemos analizado el corazón de la fiesta nupcial, es decir, el pacto en el que los esposos se manifiestan el consentimiento mediante las palabras inequívocas de su entrega y mediante la primera cópula conyugal y, de este modo, se constituyen en cónyuges y fundan la familia. El pacto conyugal es la única causa eficiente del matrimonio. Pasamos ahora al estudio de las bodas o nupcias como el momento en el que se "celebra" el pacto conyugal.

1. La noción de «nupcias»

Las nupcias o bodas son *el acto social y litúrgico en el que se celebra la unión del hombre y la mujer, quienes mediante el pacto conyugal se constituyen en cónyuges, fundando la familia.*

En todas las culturas y en todas las épocas, desde la primera fiesta de la humanidad — que fue la celebrada por Adán y Eva, en la madrugada del mundo — hasta la última que se celebrará sobre esta tierra, la unión del varón y la mujer constituye esencialmente un evento de carácter festivo.

El carácter festivo pertenece a la esencia de la unión conyugal y familiar, porque — como analizaremos con mayor profundidad más adelante — no sólo la constitución de la familia, sino la de

cada nueva relación familiar — con el nacimiento de la persona — son acontecimientos que trascienden la familia y se convierten en eventos festivos, es decir, hechos que merecen ser festejados o celebrados por la comunidad a la que pertenecen los familiares. La esencialidad del carácter festivo se encuentra en la misma definición de las *nupcias*: estamos ante un acto social; un acto al que están invitados naturalmente los demás familiares, amigos y vecinos de los esposos.

La esencialidad del carácter festivo podría ser puesta en duda si no se resolvieran ciertas objeciones:

1. En primer lugar, podrían darse circunstancias — verdaderamente excepcionales — el las que el pacto conyugal realizado por los esposos y única causa eficiente del vínculo, se produjera al margen de toda fiesta nupcial. La sociedad occidental ha considerado durante siglos que, siendo el consentimiento la única causa eficiente del matrimonio, éste podría ser creado por los esposos aunque faltara toda participación activa de la sociedad o de la Iglesia. Más aún, habría que privilegiar la sustancia de los hechos a la forma de reconocimiento y a su prueba: por esta razón, se tenían por válidos los matrimonios clandestinos. La doctrina medieval acerca de los matrimonios clandestinos debe considerarse excepcional en el conjunto de la historia del matrimonio canónico y la tradición jurídica occidental. Tal doctrina — y la

legislación que se desarrolló sobre ella — encuentran explicación en la posición tomada por la Iglesia para defender la dimensión interpersonal y el principio del consentimiento matrimonial ante las innumerables injerencias de otras potestades: sobre todo la de los padres o tutores de los esposos. Haber defendido la validez de los matrimonios clandestinos era algo positivo, si se tiene en cuenta que en la época no había una plena conciencia de la primacía del principio del consentimiento, la cual se logró — paradójicamente — a través del reconocimiento del valor del consentimiento conyugal realizado en la clandestinidad.

Ahora bien, desde el punto de vista antropológico global, la teoría de la validez de los matrimonios clandestinos desconocía la vigencia de un principio que es también esencial: el principio formal. No se pueden considerar «válidos» todos los matrimonios contraídos en la clandestinidad, por el sólo hecho de que haya un acuerdo entre los contratantes. Con otras palabras, se podría reconocer la validez de algún o algunos supuestos que por las peculiares circunstancias del caso pudieran reconocerse como válidos, a pesar del defecto del reconocimiento social. Pero elevar dicho defecto a principio general del sistema matrimonial constituyó un error grave, porque — como veremos en el próximo epígrafe — la dimensión y el principio formales tienen carácter esencial en el ordenamiento de familia de la Iglesia, y ello no porque haya una norma que exija ciertos requisitos formales *ad*

validitatem, sino porque son el matrimonio y la familia las que gozan de una intrínseca dimensión social.

En el *dictum post* al canon 7 de la Causa 30, cuestión 5 (en los manuscritos de segunda redacción el *dictum* seguía al canon 8), Graciano afirmaba que «son muchas las cosas que están prohibidas, pero que si se hacen, una vez hechas deben permanecer». Y pone como ejemplo los matrimonios clandestinos, es decir, aquellas uniones en las que los esposos habían desatendido a la obligación de casarse según los ritos tradicionales — descritos en los cánones anteriores al *dictum* —. No por haber infringido la prohibición, el matrimonio será nulo: pero es necesario que exista una verdadera voluntad matrimonial, porque de otro modo, las uniones sexuales en las que faltan los signos nupciales no deben ser tenidas por matrimonios sino más bien por adulterios, fornicaciones, estupros, contubernios, etc. (cf. C. 30, q. 5, c. 1 *in fine*). Con otras palabras, el Maestro medieval reconoce la primacía del principio del consentimiento — por eso admite que pueda ser válido *algún* matrimonio clandestino —, pero entiende también que la clandestinidad es ya en sí misma un elemento que permite reconocer como «no-matrimoniales» las uniones sexuales de quienes prescindieron de todo reconocimiento social. El pensamiento de Graciano, recogiendo las autoridades o cánones del primer milenio, es muy equilibrado: si se hubiese entendido bien, no se hubiera caído en el abuso de considerar válidas todas

las uniones clandestinas, como de hecho sucedió en los siglos posteriores dando lugar a la plaga de los matrimonios clandestinos. Graciano no olvida la esencialidad del principio formal, al mismo tiempo que defiende la primacía del principio consensual, razón por la que no incurre en el formalismo.

2. Se podría pensar que la «fiesta» y, en general, los ritos sociales y religiosos tienen un evidente valor sociológico y antropológico, pero no jurídico, puesto que no son exigidos por el legislador como requisitos de validez. Tal objeción, muy difundida, tiende a reducir lo jurídico a lo «legalmente establecido». Además, si se reconoce que la «fiesta nupcial» tiene valor antropológico, deberá concederse que pueda también tener un valor jurídico, puesto que la "juridicidad" más que actividad del poder o autoridad estatal es una dimensión intrínseca de la realidad humana.

3. En tercer lugar, hay sociedades y culturas en las que existen otros modos de iniciar la vida de la familia, por ejemplo, en aquellas tradiciones indígenas africanas en las que se realiza (en forma simbólica) el rapto de la esposa por parte del marido y de sus compañeros. El hecho de que el rapto se haya «institucionalizado» confirma, más que poner en duda, el carácter festivo de las nupcias. En efecto, en estas mismas culturas se distingue perfectamente, de una parte, el matrimonio celebrado de forma legítima, con los acuerdos económicos típicos (dote, arras, etc.) y bajo la forma ritual y simbólica del

rapto de la esposa, y de otra parte, los verdaderos raptos, en los que existe violencia y puede haber oposición real de la mujer raptada y de sus familiares. En los primeros se celebran las nupcias; en los segundos, no hay celebración, a pesar de que de hecho haya podido darse inicio a la vida de tipo matrimonial. Piénsese, además, que también en la Europa medieval existió la costumbre nupcial de los raptos: que durante siglos convivían con las formas más tradicionales de la fiesta de las bodas. La mayor sensibilidad que poco a poco se fue adquiriendo hacia la libertad real de los esposos, como condición necesaria para la existencia del consentimiento matrimonial, fue la causa de que acabara creándose la figura del impedimento dirimente de rapto: esa forma nupcial, que hasta ese momento había servido incluso de instrumento para comunicar la voluntad marital recíproca de los esposos pasaría a constituir un «signo» radicalmente contradictorio con el signo nupcial, que deberá expresar la entrega personal y libre de los esposos. El ordenamiento canónico, en efecto, exige que la mujer raptada sea puesta en una situación libre para que pueda prestarse el consentimiento: «No puede haber matrimonio entre un hombre y una mujer raptada o al menos retenida con miras a contraer matrimonio con ella, a no ser que después la mujer, separada del raptor y hallándose en lugar seguro y libre, elija voluntariamente el matrimonio» (can. 1089).

2. La dimensión social de la familia y el principio formal

La dimensión social de la familia — célula de la sociedad y santuario de la vida — exige reconocer la vigencia de un principio que se podría denominar «formal», porque postula que el pacto conyugal debe ser tal que — en su origen o en sus efectos, es decir, en la manifestación del consentimiento o en el vínculo conyugal y demás relaciones familiares — pueda ser «reconocido» por la sociedad a la pertenecen los esposos (cf. ORTIZ, 171-182). En el pacto conyugal se establecen «signos» a través de los cuales los esposos, en primer lugar, se comunican mutuamente la voluntad de conyugarse y de establecer la familia, y «después» — se trata de un «después» ontológico, no cronológico, puesto que ambos reconocimientos suelen producirse en un sólo acto jurídico — ellos comunican dicha voluntad a la sociedad. No se trata de «signos nupciales» diversos, sino de los mismos «signos» que son recibidos por «sujetos» distintos. En el mismo signo con que los esposos se manifiestan su consentimiento matrimonial, no sólo ellos se reconocen como esposos mutuamente, sino que en unidad de acto son reconocidos por la sociedad, y por la Iglesia en el caso del matrimonio de los bautizados.

1) De las afirmaciones que acabamos de exponer en el párrafo anterior surgen dos cuestiones

problemáticas que merecen una peculiar atención. En primer lugar, conviene mostrar que el carácter celebrativo del reconocimiento es connatural a las nupcias. En segundo lugar, es necesario admitir que el «reconocimiento» por parte de la sociedad no se limita ni se agota en la forma nupcial festiva, sino que permanece también a lo largo de la vida de la familia como una necesidad intrínseca a ella. Antes de examinar dichas cuestiones, hay que tener en cuenta que el análisis de las mismas lo efectuaremos desde una perspectiva antropológica, es decir, partiendo de las nociones de nupcias y de familia.

La primera cuestión es relativamente más sencilla que la segunda, puesto que las nupcias, en cuanto institución social y consuetudinaria, presentan esencialmente un carácter festivo. Los invitados a las bodas festejan la voluntad de los esposos de constituir una nueva familia: mediante su participación en los banquetes y festejos, dichos familiares, amigos y vecinos aplauden dicho proyecto, manifestando su conformidad. El carácter festivo de dicho asentimiento pone de relieve que el «reconocimiento» social no es constitutivo de la unión, sino que más bien lo manifiesta y lo consolida. Se festeja el poder exclusivo de los esposos de constituir la familia, a pesar de que los participantes a las bodas no sean conscientes de que sea ésta la razón última de la fiesta a la que participan. Recuérdese que las nupcias están ligadas generalmente al momento del conocimiento carnal de los esposos y no a los acuerdos jurídicos previos.

Pero no sólo se manifiesta públicamente el asentimiento general de la comunidad, sino que ésta fija — generalmente por vía consuetudinaria — cuáles son las uniones que pueden ser festejadas y cuáles, en cambio, son ilegítimas y no deben ser celebradas. En su acepción más original y primaria, los impedimentos matrimoniales son circunstancias o hechos que la comunidad considera incompatibles con el matrimonio y la familia — así, por ejemplo, los impedimentos de consanguinidad — o con otros bienes de gran valor social que es necesario proteger — como puede ser la vida, mediante el impedimento de crimen —. A través de la distinción entre lo que se puede festejar o no festejar, la sociedad «reconoce» y, en cierto modo, fija los límites del ejercicio del *ius connubii*. Al mismo tiempo, la familia y la sociedad preparan a los futuros esposos para que su proyecto matrimonial se adecúe a las exigencias del derecho de familia vigente.

2) En segundo lugar, hemos afirmado que el derecho de la sociedad a «reconocer» la familia no se agota en el momento festivo o nupcial, sino que deriva de una exigencia intrínseca de la misma realidad familiar. En la medida en la que un hombre y una mujer se quieran realmente — y se entreguen el uno al otro para constituir la familia — allí habrá una realidad que merece ser reconocida o celebrada por la sociedad. Puede suceder que ese reconocimiento no haya tenido lugar, porque los «esposos» se han unido por la vía de hecho. Sin el reconocimiento social no puede hablarse de

matrimonio válido en sentido pleno, porque la noción de validez implica no sólo la existencia de un consentimiento naturalmente suficiente para constituir matrimonio (validez sustancial) sino también la existencia del reconocimiento social (validez formal). Como hemos visto anteriormente, la falta de validez formal puede constituir un indicio de que tampoco existe el consentimiento naturalmente suficiente, pues éste incluye en principio la voluntad por parte de los sujetos de la relación de buscar el reconocimiento de la sociedad. Ahora bien, puede suceder también que no haya sido posible lograr este reconocimiento formal. Siendo así, la verdad del consentimiento naturalmente suficiente permite hablar de una «validez sustancial» que está pidiendo el reconocimiento de la sociedad, el cual deberá hacerse por fuerza durante el transcurso de la vida conyugal y familiar de dichos sujetos y según los modos previstos por las leyes civiles y eclesiásticas.

Aquí no estamos hablando de los matrimonios celebrados por fieles católicos, puesto que en este caso el principio formal resulta absorbido por el principio sacramental, en cuya virtud es la Iglesia la que asume la jurisdicción sustancial sobre el matrimonio, de forma que la sociedad conserva sólo la jurisdicción sobre los efectos meramente civiles. Nos referimos, por lo tanto, a la validez formal desde la perspectiva de la sociedad.

Lógicamente, la validez sustancial es la más importante, no sólo porque sin ella no podrá existir de ningún modo el matrimonio, sino también porque la dignidad de la donación esponsal exige de modo intrínseco ser celebrada. Si no lo ha sido en el momento inicial, al menos lo puede ser más tarde, siempre que perdure el consentimiento naturalmente suficiente entre los esposos. Los medios de «reconocer» el vínculo conyugal pueden ser varios, dependiendo de los ordenamientos jurídicos. En todo caso, nos interesa subrayar que la validez formal está al servicio o en función de la validez sustancial, puesto que — como hemos afirmado repetidas veces — «re-conocer» es más bien declarar, constatar o manifestar una realidad precedente y fundante: el consentimiento naturalmente suficiente, como causa eficiente del matrimonio.

Los festejos y los ritos nupciales tienen por tanto su importancia jurídica. Lógicamente, no constituyen en sí mismos un requisito de validez del matrimonio, porque desde el punto de vista antropológico jurídico eso no se puede afirmar. Ahora bien, dichos elementos constituyen un conjunto de factores que podrían ser valorados incluso para determinar la validez sustancial de un consentimiento. Así, por ejemplo, en los supuestos en los que sin razón alguna los esposos hubiesen querido unirse y convivir sin hacer partícipes a nadie de su voluntad y sin buscar ningún reconocimiento social, habría que presumir no sólo que el matrimonio es inválido formalmente — por falta de

dicho reconocimiento — sino más radicalmente aún por existir un rechazo por parte de los «conviventes» de una dimensión esencial del matrimonio — la social —, es decir, por un defecto constitutivo del consentimiento (nulidad sustancial). Por regla general — y salvo muy contadas excepciones — la falta del reconocimiento social implica algo más que una simple «irregularidad» administrativa, llegando a incidir sobre la misma realidad consensual, impidiendo que pueda hablarse realmente de don y de aceptación de las personas. Tal don-aceptación implica general y esencialmente el reconocimiento social.

Si se puede hablar de una dimensión social de la familia es porque la sociedad está formada por familias. La sociedad como comunidad de personas que están llamadas a convivir en orden y en justicia, está constituida por personas — es decir, por sujetos de relaciones — más que por individuos aislados, como si se tratara de mónadas, «esferas» o centros de libertad. En las bodas están invitados por derecho propio los familiares de los esposos. Se podría hablar de un derecho a participar en la celebración nupcial, precisamente porque en la boda se constituye una nueva familia: al constituirse en cónyuges los esposos hacen que dos familias queden unidas en una sola, cuyos miembros aparecen ligados por nuevos vínculos con respecto al cónyuge sobrevenido y, también, con respecto a la prole futura. En virtud del carácter sistemático de las relaciones familiares, la constitución de la familia

incide directamente sobre el conjunto de relaciones familiares, modificándolas o creándolas.

«En las bodas se festeja el nacimiento de la sociedad soberana, de la única comunidad humana capaz de "generar" las primeras y primigenias identidades personales, es decir, aquellos aspectos o dimensiones relacionales que la persona llevará consigo no sólo a lo largo de esta vida, sino también incluso en la otra, porque en ellas y a través de ellas el hombre vive su semejanza a Dios y, en ese sentido, "es" y no sólo acontece .../... La sociedad de este final de milenio está particularmente bien preparada para poder comprender que ni la familia ni las identidades (y relaciones familiares) son fruto del azar, sino que presuponen la existencia de una civilización en virtud de la cual las personas son capaces de humanizar la vida a través de la cultura o, al contrario, tienen la triste posibilidad de desnaturalizarse. Lo que parece tan natural como el hecho de ser hijo, se descubre de pronto como una realidad problemática, adquirible después de siglos de vida humana y cristiana y susceptible de ser oscurecida por medio de la cultura» (CARRERAS, *Las bodas*, 175-176).

3. La concreción moderna del principio formal: la celebración del matrimonio ante un fedatario público

En los epígrafes anteriores hemos analizado la noción de las nupcias, partiendo de la dimensión festiva, que es esencial en ellas. Ahora, en estos últimos apartados de la lección nos ocuparemos de mostrar cómo la cultura jurídica moderna — tanto canónica como civil — ha adoptado un instrumento técnico para lograr de un modo máximamente eficaz el «reconocimiento» social (o eclesial, en el caso de la Iglesia) exigido por la misma naturaleza de la familia. Nos estamos refiriendo a un requisito *ad validitatem* que consiste en la necesidad jurídica de que los esposos manifiesten su consentimiento ante un fedatario público. Después de mostrar cómo se llegó a establecer dicho requisito en los ordenamientos civiles de familia, examinaremos una cuestión delicada, que puede presentarse como una profunda escisión entre la dimensión festiva y la dimensión jurídica en la celebración del matrimonio. Comenzaremos explicando los orígenes de esta escisión y — en un epígrafe posterior — seguiremos mostrando la paulatina radicalización de aquellos aspectos hasta llegar a la situación actual, que — con palabras de Viladrich — puede denominarse la «agonía del matrimonio legal».

Como ya se ha explicado anteriormente, los matrimonios clandestinos eran aquellas uniones

maritales que se producían al margen de la ley social o eclesiástica. En el siglo XII los teólogos y los canonistas llegaron a defender la validez de dichas uniones, con la loable intención de proteger el consentimiento real de los esposos frente a otras uniones — aparentemente matrimoniales — en las que no se podía encontrar un consentimiento personal, sino más bien una imposición de la familia o de la sociedad. Pero lo que comenzó siendo la defensa de una situación excepcional pasó a convertirse en una auténtica plaga social. Piénsese que en la Edad Media europea eran mucho más numerosos los procesos matrimoniales en los que se pedía la declaración de validez del matrimonio que los procesos en los que se solicitaba la declaración de nulidad. Tal situación, casi inconcebible en nuestros días, se debía a la proliferación de uniones celebradas privadamente, sin testigos, con el agravante que alguno de los esposos rompía la fidelidad conyugal pasando a celebrar nuevas nupcias. En estos casos, era el cónyuge traicionado el que solía pedir en los tribunales la declaración de validez del primer matrimonio, que conllevaba implícitamente la nulidad del segundo en virtud del impedimento de vínculo precedente.

Esta posibilidad de matrimonios múltiples sucesivos — de los cuales, alguno era celebrado sin publicidad — resultaba favorecida por el enorme crecimiento de la vida burguesa en las ciudades y el mayor tráfico mercantil y desplazamientos de personas. El problema de la plaga de los

matrimonios clandestinos se intentó arreglar en la época moderna, mediante la institución de un requisito formal *ad validitatem*, que fue aplicado tanto por la Iglesia Católica para las naciones que permanecían fieles a Ella — y en ese caso, tal requisito recibe el nombre de *forma canónica* — como por las naciones dominadas por príncipes pertenecientes a las Iglesias reformadas.

1) La forma canónica fue un requisito establecido por primera vez con carácter general en el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento. En diversas partes de Europa existía ya la costumbre de emitir el consentimiento ante un notario, precisamente para dar una mayor publicidad a las nupcias. La forma tridentina consistía en la necesidad de prestar el consentimiento ante un testigo cualificado (el párroco o un sacerdote delegado) y dos testigos comunes. Aunque tal disposición no llegó a tener vigencia universal, sino que se aplicaba sólo en las diócesis en la que se hubiese promulgado el decreto *Tametsi*, el caso es que mediante ella — y con el transcurso del tiempo — se puso fin a la plaga de los matrimonio clandestinos.

Debe tenerse en cuenta que desde principio del siglo XI la Iglesia había llegado a tener una jurisdicción exclusiva sobre los matrimonios de sus fieles. Las naciones cristianas europeas habían dejado la jurisdicción sobre el

matrimonio de los súbditos en manos de la Iglesia, que llegó a ejercerla en modo exclusivo. Esto explica que la primera en dar una solución general a un problema que presentaba un carácter social, antes que eclesiástico, fuese la Iglesia. También por esta razón, en los países católicos la mentalidad formalista, de la que hablaremos más adelante, encontrará su origen en la disposición tridentina.

2) En los países sometidos a la Reforma protestante también se introdujeron modificaciones en el régimen jurídico de la celebración del matrimonio. En primer lugar, las Iglesias reformadas partían de la base de que el matrimonio no es un sacramento, sino un contrato civil, en virtud de lo cual habría que restituir la jurisdicción sobre el mismo al príncipe secular.

En sí mismo, el requisito *ad validitatem* de manifestar el consentimiento ante un fedatario público puede ser considerado como un progreso, en cuanto que se superó una época dominada por la mayor inseguridad jurídica. El citado requisito formal concretaba eficazmente el principio formal, de modo que sólo serían considerados válidos para la sociedad aquellos matrimonios celebrados según la ley (que en el caso de las naciones católicas, era por lo general la ley canónica). Sin embargo, la implantación de este requisito conllevó efectos negativos en la cultura general de los pueblos

occidentales y en la tradición jurídica (con un neto influjo también en la formación jurídica de los canonistas).

4. La escisión moderna entre dimensión festiva y dimensión jurídica: el formalismo jurídico

El formalismo jurídico consiste en un modo radicalmente erróneo de entender el principio formal, en estimar que la necesidad jurídica de que el consentimiento se manifieste ante el fedatario público determinado por la ley constituye una manifestación de la soberanía del Estado o de la Iglesia. En la celebración del matrimonio, la actividad fundamental recaería en los actos realizados por dicho fedatario y no tanto en el consentimiento de los esposos, que pasaría a segundo plano. Este formalismo presenta algunas características, que al jurista le conviene tener en cuenta, porque en ocasiones podría interpretar las normas relativas a la forma de celebración del matrimonio no tanto con el espíritu con que las interpreta el ordenamiento de la Iglesia — en el que ocupa un lugar principal el principio del consentimiento — sino más bien con la mentalidad formalista propia de la cultura jurídica occidental contemporánea.

a) El derecho al matrimonio se convierte en un «derecho potestativo», es decir, en un derecho creado por el ordenamiento

En un sistema jurídico formalista, el derecho al matrimonio no se concibe como un derecho fundamental de las personas a constituir la familia, mediante el pacto conyugal, sino como un derecho potestativo, es decir, un derecho mediante el que las personas de los cónyuges pueden pedir al Estado que actúe su jurisdicción sobre ellos, considerándolos como esposos. Los derechos potestativos son creación del Estado. Piénsese, por ejemplo, en la acción de división de la cosa común. Tal acción es concedida por el ordenamiento jurídico a todos los titulares que gozan en común del derecho de propiedad sobre un mismo bien. Si se ponen de acuerdo, no es necesario acudir al Estado. En cambio, si no hay acuerdo posible entre ellos, cada uno de los propietarios goza de la acción para obligar a los demás a someterse a la división operada por el juez.

Las personas podrían ciertamente regular sus relaciones sexuales por su propia cuenta, pero si quieren gozar de las prerrogativas legales propias del matrimonio entonces estarán obligadas a recurrir al expediente de la ceremonia legal, en la que la autoridad del Estado les constituye en marido y mujer. «Está muy extendida la convicción de que lo único que diferencia la simple unión de hecho entre varón y mujer y el matrimonio, reside en que este

último se ha celebrado con los requisitos de forma y solemnidades prescritos por la legalidad vigente y se ha inscrito en los registros oficiales, mientras que toda esa ceremonia legal ha faltado en el primer caso. En uno y en otro supuesto, sin embargo, no habría diferencias substanciales, esto es, en la naturaleza de las relaciones "maritales". La diferencia estaría en la celebración legal y en la correspondiente inscripción registral. El primer caso quedaría fuera del Derecho por falta de su legal celebración; mientras el segundo sería "matrimonio" precisamente porque su celebración formal lo constituiría en realidad legal y oficial» (VILADRICH, *Agonía*, 119).

La naturaleza «potestativa» del derecho al matrimonio resulta enormemente acentuada en los lugares en los que el «derecho al divorcio» ha adquirido carta de naturaleza. Quienes han acudido a la autoridad estatal para poderse considerar como esposos sólo podrán dejar de serlo cuando exista un nuevo ejercicio de la soberanía estatal, es decir, mediante el ejercicio de un nuevo derecho potestativo mediante el que se pide al Estado la disolución del vínculo conyugal, es decir, el divorcio con libertad de volverse a casar (de volverse a dirigir al Estado para una nueva actividad que les reconozca la condición marital).

Describiendo en qué consiste la agonía del matrimonio legal, Viladrich señala que el sistema divorcista comporta tres grandes lacras sociales:

«De un lado, este sistema favorece una progresiva *trivialización* del "sí" o consentimiento (deja de ser importante un "sí" del que uno puede desdecirse).

»De otro lado, aumenta la creencia de que "casarse" es un acto de conformismo social, un "pasar por la ventanilla burocrática de la ley" para obtener el permiso o documento sobre el cual ya se pueden tener relaciones sexuales o hijos con "honorabilidad social", dentro de la legalidad.

»Finalmente, la ambigüedad: este sistema acaba dando el calificativo de "matrimonio" de manera indiscriminada a todo un conjunto de uniones, extraordinariamente diversas y contradictorias, que tienen poco que ver con el estricto sentido natural de la *unión conyugal*» (VILADRICH, *Agonía*, 124).

Estas lacras son producidas no sólo por los sistemas divorcistas, sino también por aquéllos que consideren que la realidad familiar es en sí misma una realidad meramente fáctica, biológica, que adquiriría relevancia jurídica en el momento en que la autoridad estatal la elevase a la realidad jurídica mediante su actividad. Una visión semejante, deja en el olvido el principio del consentimiento y la idea, tan apreciada por Juan Pablo II, de que la familia es un sociedad soberana. Las identidades familiares pueden ser creadas únicamente por los esposos: todas las actividades sociales tiene por objeto el

reconocimiento o celebración de dicha potestad, que recae en toda pareja que realmente se quiere conyugalmente, a pesar de que esté desprovista de todo poder social o económico.

b) La mentalidad jurídica formalista produce una escisión entre la dimensión festiva — que deja de tener importancia — y la dimensión jurídica, que pasa a coincidir con el requisito de la forma entendido en modo formalista

Hemos dicho que la cultura occidental ha experimentado un fuerte influjo de la mentalidad formalista, imperante entre los juristas del derecho de familia, que se manifiesta en la escasísima importancia que se confiere a los ritos y festejos nupciales en general, y al contenido real del pacto, en especial. Lo único determinante para quien se encuentra apresado en el rígido esquema formalista consistiría en el acto autoritativo prestado por el fedatario público. Todos los demás elementos que, en su conjunto, configuran el signo nupcial quedan relegados a un lugar tan secundario que de hecho nunca son tenidos en cuenta.

Es preciso señalar que esta escisión se produce en la cultura jurídica occidental, lo cual no es óbice para que pueda convivir con la práctica de las costumbres nupciales milenarias, que están profundamente radicadas en la población, en el sentido de que las personas siguen acudiendo a los

festejos nupciales y los esposos siguen casándose según los ritos y las costumbres heredadas de sus padres y abuelos. Lo que ocurre es que todos estos elementos son literalmente *despreciados* por el jurista. Lo festivo y lo jurídico no tendrían para él nada que ver. Lo único realmente necesario sería la intervención del fedatario público, pues sin ella «todo» sería vano, por inexistente desde el punto de vista jurídico.

Entiéndase bien que nosotros no queremos atribuir a los festejos nupciales un valor jurídico que no tienen. No queremos sostener que la ausencia de la fiesta nupcial suponga una causa de nulidad. Queremos simplemente señalar que el jurista no puede prescindir de los «signos» jurídicos producidos en las nupcias por los esposos y por los participantes. Dichos signos coexisten con el requisito de la forma *ad validitatem*, pero no pueden ni deben ser eclipsados por ella. En el fondo, siguen siendo la vía mejor para comprender que la dimensión formal está en función de la interpersonal, puesto que la razón del festejo es en todo caso la unión conyugal y no el acto del fedatario público. Debería hacerse una estadística que podría dar luz sobre esta cuestión: ¿cuántos fedatarios públicos — jueces o alcaldes, según los países — son invitados a la fiesta nupcial una vez han cumplido con su deber de representar al Estado? Aunque no podemos dar una respuesta, nos parece que la ausencia de dicho fedatario en los festejos nupciales sería un claro síntoma de la escisión producida entre lo jurídico y

lo festivo. Lo peor es que dicha escisión confirma y consolida el error cultural tan difundido de pensar que la actividad jurídica procede siempre de los órganos del Estado, mientras que los ciudadanos pueden limitarse a realizar «hechos» que gozarán de legitimidad en la medida en que puedan ser reconocidos por la autoridad estatal.

Los cristianos no son inmunes a esta visión del mundo jurídico moderno. Por ello, es importante profundizar en el principio "interpersonal" también en el ámbito de la celebración del matrimonio cristiano. No es la Iglesia ni el sacerdote quien los casa, sino que son los mismos contrayentes quienes se dan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable, fundando así el matrimonio, que es sacramento entre bautizados. Esta verdad queda muy bien reflejada en la teología de la Iglesia católica latina, que afirma que son los mismos cónyuges los ministros del sacramento del matrimonio: «En la Iglesia latina se considera habitualmente que son los esposos quienes, como ministros de la gracia de Cristo, se confieren mutuamente el sacramento del Matrimonio expresando ante la Iglesia su consentimiento» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1623).

c) La mentalidad jurídica formalista se agudiza en las comunidades en que prevalece una visión puritana de la sexualidad

Para la mentalidad jurídica formalista, la vida y la realidad marital sólo tiene valor jurídico si los esposos han «pasado» por la ventanilla del Estado, para legitimar su proyecto nupcial. Para dicha mentalidad, en definitiva, una situación que no ha sido legitimada por el representante del Estado es «inválida», «nula» o «inexistente» (según la radicalidad con que el jurista que debe valorar dicha situación participe de la mentalidad formalista).

Si a la mentalidad jurídica formalista se le une una visión puritana de la sexualidad, como ha sido frecuente en los siglos pasados en Occidente, la postura negativa respecto a las «situaciones» que se han generado al margen de la legalidad resulta enormemente potenciada. En el Occidente europeo se ha pasado, en efecto, de una actitud que cifraba la validez en el solo consentimiento bilateral de los esposos a otra en la que el principal elemento de validez es de tipo «formal». El puritanismo añadiría a la actitud formalista una valoración negativa de la sexualidad humana. Esta realidad que, como hemos visto en la primera parte, es constitutiva de la persona humana, sería reducida por el puritanismo a la genitalidad, es decir, al ámbito de las relaciones sexuales. En este ámbito, la sexualidad humana no diferiría esencialmente de la sexualidad animal y, por eso mismo, su ejercicio requeriría un expediente

de legitimación. Sería en sí mismo algo pecaminoso, que sólo podría ser lícito si se realizara en el contexto legitimador del contrato matrimonial. La situación sería pecaminosa porque no habría sido «legitimada» por los poderes públicos. Sin dicha legitimación, la vida sexual aparecería como una vida puramente animal, en la que los sujetos intentarían satisfacer sus instintos primarios. En fin de cuentas, la diferencia esencial entre el matrimonio y la relación no matrimonial se reduciría a la existencia o no de la legitimación formal por parte de la autoridad.

En una visión personalista de la sexualidad, ésta es constitutiva de la persona humana. A su vez, el ejercicio de la sexualidad no necesita de una norma externa — proveniente del Estado o de la Iglesia — que sirva de expediente legitimador. La legitimación de tal ejercicio se encuentra en el significado verdadero de los actos realizados por los amantes. Los actos conyugales son los actos propios de los esposos. Si los amantes no son esposos, los actos sexuales son ilegítimos no porque infrinjan una norma externa, sino porque son actos intrínsecamente falsos: expresan una realidad — la mutua entrega — que no es real ni verdadera. Por tanto, la diferencia entre las relaciones matrimoniales y aquellas que se tienen fuera del matrimonio no es sólo formal sino sustancial.

d) Olvido práctico de que el «reconocimiento» social se puede realizar en momentos distintos del pacto conyugal

Aunque se trate de una característica menos difundida, es posible detectar en muchos juristas el olvido de que el reconocimiento social se puede realizar en momentos distintos del pacto conyugal, es decir, cuando han pasado ya años desde que los sujetos han establecido una «familia» sin recurrir al poder jurisdiccional del Estado. Como veremos a continuación, el ordenamiento de la Iglesia es mucho más realista, porque conoce diversos medios de reconocimiento formal del matrimonio: por una parte, el derecho canónico entiende que junto a la forma ordinaria de celebración existen diversas formas no-ordinarias, en cuya virtud pueden reconocerse como válidas uniones que no responden a las exigencias mínimas del canon sobre la forma ordinaria; por otra parte, se admite en el derecho canónico la posibilidad de que se sane en la raíz el vínculo con efectos retroactivos siempre que exista un consentimiento naturalmente suficiente, única causa eficiente del matrimonio.

5. La exigencia de la forma en el matrimonio entre bautizados

La recta comprensión del principio formal ayudará a comprender el por qué y el contenido esencial de la ceremonia nupcial. Por otra parte, en

el caso del matrimonio cristiano, la ceremonia nupcial no se explica sólo por la existencia del principio formal, puesto que existen otras motivaciones que aconsejan y justifican la celebración litúrgica del matrimonio de los bautizados. Entre otras razones, el Catecismo de la Iglesia Católica señala las siguientes: «El matrimonio sacramental es un acto litúrgico. Por tanto, es conveniente que sea celebrado en la liturgia pública de la Iglesia; El matrimonio introduce en un *ordo* eclesial, crea derechos y deberes en la Iglesia entre los esposos y para con los hijos; Por ser el matrimonio un estado de vida en la Iglesia, es preciso que exista certeza sobre él (de ahí la obligación de tener testigos). El carácter público del consentimiento protege el "Sí" una vez dado y ayuda a permanecer fiel a él» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1631).

Diálogo

Cuando hemos hablado de la conyugalidad, nos ha dicho que el amor conyugal, por su misma esencia, es un amor que está abierto a los hijos y que no puede haber verdadera unión entre los cónyuges si no aceptan la paternidad o maternidad. Entre estas dos dimensiones, la de la unión entre ellos y la de la fecundidad, ¿cuál es la más importante?

— En el ámbito del Derecho Canónico ha habido muchísima discusión, porque el Código de Derecho Canónico de 1917 decía que hay un fin primario y un fin secundario: el fin primario era la procreación y educación de la prole, el fin secundario era la mutua ayuda y el remedio a la concupiscencia. Reflejando el magisterio del Concilio Vaticano II, en el cual ya no se habla del fin primario y secundario, el Código vigente, cuando se refiere a los fines del matrimonio, dice: "el matrimonio está ordenado por su misma naturaleza al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de la prole", sin especificar una jerarquía de fines. Hubo muchos, también en el ámbito de la moral, que dijeron que está claro que no se puede hablar más del bien de la prole como el fin primario, y que lo importante sería el bien de los cónyuges, por lo que si éstos ven que por su bien pueden cerrarse a la vida, no pasaría nada. Es una interpretación errada.

Hoy no se habla más de jerarquía de fines, sino de inseparabilidad entre los fines. Es decir, no se puede conseguir el bien de los cónyuges si no se respeta y si no se vive también la apertura a la fecundidad, que incluye la paternidad responsable si se la entiende bien. Por ejemplo, si dos cónyuges en conciencia ven que por su situación, por enfermedad, por situación económica grave, no pueden tener más hijos, podrían vivir la paternidad responsable, siempre respetando la naturaleza del acto conyugal, porque si no lo están desvirtuando. Un acto conyugal

cerrado a la fecundidad tampoco serviría para conseguir el bien de los cónyuges, porque los cónyuges, aunque no lo reconozcan conscientemente, intuyen que hay algo allí que dificulta su unión y aceptación plena como cónyuges. Es como poner un obstáculo a la unión entre ellos. Tal vez las cosas no funcionan y tal vez sin darse cuenta del por qué, se preguntan si teniendo un hijo las cosas comenzarían a funcionar. No es que el hijo sea una especie de varita mágica que resuelve el problema, sino que al abrirse a la fecundidad comienzan a vivir verdaderamente como marido y mujer, queriéndose verdaderamente como marido y mujer, desapareciendo el problema porque quitaron ese obstáculo que impedía la verdadera unión entre ellos.

He oído de distintas personas que el lecho matrimonial es un altar. Pero altar invoca sacrificio y ofrecimiento, ¿dónde está la analogía de eso con la sexualidad que comporta placer y posesión?

— La sexualidad implica también sacrificio. No es sólo placer y posesión, sino sacrificio. Hay un término que es clásico en el Derecho Canónico y que algunos rechazaron después del Concilio Vaticano II, pero ahora está en cierto modo volviendo a ser recordado, que es la expresión “el débito conyugal” que se utilizaba en el Derecho Canónico y también en la Teología Moral. Débito significa algo que es debido. Si la sexualidad está regida sólo por el placer y la posesión, no está respetando su propia

naturaleza, porque se darán muchas circunstancias en las cuales el placer o la situación corporal quisieran no cumplir con aquello que es debido en justicia; que el marido o la mujer pidan la relación y el otro no tenga ganas de darla. Si el marido o la mujer dicen: "no puedo pensar en mi bien, en mi placer, sino en el bien y en el placer del otro o en lo que conviene para la vida matrimonial" y no actúa conforme al placer, sino conforme a lo que se da cuenta que es el bien del otro, esto puede implicar sacrificio. Además, la vida familiar implica muchos sacrificios y renuncias. Por ejemplo, en el tema de los hijos, puede haber circunstancias graves que aconsejen en conciencia a los cónyuges vivir la continencia periódica. Eso exige entrega, dominio, sacrificio, virtud. Sin embargo, algo que me parece importante es que todo no tiene que ser necesariamente sacrificio: un acto no es más meritorio por el solo hecho de que costaba mucho, porque es de la esencia del cristianismo la felicidad, y si no cuesta y se hace por amor de Dios y agradeciéndolo a Dios es igualmente meritorio, porque es algo santo. Lo importante es que no se rija la persona sólo por el placer o por lo que le provoca o por lo que tiene ganas en un momento, sino que piense siempre en el bien del otro y de los hijos y eso necesariamente implicará sacrificios en momentos determinados.

Nos hablaba del amor de amistad como un amor personal, que va de persona a persona, que es mutuo. Ahora bien, en el caso de amores no

correspondidos esa mutualidad del amor desaparece y el esfuerzo mutuo por buscar la benevolencia del otro queda como unilateral. Quería preguntar si en ese caso el amor que sigue siendo fiel es un amor que tiene que estar como en un nivel más alto, trascendente, de caridad.

— No es que desaparezca el amor humano y quede sólo el amor de caridad. Si el amor es verdaderamente humano seguirá amando aunque el otro no ame y este es un concepto cristiano y humano también. Es lo que decíamos de Aristóteles, quien en la Ética a Nicómaco afirma que un verdadero amor de amistad sigue amando aunque el amigo traicione. Por tanto, si se deja de amar porque el amigo traicionó, posiblemente es que no era un verdadero amor personal.

En el verdadero amor ocurre lo mismo: aunque el otro traicione, un verdadero amor sigue amando. Puede ser que exija heroísmo, pero cualquier amor verdadero, personal, muchas veces puede llegar a exigir heroísmo, seguir amando a pesar de la falta de correspondencia. Esto muchas veces se encuentra en cónyuges que son abandonados y siguen amando aunque con sufrimiento, siguen amando porque amaban verdaderamente. Si al primer problema dejan de amar, posiblemente es que el amor no iba a la persona sino a las cualidades de ésta, a lo que me daba o a lo que conseguía de ella.

Me encuentro personas que dicen "se me murió el amor" y otras que dicen "él me mató el amor", porque en algunos casos el otro cónyuge atropella tu dignidad y tus derechos humanos ¿qué se puede hacer en estos casos?

— Ante las crisis matrimoniales el Derecho y la Pastoral de la Iglesia presentan diversas soluciones a estos problemas graves. Por una parte hay que tener no sólo fe, porque no es cuestión sólo de fe, sino tratar de profundizar en la realidad y en la verdad del amor conyugal para darse cuenta de que el matrimonio es indisoluble no porque la Iglesia lo exija para sus fieles, sino porque en sí mismo es indisoluble.

La indisolubilidad del matrimonio es una de las verdades que hoy en día es más difícil explicar culturalmente, a causa de la concepción radicalmente errada que se tiene de la misma libertad. Por otra parte, sabemos que la Iglesia la ha defendido siempre y ha habido una labor de inculturación de esta verdad. Conviene recordar lo que llamábamos "la verdad del principio": Dios estableció el matrimonio de Adán y Eva como indisoluble. Luego del pecado, por la dureza del corazón de los hombres, Dios permitió el repudio, pero Cristo, cuando los escribas y fariseos defienden el libelo de repudio, dijo que "al principio no fue así, el que abandona su mujer y se casa con otra comete adulterio". El Magisterio de la Iglesia es claro al respecto, aunque en nuestros días muchos ponen en

duda el principio de la indisolubilidad. Sin duda que sería muchísimo más fácil que la Iglesia dijera: está bien, el que se quiera divorciar que se divorcie y permito no más de tres matrimonios, como han hecho muchas iglesias y confesiones religiosas. La Iglesia Católica, sin embargo, sigue firme en su defensa de la indisolubilidad. Lo hace porque no puede traicionar no sólo a Cristo, sino a la persona humana.

A la vez, no abandona a los fieles cuyo matrimonio está en crisis. Las soluciones son diversas. Por una parte, existe la separación de los cónyuges. Además del adulterio como causa de separación conyugal, hay otras causas, como por ejemplo el grave peligro para la vida del cónyuge o de los hijos o para su salud espiritual. Si el marido es un inmoral y da un ejemplo negativo a los hijos y la madre se da cuenta de que los está deformando, puede pedir la separación por el bien espiritual suyo o de los hijos. Mientras exista el problema se admite la separación, conscientes que son marido y mujer y que se entregaron uno al otro y que deben ser fieles a pesar de que estén separados.

La separación es una solución pastoral y jurídica que ha caído en desuso, en parte también porque en casi todos los países lo que ha hecho la Iglesia es decir que, como los actos de la Iglesia no son reconocidos por el Estado, la separación se haga ante el tribunal civil, de modo que se decida cuál será el régimen de la patria potestad, el régimen

económico, etc. El problema es que los tribunales civiles normalmente no se preocupan de ver las causas de la crisis, ver si es posible conseguir la reconciliación y además en el caso de nuestra legislación, la separación muchas veces es simplemente la antesala del divorcio.

En este momento se está pensando en muchos sitios en la conveniencia de recuperar la figura de separación como remedio jurídico y pastoral: la petición de separación puede ser ocasión para hablar con ellos. Por ejemplo, los consultorios familiares podrían dar una muy buena ayuda. Si quien atraviesa una crisis acude a ellos, podría encontrar personas que les puedan asesorar, psicólogos o matrimonios que pueden aconsejarlos, ver cuál es el problema. En muchos países ya están funcionando. Si se deja todo a la jurisdicción civil simplemente lo que conseguimos es una separación irreversible que terminará en divorcio.

En otros casos, en los que la realidad es que el marido desde el inicio de la vida conyugal ha tenido una actitud gravemente violenta y no ha respetado la dignidad del otro cónyuge, o ha sido siempre infiel, habría que analizar si no nos encontramos más ante una persona que era incapaz para el matrimonio o que no quiso en realidad contraerlo, que ante una crisis de un verdadero matrimonio. Hay que ver cada caso concreto y las distintas soluciones jurídicas y pastorales que existen. No es que la Iglesia siga cerrada en sus ideas

y no acepta que se divorcien, sino que tiene que ser fiel no sólo a sí misma, sino a las mismas personas, no engañarlas.

En el caso de las niñas que salen embarazadas y las familias optan por casarlos, me parece que a veces los jóvenes deciden con libertad, porque se casan porque quieren, aunque tienen la presión de la familia. Después, cuando ese matrimonio no funciona, he oído mucha gente que dice que el matrimonio sería nulo porque no tenían la suficiente madurez para casarse, ¿se podría considerar que ese matrimonio es nulo? ¿qué se puede hacer en estos casos?

— Hay que analizar cada caso concreto, porque a veces ellos mismos dicen que quieren casarse, y si eran maduros y lo hicieron libremente, ese matrimonio es válido. Sin embargo, en el caso de embarazo, hay que poner por encima el bien de la persona. Por ejemplo, no se puede poner por encima de todo "el honor de la familia". Los padres tienen que pensar bien qué es lo que conviene a su hija o hijo ¿le conviene casarse, tiene la madurez suficiente?, porque a veces es un noviazgo ya establecido y con un proyecto concreto de matrimonio, y lo único que cambia es que los novios adelantan la fecha de la boda que ya estaba decidida. En muchos otros casos los padres dicen: "¿con qué cara voy a presentar a mi hija soltera, que ha tenido una hija o un hijo?", y presionan para que se case cuanto antes. Hay que ver el caso concreto, cuál es el

bien para el hijo o la hija que se encuentran en esa situación, porque la solución más fácil muchas veces no es la solución mejor y a veces hay que pasar un mal rato y un trago muy amargo y después los hijos lo agradecerán eternamente. No se les puede obligar a casarse sólo por el nombre de la familia. Hay otras soluciones: que vaya a otro sitio con algún pariente hasta que nazca el niño, si hay graves razones que dificultan la educación y el sustento del hijo se podría valorar la oportunidad de darlo en adopción, etc. En fin, hay que buscar la solución adecuada al caso concreto. Si se les obliga a casarse, aunque no se haga con graves amenazas y violencia, se podría estar anulando la libertad mínima necesaria para que contraigan un matrimonio válido, porque a veces se les pone en una situación en la que no hay alternativa: "o me caso o pierdo definitivamente el afecto y el apoyo de mis padres".

¿Qué pasa cuando un amor diverso desplaza al amor conyugal? Hay situaciones en las que uno de ellos se enamora de otra persona y abandona el matrimonio o sigue ahí aunque enamorado del otro, ¿qué hacer en ese caso?

— En primer lugar, hay que tener claros los principios y las exigencias intrínsecas del amor conyugal. Las propiedades esenciales del vínculo conyugal son la unidad y la indisolubilidad, que no son sólo obligaciones morales, sino obligaciones o deberes en el sentido estrictamente jurídico. El amor conyugal es exclusivo. Por ello, la violación de la

fidelidad matrimonial es una negación del amor como amor hacia la persona en sí misma, no “por lo que me puede dar” sino “porque es”. Un amor que va a la persona es indisoluble. Recordemos aquella pregunta que se hacía Aristóteles: “¿es posible amar a una persona para siempre?” Y él decía: si el amor es personal, verdaderamente humano, será un amor para siempre. El amor conyugal, si el amor es a la persona, debe ser un amor para siempre. El amor conyugal es exclusivo y un amor por otra persona no será amor conyugal, será un amor que tendrá algunos de los niveles de la sexualidad: pasional o incluso afectivo, pero no puede ser un amor conyugal, porque ya la persona entregó su conyugalidad a otro, al cual le pertenece hasta la muerte. La unidad y la indisolubilidad no son exigencias extrínsecas impuestas por la Iglesia a sus fieles, sino que son propiedades esenciales de todo amor conyugal. Cualquier relación sexuada entre hombre y mujer que no sea fiel, indisoluble y abierta a la fecundidad es indigna de la persona humana.

En estas situaciones, el cónyuge que sigue siendo fiel a su unión aunque el otro no lo sea, incluso aunque el otro lo haya abandonado, con su fidelidad da testimonio de la fidelidad entre Cristo y la Iglesia y de la verdad de su amor conyugal, que sigue amando, en el sufrimiento, aunque no sea correspondido. Termino con unas palabras de Juan Pablo II que dan luces sobre estas situaciones: «La soledad y otras dificultades son a veces patrimonio del cónyuge separado, especialmente si es inocente.

En este caso la comunidad eclesial debe particularmente sostenerlo, procurarle estima, solidaridad, comprensión y ayuda concreta, de manera que le sea posible conservar la fidelidad, incluso en la difícil situación en la que se encuentra; ayudarle a cultivar la exigencia del perdón, propio del amor cristiano y la disponibilidad a reanudar eventualmente la vida conyugal anterior. Parecido es el caso del cónyuge que ha tenido que sufrir el divorcio, pero que —conociendo bien la indisolubilidad del vínculo matrimonial válido— no se deja implicar en una nueva unión, empeñándose en cambio en el cumplimiento prioritario de sus deberes familiares y de las responsabilidades de la vida cristiana. En tal caso su ejemplo de fidelidad y de coherencia cristiana asume un particular valor de testimonio frente al mundo y a la Iglesia, haciendo todavía más necesaria, por parte de ésta, una acción continua de amor y de ayuda, sin que exista obstáculo alguno para la admisión a los sacramentos» (*Familiaris Consortio,* 83).

Lección quinta

La paternidad/maternidad-filiación como relación familiar

SUMARIO: A. El fundamento «matrimonial» de la filiación (La identidad filial: noción antropológica y aproximación histórica). — B. Características de la paternidad humana.— C. Relaciones entre amor conyugal y paternidad/ maternidad.— D. Los des-amores que desvirtúan la fecundidad del amor conyugal.

En esta última lección del curso, luego de haber estudiado el matrimonio, la familia y la relación conyugal, nos dedicaremos al análisis de algunos elementos de la paternidad/filiación como relación familiar. Para el estudio de las características generales de estas relaciones familiares remitimos a la tercera lección, en la que veíamos los elementos comunes a todas ellas. Ahora nos centraremos, sobre todo, en los elementos específicos de la filiación como relación familiar.

En primer lugar, estudiaremos el fundamento matrimonial de la filiación y las características de la

paternidad humana. Muchos de los temas que veremos ya han ido saliendo a lo largo de la exposición: el significado de la paternidad/maternidad; el hecho de que la relación paterno-filial no es una relación eminentemente o estrictamente biológica; la exigencia de que haya una aceptación de la relación por parte de un término y otro de la relación; la evolución de cada una de las relaciones familiares, en cuanto llamadas a la comunión de personas.

Recordemos que cuando hablábamos de la noción de relación familiar decíamos que son tres las relaciones familiares principales: conyugalidad, paternidad-filiación y fraternidad y tres son los principales amores familiares: el amor conyugal, el amor paterno-filial y el amor fraterno. La relación fraterna, como relación que surge de la coparticipación en la relación filial, será objeto de estudios posteriores. Basta ahora decir que, junto a la conyugalidad y a la filiación, constituye el entramado principal de la familia y que los sistemas sociales, con un claro reflejo en los ordenamientos jurídicos, y que ha tenido su concreción en los llamados sistemas de parentesco (vid. lección primera) y en la determinación del impedimento de consanguinidad como un modo concreto para defender la irreductibilidad de la relación fraterna frente a las demás relaciones familiares, siendo por lo tanto una protección de la especificidad de la familia.

A. El fundamento «matrimonial» de la filiación (La identidad filial: noción antropológica y aproximación histórica).

Tomando pie del Derecho romano, en el que el *paterfamilias* era quien concedía la «filiación» mediante un acto jurídico llamado *tolle liberos*, el Derecho de la Iglesia vinculó siempre la realidad filial a la matrimonial. Con el fin de defender la vida de los recién nacidos consiguió arrancarle al Estado la condena moral y jurídica del aborto y del abandono de los niños, así como el reconocimiento del deber de los padres de no hacer nada contra la prole, dejándola nacer. Esta mayor sensibilidad e inculturación del valor de la vida humana, repercutió sobre la misma noción de filiación, que de ser una relación creada por un acto jurídico del *paterfamilias* pasó a ser considerada como relación parental con fundamento biológico. Más precisamente, el momento fundante del vínculo filial ya no era un acto jurídico, sino más bien un «hecho» biológico. Una tal comprensión de la identidad filial comportaría lógicamente una ampliación de la extensión de esta relación: todos hemos sido «hijos» por el simple hecho de haber sido generados. En líneas generales, por lo tanto, puede decirse que la filiación se habría convertido — en la cultura occidental — en una relación esencialmente biológica.

En el surco de esa misma tradición, el derecho canónico vinculó la filiación a la familia natural y, por tanto, al ejercicio de la sexualidad. Al mismo tiempo, consiguió distinguir con nitidez la filiación legítima de la ilegítima. Sería precisamente el matrimonio lo que convertiría en legítima una relación filial. Sobre la base biológica, que constituiría el elemento esencial de la filiación, se añadirían los diversos calificativos con distintas consecuencias jurídicas: legítimo, ilegítimo, natural, adulterino, etc.

En el momento histórico en que nos encontramos ahora, y teniendo en cuenta el uso indiscriminado de las recientes técnicas de intervención en el proceso de reproducción humana y los diversos intentos de equiparación al matrimonio de otras relaciones con contenido sexual — uniones de hecho, uniones entre personas del mismo sexo —, resulta cada vez más necesario distinguir con claridad que una cosa es el deber moral y jurídico de dejar nacer y de acoger al embrión que ha sido concebido y otra muy distinta es la identidad (y la relación) filial. No todos están en condiciones de poner por obra este acto de atribución en todo su contenido "personal": sólo los esposos, en cuanto son *una caro*, tienen un poder recibido por Dios para constituirse en padres y dar al niño (por ellos generado) la plenitud de la identidad de hijo, en la medida en que la relación de filiación alcanza su plenitud y perfección si está ligada a la relación conyugal. El acto de atribución de la

filiación, entonces, presenta una estructura muy parecida a la de la alianza conyugal, y al mismo tiempo está basada en ella. En efecto, sólo quien previamente se ha entregado a sí mismo en alianza conyugal puede ser co-principio (con el otro cónyuge) de la generación de la identidad filial (que es una realidad interpersonal, no exclusivamente biológica). Es en este sentido que afirmamos que la relación paterno/filial sólo se puede comprender en su plenitud si se la relaciona con la familia de fundación matrimonial. Sin embargo, ello no significa que no se pueda hablar de filiación cuando falta el fundamento matrimonial, como ocurre en el caso de los hijos ilegítimos, de la fecundación artificial, etc. Son relaciones filiales, a las que sin embargo falta un elemento que su naturaleza pide para que sean plenamente respetuosas de las exigencias de la misma relación y de la naturaleza personal de las relaciones familiares. Por otra parte, también el instituto de la adopción nos ratifica en esta intuición, al confirmar la existencia de una verdadera relación familiar, sin que esté basada sobre el dato biológico.

Esto presupone la atribución de un nuevo y aún más profundo significado del principio consensual. Con su mutuo consentimiento — que es un acto de amor de donación personal — los esposos no sólo dan vida a la primera relación familiar — la conyugal — sino que además se constituyen en co-principio de generación de las restantes identidades y relaciones familiares. Es decir, así como desde el

punto de vista de la persona, la «filiación» es la más básica de las relaciones familiares, el ordenamiento puede equiparar — sin desdibujar la especificidad de la filiación matrimonial — el hijo de la pareja casada a otras relaciones que tienen su origen fuera del matrimonio: la filiación natural, la incestuosa, la adulterina, etc. Así se protege al hijo ilegítimo, sin hacerle pagar el «error» de sus progenitores. Pero una cosa es proteger al neonato, mediante la técnica de la equiparación jurídica, y otra bien distinta la identificación total del hijo legítimo nacido como consecuencia de un acto de amor de los cónyuges con el hijo ilegítimo nacido como efecto de la pasión, del instinto, de la violencia por quien — y aquí radica lo esencial — ha utilizado equivocadamente el poder de transmitir la vida. El derecho canónico, en efecto, mantiene la distinción entre los hijos legítimos y los ilegítimos (cf. CARRERAS, *Las bodas*, 177-190).

De allí que debamos afirmar que la relación filial no es un simple hecho biológico sino una relación interpersonal, de la que surge también, como veíamos al estudiar las relaciones familiares en general, una llamada al reconocimiento de la relación y a la constitución de la comunión, que es fruto de uno de los amores familiares que podríamos definir como amor paterno-filial. Obviamente, al estudiar la naturaleza de la relación filial, observamos que hay un tipo “perfecto” de filiación, que tiene todos los elementos de la relación, que es

la filiación matrimonial, mientras hay otros tipos "imperfectos".

B. Características de la paternidad humana

Teniendo clara esta idea, debemos preguntarnos ahora qué es esencialmente la paternidad humana, puesto que, al no ser un simple hecho biológico —y teniendo en cuenta la posibilidad de una generación que no respete todos los elementos de la filiación matrimonial — es una cuestión que exige una respuesta ante la cultura de nuestros días.

Una primera consideración que debemos hacer es que la paternidad humana ocurre en un acontecimiento trascendente que supera el simple dato biológico de aportación de los gametos masculino y femenino. En una ciudad norteamericana había un gran aviso publicitario en una autopista que decía: "¿quién es su padre?, llame al 800-ADN". Demuestra, sin duda, una visión totalmente biológica de la filiación: lo que define quién es el padre sería exclusivamente el ADN. No, es mucho más. La paternidad como relación familiar interpersonal no es un hecho meramente biológico, no se identifica necesariamente con la generación. Ser padre no es simplemente generar un hijo, porque la relación paterno-filial exige, como un verdadero deber, una acción voluntaria que es el

reconocimiento de la relación. Cuando veíamos la noción de familia en el Derecho Romano, decíamos que en aquel sistema la filiación era una noción estrictamente jurídica, pues lo que hacía que una persona se convirtiera en hijo era precisamente el acto de reconocer: cuando nacía el niño el padre lo tomaba, lo alzaba y decía «éste es mi hijo» y en ese momento preciso adquiría la condición de hijo. Aunque era una visión reduccionista, que luego fue superada por la influencia de la Iglesia y la exigencia de reconocimiento del hijo como un deber moral y jurídico, nos da una cierta luz sobre la necesidad del reconocimiento de la relación para que ésta alcance su propia perfección y dignidad personal.

La noción biológica en cambio es la del "800-ADN": llamar a un teléfono para decidir, basados única y exclusivamente en el dato estrictamente biológico, quién es el padre. Y veíamos una tercera visión que es la personalista, que dice que hay un fundamento biológico, aunque hay también un fundamento jurídico, antropológico, que implica la necesidad de reconocimiento de la relación para que ésta alcance su plenitud; primero de los padres — porque el hijo cuando nace no tiene la capacidad de decidir, sino que simplemente recibe la identidad filial como un don — y luego del hijo, que se reconoce y se identifica como tal. La Iglesia tuvo un papel esencial en la modificación del Derecho Romano, al exigir moral y luego jurídicamente a los padres que reconocieran a sus hijos.

La filiación no se identifica necesariamente con la procreación, porque puede darse la paternidad sin procreación, como en el caso de la adopción, y puede darse la procreación con rechazo de la paternidad como ocurre, por ejemplo, en el caso de los hijos no reconocidos: cuando una persona no reconoce a su hijo o lo abandona, ahí hay procreación, pero hay también un rechazo de la paternidad, porque el padre niega la relación, que entonces no adquirirá la perfección a la que estaba llamada por su misma naturaleza; hay una paternidad biológica, pero falta la relación paterno-filial como relación familiar. De hecho, hay un tema objeto de discusión en muchos sistemas del Derecho de Familia, que es la existencia o no de un derecho a conocer el padre biológico. En algunos Estados no existe el derecho a conocer al padre biológico, por ejemplo, en el caso de adopción. En otros países hay una serie de requisitos para poder conocer el padre biológico, normalmente después de la mayoría de edad. Otro ejemplo de generación sin filiación, que está creando muchos problemas jurídicos, es el de la fecundación artificial, pues hay situaciones en las que unos son los padres reconocidos jurídicamente y otros son los donantes del semen o del óvulo, dándose casos de niños que tendrían, según las normas vigentes, más de un padre o de una madre. Por todo ello, hay que aclarar qué significa “padre y madre” no sólo biológicamente sino antropológicamente.

En la explicación de la paternidad como realidad antropológica, conviene aclarar que la paternidad humana no se ordena únicamente a satisfacer una necesidad de la naturaleza — la reproducción y conservación de la especie —. Los hijos no son simplemente la satisfacción de una necesidad de la especie. Son, en cambio, el fruto de la donación de los esposos, que se abre y se personaliza en la donación de la vida a otra persona, el hijo, que sería la personificación del amor conyugal, el «reflejo viviente de su amor» (*Familiaris Consortio*, 14). En este sentido, se debe recordar que la sexualidad humana es radicalmente distinta de la sexualidad animal — de allí el grave daño y el error de muchos programas de educación sexual, que explican la sexualidad humana como si fuera la sexualidad animal —; es radicalmente distinta y si no hay una educación en la dimensión voluntaria, que en este caso sería educación de las virtudes, los muchachos, niños, jóvenes, no entenderán lo que es la sexualidad humana.

En conclusión, la paternidad no es sólo una necesidad de la especie, pues los hijos, en el amor humano, son la personalización del amor conyugal; la apertura a la fecundidad es una exigencia no de la especie humana, sino de esa pareja concreta que han decidido unirse en matrimonio y que tienen que estar abiertos a la fecundidad. Por ello, la donación real entre marido y mujer exige la apertura a la fecundidad y el respeto de la “verdad” del acto conyugal.

C. Relaciones entre amor conyugal y paternidad/ maternidad

Juan Pablo II explica en modo muy claro la relación entre el amor conyugal y los hijos como un don: «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal (...) no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos, la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor» (*Familiaris Consortio*, 14). Es casi una definición que hace Juan Pablo II del hijo, "reflejo viviente del amor entre los cónyuges" como remarcando que el hijo es concreción o personalización — decíamos antes — del amor conyugal.

La paternidad humana es fruto del amor conyugal, la condición real de marido y mujer exige la apertura a la fecundidad y el respeto de la verdad del amor conyugal. Este amor es en sí mismo: «un amor *fecundo* que no se agota en la comunión entre los esposos, sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas» (*Humanae Vitae*, 8). El acto conyugal, como veíamos en lecciones precedentes, tiene una doble dimensión: una dimensión unitiva y una dimensión procreativa. Todo acto conyugal, no sólo por exigencias externas

sino por exigencia interna, por su misma naturaleza, tiene que estar abierto a esa potencial paternidad y maternidad. Esto no significa que todo acto se concretará en paternidad y maternidad, pues eso depende de otros factores, sino que tiene que estar abierto, porque tiene que respetar la verdad del acto conyugal; las concreciones de esto lo veremos al hablar de las actitudes o las acciones que van en contra de esta verdad del acto conyugal.

Antes veremos las relaciones entre amor conyugal y paternidad/maternidad. En primer lugar, la dimensión paterna o materna forma parte de la esencia de todo amor conyugal, porque el amor conyugal es un amor que por su propia dinámica es abierto, expansivo. El amor verdadero, el amor personal, tiene que salir hacia afuera, porque cuando se cierra en sí mismo se convierte en egoísmo. En los casos en los que los cónyuges no quieren abrirse a la vida se podría pensar que el marido y la mujer se cierran en ellos mismos y no se quieren abrir al tercero que es el hijo. Sin embargo, si se analiza la realidad de esa relación nos daremos cuenta de que muchas veces no es un cerrarse ellos dos en sí mismos, sino que es un cerrarse de cada uno de ellos en sí mismo, ya que se rompe el diálogo, pues se ve al otro no como lo que es realmente sino por lo que me puede dar, cayendo entonces en lo que llamábamos la norma utilitarista.

Además, «el bien por sí mismo es difusivo», y un amor replegado sobre sí mismo ya no sería

amor. La experiencia demuestra que en las diversas fases que llevan al amor conyugal — en el noviazgo, en el momento fundacional y en la vida y el amor conyugales — hay que hacer un esfuerzo para no caer en el amor cerrado en sí mismo que es — como decía San Agustín (*La Ciudad de Dios*) — el amor propio hasta el desprecio de Dios, que se podría decir hasta el desprecio del otro, porque al despreciar al otro en el fondo hay un desprecio de Dios. Ese amor cerrado no es amor personal, sino que es un amor que sale de uno y vuelve a uno y no ve el bien del otro, por lo que los esposos que se aman verdaderamente no pueden no desear la comunicación de su amor y de su vida feliz, particularmente en la vida de sus hijos. Cuando no se quiere difundir el propio amor es posible que esté en crisis el propio amor y no se entienda por qué hay que hacer a otro partícipe de esta relación. Por ello, cuando hay crisis los cónyuges pueden decir que no ven motivos para traer un niño al mundo.

Antes considerábamos cómo a veces en un matrimonio en crisis los cónyuges deciden tener un hijo para ver si logran superar la crisis. Posiblemente, esa decisión prueba que quieren remover el obstáculo que es precisamente la causa de que haya crisis, porque es posible que la causa de la crisis sea precisamente el estar cerrado a una dimensión esencial del amor conyugal que es la fecundidad. El amor conyugal es esencialmente fecundo y sus actos, para ser verdaderamente

conyugales, deben estar potencialmente abiertos a esta fecundidad.

Este principio de la apertura a la fecundidad se aplica también a matrimonios que no pueden tener hijos, la unidad de amor entre los esposos ha de querer el bien de los otros, ha de tener deseos de donación a los otros sin cerrarse en sí mismo. Explicábamos antes que algunos casos de crisis matrimonial por falta de hijos podrían ser reflejo de amor imperfecto, porque se veía a la otra persona no "en sí misma" sino como quien podría convertir al cónyuge en padre o madre y no lo ha conseguido. En estos casos, podría haber en el fondo una concepción utilitarista de la relación conyugal: más que querer a la persona en sí, se querría a la persona en cuanto puede darme un hijo o una hija. En los matrimonios que no pueden tener hijos hay diversas vías de fecundidad y el mismo amor conyugal cuando está abierto a los demás, es fecundo. Hay muchísimos matrimonios que a pesar de no tener hijos tienen una grandísima fecundidad en diversos ámbitos y con otras familias en mil modos diversos. Por ello, que el matrimonio tiene que estar abierto a la fecundidad no significa que es de la esencia del matrimonio que haya hijos, porque el Derecho de la Iglesia dice clarísimamente que la esterilidad no es causa de nulidad del matrimonio (canon 1084 § 3 CIC). Lo que es de la esencia del matrimonio es que puedan entregarse uno al otro como cónyuges constituyéndose en la *una caro* mediante la consumación del matrimonio a través de la primera

cópula conyugal. Que nazcan verdaderamente hijos no es de la esencia del matrimonio, que estén abiertos a los hijos sí, que no cierren la fecundidad de los actos matrimoniales.

Teniendo en cuenta esta relación esencial entre amor conyugal y fecundidad, podemos afirmar que los hijos son:

- Coronación del amor recíproco entre los cónyuges, no una simple consecuencia biológica de un acto realizado entre hombre y mujer. «En la procreación de una nueva vida, los padres advierten que el hijo, si es fruto de su recíproca donación de amor, es a la vez un don para ambos, un don que surge del don de sí mismos» (*Evangelium Vitae*, 93).

- Confirmación de ese amor, que se ve encarnado o concretado en la persona de los hijos, que refuerzan y confirman la donación conyugal.

- Un don, no un derecho, porque no se puede hablar de un derecho al hijo, siendo cada uno de ellos una regalo de Dios. En ese sentido, es interesante pensar en el término mismo que se utiliza para hablar de la generación del hijo: “procrear”, que podría entenderse como crear con Dios. Los hijos son, con palabras de Juan Pablo II, «el

preciosísimo don del matrimonio» (*Evangelium Vitae*, 26).

- Un bien en sí mismos, entregado a los padres (no sólo a uno de ellos) para que los conduzcan hacia su realización, por lo que la fecundidad como bien del matrimonio no se reduce a la procreación, sino que se extiende a la educación de los hijos, que es misión principalmente de los padres (cf. cc. 226 y 1055 CIC). Cuando hablábamos de la noción de familia, decíamos que la familia es el ámbito natural en el cual se adquiere el desarrollo y la maduración de la persona y que la familia es el ambiente en el cual la persona es querida por sí misma, no por lo que da. Por ejemplo, un niño retrasado debe ser querido "totalmente" en la familia, aunque aparentemente no pueda dar nada. Cuando se le acepta como un don, da muchísimo y tantas veces mucho más que un hijo normal, porque es fuente de comunión y unión entre los padres y los hijos.

D. Los actos que desvirtúan la fecundidad del amor conyugal

Las actuaciones que separan los aspectos unitivo y procreativo propios de la entrega sexual

destruyen y desvirtúan el amor conyugal, y son contrarias a la “verdad y dignidad” de la persona y del amor.

¿Cuáles son esos desamores que desvirtúan en su misma esencia el amor conyugal, porque destruyen la dimensión fecundativa? Son las actuaciones que separan las dimensiones unitiva y procreativa propias de la entrega sexual, que destruyen y desvirtúan el amor conyugal porque son contrarias a la verdad y dignidad de la persona y del amor conyugal. Estos temas de los que hablaremos son desamores no porque estén “prohibidos” y porque en el caso de los fieles la Iglesia haya dicho que son inadmisibles. La realidad es precisamente al contrario: porque no responden a la dignidad de la persona y del amor conyugal son moralmente incorrectos y si la Iglesia condena estas actuaciones, lo que hace es indicar, dar a conocer, una verdad que obliga no sólo a los cristianos, sino a cualquier persona por el hecho de ser persona y por la verdad que es intrínseca a la noción misma de persona y de amor conyugal. Además, la naturaleza misma de la relación conyugal tiene unas exigencias de justicia intrínsecas que obligan al respeto de la dimensión fecunda de la conyugalidad.

A continuación analizaremos dos caminos que constituyen desamores que desvirtúan la fecundidad del amor conyugal. En primer lugar, el rechazo de la procreación, que se da en el aborto, en la esterilización y en la anticoncepción. Luego, la

concepción sin comunión de los esposos, que se da en la fecundación artificial. Explicaremos por qué y en qué medida estas realidades desvirtúan la naturaleza misma del amor conyugal y no son dignas de la persona humana, pudiendo afirmarse que son como dos caras de la misma moneda, porque tanto en la visión de la sexualidad sin fecundidad, como en la de fecundidad a costa de la conyugalidad, se rechaza el nexo intrínseco entre donación conyugal y fecundidad como un don de Dios.

1. El rechazo de la dimensión fecunda de la conyugalidad.

a) La esterilización y el aborto

La esterilización y el aborto no sólo desdicen del amor conyugal, sino que abominan de la fecundidad del amor conyugal.

Podríamos definir la esterilización como aquella acción que tiende a anular completamente la dimensión de fecundidad del amor conyugal. «Herir» el cuerpo en este ámbito es herir de muerte el amor conyugal. Además, cuando es promovida por los organismos sociales, es una gravísima injusticia y un medio «fácil» para resolver los problemas sociales que no tiene en cuenta la dignidad y la verdad de la persona.

En algunos países en los que existe un grave problema de niños sin padre, donde se encuentran con frecuencia mujeres con varios hijos que tienen que sacarlos adelante, se ha propuesto una campaña de esterilización de las mujeres como solución al problema. Esta política, en primer lugar, es una gravísima injusticia, sobre todo con las mujeres. Si bien es cierto que puede haber un problema objetivo de paternidad irresponsable, la solución no es esterilizar a las mujeres. Hay que ir a la raíz del problema y preguntarse: ¿quién es el causante principal del problema? Siguiendo con la lógica de quienes proponen estas campañas, se podría decir que en vez de esterilizar a las mujeres se debería esterilizar a los hombres, pero tan injusto sería una cosa como la otra, porque es una solución que va radicalmente en contra de la dignidad de la persona, no sólo porque es una mutilación injusta, sino porque es atacar en su misma raíz la verdad del acto conyugal. La respuesta a estos problemas, en cambio, pasa a través de la educación en las virtudes humanas y sociales, específicamente la virtud de la castidad.

La esterilización va directamente en contra de la dignidad de la mujer, del matrimonio y de la persona. No es sólo que la Iglesia la condena, es que va en contra de la persona misma y es (en apariencia) una solución fácil para resolver un problema social grave, que no sólo no lo soluciona, sino que tantas veces lo agrava, porque las personas pierden la noción misma de lo que es el amor

conyugal y de la finalidad del mismo. Como afirma Juan Pablo II, haciendo una comparación con la actitud del Faraón de Egipto ante el crecimiento del Pueblo Elegido, «Del mismo modo se comportan hoy no pocos poderosos de la tierra. Estos consideran también como una pesadilla el crecimiento demográfico actual y temen que los pueblos más prolíficos y más pobres representen una amenaza para el bienestar y la tranquilidad de sus Países. Por consiguiente, antes que querer afrontar y resolver estos graves problemas respetando la dignidad de las personas y de las familias, y el derecho inviolable de todo hombre a la vida, prefieren promover e imponer por cualquier medio una masiva planificación de los nacimientos. Las mismas ayudas económicas, que estarían dispuestos a dar, se condicionan injustamente a la aceptación de una política antinatalista» (*Evangelium Vitae*, 16).

Con relación al aborto, podemos iniciar nuestras consideraciones con una cita de Juan Pablo II: «La vida, especialmente la vida humana, pertenece sólo a Dios: por eso, quien atenta contra la vida del hombre, de alguna manera atenta contra Dios mismo» (*Evangelium Vitae*, 9). Es una frase muy clara que refleja cómo el aborto no es simplemente un atentado contra la vida de una persona, sino un atentado contra Dios mismo. Además, la experiencia demuestra que el aborto produce un grave daño también en la persona que se ha sometido a él, con consecuencias personales difícilmente superables.

Juan Pablo II habla con gran claridad y profundidad del grave mal del aborto en diversos documentos. En particular, son muy interesantes algunos puntos de la Encíclica *Evangelium Vitae*, que proponemos a continuación.

En el n. 57 parte con una afirmación fundamental, que es el carácter absoluto del mandamiento "no matarás" cuando se refiere a la persona inocente, «tanto más si se trata de un ser humano débil e indefenso, que sólo en la fuerza absoluta del mandamiento de Dios encuentra su defensa radical frente al arbitrio y a la prepotencia ajena».

Más adelante, constata la pérdida del sentido moral que se encuentra en la extensión cada vez mayor del aborto entre las diversas sociedades, poniendo en guardia contra el uso de una terminología ambigua que trata de ocultar la verdadera malicia del aborto: «Hoy, sin embargo, la percepción de su gravedad se ha ido debilitando progresivamente en la conciencia de muchos. La aceptación del aborto en la mentalidad, en las costumbres y en la misma ley es señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida. Ante una situación tan grave, se requiere más que nunca el valor de mirar de frente a la verdad y de llamar a las cosas por su nombre, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la

tentación de autoengaño. A este propósito resuena categórico el reproche del Profeta: "¡Ay, los que llaman al mal bien, y al bien mal!; que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad" (Is 5, 20). Precisamente en el caso del aborto se percibe la difusión de una terminología ambigua, como la de "interrupción del embarazo", que tiende a ocultar su verdadera naturaleza y a atenuar su gravedad en la opinión pública. Quizás este mismo fenómeno lingüístico sea síntoma de un malestar de las conciencias. Pero ninguna palabra puede cambiar la realidad de las cosas: el aborto procurado es la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento» (*Evangelium Vitae*, n. 58).

Como decíamos anteriormente, los hijos son el fruto, la concreción, del amor conyugal, y el seno materno debería ser el lugar más seguro para ese fruto. De allí la gravedad del aborto, pues es el asesinato de la persona en su momento de mayor indefensión y dependencia, y nadie tiene el derecho a decidir sobre una vida que pertenece a Dios, en la cual los padres no son propietarios sino cooperadores de Dios: «La vida humana es sagrada e inviolable en cada momento de su existencia, también en el inicial que precede al nacimiento. El hombre, desde el seno materno, pertenece a Dios que lo escruta y conoce todo, que lo forma y lo plasma con sus manos, que lo ve mientras es todavía un pequeño embrión informe y que en él entrevé el

adulto de mañana, cuyos días están contados y cuya vocación está ya escrita en el "libro de la vida" (cf. Sal 139(138), 1. 13-16). Incluso cuando está todavía en el seno materno, —como testimonian numerosos textos bíblicos— el hombre es término personalísimo de la amorosa y paterna providencia divina» (*Evangelium Vitae*, n. 61).

En fin, podemos afirmar que tanto la esterilización como el aborto son acciones directamente contrarias a la verdad del amor conyugal, que no sólo lo hieren sino que lo destruyen, porque la potencial paternidad y maternidad forman parte del contenido esencial de la conyugalidad. No son una dimensión que puede existir o no, sino que son bienes intrínsecos del matrimonio, dimensiones que hacen buena la sexualidad. Por ello, las acciones que directamente destruyen la posibilidad misma de la paternidad, o que destruyen el fruto de la relación conyugal, son acciones que se vuelven contra el mismo amor entre los esposos. De allí que las hayamos calificado como des-amores que impiden el verdadero amor conyugal.

b) La anticoncepción

El otro desamor que va en contra del amor conyugal y que puede hacerlo desaparecer, apagarse, es la contracepción, que es impedir artificialmente (modificar) la potencial y natural fecundidad de la

relación sexual. Decíamos anteriormente que las dimensiones del acto matrimonial son la unitiva y la procreativa, que son dimensiones intrínsecas, por lo que la verdad del acto está en respetar esas dimensiones. Veremos ahora qué ocurre cuando se modifica artificialmente o se impide esa potencial apertura a la paternidad o maternidad, dándose una contradicción con el amor conyugal.

El amor — decíamos — es un salir de uno mismo, la contracepción es un cortar este movimiento de salida. El amor es fecundo y difusivo, la contracepción cierra a los cónyuges en ellos mismos y muchas veces no sólo los cierra entre ellos dos, sino a cada uno en sí mismo. El amor conyugal es plena identificación en la conyugalidad, la contracepción incluye algo artificial que mata, atrofia o impide el dinamismo natural de la potencial paternidad y maternidad. Cuando decíamos que el pacto conyugal es entrega en la conyugalidad, en la masculinidad y feminidad, afirmábamos que no es sólo entrega sexual, sino que es entrega en todas las dimensiones de lo que significa masculinidad y feminidad, lo que incluye la potencial paternidad y maternidad como elementos de esa dimensión esencial de la sexualidad humana, que no es sólo entrega del cuerpo, sino entrega de la persona misma en su dimensión conyugal, con todo lo que implica esa entrega.

Por otra parte, la difusión de la mentalidad anticonceptiva ha tenido graves consecuencias en la

comprensión misma de la relación hombre-mujer. Uno de los problemas graves en la comprensión de la naturaleza misma de la sexualidad humana ha sido la universalización de la contracepción. Aunque es un fenómeno que ha existido siempre, con el descubrimiento y la difusión de las píldoras anticonceptivas se ha convertido en algo que está al alcance de cualquier persona y que ha entrado en la cultura, en la concepción misma de la sexualidad. Este fenómeno ha implicado una gravísima consecuencia que es separar totalmente sexualidad, paternidad y maternidad, actos humanos y responsabilidad.

Entre los efectos de la mentalidad anticonceptiva hay uno que está claramente ante nuestros ojos: la banalización del sexo, que se reduce simplemente a acto sexual. La sexualidad ha perdido su dimensión de "misterio", de algo "sagrado", relacionado íntimamente con el origen de la vida, con la paternidad y maternidad, separando las dos realidades que están naturalmente unidas.

Luego, esta mentalidad conduce a una visión reduccionista de la sexualidad humana, porque reduce el sexo al mero placer sexual, no sólo porque ya no existe el miedo de que quede embarazada la mujer, sino porque la concepción misma de la sexualidad lleva a separar totalmente sexualidad y responsabilidad, pensándose posible una entrega aparente que no tenga ninguna "consecuencia", sin

que exista la responsabilidad que conlleva por su misma dimensión esa realidad del sexo.

Hablando en concreto de la anticoncepción dentro del matrimonio, podemos recordar un conocido texto de la Encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, en el cual afirma la inseparabilidad entre el significado unitivo y procreativo del acto conyugal: «Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad» (n. 12). El uso de medios anticonceptivos, en cambio, rompe el significa esponsalicio del acto matrimonial, porque introduce algo artificial, desvirtuando el mismo acto sexual. Podríamos poner un ejemplo, que como todos los ejemplos tiene sus límites: cuando se hace uso de anticonceptivos o preservativos se está introduciendo un elemento artificial que desvirtúa y cambia el sentido del mismo acto, como si una persona, cuando va a saludar a un amigo — el saludo es un signo humano

— le dijera antes: “espera un momento”, se pone un guante y luego lo saluda. Ha destruido completamente la naturaleza misma del acto porque lo ha desvirtuado. El anticonceptivo, en un modo análogo, desvirtúa totalmente la naturaleza misma del acto, introduciendo un elemento artificial que cambia no sólo el sentido del acto sino su misma naturaleza.

Es por ello que afirma Pablo VI en la misma Encíclica: «Así, quien reflexiona rectamente deberá también reconocer que un acto de amor recíproco, que prejuzgue la disponibilidad a transmitir la vida que Dios Creador, según particulares leyes, ha puesto en él, está en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio y con la voluntad del Autor de la vida. Usar este don divino destruyendo su significado y su finalidad, aun sólo parcialmente, es contradecir la naturaleza del hombre y la de la mujer y sus más íntimas relaciones, y por lo mismo es contradecir también el plan de Dios y su voluntad. Usufructuar en cambio el don del amor conyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador. En efecto, al igual que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, del mismo modo tampoco lo tiene, con más razón, sobre las facultades generadoras en cuanto tales, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida, de la que Dios es principio» (*Humanae Vitae*, 13)

Dice también la Carta a las familias de Juan Pablo II: «La lógica de la entrega total del uno al otro implica la potencial apertura a la procreación... Siempre debe garantizarse la íntima verdad de tal entrega. "Íntima" no es sinónimo de "subjetiva". Significa más bien que es esencialmente coherente con la verdad objetiva de aquellos que se entregan. La persona jamás debe ser considerada como un medio para alcanzar un fin; jamás, sobre todo, un medio de "placer". La persona es y debe ser sólo el fin de todo acto. Solamente entonces la acción corresponde a la verdadera dignidad de la persona» (*Carta a las Familias*, 12). En estas palabras, el Papa aplica la norma personalista a las relaciones entre los cónyuges: la persona no debe ser convertida en un medio de placer, porque es y debe ser sólo el fin de todo acto. Es decir, la persona tiene que ser aceptada con todas sus dimensiones y la anticoncepción en el fondo es utilizar a la persona, no quererla con todo lo que implica ser persona conyugal, ser cónyuges. Si analizamos la verdadera voluntad de quien rechaza la generación, diciendo "la quiero como cónyuge, aunque no con todo lo que implica", muchas veces llegamos a la conclusión de que en el fondo no es que la quiera a ella o a él, sino que se quiere a sí mismo y encuentra en él o en ella el bien o el placer que quiere encontrar para sí, convirtiendo al otro en medio para obtener ese bien que se desea.

Si bien es cierto que en nuestros días, en la sociedad occidental, la Iglesia católica ha quedado prácticamente aislada en la condena de los

anticonceptivos, no es menos cierto que sigue firme no por una voluntad inmovilista o conservadora, sino porque tiene la certeza de que el bien de la persona, del matrimonio y de la familia pasa a través del respeto de la verdad y de la dignidad de la relación hombre-mujer que se concreta en el matrimonio. Una sexualidad sin donación, o una sexualidad sin fecundidad no son dignas de la persona humana y son simples sucedáneos engañosos del amor conyugal, que es por su misma naturaleza fiel, indisoluble y fecundo. Tan firme es esta convicción, que la tradición jurídica de la Iglesia ha reconocido el carácter esencial de la ordenación del matrimonio a la procreación y educación de la prole (c. 1055 § 1 CIC), así como la nulidad de un consentimiento matrimonial en el cual uno o ambos cónyuges, en el momento de manifestar el consentimiento, tuvieran una voluntad positiva de excluir la dimensión fecunda de la conyugalidad (cf. c. 1101 § 2 CIC).

Para concluir este epígrafe, conviene hacer alguna breve mención a la continencia periódica, pues algunos sostienen que no tiene otra diferencia con los métodos artificiales del control de la natalidad que la de ser el único medio anticonceptivo "admitido" por la Iglesia. No es así. La diferencia entre la continencia periódica según los diversos métodos que hay y los anticonceptivos no es sólo una cuestión de método aceptado o rechazado por la Iglesia, sino que implica una comprensión antropológica de la sexualidad radicalmente distinta. La postura antropológica y moral de unos cónyuges

que practican la continencia periódica cuando hay causas que la justifican es radicalmente distinta de la postura de unos cónyuges que recurren a los anticonceptivos. Una cosa es abstenerse del bien de la fecundidad y otra muy distintas es ir contra el bien de la fecundidad. En la continencia periódica se respeta la naturaleza; precisamente lo que hay es un mejor conocimiento de la naturaleza humana y de los cónyuges entre si. Quienes deciden abstenerse del bien de la fecundidad porque hay un motivo justo, y en los períodos fecundos no realizan el acto matrimonial, respetan las dimensiones del acto conyugal, no introduciendo elementos artificiales que lo desvirtúan.

En resumidas cuentas, en la contracepción existe siempre un «acto» espurio, que se sobrepone al acto conyugal, de modo que junto al lenguaje de donación esponsal expresado en la cópula se establece otro lenguaje contradictorio con aquél. En cambio, en el uso del matrimonio en los períodos agenésicos no existe un «acto» en el sentido psicológico y moral del término. Otro ejemplo ayudará a entenderlo: quien se dispone a sembrar unas semillas que le han sido regaladas y se dispone a estudiar en qué momento es bueno hacerlo, qué tierra es la mejor para acoger la siembra y qué cuidados hay que tener con lo sembrado, puede tener la impresión de que todas esas «cuitas» son diversos actos humanos independientes, cuando en realidad forman parte de un único proyecto — la siembra — en el que se engloban todos los actos preparatorios y

ejecutorios. El recurso a dichos períodos — siempre que la mentalidad anticonceptiva no esté en la intención del sujeto — no supone un acto, sino un elemento preparatorio del único acto que conserva toda su plenitud significativa: la cópula conyugal.

Las actitudes son radicalmente distintas, porque es necesario que haya una vida matrimonial bien vivida y bien entendida — podríamos llamarla castidad matrimonial, porque la virtud de la castidad es una virtud para todos los hombres y tiene su modo de vivirla en los distintos momentos y etapas de la persona: noviazgo, matrimonio, celibato —. La continencia periódica exige la virtud de la castidad, lucha, negación, sacrificio. En muchas circunstancias se puede hacer difícil y exigir que el cónyuge, aunque quisiera tener la relación matrimonial, pensando en el bien del otro renuncie a pedirla. Esto, sin duda, exige una actitud de virtud. En cambio, no tener hijos mediante anticonceptivos es simplemente introducir elementos artificiales que permitan llevar una vida sexual sin ningún sacrificio o renuncia. Es una vía que desvirtúa la vida conyugal, en la medida en que se quiere el placer aunque eso implique negar una dimensión esencial del otro en cuanto marido o mujer. Como puede verse, la actitud es radicalmente distinta en uno y otro caso. Lo expresa muy bien una texto de la *Humanae Vitae*: «La Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los períodos infecundos, mientras condena siempre como ilícito el uso de medios directamente contrarios a la

fecundación, aunque se haga por razones aparentemente honestas y serias. En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo impiden el desarrollo de los procesos naturales. Es verdad que, tanto en uno como en otro caso, los cónyuges están de acuerdo en la voluntad positiva de evitar la prole por razones plausibles, buscando la seguridad de que no se seguirá; pero es igualmente verdad que solamente en el primer caso renuncian conscientemente al uso del matrimonio en los períodos fecundos cuando por justos motivos la procreación no es deseable, y hacen uso después en los períodos agenésicos para manifestarse el afecto y para salvaguardar la mutua fidelidad. Obrando así, ellos dan prueba de amor verdadero e integralmente honesto» (*Humanae Vitae*, 16; cf. también *Familiaris Consortio*, 33).

En la regulación natural de la fecundidad de acuerdo con la dignidad de la persona, encontramos algunos elementos que la distinguen radicalmente del control artificial de la natalidad: no se utilizan fármacos, procedimientos mecánicos, ni quirúrgicos; debe haber abstinencia de las relaciones sexuales durante la fase fértil de la mujer, la relación sexual debe ser completa cuando ocurra, y eso exige esfuerzo, lucha, sacrificio, negación —virtud, en fin de cuentas— y por eso se ve que la actitud es totalmente distinta. Por ello, la diferencia entre la continencia periódica y el uso de anticonceptivos no

es meramente extrínseca ni se reduce a un problema de admisibilidad o inadmisibilidad por parte de la Iglesia.

2. La fecundación artificial: fecundidad sin conyugalidad.

Así como la conyugalidad sin fecundidad no es verdadera conyugalidad, podemos afirmar que la fecundidad fuera del acto matrimonial, como la que se da en la mayoría de los métodos de fecundación artificial, que son un intento de realizar la fecundación en el laboratorio y/o al margen de la unión conyugal, no es una fecundidad digna de la persona humana, en la medida en que separe el acto conyugal de la fecundidad.

No hay duda de que las nuevas técnicas de procreación artificial han creado una situación muy compleja que debe ser analizada desde el punto de vista médico, jurídico, ético y antropológico. Entre las realidades que son consecuencia de la fecundación artificial y que exigen una regulación jurídica adecuada, podemos indicar: el congelamiento, manipulación y destrucción de embriones; la fecundación artificial en parejas unidas en matrimonio; la fecundación artificial en parejas que viven sólo una unión de hecho; la procreación artificial con participación de un tercero extraño a la pareja (donación de gametos y maternidad de sustitución); el anonimato del tercero

que ha intervenido; la procreación "post mortem"; la procreación en un *single;* la procreación artificial en parejas de homosexuales; la determinación de la filiación, etc. Todas éstas y otras situaciones, que se están convirtiendo en el quebradero de cabeza de las legislaciones sobre familia en todo el mundo, exigen una regulación jurídica cuidadosa, que tenga en cuenta la verdad sobre el hombre y el matrimonio, que respete la naturaleza de cada una de las relaciones familiares, es decir, que esté de acuerdo y promueva la dignidad y los derechos de la persona humana desde el mismo momento de la concepción. Como sostiene Corral Talciani: «Una amplia reflexión sobre la trascendencia de la dignidad del ser humano, de todo el hombre, y de todos los hombres, podrá permitirnos articular respuestas jurídicas coherentes y fructíferas a los desafíos planteados por las ciencias médicas en materia de reproducción humana. Donde falte el sentido de lo humano, y del valor intangible de la persona, no será posible evitar que los descubrimientos y los avances tecnológicos terminen avasallando al mismo ser que pretendían servir. El progreso de la humanidad debe marchar por caminos humanos» (CORRAL TALCIANI, 163).

Para un análisis detallado del problema de la fecundación asistida en relación al matrimonio canónico, remitimos a un precedente estudio, en el cual analizamos algunas sentencias de la Rota Romana que tratan de dar respuesta a este problema, poniendo el acento no en la prole en sí misma sino

en la determinación del contenido de la voluntad de los contrayentes, porque así como no basta una voluntad de tener relaciones si se rechaza la dimensión fecunda de los actos conyugales, porque ésta no sería una voluntad matrimonial; del mismo modo no es matrimonial una voluntad de tener hijos sólo mediante la fecundación artificial, porque en esos casos tampoco se aceptaría la inseparabilidad entre la dimensión unitiva y la procreativa de los actos conyugales. Así como no es matrimonial una voluntad cerrada a la dimensión fecunda, tampoco lo es una voluntad positivamente dirigida a tener hijos por medios no estrictamente matrimoniales. Como decíamos, el argumento es complejo y exige una profundización (cf. FRANCESCHI, *«bonum prolis»*, 241-252).

Decíamos al analizar las características de la relación filial que el hijo es un don, no un derecho. En cambio, la fecundación artificial obedece a una concepción errada del hijo que se ve como un derecho: «También las distintas técnicas de reproducción artificial, que parecerían puestas al servicio de la vida y que son practicadas no pocas veces con esta intención, en realidad dan pie a nuevos atentados contra la vida. Más allá del hecho de que son moralmente inaceptables desde el momento en que separan la procreación del contexto integralmente humano del acto conyugal, estas técnicas registran altos porcentajes de fracaso. Este afecta no tanto a la fecundación como al desarrollo posterior del embrión, expuesto al riesgo de muerte

por lo general en brevísimo tiempo. Además, se producen con frecuencia embriones en número superior al necesario para su implantación en el seno de la mujer, y estos así llamados «embriones supernumerarios» son posteriormente suprimidos o utilizados para investigaciones que, bajo el pretexto del progreso científico o médico, reducen en realidad la vida humana a simple "material biológico" del que se puede disponer libremente» (*Evangelium Vitae*, 14).

Desde el punto de vista de la inseparabilidad entre los significados unitivo y procreativo del acto conyugal, podemos enunciar un principio general con relación a la fecundación asistida: *El acto sexual puede ser "auxiliado" y ayudado — con las técnicas que sean convenientes — a fin de que llegue a buen término, pero el acto sexual no puede ser nunca "substituido" por la técnica.* Por ello, aquellos métodos que disocian artificialmente acto conyugal y generación, como ocurre en la mayoría de los métodos actualmente utilizados, no respetan la verdad y la dignidad de la conyugalidad.

Para concluir esta breve consideración sobre la fecundación artificial, podemos enunciar algunos de los motivos por los que ésta se opone a la dignidad de los cónyuges y de los hijos:

a) Los hijos son la "personificación" del amor de los cónyuges, no el resultado o fruto de la

técnica: la única cuna digna para acoger el comienzo de la vida humana es el seno materno.

b) Los hijos no son un derecho, sino un don de Dios a los padres, como ya hemos expuesto al inicio de esta lección.

c) La fecundación artificial supone forzar desproporcionadamente los mecanismos biológicos de la mujer (procedimientos médicos, controles, superovulación, etc.). Además, en muchos casos los cónyuges no son informados adecuadamente antes de someterse a un proceso de fecundación artificial.

d) La fecundación artificial va asociada directamente al aborto: embriones sobrantes, embriones defectuosos, embriones congelados.

e) Muchas veces, sin que lo sepan las personas, proporciona abundante "material biológico" para la experimentación médica. Al respecto se dice en la *Evangelium Vitae*: «La misma condena moral concierne también al procedimiento que utiliza los embriones y fetos humanos todavía vivos — a veces «producidos» expresamente para este fin mediante la fecundación in vitro — sea como «material biológico» para ser utilizado, sea como abastecedores de órganos o tejidos para trasplantar en el tratamiento de algunas enfermedades. En verdad, la eliminación de criaturas humanas inocentes, aun cuando beneficie a otras,

constituye un acto absolutamente inaceptable» (*Evangelium Vitae*, 63).

Por estos motivos, la Iglesia, cumpliendo con su misión de predicar la verdad sobre el hombre, rechaza estos métodos de fecundación y las consecuencias deshumanizantes que muchas veces producen. En la labor de transmitir estas verdades, sin duda, habrá que tener en cuenta los problemas reales y las crisis en que se encuentran muchas parejas por el hecho de no poder tener hijos. Hay que ayudarle a recorrer un camino de profundización en lo que significa el amor conyugal, para que lleguen a reconocer la gratuidad del hijo y la fecundidad de un amor conyugal que, por causas ajenas a su voluntad, no viene coronado por el nacimiento de los hijos. Como veíamos precedentemente, también estos matrimonios pueden ser fecundos y tienen un sentido que la gracia podrá develar a quienes se encuentran en esas situaciones. En muchos casos, cuando los cónyuges logran comprender que los hijos no son simplemente el medio para autorrealizarse, sino un don recibido de Dios, entienden que también la adopción es un camino para hacer realidad la fecundidad del amor conyugal mediante la donación del propio amor a otras criaturas.

Diálogo

Quería añadir algo, porque recuerdo que con la reforma del Código Civil venezolano de 1982 se estableció la dotación hereditaria igual para los hijos legítimos e ilegítimos y se hicieron una serie de cambios, entre los cuales estaba la eliminación de la palabra hijo ilegítimo. Luego, en la práctica forense se ha tenido que utilizar nuevamente, aun cuando no con las mismas palabras, sino que se habla de hijos del matrimonio o extra-matrimoniales, porque en realidad no hay otra manera de eliminar la diferencia sino eliminando el matrimonio.

— El problema es que muchas veces el intento del legislador no ha sido resolver un problema real concreto, sino que muchas veces los cambios se han hecho por motivos ideológicos. Por ejemplo, en la defensa del reconocimiento de las uniones de hecho en Europa hay cargas ideológicas fortísimas. El problema no es resolver la situación de una gran parte de la población que se encuentra desprotegida jurídicamente. Ante estas situaciones, sin duda, hay que buscar soluciones, pero que no desvirtúen la noción misma del matrimonio. Las leyes no sólo regulan los hechos, sino que tienen una función educadora y terminan por cambiar el modo de comprender una realidad concreta. Pienso que en la mayoría de los ordenamientos jurídicos tenemos los instrumentos suficientes y necesarios para

proteger una persona que se podría encontrar en una situación de falta de defensa, de protección, y que esos casos se podrían resolver por vías jurisprudenciales, en las que el juez, según los sistemas jurídicos, toma una decisión aplicando justicia al caso concreto. Por ejemplo, si una persona estuvo 20 años con otra, le dio todo, no hace falta que haya una Ley de las uniones de hecho que son equiparadas con el matrimonio, porque muchas veces quienes viven en unión de hecho lo que no quieren es precisamente un reconocimiento jurídico, porque lo que quieren es no ir a una autoridad para que legalice sus sentimientos. El problema no es ése, la diferencia entre matrimonio y unión de hecho no es la taquilla de la legalidad, es radicalmente distinta: es que en un caso no hay entrega de sí y en otro casi sí la hay. Por eso puede haber matrimonios celebrados con toda la solemnidad en la Iglesia, con la grandísima fiesta, que no son matrimonio y podría haber un matrimonio que es verdadero matrimonio también cristiano en el cual no hubo gran fiesta y gran celebración, incluso que no hubo sacerdote, porque está previsto por el Código de Derecho Canónico que si hay dos que están en un sitio donde no es posible ir el sacerdote y se prevé que esa situación permanecerá durante un mes — no hace falta estar en una isla perdida en el Pacífico, sino que puede pasar en cualquier caserío de muchos sitios de Venezuela donde el sacerdote va una vez cada 6 meses — basta que ellos se intercambien mutuamente el consentimiento ante dos testigos y

son tan esposo y esposa como el que se casó en la Iglesia, y ese matrimonio es sacramento. En el matrimonio hay verdadera entrega de las personas, en la unión de hecho lo que hay en principio es un no querer entregarse verdaderamente, de acuerdo con la dignidad de la persona humana.

En algún momento de la discusión, al hablar de la relación filial, se comentó que la figura del padre ayuda al niño a independizarse de la figura de la madre, ¿puede explicar cómo ocurre esto?

— Independizarse no en el sentido de que se separa de la madre, sino que la simbiosis que hay entre el niño pequeño y la madre es gigantesca. Por ejemplo, el niño varón necesita reconocerse como tal y distinguirse de la madre como mujer y en eso el padre es esencial; el padre como *otro* y también como quien da las pautas de conducta, como quien establece la norma, es necesario en este proceso de autoposesión y maduración de la propia identidad. No es que el niño tiene que separarse del afecto, por supuesto que no, sino que psicológicamente necesita reconocerse como una persona distinta. Hay trastornos psicológicos y psiquiátricos en los que el problema es que la persona sigue en un estadio de dependencia patológica de la madre y, aunque tenga 30 años, sigue estando en una condición de dependencia total de la madre propia de los primeros momentos de la vida del niño.

En este sentido, es muy importante que las madres sepan ayudar a los hijos a adquirir la autonomía propia de cada momento de la vida. En mi experiencia en diversas causas de nulidad del matrimonio he podido constatar que es mucho más frecuente la dependencia patológica del hijo a la madre que la de la hija al padre. En muchos casos de matrimonios fracasados, en buena medida el problema tenía su origen en las excesivas injerencias de la madre. Si la madre no logra separarse del hijo, obligarlo a que se separe de ella en este sentido, causa el trauma y la dependencia patológica y el hijo es incapaz de hacer aquello que es el matrimonio "dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne", quedando dividido entre el amor materno y el amor esponsal, conyugal.

Considero que hoy en día, sobre todo por el hecho de que la mujer y el hombre salen a trabajar, cada día más el resto de la familia participa en la educación y en la formación de los niños. Es decir, hoy en día los abuelos tienen una participación muy directa. Por una parte, me parece que la contribución de los abuelos es muy importante, pero pienso que si falta la educación de los padres es muy difícil una formación completa de los hijos. ¿Cómo garantizar en estas situaciones la formación de los hijos?

— Es importante que los padres estén siempre presentes, pero no sólo físicamente. Para los

hijos lo primero son sus padres. Por ello, hay que buscar el camino. Como afirma el Concilio Vaticano II, cuando falta la acción de los padres es muy difícil sustituirla. Aunque los abuelos tienen un papel esencialísimo, cada uno tiene que ir buscando su lugar, su papel, su camino en esa educación de la familia. No significa esto que esté en contra de la familia extendida, que es de una gran riqueza, pues los abuelos tienen una misión en la educación de los nietos: pueden transmitir muchísima experiencia a los hijos sobre la educación de los nietos —algunos dicen que ser abuelo es ser padre dos veces y la experiencia de ellos es muy grande—, también los abuelos tiene que ayudar a que los padres asuman su papel de padres.

En el amor conyugal, que es una donación por el bien del otro, también se podría considerar el efecto de ese amor al otro que es el hijo, porque el hijo complementa el motivo del amor conyugal. Por esto, ¿se podría hablar de un acrecentamiento en el amor conyugal por la existencia del hijo?

— El amor conyugal es fecundo y el hijo es la concreción de esa fecundidad; como decía ayer puede haber otros modos de concretarse cuando, a pesar del deseo de fecundidad, por algún motivo no vienen los hijos. Aun en ese caso debemos afirmar que el amor conyugal ha sido fecundo porque no se ha cerrado a la fecundidad. El hijo es — lo dice el Papa en la *Carta a las familias* y en la *Familiaris*

Consortio — la concreción, la personalización de la fecundidad del amor entre los cónyuges.

Es claro que en nuestro país tenemos muchas familias sin padres y usted señaló que más que analizar el tema se podrían señalar algunas acciones encaminadas a la solución de esa problemática — en el caso nuestro, el venezolano —. No sé si pudiéramos en este momento aprovechar y orientar algo al respecto.

— Efectivamente hay un hecho, una realidad, que es que hay muchas familias sin padre. En primer lugar, afirmamos que la solución al problema no es la esterilización de las mujeres, como proponen algunos. Es un remedio fácil que no es tal remedio. ¿Cómo evitar la familia sin padre? El problema no es tanto de la mujer, sino la visión misma del hombre y la relación del hombre con la mujer que tenemos muchas veces aquí; muchas veces impera la visión machista. Es un problema de educación. El año pasado encontramos, en un curso que dimos en Colombia, personas que tenía ideas muchas veces equivocadas, pero que estaban dispuestas a aprender. Me parece que esta apertura hacia la verdad, este deseo de aprender que hay en nuestros países y que a veces se echa en falta en la vieja Europa, es un potencial que hay que aprovechar. Para resolver el problema en la raíz hay que educar, ¿en qué sentido? Un ámbito esencial es la educación en las virtudes. No se trata de mejorar materialmente las escuelas, sino de proyectos

educativos que formen verdaderamente en las virtudes a las personas y de una verdadera educación en la castidad, no simplemente una educación sexual que no tenga en cuenta la dimensión propia de la sexualidad humana, que no puede ser enseñada como una cuestión simplemente biológica.

Este es un tema sobre el cual hay diversos documentos muy interesantes de la Santa Sede. Uno se llama: "Sexualidad humana: verdad y significado: orientaciones educativas en familia". Es un documento del Consejo Pontificio para la Familia, y la versión en español ha sido publicada en Cuadernos MC, Editorial Palabra, Madrid 1995. En este documento se explica muy bien lo que es educar en la sexualidad a la persona en los distintos momentos del desarrollo, puede ser muy útil leerlo porque da elementos de cómo educar y enseñar adecuadamente en la sexualidad, para evitar una visión errada y una actitud inadecuada del hombre frente a la mujer, que es lo que está en el fondo de este problema venezolano de la familia sin padre. Hay otro documento muy interesante que es sobre los distintos momentos de la preparación al matrimonio hecho por el mismo Pontificio Consejo para la Familia, que se llama "Preparación al sacramento del matrimonio" y ha sido publicado en español en la misma colección mencionada, en 1996. El problema, por lo tanto, tiene su solución en un adecuado proceso educativo, porque la solución que han dado ahora de la esterilización de las mujeres es desastrosa y no acaba el problema, más bien creo

que lo agudiza, porque el hombre actuará con todavía mayor irresponsabilidad y, sobre todo, es una solución denigrante para la mujer y que no respeta su dignidad.

Creo que es un hecho conocido de usted y de todos los que estamos aquí presentes que los métodos anticonceptivos son muchas veces aconsejados por sacerdotes católicos y utilizados por médicos católicos ¿Qué podemos decir ante esta situación?

— Sí, es conocido y no sólo aquí. En muchos sitios, por ejemplo, entre los católicos de Estados Unidos, es uno de los temas más difíciles, porque hay mucha presión para que la Iglesia apruebe el uso de anticonceptivos. Por eso decía que algunos podrían afirmar: ¿por qué no cambia la Iglesia y acepta la situación? Prácticamente todas las iglesias protestantes, que hace 60 años estaban en contra, ahora están a favor. Sin embargo, la Iglesia se mantiene firme en el rechazo de los medios anticonceptivos. Por ejemplo, cuando se hizo la Encíclica *Humanae Vitae*, en la que se reafirmó el rechazo de estos medios, Pablo VI nombró una comisión de teólogos para que estudiara el problema y hubo quien propuso que se admitiera el recurso a los anticonceptivos. El Papa Pablo VI sufrió y lo pensó mucho y al final decidió hacer la Encíclica así como está. Son esos momentos en los que nos damos cuenta de que el Espíritu Santo actúa en la Iglesia. Pablo VI, contra la opinión de muchos

expertos, decide reafirmar la doctrina y la concepción de la sexualidad, que no admite una separación entre el amor conyugal y la apertura a la fecundidad. Juan Pablo II luego ha ido confirmando y desarrollando esa enseñanza.

Es una lucha que exige paciencia y formación no sólo de los cónyuges, sino también de médicos cristianos y de los sacerdotes. Me parece que el tema de la educación no es sólo un problema de educación a nivel de la clase popular, sino que es también de buena formación, por ejemplo, en el ámbito de seminarios, de formación de los nuevos sacerdotes, o a nivel de formación moral de los médicos, abogados, etc. Aunque haya médicos católicos que dicen que se puede recurrir a los anticonceptivos, es bueno recordar que el Magisterio de la Iglesia, a pesar de muchas opiniones y presiones contrarias, los rechaza, consciente de su misión de dar a conocer la verdad sobre la persona humana y su dignidad.

Por mi trabajo, me toca encontrarme muchísimo con situaciones difíciles en el campo médico, con una continua defensa de la fecundación artificial, de la contracepción, etc. Además, con todas las facilidades que hay ahora en el campo de la fecundación artificial, cuando de alguna forma, con los argumentos más claros y más sencillos que se pueda, trato de aclararles la situación siempre me dicen: "tú no hables porque no sabes lo que es no tener un hijo". Como si por el hecho de que yo

soy fértil no tengo autoridad en la materia para poder decirlo. Siempre que uno les dice que el hijo es un don, que no es un derecho, me dicen que el hijo que buscan es para poder transmitirle su amor. Muchas veces son parejas preciosas que se aman, que uno ve que están muy bien constituidas y a la hora de querer buscar el hijo no creo que sea porque están tratando de salvar su unión, sino que es algo que realmente los mueve mucho.

— Hay que entender y, es lo difícil muchas veces, tratar de ponerse en la situación de ellos. Por una parte, tener claras las ideas y no condenar a la persona, porque lo que no podemos hacer es juzgar las intenciones. Muchas veces hay falta de formación, hay que insistir y muchas veces la gente dice: "tú no tienes por qué decirme nada, pues no sabes lo que es no poder tener un hijo"; luego van pensando, la idea queda y le dan vuelta y si es una persona cristiana y se va acercando a la fe, se da cuenta de que hay exigencias que es muy difícil o casi imposible vivirlas con las propias fuerzas, pero con los medios sobrenaturales lo que parece imposible se hace posible. Si respetan la verdad sobre el matrimonio, podrán encontrar por otros caminos la alegría de la fecundidad. Hay algunos matrimonios, por ejemplo, que teniendo el mismo problema, al final han decidido ir por la vía de la adopción, pensando, sin embargo, que no es lo mismo un hijo que nació de la madre, que uno que fue adoptado. Conozco un matrimonio que siguió este camino y al final descubrió que era lo mismo y

de hecho hicieron una fundación para promover la adopción, porque la paradoja es que no se encuentran parejas para adoptar a muchos niños sin padres. El problema es que hay que desplazar el centro de atención del derecho de la pareja al bien del niño: no hay que buscar a toda costa la autorrealización y la felicidad personal, sino conseguir el bien de la persona amada y, en el caso de la adopción, de quienes se han convertido verdaderamente en hijos, porque recordemos que ser hijo no es una cuestión única y exclusivamente biológica. Hay que tener paciencia, proponer soluciones, entender que cuesta que lo acepten e insistir: decir las cosas, esperar, porque aunque a veces digan que no están de acuerdo, después lo van pensando y pueden llegar a comprender la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia.

Ante el fenómeno de la procreación artificial, ¿No se podría insistir a quien quiere recurrir a ella que para lograr un hijo tienes que matar a varios?, porque me parece que en los métodos de fecundación artificial siempre se pone en peligro o se destruye la vida de otros embriones fecundados.

— Lo que habría que hacer es que las personas sean informadas de todo el proceso y de lo que implica ese hijo que podría llegar a nacer. Muchas veces no se informa a las parejas de todo lo que conlleva la fecundación artificial: embriones sobrantes, embriones congelados, abortos

espontáneos. Incluso, a veces no se les informa desde un principio de todo lo que tendrán que pasar. Hace unos días salió un estudio sobre las consecuencias que muchas veces tiene para la pareja el someterse a todo el proceso de fecundación artificial: pérdida de la intimidad, el acto conyugal se desvirtúa y se sienten cosificados y muchas veces terminan mirándose en un modo diverso. Hay que estar atentos pues se puede matar el amor conyugal.

Hay un hecho que no podemos esconder y es el incremento de las relaciones prematrimoniales. Ante esta situación, hay muchísimos médicos católicos que ven como una necesidad la campaña que se está haciendo sobre el uso del preservativo para evitar el incremento de enfermedades como el SIDA.

— No ocurre sólo aquí. En la mayoría de los países la campaña contra el SIDA en buena medida se ha centrado en la recomendación del uso del preservativo. Aparte del hecho de que se sabe que no es 100% seguro y que puede haber peligros de contagio, hay un problema más grave que es el de la actitud ante la sexualidad. Para muchos lo importante no es la recta actitud ante la sexualidad, sino aquello que llaman el sexo seguro. El problema es que si no hay virtud, autodominio, terminará ocurriendo que la persona que se deja llevar siempre por sus deseos, por el hecho de no tener un día el preservativo no se abstendrá de tener una relación, y a veces luego se tiene la “mala suerte” de que justo

en esa ocasión se contrajo la infección. La mejor y más eficaz campaña es la de la vida virtuosa y la de la fidelidad.

Hay un problema de actitud ante la sexualidad. Promocionando el "sexo seguro" lo único que se hace es exponerlos más al peligro, no sólo al peligro del contagio del SIDA o de otras enfermedades de transmisión sexual, sino que se va destruyendo la misma concepción de la sexualidad humana y los jóvenes llegan al matrimonio con una visión completamente desvirtuada. Como decíamos el otro día, muchas desviaciones patológicas tienen su origen en una actitud equivocada de tipo moral ante la relación sexual, que terminan causando incluso muchas veces patologías psíquicas. Aunque con el uso del preservativo haya un menor peligro de contagio, en realidad las campañas que se centran sólo en esto terminan exponiendo más al peligro, porque no saben decir nunca que no y no tienen una actitud ordenada ante la sexualidad.

Éste y otros temas deben ser profundizados evitando prejuicios ideológicos. Como decía el Papa al hablar de la modificación de la terminología para referirse al aborto, nos damos cuenta de que hay una gran presión internacional para modificar los términos en los temas que se refieren a la sexualidad humana. No es algo accidental, porque a través del lenguaje se transmiten las ideas concretas. Lo vemos, por ejemplo, en las expresiones que se han ido utilizando

en las diversas reuniones internacionales promovidas por la ONU sobre la población, la mujer, etc. En vez de hablar de persona humana, sexualidad humana, matrimonio y familia, se habla de “derechos reproductivos”, “sexo seguro”, derecho al reconocimiento del propio “género”, etc.

La propuesta de la Iglesia tiene una gran riqueza y puede ayudar a recuperar la dignidad y la verdad sobre la sexualidad. En este esfuerzo de nueva inculturación de la “verdad del principio” sobre el matrimonio y la familia, los temas que hemos ido desarrollando en estas lecciones de antropología jurídica de la sexualidad pueden dar muchas luces. Más que hacer una construcción artificial, lo que hemos tratado de hacer es descubrir, analizándola desde su interior, cuál es la “verdad” sobre cada una de las relaciones familiares, para así poder determinar qué es lo “justo”, lo debido, en cada situación concreta, porque no puede haber verdadera justicia si no se respeta la verdad de las cosas.

Bibliografía utilizada

Magisterio y documentos de la Santa Sede

CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964.

IDEM, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965.

IDEM, Declaración *Gravissimus Educationis*, 28 de octubre de 1965.

PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968.

JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979.

IDEM, Encíclica *Dives in Misericordia*, 30 de noviembre de 1980.

IDEM, Exhort. apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981.

IDEM, Encíclica *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991.

IDEM, *Carta a las Familias*, 2 de febrero de 1994.

IDEM, Encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993.

IDEM, Encíclica *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995.

IDEM, Encíclica *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998.

Código de Derecho Canónico de 1983, Edición anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona 1987.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, 1 de noviembre de 1983.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *De observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda* (Donum Vitae), 22 de febrero de 1987 (versión española, con estudios y comentarios, en *El don de la vida*, Libros Palabra, Madrid 1987).

IDEM, *Atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986 (versión española, con estudios y comentarios, en Libros Palabra, Madrid 1986).

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado: orientaciones educativas en familia* (versión española en Documentos MC, Palabra, Madrid 1995).

IDEM, *Preparación al sacramento del matrimonio* (versión española en Documentos MC, Palabra, Madrid 1996).

Autores

ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma 1985.

AMATO, S., *Sessualità e corporeità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Milano 1985.

ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción por M. ARAUJO y J. MARÍAS, Madrid 1959.

ARREGUI, J. V.-CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Madrid 1991.

ARREGUI, J.V.-RODRÍGUEZ LLUESMA, C., *Inventar la sexualidad*, Madrid 1995.

ARRIETA, J. I., *La posizione giuridica della famiglia nell'ordinamento canonico*, en «Ius Ecclesiae», 7 (1995), pp. 551-560.

BARBERI, P., *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Roma 1982.

BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991.

CAROL, A., *Ingeniería del amor*, Barcelona (España) 1997.

CARRERAS, J., *Forma canonica e favor matrimonii in una recente sentenza rotale,* en «Ius Ecclesiae» 6 (1994), pp. 170-215.

CARRERAS, J., *Las situaciones matrimoniales irregulares. La solución canónica,* Cuadernos Martín Azpilcueta, Pamplona 1999, p.

CARRERAS, J., *Las bodas: sexo, fiesta y derecho,* Madrid 1998.

CASTILLA, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis,* Rialp, Madrid 1993.

CATTANEO, A. - MELENDO, T. - MILLÁN-PUELLES, L., ...*Y vivieron felices,* Madrid 1998.

CHALMETA, G., *Ética especial,* Pamplona 1996.

CORRAL TALCIANI, H., *Familia y Derecho: Estudios sobre la realidad jurídica de la familia,* Santiago de Chile 1994.

D'AGOSTINO, *Elementos de filosofía de la familia,* Madrid 1991.

D'AVACK, P.A., *Sul "defectus discretionis iudicii" nel Diritto matrimoniale canonico,* en «Archivio di Diritto Ecclesiastico» (1940), pp. 157-177.

DI PIETRO, M.L., *Modificazione e rettificazione del sesso: analisi degli aspetti medici,* en AA.VV., «Progresso biomedico e diritto matrimoniale canonico», Padova 1992, pp. 23-38.

ERRÁZURIZ M., C.J., *Riflessioni sulla capacità consensuale nel matrimonio canonico*, en «Ius Ecclesiae», 6 (1994), pp. 449-464.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J, Homilía *"Amar al mundo apasionadamente"*, en «Conversaciones con Josemaría Escrivá de Balaguer», n. 8.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J, Homilía *"El matrimonio, vocación cristiana"* en «Es Cristo que pasa», nn. 22-30.

FRANCESCHI, H., *Il diritto alla libera scelta del proprio coniuge quale diritto fondamentale della persona*, en «Ius Ecclesiae», 8 (1996), pp. 154-170.

FRANCESCHI, H., *Ius connubii y sistema matrimonial*, en «Actas del X Congreso Internacional de Derecho Canónico», Pamplona 14-19 septiembre 1998 (en prensa).

FRANCESCHI, H., *Il contenuto del «bonum prolis» e del «bonum fidei» alla luce del fenomeno della procreazione artificiale*, en «Ius Ecclesiae» 10 (1998), pp. 241-252.

FRANCESCHI, H. - CARRERAS, J., *Cuestiones jurídicas de pastoral familiar*, Caracas 1998.

FRANKL, V. *Psicoanálisis y existencialismo*, México 1983.

GIACCHI, O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1973, p. 353.

GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho canónico matrimonial*, Pamplona 1988.

HERLIHY, D., *La famiglia nel medioevo*, Bari 1987.

HERVADA, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 1974.

HERVADA, J., *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990.

HERVADA, J., *Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial*, en «Vetera et nova» II, Pamplona 1991, pp. 931-945.

HERVADA, J. - LOMBARDÍA, P., *El derecho del pueblo de Dios. III. Hacia un sistema de Derecho matrimonial*, Pamplona 1973.

LEWIS, C.S., *Los cuatro amores*, Madrid 1991.

LÓPEZ-ILLANA, F., *La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio*, en «Forma jurídica y matrimonio canónico» (edición dirigida por R. Rodíguez-Ocaña), Pamplona 1998, pp. 115-158.

MADINIER, G., *Nature et mystère de la famille*, Tournai 1961.

MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid 1987.

MASSINI CORREAS, C., *El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos*, en AA.VV., «*Evangelium vitae* e diritto. Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana

celebrati, 23-25 maii 1996», Città del Vaticano 1997, pp. 133-156.

MIRALLES, A., *El matrimonio*, Madrid 1996.

MORENO, A., *Sangre y libertad*, Madrid 1994.

NAVARRETE, U., *Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*, en AA.VV., «Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel Diritto canonico», Roma 1976.

NAVARRETE, U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Roma 1968.

NAVARRETE, U., *Diritto canonico e tutela del matrimonio e della famiglia*, en AA.VV., «Ius in vita et in missione Ecclesiae», Città del Vaticano 1994.

ORTIZ, M.A., *Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no ordinaria*, Pamplona 1995.

PIEPER, J., *El amor*, Madrid 1972.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1990.

POLAINO-LORENTE, A., *Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual*, Madrid 1992.

POMPEDDA, M.F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993.

PRADER, J., *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992.

SCOLA, A., *Il mistero nuziale, 1. Uomo-donna*, Roma 1998.

SGRECCIA, E., *Rettificazione e modificazione di sesso: considerazioni etiche*, en AA.VV., «Progresso biomedico e diritto matrimoniale canonico», Padova 1992, pp. 69-88.

SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989.

VAN DEN AARDWEG, G., *Homosexualidad y esperanza*, Pamplona 1997.

VILADRICH, P.J., *Agonía del matrimonio legal*, Pamplona 1989.

VILADRICH, P.J., *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, en «Ius Canonicum», 23 (1972).

VILADRICH, P.J., *Canon 1104*, en AA.VV., «Comentario exegético al Código de Derecho Canónico», vol. III, Pamplona 1996, pp. 1427-1431.

VILADRICH, P.J., *Canon 1095*, en AA.VV., «Comentario...», cit., pp. 1213-1259

VILADRICH, P.J., *El pacto conyugal*, Madrid 1990.

VILADRICH, P.J., *Estructura esencial del matrimonio y simulación del consentimiento*, Pamplona 1997.

VILADRICH, P.J., *La familia soberana*, en «Ius Ecclesiae», 7 (1995), pp. 539-50.

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978.

Indice general

Presentación..... 2

Introducción

La dimensión jurídica del matrimonio y de la familia 5

Lección primera

La noción de familia..... 20

Lección segunda

La dimensión familiar de la persona humana.....52

Lección tercera

La relación jurídica familiar.....115

Lección cuarta

El amor conyugal como paradigma de los amores familiares: su concreción en la celebración del matrimonio.....146

Lección quinta

La paternidad/maternidad-filiación como relación familiar.....273

Bibliografía utilizada.....325

Indice general..... 334