

ESTUDIO SOBRE LA ESENCIA DEL MATRIMONIO*

Digamos ante todo que los juicios que vamos a dar sobre el matrimonio en este estudio no son proposiciones verificables empíricamente a nivel científico. En la formación de cualquier juicio sobre el matrimonio intervienen numerosos factores valorativos que hacen imposible la idea de una discusión sobre el mismo en un terreno exclusivamente teórico. Por lo demás, tal cosa ocurre respecto de cualquier cuestión ética. Todas ellas, aunque se manifiesten como si fueran teóricas, están condicionadas por el imperativo de la razón práctica¹.

Ya en la misma definición nominal del matrimonio pueden rastrearse las huellas del desarrollo cultural y sobre todo de las valoraciones morales propias de nuestro tiempo y de nuestra sociedad occidental. Por matrimonio entendemos nosotros la unión, sancionada por el uso o la ley, de dos personas de sexo distinto en una comunidad de vida duradera y que abarca todas sus relaciones vitales. En esta definición se expresa el resultado de una evolución cultural ocurrida a lo largo de muchos siglos. No podemos valernos de esta definición como punto de partida para una reflexión ética, ya que lo que justamente precisamos es hallar una pauta moral con la que juzgar esa definición aceptada en nuestros días. Por la misma razón tampoco nos sirve de nada el establecer y analizar la evolución histórica del com-

* Este artículo ha sido escrito por su autor en alemán. Es responsable de la traducción al castellano EMILIO G. ESTEBANEZ.

¹ Cfr. UTZ, ARTHUR F.: *Manual de Ética*. Herder, Barcelona 1972, p. 26 ss.

portamiento sexual del hombre. Aun cuando el evolucionista L. H. Morgan² tuviera razón cuando afirma que el matrimonio es el mero producto de un desarrollo histórico que, arrancando de encepes animales y pasando por los estadios de promiscuidad, de uniones familiares consanguíneas, de matrimonios entre grupos, matrimonios matrilineales, matrimonios patrilineales, ha desembocado finalmente en el matrimonio monogámico actual, no ganaríamos nada con ello, ya que seguimos sin saber si la pretendida situación original responde a una percepción del hombre previa a la auténtica cualificación moral. La misma refutación de la teoría de Morgan hecha por el reconocido y autorizado etnólogo R. H. Lowie³ no constituye un argumento a favor de la monogamia. Debemos servirnos de un método cognoscitivo teórico por el cual podamos llegar hasta la esencia del matrimonio, mejor dicho, a la comprensión de la relación sexual entre hombre y mujer. El sentido pleno de esta dualidad sexual sólo puede sernos manifiesto en la medida en que investiguemos su finalidad esencial. A este propósito se ofrecen principalmente dos métodos: una exposición fenomenológica, de orientación biológico-psicológica; y el método abstractivo que saque a la luz la esencia específica del hombre y de la mujer. No es, por tanto, el matrimonio lo primero que cae bajo nuestra consideración, sino la naturaleza de la dualidad sexual y la relación esencial entre hombre y mujer que de ella resulta.

I. EXPOSICION FENOMENOLOGICA DE LA DUALIDAD SEXUAL

La descripción anatómico-fisiológica del hombre y de la mujer sólo puede ofrecernos un lejano conocimiento de la relación existente entre ambos. Nos indica que lo corporal está estructurado en orden a la reproducción. Pero esto no nos proporciona el sentido pleno de la relación sexual. La conciencia de su personalidad en la creatura humana está impregnada de sexualidad. La creatura humana reacciona como hombre y como mujer. Los

² LEWIS H. MORGAN: *Systems of Consanguinity of the Human Family*. Washington 1871; Id.: *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. New York 1897, ³ 1907.

³ R. H. LOWIE: *Primitive Society*. New York 1920, ⁵ 1924. Cfr. W. SCHMIDT, Art. "Familie", en: *Handwoerterbuch der Staatswissenschaften*, vol. III, Jena ⁴ 1926, 921-940.

factores externos (los datos anatómico-fisiológicos) así como la vida sensible y espiritual están estampillados por lo sexual. En la valoración de esta realidad estamos mediatizados por el sexo. Lo que hombre y mujer significan para sí en sus mutuas relaciones deriva en última instancia de la conciencia que tengan de la dualidad sexual. Ahí reside el valor del método fenomenológico. Tal método se aprecia claramente en *F. J. J. Buytendijk*⁴, en el que, de una manera consciente o inconsciente, se refleja el sentido dado en la literatura actual sobre el matrimonio a las relaciones entre hombre y mujer. Este método tiene la ventaja de no limitarse a una investigación teórica de un proceso o de un acontecimiento exteriores, como es el caso en la exposición anatómico-fisiológica, sino que, partiendo de la valoración del ser humano, que es percibido como masculino y femenino, enfoca la dualidad sexual en su totalidad.

Desde este punto de vista no es la procreación lo primero que explica y da sentido a la dualidad sexual. Es más bien la mutua compleción, la perfecta integración de dos seres que tienen necesidad el uno del otro y que se aman. El sentido primario de la relación hombre-mujer es la comunidad total a nivel de personas, de la cual resulta, como fruto de un proceso biológico, la prole. El motivo o finalidad por la que dos personas sexualmente diferenciadas se unen no es la procreación sino la unificación en un amor que compromete toda la persona.

Si se considera la diferenciación de la creatura humana en hombre y mujer como ideal, como arquetípica, entonces ha de aceptarse la afirmación de que el ser humano sólo puede lograr la dignidad que le compete como persona en una comunidad personal de hombre y mujer en todos los dominios de la vida. Con otras palabras: la representación típicamente ideal del comportamiento social del hombre y de la mujer apunta indefectiblemente hacia el matrimonio monogámico y duradero. En este sentido debe darse la razón a *Aristóteles* cuando dice que la creatura humana no casada es una creatura humana a medias.

Y así como todo lo personal es indivisible, del mismo modo la

⁴ F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer; naturaleza, apariencia, existencia*. Revista de Occidente, Madrid 1965.

unión de hombre y mujer en el matrimonio lo ha de ser, si bien esa unión incluye el factor tiempo en que ha de realizarse.

No puede concebirse tal indisolubilidad en el trascurso del tiempo si no es en virtud de una mutua promesa de fidelidad. De ahí que, en la concepción ideal de una comunión sexual de hombre y mujer, la mediación de un contrato sea imprescindible. No cabe reducir tal contrato a una mera cuestión de conciencia, como se desprende considerando las circunstancias externas en que se consume la comunidad de vida basada en la fidelidad y fe mutuas. "La idea de un matrimonio basado en la conciencia carece de toda significación social; semejante concepto estriba a lo sumo en una sublimidad romántica. El mismo muestra que sólo el matrimonio jurídico es aceptable como matrimonio. La contraposición de matrimonio jurídico y matrimonio no jurídico no tiene, ni histórica ni tipológicamente, sentido alguno"⁵. Por más que el concepto de matrimonio como contrato designa una exteriorización y mecanización de su substancia más profunda, esto es, de una comunidad de vida, amplia y consistente, entre el hombre y la mujer, no ha de olvidarse, sin embargo, que la comunicación entre los hombres es sólo posible por la vía de los símbolos. Ese símbolo es, respecto al matrimonio, el contrato jurídicamente estipulado. En el mundo ideal no se piensa que en la vida concreta hay eventualmente circunstancias que rebajan la dignidad del matrimonio a tal nivel que ya no queda sino un contrato jurídico. Es propio del pensamiento idealista el rechazar todo modo de realización incompleta; de otra suerte no sería idealista. En este terreno no se plantea el problema de la sensualidad insatisfecha. No se presenta aún la cuestión de si la satisfacción del instinto sexual fuera del matrimonio puede ser permitida o recomendada. En este mundo del pensamiento, en efecto, sólo el matrimonio duradero es capaz de dar expresión al carácter personal de lo sexual. Hablar de matrimonio indisoluble sería superfluo, ya que no se concibe que una de las partes pudiera desear disolver el matrimonio. En este dominio de lo abstracto no se plantea el problema del divorcio, de la misma manera que en el plano de

⁵ HANS DOMBOIS: *Die Ehe: Institution oder Personale Gemeinschaft?* En: *Recht und Institution, zweite Folge, Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft*, publicado por Hans Dombols, Stuttgart 1969, p. 110 ss.

la economía la competencia total —sólo ideal— supone que nadie permanecerá al margen de esa competencia.

Por otra parte, en un plano más bajo, a saber, en el de la vida concreta en la que el hombre ha de tomar continuas y diferentes decisiones, surge la penosa pregunta de si es legítimo satisfacer el impulso sexual fuera del matrimonio, cuando éste en el matrimonio no responde a las exigencias propias de la persona; es decir, existe aquí el problema de si, habida cuenta de la realidad total de la vida, el instinto sexual está vinculado únicamente al matrimonio, y al matrimonio monogámico. Si nos mantenemos dentro del modo de pensar fenomenológico, del que se deriva la concepción idealista o arquetípica, es claro que el matrimonio es el único lugar ideal para el ejercicio sexual; pero deja de serlo, y pierde su carácter de norma de las relaciones sexuales, cuando la realidad no permite la efectuación de esa idea arquetípica, de ese modelo ideal. Una promesa matrimonial, a la que luego no se atiene uno escrupulosamente, pierde todo el carácter simbólico de que estaba revestida al principio. Pierde su valor, su sentido incluso. El camino para una nueva decisión parece quedar libre.

Esta concepción fenomenológica del matrimonio que hemos resumido aquí brevemente responde, en líneas generales, a la opinión actual tanto de los filósofos como de la mayor parte de la sociedad que determina la política social; es aceptada por los teólogos protestantes y está abriéndose camino entre algunos autores católicos progresistas.

II. LA ESENCIA DEL MATRIMONIO VISTA DESDE LOS PRESUPUESTOS TEORETICOS DE LA ABSTRACCION

El matrimonio como institución según la doctrina tradicional del derecho natural. Carácter general

El concepto de abstracción en sentido aristotélico significa que de la realidad total de un ser se prescinde de sus propiedades individuales y, por una especie de intuición, se considera y retiene aquello que es común a una pluralidad de individuos, y esto de un modo tal que el ser o esencia resultante no puede

ser pensada como existente. La esencia así abstraída no es ciertamente irreal, pero carece de existencia ni dice relación inmediata a la misma, pues que no tiene subsistencia alguna. La naturaleza humana, por ejemplo, es pensada como una esencia siempre unida a la personalidad, pero que, por otra parte, no es todavía una persona. Cuando se considera el contenido de "naturaleza humana" no se piensa en un sujeto que actúa, sino en un principio en virtud del cual el sujeto humano, esto es, la persona, es capaz de actuar. Incluso cuando se abstrae el concepto de persona se la entiende únicamente como "naturaleza", como algo, por tanto, gracias a lo cual un sujeto es una persona.

La diferencia entre esta abstracción universalizante y el conocimiento esencial de tipo fenomenológico ha de tenerse muy presente, por más que entre ambos existan numerosos puntos de coincidencia. Una esencia obtenida fenomenológicamente no puede ser norma de una acción, ya que no puede ni quiere significar un control de la realidad. Es únicamente el contenido, puramente objetivado, de un análisis concienical. Su significación práctica se reduce a ayudar al hombre razonable a encontrar una norma que, por relación a la situación dada e insoslayable, pueda ser juzgada como la mejor.

La esencia abstracta, en cambio, en sentido aristotélico es norma, ya que tal como es, tiene una validez universal real. Para la actuación ética esta esencia abstracta no tiene el sentido que en una moral de orientación fenomenológica (ética de los valores) tiene el valor —el cual es sólo modelo o guía fundamental para encontrar la norma—, sino que ya contiene en sí el imperativo moral. Ciertamente es sólo expresión de la esencia específica y consiente aun una cierta acomodación a lo concreto, pero es ya de suyo inmutable. Si una abstracción de este tipo se da realmente, es un tema que vamos a dejar de momento. Se trata principalmente de comprender la teoría. Este tipo de conocimiento teórico caracteriza al pensamiento aristotélicotomista, incluida la teología escolástica sobre él fundada. Respecto del matrimonio esta orientación domina en todo el magisterio oficial de la Iglesia hasta la encíclica "Humanae vitae".

¿Por qué la teología católica está tan estrechamente unida a la doctrina aristotélica de la abstracción?

Si partimos de la tesis fundamental de la teología de que un ser supramundano, Dios, ha creado el mundo, nada más propio que concluir que un creador que piensa ha realizado un mundo ordenado según una idea de orden. Ciertamente sería posible concebir el mundo, junto con la humanidad, como un simple proceso histórico cuyo único orden querido por Dios fuera el reencontrar un origen, sin que las creaturas particulares formasen un grupo conjuntado ni cada grupo una parte del cosmos, que a su vez reprodujera en su polifacética unidad la infinita belleza de Dios. Pero el espíritu humano, que sólo es capaz de representarse el espíritu del creador por analogía con sus propias ideas, y que, en un modo científicamente ingenuo, reconoce una jerarquía de seres en el universo (plantas, animales, el hombre), atribuye su propio sentido del orden, aumentándolo infinitamente, al espíritu eterno. Y nada más consecuente que ver en este orden establecido por el creador una norma según la cual el hombre ha de orientar su actividad.

Pudiera ser que, como algunos críticos señalan⁶, en este modo de discurrir se escondiera un círculo vicioso: el hombre descubre esencias diferentes y una jerarquía entre ellas; las traslada como idea a la mente de Dios, de donde deduce después la fuerza normativa de las esencias por él previamente descubiertas y reconocidas. Pero no se trata de otro círculo vicioso al que cometemos cuando valiéndonos del principio de contradicción establecemos la no contradicción de un proceso lógico sin preocuparnos ni poco ni mucho de por qué la ley de la contradicción tiene valor.

Sea como sea, para esta concepción de un cosmos ordenado, que domina toda la biblia y de la que parte la reflexión teológica científica, la doctrina de la abstracción de Aristóteles es un magnífico instrumento.

El pensamiento esencialista predominó definitivamente en la doctrina social católica gracias al influjo de *Christian Wolff*. *Wolff* había interpretado los principios del derecho natural en el sentido de imperativos unívocos de la naturaleza misma. De él, como ha demostrado *Marcel Thomann*, copió *Luigi Taparelli*

⁶ Cfr. E. TOFITSCH: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied, Berlin ² 1966.

d'Anzeglio. Taparelli fue el autor principal de quien los redactores de la encíclica "Rerum novarum" tomaron los conceptos fundamentales acerca de los principios del orden social. Incluso un tomista tan genuino como *Thomas Maria Zigliara* está influenciado por esta corriente de pensamiento cuando interpreta la institución de "derecho natural" de la propiedad privada, si bien *santo Tomás de Aquino* se había colocado en una línea más dinámica a este respecto⁷. En el terreno de la moral *Ch. Wolff* ha de ser considerado como el autor que más definitivamente contribuyó a la fijación de la moral católica según principios unívocos. La Iglesia, para combatir el libertinaje de ciertas doctrinas morales, invocó la existencia de principios fundamentales, eternos e inmutables, situados más allá de toda opinión personal, esto es, principios que trascienden lo individual de tal suerte que el caso particular sólo puede ser estudiado como una subsunción bajo una norma general (sin modificación de la norma por su aplicación concreta). Por lo demás, en *santo Tomás* se encuentran ya puntos de apoyo para una doctrina un poco más flexible a este respecto. Con todo, no llegó a perfilar la idea de que los principios morales constituyeran únicamente una orientación fundamental, cuya formulación definitiva sólo pudiera completarse en contacto con los casos singulares (como sucede con el contenido de otros universales análogos). Para la solución de los casos particulares, en los que manifiestamente el principio general carece de eficacia, *santo Tomás* se limitó a señalar que faltaba la "materia" propia del principio (*defectu materiae*)⁸.

La dualidad sexual en la filosofía aristotélico-tomista

La relación hombre-mujer ha sido constantemente tratada por la filosofía aristotélico-tomista a la luz de sus diferencias biológicas y de su mutuo ordenamiento. Esta visión unilateral deriva del dualismo de la psicología platónica, que influyó in-

⁷ Cfr. H. SORGENFREI: *Die geistesgeschichtlichen Hintergruende der Sozialenzyklika "Rerum Novarum"*. Sammlung Politeia XXV, Heidelberg 1970. Sorgenfrei no pudo tener conocimiento de los resultados de la investigación de *M. Thomann*, pero ha señalado de una forma general los precedentes intelectuales de la doctrina eclesiástica del derecho natural.

⁸ Cfr. A. F. Utz, o. c., p. 224 ss.

cluso en *Aristóteles*, si bien éste consideró el alma espiritual no sólo como causa movens sino también como forma informans. Según *Platón* el alma habita en el cuerpo al modo que el auriga en el carro. El cuerpo es un mero órgano del que se sirve el alma para su actividad. De ahí que el alma sola constituya propia y verdaderamente al ser humano. El cuerpo ejerce un papel exclusivamente servil y, en todo caso, no entra en pie de igualdad en la definición de la creatura humana. El dualismo platónico está fundamentalmente superado por la doctrina de *Aristóteles* del alma como principio informador de la materia. No obstante, la ética aristotélica está impregnada de la idea de que la razón está enfrentada a lo corporal, a lo que debe dominar, pero con lo que no debe mezclarse. Por otra parte, es consciente *Aristóteles* de que la razón, para actuar, necesita del mundo de los sentidos y que incluso las pasiones son necesarias para fundar una acción moral hacia afuera. Pero es siempre la razón la que debe obrar sobre los grados más inferiores del ser y, por cierto, en conformidad con las normas que ella misma ha deducido y constituido a partir de la realidad. El que la razón pudiera inmiscuirse en lo sensible es algo totalmente ajeno al concepto aristotélico de ética. Cuando *Aristóteles* señala que el apetito sensible es una condición esencial para poder hallar normas concretas de acción, tal apetito es sólo "el recto", el subordinado a la razón, al que la Escolástica llamaría "rectus appetitus".

Las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer pertenecen al ámbito de lo sensible, por lo que han de ser reguladas por la razón. Esto es, la entelequia de lo biológico es la norma de toda decisión moral que concierna a lo sexual. Ahora bien, puesto que la finalidad biológica de la dualidad sexual es claramente la propagación de la especie humana, la norma que debe presidir toda relación sexual ha de ser esta finalidad. Si se cumple siempre o no tiene poca importancia. Lo importante y definitivo es que el hombre no obstaculice en modo alguno este proceso biológico. Para hallar el sentido de tales relaciones no se recurre primariamente al acto particular con todas sus implicaciones psicológicas, sino a la esencia de la dualidad sexual, que pertenece en su totalidad al reino de lo biológico. La dualidad sexual, se nos dice, fue querida por Dios para garantizar la propagación del género humano: "Dios quiere la propagación del género humano mediante la unión de los dos sexos. Esto pode-

mos verlo inequívocamente en el hecho de que ha repartido a la creatura humana en dos sexos y la ha dotado no sólo de la capacidad sino también del más fuerte instinto natural a la procreación. La analogía con otros seres vivientes nos permite igualmente reconocer este designio del creador. Finalmente, puesto que la muerte diezma constantemente las filas de los hombres, la tierra, sin la unión de los sexos en orden a la propagación, se convertiría prontamente en un desierto sin sentido. Pero ella es el suelo y el campo en que el hombre ha de trabajar. Mediante la unión de los sexos la humanidad ha de renovarse y rejuvenecerse con una vida llena de fuerza y constantemente nueva”⁹.

Toda actividad sexual particular ha de doblegarse, por tanto, a esta orientación universalmente válida, esto es, el ser humano no está facultado para emprender cosa alguna que pudiera contradecir directamente a esta entelequia. Desde el punto de vista de este esencialismo la dualidad sexual aparece como una institución divina en orden a un determinado fin, a saber, la procreación, a la cual han de subordinarse cualquier otro fin que eventualmente pudiera descubrirse. El hombre no puede cambiar nada.

Desde el punto de vista del proceso normativo es interesante constatar que los escolásticos pasan del fin: “conservación del género humano mediante la procreación” —es decir, de la idea de género humano—, a la idea de naturaleza humana abstracta. De otra suerte nunca llegarían a una norma moral, ya que una norma moral ha de tener una validez universal. La propagación del género humano, sin embargo, no es, como tal, un universal en el sentido lógico o abstracto. Si lo fuera, obligaría de suyo a todo ser capaz de engendrar. Nadie podría entonces sustraerse a esta misión. ¿Es virtud de qué lógica se puede pasar de la ordenación de lo sexual a la conservación del género humano, el cual no es otra cosa que la suma de todos los individuos que han existido en la historia de la humanidad, a un concepto de naturaleza universal? Los escolásticos han considerado esta cuestión desde la teología. Constataron desde el primer momento que el hombre es esencialmente social. Por naturaleza está inclinado y obligado a propagar la comunidad humana. Si alguna

⁹ Cfr. CARTHREIN: *Moralphilosophie*. Leipzig 1924, vol. II, p. 408.

comunidad humana concreta puede realizar esta orientación de la natura social, esa es únicamente la sociedad humana universal. De ahí que sea posible considerar a aquellas “instituciones” naturales, que directamente se ocupan de la propagación de la humanidad, como derivadas de la naturaleza humana. Esto es, quien obra contra ellas, obra mal moralmente, ya que contradice a la naturaleza. Habiendo Dios dotado al hombre de una naturaleza social y junto con ella de los medios necesarios para conservar y propagar el género humano, que es la única sociedad que responde a esa naturaleza social, el instinto sexual en cuanto ordenado a la procreación adquiere entonces la misma significación normativa que la naturaleza humana universal. Lo que quiere decir que esa fuerza sexual ha de usarse de manera que la procreación no sea voluntariamente excluida. Sólo así puede armonizarse la doctrina escolástica cuando distingue el específico officium naturae de la sexualidad y las intenciones individuales que pudieran acompañarla ¹⁰.

¹⁰ Un típico ejemplo de este paso del concepto de género humano al de naturaleza humana universal lo encontramos en santo Tomás de Aquino, en el libro III, capítulo 122 del *Contra Gentes*. Bajo la suposición de que toda emissio seminis debe ordenarse a la propagación del género humano se califica a la frustración de este fin de “pecado contra naturaleza”. Ahora bien, el mismo santo Tomás afirma en otros lugares que el semen se da con superfluidad. Por qué entonces el desperdicio del semen humano en un caso individual contradice a la naturaleza humana? Contradice, en primer término, a la naturaleza del semen. Mas, puesto que el semen por su parte se ordena a la conservación del género humano, y a éste se le hace coincidir con la natura humana, la esencia del semen resulta normativa. En el semen del hombre distingue santo Tomás: 1) su esencia, que se determina en atención a su ordenamiento al género humano; 2) su carácter individual múltiple, que se ordena a la conservación de individuos particulares. Bajo el punto de vista ético sólo la naturaleza universal puede ser normativa, como santo Tomás subraya expresamente. La emissio seminis en la que intencionadamente se evita la procreación no es pecado formalmente porque pone en peligro la propagación del género humano, sino porque la conservación del género humano, a la que se ordena esencialmente el semen, se identifica con el bien común expresado por la naturaleza humana. “Sólo la generación, entre los actos humanos naturales, está ordenada al bien común” (IICG123). Con eso ha descubierto santo Tomás el universal que necesita —dentro del contexto en que se mueve— para aclarar por qué a la emissio seminis, en la que se impide voluntariamente la procreación, se la puede calificar de acto contra la naturaleza y, por tanto, de pecado. Si no pudiese presentar como fundamento un universal, sino sólo el fin “conservación del género humano”, que en el fondo no es más que la suma de todos los hombres, entonces no tendría norma moral alguna. En la *Suma Teológica*, 2-2, 154, 3c y ad 3, afirma santo Tomás que la incorrecta emisión del semen priva a la humanidad de un posible miembro. El hombre no debe actuar contra “el bien de la humanidad”. Para apreciar debidamente el valor moral del concepto “bien de la humanidad” (*bonum speciei humanae*) se le ha de arrimar al concepto “natura humana”. Esta última sí es norma auténtica, cuyo vehículo es la “*species humana*”. La confusión de “*species humana*” en el sentido de género humano y de “*species humana*” en el sen-

Puesto que el matrimonio, como quiera que se le enfoque, significa en todo caso según su definición nominal una comunidad sexual de hombre y mujer, recibe su definición real, en la perspectiva aristotélico-tomista de la abstracción, del fin específico y primario de la dualidad sexual, a saber, de la procreación. El matrimonio se convierte en una institución de derecho natural cuya finalidad es la generación. Está al servicio de la especie humana, del género humano. La mutua compleción de los cónyuges ocupa en esta teoría esencialista un lugar secundario. Para de alguna manera hacer cuenta de este mutuo acorro se precisa abandonar la estática de esta institución natural y aplicarse al estudio del dinamismo de la vida. La mutua compleción es un anhelo que acompaña a los cónyuges a la manera de un cierto instinto y que mira más directamente al bien del compañero que al de la especie humana. Es propio del esencialismo enfocar en primer lugar el universal y desde éste juzgar las propiedades e inclinaciones del individuo. El motivo de la mutua ayuda está situado al nivel de los múltiples atributos individuales. A este nivel puede permitirse al pensamiento ideal operar, no, en cambio —siempre según la escolástica—, al nivel de la institución. El derecho natural ve en la institución algo estable, inamovible, y no recurre, por consiguiente a ningún tipo ideal que le consienta interpretar la realidad más flexiblemente a fin de que si el agente no puede atenerse a ese modelo ideal, no por ello mismo sea tachado de infiel a la norma. La mutua ayuda y compleción puede recorrer toda la escala, desde una realización ideal hasta la rutinaria o incluso deficiente. Semejante fin del matrimonio puede ser tenido como secundario, como un producto residual —en el mejor sentido de la palabra— de la institución del matrimonio, al igual que el otro fin secundario al que los escolásticos llaman remedio de la concupiscencia. El bien personal de los cónyuges no es, ciertamente, excluído, pero sólo tiene un valor de segundo rango: “El matrimonio es por naturaleza una institución cuyo fin principal no es el bien personal de los cónyuges, sino el bien de la especie humana que consiste en la digna conservación y propagación del género humano. No obstante, el bien personal de los esposos no

tido de “natura humana” hace la comprensión de la ética social de santo Tomás sumamente difícil. De la misma confusión adolece el fundamento del dudoso principio: *individuum est propter speciem* (Cfr. A. F. Utz, *Ética Social*. Vol. I, *passim*).

está excluido de los fines de la unión conyugal. Gusta Dios de conseguir por los medios más simples varios fines a la vez, bien que imponiendo una cierta subordinación entre los mismos. Así en el matrimonio: igual que, en virtud de su naturaleza, está al servicio de la propagación, también lo está al del bienestar personal de los esposos, por lo que podemos concluir justificadamente que también este efecto es intentado por Dios”¹¹.

El fundamento propio de esta concepción del matrimonio es la teoría cognoscitiva del esencialismo. Por supuesto, a lo largo de los siglos se han introducido en esta teoría ciertos errores biológicos más bien grotescos. Piénsese solamente en la creencia medieval de que el semen humano es ya una creatura humana en potencia. Pero estas extravagancias biológicas no afectan a la tesis fundamental, según la cual el matrimonio es la sola institución en que puede encontrar expresión la “institución” de la dualidad sexual, ordenada esencialmente a la procreación de la humanidad; de tal suerte que el fin primordial del matrimonio, esto es, el fin específico, es la procreación, mientras que la mutua ayuda de los cónyuges es sólo un fin de segundo rango, esto es, individual. Primer rango y segundo rango son, como es fácil de ver, grados de abstracción.

Se han atribuido *absurdos* biológicos a la Encíclica *Humanae Vitae*. En realidad en ella se mantiene intangible el punto de vista epistemológico del esencialismo. Toda discusión de esta encíclica, por tanto, si quiere ser fructuosa, debe situarse en esa perspectiva. De otra forma la discusión está mal orientada.

La sistematización de los fines del matrimonio en el sentido del esencialismo ha sido consumada por *santo Tomás de Aquino*. Ya *san Agustín* había establecido con toda claridad que el fin primero del matrimonio era la procreación, y la mutua ayuda de los esposos el fin secundario. Según él, el intercambio sexual solo es moralmente irreprochable por ordenarse a la procreación. Cuando los esposos intentan remediar la concupiscencia en sus prestaciones sexuales pecan venialmente¹². En la Exposición del Génesis¹³ dice *san Agustín* que la mujer ha sido dada como ayuda al hombre sólo en orden a la procreación.

¹¹ Cfr. CATHREIN, I. C., p. 412.

¹² *De bono conjug.*, c. 6: PL 40, 378.

¹³ *Sup. Gen. ad Litt.* IX, c. 3, n. 5: PL 34, 395.

Santo Tomás desapretó ligeramente este recio andamiaje de los fines matrimoniales. Ante todo se esforzó por encontrar una fundamentación más lógica de los fines del matrimonio. El precepto de Dios: "Crece y multiplicaos" no es, según él, lo que justifica la diferenciación de los fines en primarios y secundarios. Ese precepto de Dios se constituye en principio heterónimo de la actividad moral en tanto en cuanto la conciencia no puede reconocerlo como una norma de valor universal en sí misma. Se puede, en verdad, pensar que tal precepto ha sido dado a todos los hombres. Tiene, pues, un valor universal; pero ya no es una norma válida a priori. Lo será si su contenido coincide con el que nos da el examen de la finalidad impresa en la naturaleza humana. Esta reducción del precepto de Dios a la finalidad contenida —y averiguada por el hombre— en la esencia específica de la creatura humana fue llevada a buen término por *santo Tomás* —aunque confundiendo de alguna manera los conceptos "genus humanum" y "natura humana"—, como si hubiera presentido las discusiones que se suscitarían, después de *Kant*, a propósito de los postulados fundamentales de la norma moral. En consecuencia *santo Tomás* pudo salvar junto con la finalidad secundaria del matrimonio una cierta cualidad moral propia. En el terreno de los fines perseguidos por el individuo nos encontramos en un orden de decisiones accidentales, dice¹⁴. Mientras que el fin principal sólo puede ser único, los accidentales, es decir, los individuales pueden multiplicarse hasta el infinito. Con ello se deshace de la opinión de san Agustín de que ambos fines del matrimonio han de guardar siempre entre sí la subordinación debida y de que, por consiguiente, cualquier actividad sexual de los esposos no subordinada directamente al fin de la procreación es pecado venial.

III. ALGUNAS REFLEXIONES CRITICAS

El problema

Si partimos del supuesto de que entre hombre y mujer se da una relación esencial (de que, para decirlo en términos cris-

¹⁴ *Suppl.* 48, 2.

tianos, la creatura humana ha sido creada como hombre y como mujer), el ser humano moralmente responsable ha de regular su conducta personal respecto al otro sexo según esta esencia, según la naturaleza de esa relación. El procedimiento cognoscitivo-teórico seguido por la filosofía o la teología aristotélico-tomista, a saber, la distinción entre una norma esencial, primaria, y las múltiples intenciones individuales, no puede menos de admitirse si se está de acuerdo en que los imperativos morales están enraizados en el ser y que éste muestra diversos niveles, perfectamente apreciables, que arguyen una distinción entre la esencia y las propiedades individuales. Por oposición al método fenomenológico-tipológico, la doctrina de la abstracción aristotélico-tomista abre camino hacia normas genuinas de valor universal. La única pregunta que se plantea es la de si, en el caso del matrimonio, se ha elegido con acierto el factor constitutivo que nos dará a conocer la esencia del mismo, y, caso de haberlo sido, si consiente una abstracción del tipo propugnado por el esencialismo.

La sexualidad como disposición biológica y como propiedad transempírica (metafísica) de la naturaleza humana

El factor o realidad objetiva que ha de guiarnos hasta la esencia del matrimonio es, según la escolástica, la mutua ordenación biológica del hombre y de la mujer. La decisión moral concerniente a la habitud entre hombre y mujer estaba total y exclusivamente condicionada por el uso de la potencia generativa. Desde aquí se determinaban el resto de las conexiones sociales entre ambos. Puede uno, empero, preguntarse, desde un punto de vista teológico incluso, si de otro lado la intención primordial del creador no fue crear un ser social, cuya estructura social se apoyara en el hecho de haber sido creado como hombre y como mujer. Planteada así la cuestión no es la disposición orgánica en orden a la procreación la que se sitúa en primer término, sino la constitución social del ser humano cuya primaria y más fundamental característica es la sexualidad, esto es, la mutua ordenación de ambos sexos. Esto mismo nos dicen la psicología y antropología modernas, las cuales acusan al dualismo de cuerpo y sexo por un lado y de espíritu por otro de desconocer lo realmente característico de la esencia del ser hu-

mano. Una visión completa de lo sexual muestra al matrimonio en primer lugar como una comunidad a nivel personal entre hombre y mujer. El matrimonio es la relación social que más profundamente expresa la radical socialidad de la creatura humana. Con ello no hemos dicho todavía que todo ser humano, para vivir socialmente, ha de elegir el matrimonio. Pero nadie negará que el matrimonio es el solo lugar natural en que es permitido buscar la realización de la socialidad humana según todas sus dimensiones incluida la sexual.

El hecho de que el ser humano consume en el matrimonio la unión social más profunda y de que se comprometa con toda su personalidad entregándose a su prójimo trae consigo el que la relación social por este modo instituida posea un carácter duradero; en todo caso debe tenerlo, dada la finalidad que la naturaleza de tal relación encierra.

En este contexto la procreación aparece como un fruto de la relación social del hombre y de la mujer en el matrimonio. ¿Qué se puede decir a propósito de la generación: sigue valiendo como misión del mismo por respecto a la conservación del género humano? Esta cuestión fue fácilmente resuelta por la doctrina tradicional de la escolástica, ya que la sexualidad, al menos según su esencia específica, sólo fue analizada fundamentalmente desde el punto de vista de esa finalidad. En verdad ninguna teoría debiera negar que, tenida cuenta de la disposición biológica del hombre y de la mujer, es justamente a la procreación a lo que se ordena. En el fondo, por tanto, el matrimonio, aun aquél que se entiende como unión a nivel personal, está vinculado al fin específico de la generación. La pregunta precisa que se plantea es la de si toda actividad sexual en el matrimonio ha de ordenarse a ese fin. Si nos mantenemos en la opinión de que el matrimonio, según su constitutivo primero, es una comunidad a nivel de personas, entonces podemos muy bien concebir que la generación es una tarea esencial de esa comunidad, pero que, no obstante, el cumplimiento de esa tarea mediante el ordenamiento de toda acción sexual al fin de la procreación está confiado a la conciencia de los cónyuges, esto es, que los consortes, sabedores de su responsabilidad, toman conocimiento del fin (procreación) implicado en la comunidad personal y lo realizan de acuerdo con su norma de conciencia. La

decisión de conciencia ha de tener en cuenta tanto la índole de la comunidad personal como el bien de los posibles hijos y, en un futuro más remoto, de toda descendencia en general (problema demográfico). La procreación es así una misión del matrimonio, no empero de cada acto sexual tenido en el matrimonio.

Ciertamente podría objetarnos el escolástico: ¿para qué entonces nos ha sido dada la facultad generativa?; dada su naturaleza sólo puede ordenarse a la generación, como lo indica ya el mismo nombre, pues sería contradictorio decir que los órganos de la generación puedan ser usados para otra finalidad que no sea la generación misma.

Esta objeción se sitúa enteramente en la línea de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI. En verdad se habla de ella de "paternidad responsable"¹⁵. Pero esta expresión, según su contexto, no quiere decir, como se ha afirmado a menudo en algunos comentarios, que es lícito entorpecer intencionadamente la ordenación del acto sexual a la generación. La encíclica afirma que todo control de nacimientos basado en la sola represión de la prole es inmoral. Pero en la tesis que nosotros acabamos de proponer, de que la procreación es una incumbencia del matrimonio pero no de cada acto sexual habido en el mismo, la evitación de la prole no resulta, "en sí" y por respecto a la naturaleza, inmoral. De acuerdo con ello es posible en el matrimonio un uso responsabilizable de la sexualidad en que la procreación puede ser rehusada.

Para responder a la dificultad de que con qué derecho se puede utilizar los órganos de la generación contra su ordenación esencial, es decir, la generación misma, podemos preguntar a nuestra vez si los órganos sexuales han de ser definidos, teniendo cuenta de su naturaleza, como órganos de la generación, o si no son simplemente órganos de la dualidad sexual, la cual, por su parte, de acuerdo con su naturaleza, tiene un sentido y una orientación más amplia que la simple conservación biológica del género humano. La valoración esencial de una sociedad no puede estribar en su fecundidad biológica. Es necesario aplicar

¹⁵ Nr. 10 (Cfr. A. F. UTZ: *La doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles*, Fribourg-París 1970, n. VII 241).

otros criterios, como formación, arte, ciencia, técnica, y sobre todo las normas morales propias de una relación interhumana, como orden jurídico, tolerancia, mansedumbre, caridad. Puesto que el matrimonio constituye la sociedad más fundamental y de más riqueza moral, él ha de ser el lugar en que la dimensión social reciba su modulación y hechura más profunda y perfecta. Si se le concibe como una mera almáciga o vivero del género humano, se le priva de lo más importante de su vocación social.

De nuevo podría objetarnos el escolástico que tal degradación no se consuma en su concepción del matrimonio, pues que al fin esencial del mismo, la procreación, se le añaden otros muchos fines secundarios. A lo que decimos que el recurso a fines secundarios, por más variados y ricos que se les quiera hacer, no es suficiente para convertir al matrimonio en el lar capital, en que se forjan los valores más profundos la solidaridad humana. Los llamados fines secundarios yacen en otro grado de abstracción mucho más inferior. No tienen valor universal. No son fines esenciales, sino decisiones estimativas de los consortes particulares; son individuales, en cierta medida privados, y pueden ser prácticamente innumerables. La relevancia ético-social del matrimonio como centro primario de creación y realización de valores sociales es sólo salvaguardada y garantizada en una teoría en que se considere a la sociedad personal formada por el hombre y la mujer como el fin capital del matrimonio y a la procreación como un fin en él implicado.

En el fondo, la cuestión se reduce a saber cuál es el constitutivo esencial de la sexualidad. La escolástica misma nos brinda el instrumentario lógico preciso para resolver la cuestión, al distinguir entre constitutivo metafísico y constitutivo físico. Constitutivo metafísico es la realidad profunda que yace detrás de la orientación y sentido de un ser y de su actividad, y que da explicación de los mismos. Así, en el ser humano, la racionalidad es aquella realidad que nos revela el modo de ser típico del hombre y de sus operaciones. Tal constitutivo se llama metafísico, porque la realidad en él encerrada no existe como tal en el mundo exterior ni puede, por tanto, ser empíricamente verificada; está más allá de la experiencia física (es, pues, metafísica) y se obtiene mediante una abstracción efectuada sobre

el ser existente. El constitutivo físico, en cambio, comprende las partes auténticas y objetivas de un ser existente. Así, el cuerpo humano consiste en miembros y órganos.

Es claro que para hacerse una idea genuina del matrimonio es preciso concebirle a partir del constitutivo metafísico de la sexualidad. La sexualidad como propiedad de toda la persona humana (es así como adquiere su dimensión metafísica) no puede definirse por los órganos sexuales, igual que no puede definirse al hombre como un espíritu que ha puesto su morada en el cuerpo. El espíritu que habita en el cuerpo, que lo informa, que le hace coprincipio de la existencia y de la esencia humanas, es un espíritu totalmente distinto. Este espíritu no "habita" meramente en el cuerpo, sino que es absorbido por él. El concepto de racionalidad expresa esta realidad metafísica (metafísica en sentido aristotélico de más allá de lo físico). Sin duda, no tendríamos racionalidad si no se diera un ser compuesto de cuerpo y espíritu, es decir, si no se dieran los elementos físicos. Y no tendríamos una persona sexualmente caracterizada, si la creatura humana careciera de los órganos sexuales. Pero para conocer la significación de un ser o, lo que es lo mismo, para establecer principios normativos de su acción no hay que recurrir a los elementos físicos, sino únicamente al constitutivo metafísico, pues él sólo es capaz de revelarnos el contenido de valor universal que corresponde a la "natura humana". Supuesto que la natura humana es sólo concebible como naturaleza del hombre o naturaleza de la mujer, el constitutivo metafísico de lo sexual únicamente puede buscarse y encontrarse en el nivel de la naturaleza y no al nivel de las disposiciones biológicas. Por lo demás, en este terreno metafísico no es tan fácil de definir lo sexual, ya que el punto de apoyo empírico para el reconocimiento de la diferenciación sexual es justamente la distinta disposición biológica. La sexualidad es una especie determinada de sociabilidad, cuya expresión última y más obvia empíricamente es la unión biológica del hombre y de la mujer. De todo esto resulta que el constitutivo metafísico del matrimonio sólo puede consistir en la unión a nivel personal del hombre y de la mujer, y no en la unión en vistas a la procreación.

El modo de pensar escolástico, según el cual el matrimonio se define desde el punto de vista de un constitutivo físico de la

existencia humana (potencia generadora), puede ser detectado igualmente en otros dominios. La libre voluntad aparece en la moral escolástica como una potencia psíquica, la cual no sufre menoscabo alguno cuando la persona es apresada; sólo el ejercicio de esa libertad es impedido. Por consiguiente, si supusiéramos el caso de un débil mental al que se ha recluso y que estuviera dispuesto a dejarse esterilizar —para así garantizar a la sociedad que no engendrará una prole deficiente— a cambio de su libertad, la mentalidad escolástica se pronunciará cerradamente en contra de la esterilización y a favor de la reclusión¹⁶. El argumento que justifica esta decisión es, por una parte, que no es lícito atentar a la integridad física, y, por otra, que la reclusión es sólo una limitación de la libertad de movimiento, pero no un atentado a la integridad de la libertad en cuanto que ésta es una cualidad de una potencia espiritual. Para los modernos, la libertad no es una mera cualificación de una potencia anímica, sino de la persona humana como tal, a la que consideramos investida de una dignidad igualmente humana. La limitación de la libertad de movimientos que supone la reclusión en un asilo es para los modernos un mal mayor que la pérdida de un órgano corporal, cuyo uso, por lo demás (si nos atenemos al caso expuesto) le está prohibido en virtud de una norma moral y estatal. El moderno apoya sus juicios de valor no en el constitutivo físico sino en la totalidad de la persona humana y trata así, inconscientemente o incluso en contra de su postura no metafísica, de alcanzar el ámbito metafísico situado detrás de los fenómenos empíricos.

¿Definición unívoca o análoga de la naturaleza del matrimonio?

Hemos mostrado que el elemento objetivo al que hay que acudir para definir el matrimonio no es el aspecto biológico de la sexualidad, sino aquella sexualidad que confiere a la naturaleza humana su índole sexual y que determina la totalidad de la persona como hombre o como mujer. Desde ahí hemos definido al matrimonio como la comunidad que mejor reactiva la socia-

¹⁶ Véase a este propósito: FRANZ HUERTH, *Gesetzliche Sterilisation*, en: *Stiz* 116 (1929) 374 ss; JOSEF GROSAM, *Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung*, en: *Theol.—prakt. Quartalschr., Linz*, 83 (1930) 304.

lidad humana más profunda y que descansa precisamente en la sexualidad. Como tal se la puede definir unívocamente, en tanto en cuanto se reconozca la dignidad humana de ambos consortes como igual, a pesar de cualquier diferenciación que exista en la personalidad. Hablar de semejante igualdad unívoca en el tono en que lo hacen los juristas opuestos a toda desigualdad, distinguiendo “porciones” de igualdad y “porciones” de desigualdad, es, naturalmente, imposible. No obstante, se puede afirmar que el matrimonio, desde el punto de vista de los cónyuges, admite una definición unívoca, justamente en cuanto promesa entre dos individuos de sexo diferente de llevar una vida en común duradera. El término “individuo” está aquí tomado en sentido universal, algo así como el “individuum vagum” de la escolástica, en el modo en que puede decirse de cada ser humano que es un individuo. Pero si se considera la naturaleza del matrimonio como un principio de acción social entre los dos consortes, en relación, por tanto, a la elaboración y cumplimiento del fin entrañado en la esencia de la comunidad personal, entonces las condiciones individuales han de ser tenidas en cuenta como tales, esto es, como individualmente diferenciadas, y, por lo mismo, analógicamente. En esta perspectiva no se puede abstraer de las múltiples posibilidades según las cuales puede conducirse el matrimonio la “naturaleza” del mismo; es decir, es imposible definir la naturaleza del matrimonio, en cuanto principio de operación, unívocamente —como por ejemplo en fisiología la función de un órgano se describe de suerte que su definición es válida fundamentalmente para todos los casos (aunque en la comparación concreta entre los órganos esencialmente iguales aparecen diferencias de carácter únicamente individual). La realización de la socialidad natural, que es el cometido propio del matrimonio, no puede definirse universalmente con la ayuda de ideas equivalentes. Sobre todo un incumplimiento de este cometido no puede imputarse al acto particular; a lo sumo sólo cuando los consortes se ofenden mutuamente o no se muestran la necesaria comprensión o, ya por principio, excluyen de su matrimonio la perspectiva de tener hijos. Pero al amor le incumbe siempre de una manera esencial el prestar los más altos servicios. De ahí que la definición del matrimonio como comunidad personal inste directamente una representación arquetípica o ideal del mismo. No por ello, sin

embargo, se ha de confundir la definición análoga del matrimonio con la arquetípica o ideal. La representación ideal se muestra aquí como una consecuencia cercana. La definición análoga no es ella misma ideal. Descansa sobre una auténtica abstracción. La abstracción análoga se diferencia así de la unívoca en que es incompleta y en que en un cierto sentido (pero únicamente en apariencia) responde al concepto de teoría en las ciencias sociales empíricas. La teoría en las ciencias sociales empíricas pretende ser un cierto conocimiento universal completo, aunque sujeto, eso sí, a una constante verificación, o al menos a la falsificación, mientras que el conocimiento universal análogo es tan general que precisa antes ser completado que verificado.

De acuerdo con la definición análoga, es tarea de cada uno de los esposos el labrar su propio matrimonio. No cabe decir, por ejemplo, que la comunidad de bienes materiales es un atributo esencial de la unión matrimonial. Tal afirmación sólo tendría valor respecto de la comunidad matrimonial entendida como arquetípica o ideal. Pero no tiene fuerza normativa. Se puede muy bien que la separación de bienes contribuya a hacer más fuerte la unión entre los cónyuges. A fortiori no puede formularse el postulado de que el intercambio sexual, que constituye siempre la unión más intensiva y más profunda a nivel personal entre dos seres humanos sexualmente diferenciados —sea la que fuere la definición del matrimonio—, debe siempre ordenarse a la procreación en virtud de que así lo pide la constitución orgánica. También esta finalidad se halla, desde el punto de vista de la definición análoga del matrimonio, en el contexto de una creación de valores sociales, obra de la comunidad personal tantas veces mencionada. Si se profundiza, de la mano de una lógica estricta, en la idea de esta comunidad personal de dos consortes sexualmente diferenciados, cuyo fin primero es el amor mutuo y la elaboración de valores sociales, entonces la procreación aparece en realidad sólo como fruto de ese amor. En cuyo caso la procreación, en cuanto obligación moral de los cónyuges, estaría preceptuada únicamente en la medida en que contribuye al amor entre ambos. Aquí tropezamos con un problema que quisiéramos examinar más de cerca.

Matrimonio de mutua ayuda y procreación

No se debiera negar que el matrimonio no es un asunto privado de los esposos, sino que está investido de una misión que les desborda. Tal misión estriba en la transmisión de los valores sociales nacidos de su mutuo amor. Pero no sólo ahí. No se comprendería, en efecto, por qué, en los casos "normales" por lo menos, la prestación sexual se orienta de una manera toda natural a tener hijos. Reducir los hijos a un simple medio de expansionar el amor mutuo de los esposos haría del matrimonio una institución hartamente triste y pobre. Si, en efecto, el sentido todo del matrimonio se agota en el amor, del cual el hijo es una manifestación exterior no se ve en qué otro nivel que el de un medio se puede situar al hijo intencionadamente querido. Este dilema es el problema más difícil con que se enfrenta la opinión que ve en el matrimonio ante todo una comunidad personal. El fin del matrimonio, tal como se concibe a éste último en la definición análoga del mismo, se diluye en una multiplicidad de fines particulares; algo así como el concepto de la propia perfección es distinto de hombre a hombre, por más que para todos vale el que han de conseguirla en la dirección que señala la naturaleza humana.

Se puede responder, como ya lo hicimos anteriormente, que el matrimonio es en primera línea una comunidad a nivel de personas, a la que al mismo tiempo incumbe la tarea, de acuerdo con la conciencia de los esposos, de procurar la conservación y propagación del género humano. ¿Cuál es la norma lógica, según la cual se concluye que la procreación es un cometido del matrimonio?

Tal cometido podría descubrirse en el hecho de que el amor sexual se consuma en un acto que está ordenado a la procreación. Téngase en cuenta que no se debería afirmar sin más que el amor sexual se consuma en un acto que es "capaz de engendrar"; ya que de la simple capacidad para engendrar, esto es, de la potencia, no puede deducirse la obligación. Esta se deduce del fin natural de la potencia, de suerte que quien la usa ha de hacerlo en el sentido prescrito por esa finalidad.

Con esto nos colocamos en los bordes mismos de la teoría escolástica del matrimonio, según la cual en ninguna actuación

del amor sexual se debe impedir el advenimiento de la prole. Los escolásticos han restringido el concepto de "paternidad responsable" al de una responsabilidad en el uso de un instrumento biológico, cuya finalidad natural no tiene el hombre derecho a manipular. ¿Volvemos nosotros, a final de cuentas, a la posición escolástica: fin primario = procreación; fin secundario = mutua compleción de los esposos en el amor?

Hay que conceder sin rodeos que en la teoría escolástica del matrimonio la conclusión de que éste se ordena a la procreación encaja perfectamente en el sistema, es decir, ha sido deducida con toda lógica desde sus presupuestos teórico-cognoscitivos. Esa finalidad no ha sido concebida por ellos como un precepto de engendrar el mayor número posible de hijos (como a veces se podría creer leyendo algunos escritos de teología pastoral), sino que la han presentado como un deber de conciencia de los esposos de determinar el número de hijos, habida cuenta de las conveniencias morales y psicológicas de su unión, y habida cuenta también de las condiciones materiales tanto biológicas (salud de la mujer) como financieras, e incluso de las exigencias de la sociedad humana entera (problema demográfico). Con ello se pretendía impedir el que los esposos pudieran frustrar la finalidad esencial del amor sexual, compendiada toda ella en la procreación.

La misión de procrear se encuadra así muy lógicamente en el matrimonio, pero la idea de la comunidad personal queda gravemente quebrantada. Esa comunidad tiene apenas el carácter de un instrumento por respecto a la facultad generadora, a la que se reviste de dimensiones cósmicas. No se sustrae uno a esta dificultad subrayando, con el Concilio Vaticano II, el carácter personal del matrimonio, si se sigue manteniendo la ordenación esencial de todo acto sexual matrimonial a la procreación (en el sentido, al menos, de no impedirla). El punto de partida teórico cognoscitivo permanece el mismo que en toda la tradición: 1) *officium naturae* = procreación; 2) *officium individuale* = comunidad personal.

¿Estamos, pues, al principio? ¿Tenemos que buscar de nuevo la definición del matrimonio?

El problema encierra en el fondo una cuestión bicorne: ¿Se debe concebir el *officium naturae*, esto, la procreación, como un

universal unívoco, respecto del cual la comunidad personal resulta sólo un medio?; y viceversa, si se pone el fin esencial en la comunidad personal, ¿se ha de rebajar necesariamente la procreación a la categoría de puro medio?

La dificultad se resuelve cuando se explica el carácter análogo de la abstracción y el carácter igualmente análogo de la norma de obrar. Por ejemplo, es indiscutible que la naturaleza humana es social. Por naturaleza, pues, cada ser humano particular se halla en una relación de cooperación respecto a los demás. No se trata únicamente de que necesita de los otros hombres, sino de que, además, tiene la obligación respecto a ellos de cooperar en la creación de valores que tienen su importancia para toda la comunidad humana. El talento de cada uno no se ordena solamente a la propia perfección, sino que es un elemento que debe contribuir a la edificación de la cultura humana. Explotar ese talento es tarea de quien lo posee. La perfección personal ha de ser una pieza de la cultura universal. Y es claro que la misión de cada hombre no tiene por qué ser igual a la de otro. El bien de todos está encomendado a la conciencia de todos los miembros de la sociedad proporcionalmente. No se ve por qué la disposición sexual no ha de pertenecer también a este tipo de talentos, que sirven a la vez fines personales y sociales y en los cuales no se hace diferencia alguna entre *officium personale* y *officium sociale*. Recordemos que en la doctrina tradicional de los escolásticos el *officium naturae* se definía: 1) partiendo de una consideración estrictamente biológica de la sexualidad en cuanto órgano de la generación; 2) partiendo de la ordenación esencial de todo acto sexual particular a la conservación del género humano. Desde que sabemos, empero, que la sexualidad, en cuanto a uno de sus efectos: la procreación, tiene una significación tanto individual como social, podemos con buen fundamento aceptar que la procreación se mezcla con la otra finalidad de la sexualidad. Los dos sentidos de la sexualidad no se dejan manipular separadamente. Pueden concebirse como un único cometido, igual que hacemos respecto de la naturaleza, que es a la vez social e individual.

Por lo demás no se resuelve con ello todos los problemas que plantea la finalidad del matrimonio. Existe, en efecto, una di-

ferencia estructural entre la índole social y la sexual. En la condición social general se entremezclan los aspectos individuales con la referencia o connotación a la sociedad. En la condición sexual, por el contrario, se manifiesta una función, es decir, la función biológica, como típica o, como diría *santo Tomás de Aquino*, como específicamente referida a la humanidad, y, por lo tanto, como parece, de ninguna manera individual. La función del semen es evidentemente la fecundación. Y esta función permanece aún en el caso de que se disponga de una cantidad sobreabundante de semen, de suerte que la naturaleza puede, ya de antemano, contar con pérdidas. Y tal función permanece incluso, cuando la acción sexual no se consuma dentro del matrimonio. Estas reflexiones fueron el fundamento de la declaración de los escolásticos de que la sexualidad ha de llenar una función ante todo específica, que es distinta de todas las funciones individuales. Pero nosotros retornamos a nuestra idea primitiva: ¿se puede separar esta función biológica de la naturaleza sexual como tal, que es la que determina justamente al hombre y a la mujer? Si fuera así, habría que admitir que la tarea de conservar el género humano también se pudiera cumplir sin contar con la cooperación de los cónyuges; mediante el recurso a la fecundación artificial, por ejemplo. Pero los modernos representantes de la doctrina escolástica rechazan categóricamente esta consecuencia.

ARTHUR F. UTZ

Profesor de la Universidad de Fribourg (Suiza)