

LA PRIVATIZACIÓN DEL SEXO

LA PRIVATIZACIÓN DEL SEXO

JACINTO CHOZA Y
JOSE MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE



THÉMATATA
SEVILLA • 2016

Título: *La privatización del sexo*.
Primera edición: Julio 2016.

© Jacinto Choza y José María González del Valle.
© Editorial Thémata, 2016.

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tif: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

Diseño, corrección y maquetación: CMGF

ISBN: 978-84-943454-8-7 DL: SE 1233-2016

Imprime: MASQUELIBROS, S.L. (JAÉN)
Impreso en España • *Printed in Spain*

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata.
El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas
de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones
por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución,
comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin
contar con la autorización escrita de los titulares del *Copyright*.

A Álvaro Pombo.

La familia es el único lugar en que la persona es querida por sí misma.
Juan Pablo II.

*Vivimos en versiones de nosotros mismos, y a aquellas personas que
tienen las mejores les llamamos amigos.*
Higinio Marín.

Un pelmazo es la persona que quita la soledad y no da la compañía.
Atribuido a Benedetto Croce por Ortega y Gasset.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	13
CAPÍTULO 1. EL MATRIMONIO HOMOSEXUAL. SENTIDO DE UNA CORRIENTE HISTÓRICA.....	17
Jacinto Choza	
1. El derecho como regulación de la naturaleza y como regulación de la libertad.....	17
2. La libertad subjetiva en el derecho público secular y religioso.....	21
3. El derecho de la libertad subjetiva a la igualdad y a la diferencia.....	26
4. El matrimonio entre los derechos reales y los derechos personales.....	29
5. Esterilidad e impotencia en la esencia del matrimonio.....	31
6. La supresión del impedimento de impotencia en el derecho civil.....	33
7. La prole como derecho subjetivo. Inseminación artificial y masturbación.....	35
8. Personalización del sexo y del matrimonio. Los cánones 1.055,1 y 1095, 2 y 3.....	42
9. La imagen de Dios en el sexo, el amor y el matrimonio.....	45
CAPÍTULO 2. LA PRIVATIZACIÓN DEL SEXO.....	53
José María González del Valle	
1. Proemio.....	53
2. Qué entender por privatización del sexo.....	54
3. La privatización del sexo en la Iglesia católica.....	56
4. La moralidad de la conducta sexual comparada con la de otras conductas.....	60
5. La ocultación de la actividad sexual.....	65
6. El placer venéreo comparado con otros placeres.....	66
7. El matrimonio entre personas más o menos del mismo sexo.....	68
8. La generación de la prole como finalidad social y como finalidad personal.....	70

9. El matrimonio canónico como referente de la moral sexual.....	72
10. Las fuentes de conocimiento de la moral católica	76
11. Del sacramento “de la penitencia” al sacramento “de la confesión” .	79
12. La sacralización del sexo	82
13. La fidelidad y el adulterio.....	86
14. Epílogo.....	89

CAPÍTULO 3. PEQUEÑA HISTORIA CULTURAL DE LA MORAL SEXUAL CRISTIANA 91

Jacinto Choza

1. El sexo paleolítico, el Cantar de los cantares y la mística española.....	91
2. Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare .	100
3. Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno.....	105
4. La revolución sexual de los años 60	109
5. La pastoral de los divorciados y el canon 1095.3 del CIC.....	114
6. Las perplejidades de la conciencia moral	117

CAPÍTULO 4. MODELOS DE FAMILIA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA. 121

Jacinto Choza

1. La familia nuclear y la pluralidad de configuraciones sociales	121
2. Familia, desarrollo económico y emigración	123
3. Multiculturalidad, migración y modelos alternativos de familia.....	126
4. La libertad de conciencia de los católicos.....	130

CAPÍTULO 5. EPÍLOGO AL PAPA FRANCISCO 137

Jacinto Choza y José María González del Valle

Los autores	147
-------------------	-----

Prólogo

La moral y el Derecho de la Iglesia católica, y del cristianismo en general, registran desde mediados del siglo XX una gran cantidad de cambios en correlación con los que se producen en las sociedades las que se incardinan las instituciones religiosas.

La Iglesia católica celebró entre 1962 y 1965 un concilio ecuménico precisamente con el fin de adaptarse a tales cambios. En congruencia con ese planteamiento promulgó en 1983 un nuevo Código de Derecho Canónico y publicó en 1992 un nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, con interpretaciones y enfoques renovados sobre la fe, la moral, el culto y la plegaria (las cuatro partes de los catecismos), y renovando la disciplina jurídica que regula la vida de la comunidad.

Como es natural, las transformaciones a que han dado y dan lugar esas normas y declaraciones publicadas, son una parte de las que se irán produciendo con el tiempo, a tenor de los problemas que en cada momento y lugar se vayan planteando.

De entre los muchos ámbitos en los que se producen esas grandes transformaciones, el de la moral y el derecho sexual, matrimonial y familiar tiene una incidencia directa e inmediata sobre la casi totalidad de las personas de una sociedad porque, por una parte, casi el cien por cien de la población desarrolla una vida sexual, matrimonial y familiar, y, por otra, esa vida está regulada tanto por el ordenamiento de las sociedades civiles como por el de las instituciones religiosas.

Eso no ocurre con otros aspectos igualmente relevantes de la vida civil y de la vida religiosa. Por ejemplo las normas sobre salud pública o sobre recaudación de impuestos afectan también a toda la sociedad, pero pertenecen casi exclusivamente al ordenamiento civil y no al religioso. Las normas sobre bautismo, penitencia y comuniones, pueden afectar a todos los miembros de una comunidad religiosa, pero les afectan de un modo menos inmediato o durante cortos periodos de tiempo.

La vida sexual, matrimonial y familiar afecta a casi todos los hombres durante casi toda su vida, y además tiene unas regulaciones muy complejas por parte de la sociedad civil y de las comunidades religiosas.

Desde mediados del siglo XX tanto la sociedad civil como las comunidades religiosas tienden a simplificar esas regulaciones, llevadas por las transformaciones que las formas de vida de esas sociedades producen inevitablemente en la institución matrimonial y en la familiar.

Esa tendencia a la simplificación puede describirse en líneas generales como una tendencia a la privatización del sexo, del matrimonio y de la familia. Desde el último tercio del siglo XX la opinión pública está familiarizada con el fenómeno de la privatización, referida a la industria y a la economía, y ha conocido la privatización de los ferrocarriles, el servicio de correos, la banca, las compañías de teléfono o de energía, etc.

Esas privatizaciones tienen el sentido de arbitrar procedimientos para que los servicios sean más eficientes y lleguen más a todo el mundo atendiendo a unas necesidades crecientes y cambiantes. La privatización del sexo, el matrimonio y la familia tienen ese mismo sentido, tanto si la lleva a cabo la sociedad civil como si lo hace la comunidad religiosa. Este librito tiene por objeto explicar eso lo más claramente posible.

El proceso de privatización del sexo, el matrimonio y la familia tiene como último episodio el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, que se generaliza en casi todos los países del mundo excepto los de religión islámica en la segunda década del siglo XXI.

El primer estudio de este volumen trata sobre el matrimonio homosexual, y corre a cargo de Jacinto Choza. El segundo, trata sobre la privatización del sexo, y contextualiza el tema en la historia del derecho y en la historia de la moral cristiana. Estos dos estudios son los que han dado lugar a este pequeño volumen.

Para ofrecer una visión un poco más completa del tema desde el punto de vista de la historia cultural, se han incluido dos trabajos más de Jacinto Choza, que estaban publicados en revistas o expuestos en congreso como conferencias.

En concreto, el estudio tercero, *Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana*, es un artículo publicado en la "Thémata, Revista de Fi-

losofía", Núm. 36, 2006, pp. 81-99. El estudio cuarto, *Modelos de familia y libertad de conciencia*, recoge parcialmente el texto de una ponencia presentada en el II Congreso Estatal sobre la Defensa de los Menores en las Crisis de Pareja, celebrado en la Universidad de las Illes Balears, Palma de Mallorca, 19 y 20 de noviembre de 2009, y el artículo *La libertad de conciencia de los católicos*, publicado en Estrella Digital, el 2-6-2009.

En conjunto se ofrece una visión lo más completa y breve posible, desde un punto de vista de la historia cultural y desde el punto de vista del derecho, de unas situaciones existenciales problemáticas, y que requieren cauces adecuados, como son la vida sexual, matrimonial y familiar en estas primeras décadas del siglo XXI.

Si con estas páginas se aporta un poco de claridad y viabilidad a situaciones de obstrucción o de encallamiento de la vida humana en aspectos tan vitales y tan comunes, esa contribución es el mayor servicio que unos académicos pueden prestar a sus conciudadanos.

Algunos de estos trabajos, los que habían sido publicados con anterioridad, fueron revisados por diferentes colegas en su día. El presente texto completo en su conjunto ha sido revisado por Álvaro Pombo y un profesor civilista y ha sido comentado con ellos. Lo han valorado muy positivamente y han instado a los autores a su pronta publicación, por lo cual dejamos constancia de nuestro agradecimiento a ambos.

Jacinto Choza y José María González del Valle
Sevilla, 28 de mayo de 2015

Capítulo 1

EL MATRIMONIO HOMOSEXUAL. SENTIDO DE UNA CORRIENTE HISTÓRICA

Jacinto Choza.

- 1.- El derecho como regulación de la naturaleza y como regulación de la libertad.
- 2.- La libertad subjetiva en el derecho público secular y religioso.
- 3.- El derecho de la libertad subjetiva a la igualdad y a la diferencia.
- 4.- El matrimonio entre los derechos reales y los derechos personales.
- 5.- Esterilidad e impotencia en la esencia del matrimonio.
- 6.- La supresión del impedimento de impotencia en el derecho civil.
- 7.- La prole como derecho subjetivo. Inseminación artificial y masturbación.

1. EL DERECHO COMO REGULACIÓN DE LA NATURALEZA Y COMO REGULACIÓN DE LA LIBERTAD.

El derecho es el reconocimiento y la expresión del acontecer de la vida, de la verdad de la vida. Ese reconocimiento y esa expresión operan a su vez como una protección y una cierta sacralización de ese acontecer y esa verdad. Pero la vida no acontece ni se despliega de modo fijo o constante, ni en los individuos singulares, ni en la humanidad en su conjunto.

Por lo que se refiere a la vida individual, la de un adolescente, la de un adulto y la de un anciano, la de un hombre y la de una mujer, no acontecen expresando siempre el mismo ser, las mismas capacidades y las mismas necesidades. Los compromisos y responsabilidades que se reconocen a un adolescente varón de 12 años no son los mismos que se

reconocen a una adolescente mujer de la misma edad, y por eso el *ius connubi* no es el mismo para ambos.

Por lo que se refiere al grado de madurez de la humanidad, de los individuos humanos en las diferentes etapas del desarrollo de la especie, el Código de Hamurabi no reconocía a los hombres las mismas capacidades y necesidades en relación con el gobierno de la comunidad que el Código de Napoleón. A su vez, el Código de Napoleón tampoco reconocía a las mujeres las mismas capacidades que la Constitución Española de 1978. No se les reconocía porque aún no las habían desarrollado y no las tenían.

Y es que la libertad también tiene su naturaleza, su desarrollo, su consolidación y, consiguientemente, sus derechos. El derecho es la regulación de la naturaleza y la regulación de la libertad en cada uno de los lugares y en cada una de las épocas de su despliegue temporal.

Por lo que se refiere al acontecer de la naturaleza y la libertad en relación con el sexo, el proceso de reconocimiento y expresión ha sido largo y arduo, desde la comprensión del sexo como poder generador en el paleolítico hasta su comprensión como máxima forma de actividad comunicativa en el siglo XX, y como quiera que se configure en el futuro.

En las comunidades paleolíticas y en las de cazadores recolectores actuales, el sexo está regulado por los ritos y tabúes religiosos, pues no existen otro tipo de ritos. En el neolítico empieza a ser objeto de regulaciones jurídicas porque entonces empieza a haber costumbres, derechos y, a partir del calcolítico, leyes escritas¹. Entonces empieza a haber normas sobre la dote, la esterilidad, el divorcio, el repudio, el adulterio, etc., como se encuentran en el Código de Hamurabi.

En el paleolítico la mujer se contempla desde el punto de vista de su rendimiento reproductivo porque en los grupos de cazadores recolectores, de unos 50 individuos, con una expectativa media de vida de unos 20 años y unas tasas de mortalidad infantil como las vigentes entre el milenio 150 y el 10 a.C., se requería que nacieran 3 niñas por

1 Cfr., *Los primeros Códigos de la humanidad*, Edición de F. Lara Peinado, Madrid: Tecnos, 1994.

mujer fértil para que el grupo sobreviviera². Por eso en el paleolítico la mujer es el bien raíz, y se adora, se roba y se protege.

A partir del neolítico, y sobre todo a partir del calcolítico, con la multiplicación de los asentamientos urbanos y el desarrollo de la agricultura, el bien raíz deja de ser la mujer y pasa a ser la tierra³. Las comunidades pasan a ser de varios miles de personas y la vida media de ellas pasa de los 20 años y empieza a acercarse a los 30. Entonces empieza a haber excedentes de población, aparece el control de la natalidad, generalmente en la forma de infanticidio femenino⁴, y la mujer deja de ser contemplada desde el punto de vista de su rendimiento reproductivo.

A partir del momento en que la mujer deja de contemplarse desde el punto de vista de su rendimiento reproductivo, el sexo deja de tener ese sentido exclusivamente y se empieza a ver desde el punto de vista de la belleza, del refinamiento, del placer erótico, de su poder civilizador, etc., como aparece en el *Poema de Gilgamesh*, en los frescos y en los grafiti egipcios, y posteriormente en Grecia y Roma. Paralelamente, y al contemplarse el cuerpo también desde el punto de vista de la belleza y el placer, aparecen asimismo en algunas culturas mediterráneas la homosexualidad y la castidad como valores, en relación precisamente con el arte y la ciencia⁵.

A partir de Augusto, del desarrollo de la gnosis platónica y del solapamiento entre cristianismo y gnosis en el mundo greco-romano, tiene lugar la demonización del sexo en la cultura occidental y su vinculación a la “concupiscencia” en tanto que inclinación al mal. Entonces se produce la génesis y el desarrollo de la moral sexual cristiana, fundada en la actividad sexual como función reproductiva de los organismos vivos. El sexo queda redimido del carácter demoníaco que la gnosis y el cristianismo le atribuyen (redimido de la “concupiscencia”), cuando opera como poder generador de seres humanos, y en ningún caso más.

El sexo queda así redimido mediante su regulación en el matrimonio, y no tienen relaciones esenciales con el amor. Las relaciones del sexo y el matrimonio con el amor se inician en un período histórico

2 Cfr. Abellan, A, y otros, *La población del mundo*, Madrid: Síntesis, 1998. Cap. 1.

3 Atalí, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona: Planeta, 1989.

4 Harris, M., *Nuestra especie*, Madrid: Alianza, 1995, pp. 230 ss.

5 Choza, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, 2013, § 66.

reciente, son muy variables y complejas en la historia de la cultura occidental, y esa complejidad queda reflejada precisamente en la historia del derecho de familia⁶.

El paso al neolítico viene marcado por el reconocimiento del derecho de la subjetividad, que no está contemplado en las costumbres paleolíticas, como observa Hegel a propósito de Edipo. En efecto, Edipo es castigado, se saca los ojos y vaga ciego por haber cometido el horrendo crimen de matar a su padre y desposar a su madre. No importa que el héroe ignore que el hombre al que mata es su padre y que la mujer a la que desposa es su madre. El propósito y la intención subjetivos no alteran para nada la culpabilidad objetiva del pecador-delincuente. El orden natural-social se ha violado y la consecuencia, los desastres naturales, las plagas y el castigo del criminal son inevitables⁷.

El tránsito del calcolítico al periodo histórico lleva consigo el tránsito al derecho abstracto, del “ojo por ojo y diente por diente” neolítico a la sanción en forma de multa, y, en general, al sistema de equivalencia de las compensaciones y prestaciones. Se reconoce el derecho de la subjetividad, aunque se mantiene el derecho de la naturaleza en conceptos como el de responsabilidad objetiva, que el derecho romano lega a los derechos europeos.

El tránsito desde el derecho como ley de la naturaleza física, propio del paleolítico y que se muestra en Edipo, al derecho como reconocimiento de la naturaleza de la libertad subjetiva, es estrictamente la historia de la cultura occidental, como lo señala Hegel.

6 Choza, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2012, cap 2.

7 Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Barcelona: EDAF, 1988, “El propósito y la responsabilidad” (§§ 115-118). González del Valle, en comunicación personal, observa que en cierto modo “seguimos igual que en tiempos de Edipo. Al Estado lo que le interesa es que se guarde el orden objetivo. También hoy Edipo sería castigado por negligencia — la ignorancia produce negligencia — culposa. Tenía que saber con quién se casaba y a quién mataba. El Derecho no protege la conciencia errónea (maté a mi amigo creyendo que era un ciervo). Quizá la moral proteja al ignorante. Lo que ha cambiado es el “valor”. Ya no se considera pecado el incesto. En la misma línea, el Derecho no permite que los aviones se estrellen y los buques se hundan. Si se destruye el orden objetivo tiene que haber responsables”. Agradezco a José María González del Valle sus observaciones al manuscrito

2. LA LIBERTAD SUBJETIVA EN EL DERECHO PÚBLICO SECULAR Y RELIGIOSO.

El calcolítico genera y consolida los ámbitos diferenciados del derecho público y el derecho privado. El reconocimiento de la naturaleza de la libertad subjetiva en el ámbito del derecho privado tiene lugar en Roma tan pronto como se funda la ciudad y se inicia el periodo histórico, en cambio su reconocimiento en el ámbito del derecho público es un proceso lleno de conflictos, tanto en el ámbito de la política y el derecho como en el de la moral y la religión, y no se consolida hasta el siglo XX.

Semejante diferencia entre los dos ámbitos se debe a que si el derecho privado regula relaciones entre iguales, el derecho público se enraíza en la relación entre el poder divino y el poder humano, y entre ellos hay inicialmente una distancia insalvable.

El derecho privado, en sus cuatro etapas de *vis*, *fas*, *ius* y *lex* (fuerza, voluntad divina, voluntad general humana y ley escrita)⁸, es siempre relación entre seres humanos iguales, incluso cuando se dilucida en sede sagrada (*fas*). Pero el derecho de los dioses respecto de los hombres no tiene esas características. Por eso cuando en el año 380 Teodosio promulga el Edicto de Tesalónica, por el que establece el cristianismo como religión oficial del imperio romano, se siente legitimado para imponer a los infieles y rebeldes las mismas penas que los emperadores anteriores imponen a los cristianos que rechazan el culto al emperador.

El Edicto de Tesalónica entroniza la religión y el culto en el ámbito o en el orden de los derechos de la naturaleza de las cosas, o sea, los derechos de la realidad, de la naturaleza o de la objetividad, pues desde el comienzo de la época histórica, desde el nacimiento de Atenas y de Roma, se establece una cierta ecuación entre realidad, naturaleza y objetividad. Ante ella el hombre solo tiene que acatar, como Tebas y Edipo acatan las plagas y el castigo que les corresponde.

Este principio de aceptación de la realidad y la naturaleza tal como es, o sea como la define el soberano, se mantiene hasta la Ilustración, en que empiezan a hacerse sentir los embates que desde siglos anteriores

8 Murga, J.L., *Derecho romano clásico II. El proceso*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1989, cap. 2.

lo van minando. En efecto, en el siglo XIII Tomás de Aquino declara que la propia conciencia individual es el criterio supremo de moralidad, en el siglo XVI Lutero predica el libre examen, también en el siglo XVI se extiende entre católicos y protestantes la práctica de las formas privadas y personales de piedad y de plegaria (*devotio moderna*), en el siglo XVII Descartes declara que el propio pensamiento y el propio yo son el centro de la ciencia, e igualmente en el XVII Locke declara que la persona consiste en la conciencia y nada más que en la conciencia.

Los individuos particulares pueden tener sus creencias religiosas diversas, pero pueden ser obligados a convertirse por la fuerza, que es lo que hace Carlomagno con los normandos y tantos otros soberanos con sus súbditos. El derecho de la realidad, de la naturaleza, de la objetividad, es lo que legitima la fórmula *Anatema sit*, que permite incluso la aplicación de la pena de muerte al disidente, es decir, al hereje.

La soberanía de la conciencia proclamada en los ámbitos intelectuales o religiosos, no interfiere para nada en el ámbito del derecho público, que es donde impera el derecho de la realidad, la naturaleza o la objetividad, y de su legítimo intérprete, el soberano. Por eso cuando en 1648 se firma la Paz de Westfalia, y se establecen los principios de fronteras inviolables y de no injerencia en asuntos de países ajenos que duran hasta el siglo XXI, se establece también el principio de *cuius regio eius et religio*, los súbditos tienen la religión de la región, del soberano de la región. El derecho público no tiene por qué reconocer el derecho de las conciencias individuales, es decir, el derecho de la libertad subjetiva⁹.

Locke empieza a hablar de ese reconocimiento, pero el primero que lo proclama, el primero que da por cancelado el Edicto de Tesalónica, y el primero que lo acoge en el ámbito del derecho público es

9 Es frecuente olvidarse de la Edad Media en tema de libertad religiosa. Fernando III el Santo se proclamaba rey de tres religiones. El judío tiene derecho a ser judío y a que sus hijos sean judíos. Hay mozárabes y mudéjares; es decir cristianos en territorio musulmán —mozárabes— y viceversa: mudéjares. La intolerancia religiosa comienza con el renacimiento; es típica de la Edad Moderna. En España, comienza con los Reyes Católicos, que expulsan a judíos y a moriscos. Eso no es herencia medieval. Son de los primeros en aplicar lo de *cuius regio eius et religio*. Por eso, en España las sinagogas que se conservan son medievales. No las hay del renacimiento. Es verdad que tenían que tener un metro menos que la iglesia católica más alta; pero había sinagogas. Agradezco esta observación a José María González del Valle.

Thomas Jefferson en la declaración de independencia de los Estados Unidos y la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia en 1776¹⁰. En 1789 lo hace la Revolución Francesa, después el Código de Napoleón y a lo largo de los siglos XIX y XX las Constituciones de todos los países de Europa y América.

Las declaraciones de derechos humanos y las declaraciones de la dignidad humana son el reconocimiento del derecho de la liberta subjetiva también en el ámbito del derecho público, y en cierto modo una proclamación de la igualdad ante el derecho de lo divino y lo humano, tanto si el estado reconoce el derecho y el poder divinos, que es lo que ocurre en la constitución federal de los Estados Unidos, como si no los reconoce, que es lo que ocurre en la constitución francesa.

La homologación entre el poder divino y el humano y entre sus correspondientes derechos se funda en la tesis de que la justicia es buena no porque Dios la quiera, sino que Dios la quiere porque es buena, y precisamente por eso Dios es bueno y es la misma justicia. Así se ha ido comprendiendo desde la edad media y así es como finalmente, queda canónicamente establecido por Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, de 1785.

El derecho kantiano, al igual que su ética, es universal. Establece el derecho de la libertad subjetiva en términos de derecho de todo ser racional, o lo que para Kant es lo mismo, de toda persona, de todos los vivientes dotados de razón, sean humanos o sobrehumanos, divinos, demoníacos, extraterrestres, etc. Todas las personas son iguales ante la ley, incluidas las personas divinas, las sobrenaturales y las infranaturales.

Inicialmente el derecho de la libertad subjetiva se establece en el orden del derecho público como un derecho natural, objetivo y universal de todos los seres racionales, de todas las libertades subjetivas a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Y se establece en las constituciones y países de Asia y África tras la descolonización a lo largo del siglo XX.

Paralelamente en el siglo XX, y según la reflexión se abre camino en los distintos ámbitos culturales, la sociedad se interpreta a sí misma

10 En realidad, eso ya pasaba en Alemania. Como en Alemania, la federación de los Estados de la Unión no era confesional; pero los Estados federados podían serlo y algunos lo eran. Agradezco esta observación a José María González del Valle.

como jerarquizada y reflexiva, y, con la sociología del conocimiento de Carl Mannheim, como gestora de la interpretación pública de la realidad, que no coincide con la interpretación privada de las libertades subjetivas. Análogamente, el derecho público se interpreta a sí mismo como el derecho de la persona jurídica en que consiste el estado, que pertenece al mismo nivel que las personas físicas en cuanto a derechos fundamentales de toda persona. La cuestión del estatuto ontológico y jurídico del estado, planteado de un modo amplio por Thomas Hobbes, se resuelve diciendo que se trata de una persona jurídica que, en cuanto tal, no tiene prerrogativas fundamentales que lo faculten para invadir el derecho de la libertad subjetiva.

En el seno del derecho público religioso, este proceso de reconocimiento de la libertad subjetiva de los fieles, y de reconocimiento de la comunidad religiosa para sí misma y ante sí misma como persona jurídica históricamente dada, se inicia a finales del siglo XX en los casos de algunas iglesias cristianas.

Desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XX tiene lugar en Europa el proceso de desconfesionalización del estado, que en cierto modo es la primera forma de reconocimiento del derecho de la libertad subjetiva en el ámbito de la comunidad religiosa¹¹.

A partir de 1832 en que Gregorio XVI publica la encíclica *Mirari vos*, el fiel cristiano que apoya la desconfesionalización del estado queda excomulgado, y eso queda ratificado especialmente por Pío X en las primeras décadas del siglo XX.

Antes de la desconfesionalización del estado, y después de ella algunos estados confesionales, se atienen al principio de “tolerancia religiosa” en el sentido de no persecución a otras religiones. Pero es con la desconfesionalización de las revoluciones liberales como, en líneas generales, se inicia el periodo de “tolerancia religiosa” y el de “libertad religiosa”, pero hay que insistir en que es en líneas muy generales, pues hay numerosas excepciones.

11 En Europa continúan siendo confesionales Inglaterra, Islandia, Dinamarca, Suecia y Noruega. La desconfesionalización es propia casi exclusivamente de los países de mayoría católica. Las confesionalidades judía, budista y sintoísta son frecuentes hoy. Agradezco esta observación a José María González del Valle.

El principio de la tolerancia, mantenido por la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano (1962-1965), se basa en el principio de que no se pueden conceder al error los mismos derechos que a la verdad, y esa es la posición sostenida entonces por el cardenal Ottaviani. El principio de libertad religiosa adquiere vigencia en la Iglesia católica después del Vaticano II con la declaración *Dignitatis humanae*, en que en el seno del derecho público religioso se reconoce la soberanía de la conciencia que Tomás de Aquino proclama en el siglo XIII.

La afirmación de los derechos de la objetividad por encima de los de la libertad subjetiva continua siendo mantenida en el siglo XXI por numerosos grupos católicos y cristianos, por numerosas comunidades budistas y por la mayoría de las comunidades islámicas. En líneas generales el derecho público religioso tiende a dar prioridad al derecho de la objetividad sobre el derecho de la libertad subjetiva.

Las comunidades religiosas tienden a ser conservadoras en su mayoría, y a oponerse a los derechos de la libertad subjetiva reconocidos en las sociedades civiles, porque consideran que sus principios han sido revelados directamente por Dios en un determinado momento de la historia, y son supra-históricos, y no interpretados por los receptores de esa revelación en ese momento histórico. Porque sus esfuerzos de renovación van encaminados a restablecer la revelación originaria en un sentido original y definitivo. Porque tienden a considerar como contenido esencial de la revelación todos los aspectos coyunturales y transitorios mediante los cuales se protege y transmite ese contenido. Y porque las autoridades de cualquier institución funden indiscerniblemente las tareas de fidelidad al depósito recibido con las de perpetuación del poder de la institución y el propio poder personal.

Esta característica 'conservadora' de las comunidades religiosas se percibe en varios aspectos de su culto y su normativa, como son la tendencia a mantener las lenguas en que se expresó la revelación primitiva, las normas sobre matrimonios o las prohibiciones sobre alimentos, trabajo y descanso, que si bien tienen pleno sentido en el sistema socio-ecológico del periodo histórico en que se revelan, resultan superfluas o perjudiciales en otros posteriores.

Las instituciones religiosas o las iglesias institucionalizadas, tienden así a operar como obstáculos para el desarrollo y reconocimiento

histórico de la libertad subjetiva, y por eso como factores coadyuvantes de la deserción de los fieles y del proceso de secularización, como señala Rappaport¹². Por otra parte, estas características de las instituciones religiosas determinan también que las religiones operen como refugios ante el desarraigo producido por el creciente reconocimiento de las libertades subjetivas, y consiguientemente como nidos de formas de intolerancia y fanatismo. La historia de las guerras europeas de religión puede instruir mucho sobre el terrorismo religioso del siglo XXI.

3. EL DERECHO DE LA LIBERTAD SUBJETIVA A LA IGUALDAD Y A LA DIFERENCIA.

Mientras el derecho religioso público inicia en el siglo XXI el proceso de reconocimiento de la libertad subjetiva como reconocimiento de la igualdad ante la ley de todas las personas, naturales o sobrenaturales, físicas o jurídicas, el derecho secular público inicia antes, en el siglo XX, el proceso de reconocimiento del derecho a la diferencia de todas las libertades subjetivas reconocidas previamente como iguales ante la ley. Se trata del reconocimiento del derecho de la libertad subjetiva, no a su subjetividad, que es el mismo para todas las personas, sino del derecho a su singularidad.

Las aspiraciones y necesidades de la singularidad no surgen inicialmente en el ámbito del derecho, la ética y la política, en las revoluciones liberales del siglo XVIII, sino en el de la religión y el arte, en la *devotio moderna* del siglo XVI y en los movimientos románticos, existencialistas y personalistas de los siglos XIX y XX, que no abogan por los derechos de ningún grupo, sino por el de las singularidades.

La ética universalista, como el derecho universalista, tiene su formulación arquetípica en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* de Kant, de 1785. El universalismo ilustrado, en su expresión kantiana, funda la validez de las leyes, tanto científicas como morales, justamente en la universalidad. Las leyes científicas y las leyes mora-

12 Cfr. Rappaport, Roy A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Cambridge University Press, 2001, cap. 13.

les son verdaderas leyes y enuncian la verdad de la naturaleza de las cosas si son universales, si tienen la misma validez en todo tiempo y lugar. Se fundan en el carácter universal y necesario del orden natural, en el carácter universal y necesario del orden ideal cognoscitivo, de la objetividad, y de la sintonía y correspondencia entre ambos órdenes.

La sintonía y correspondencia entre el orden natural y el orden cognoscitivo objetivo, aunque también alcanza una de sus formulaciones paradigmáticas en la filosofía kantiana, tiene sus primeras formulaciones en los principios filosóficos establecidos en los comienzos de la filosofía griega por Pitágoras, Parménides y otros filósofos de los siglos VI y V a.C.

La revisión crítica y el rechazo de dicha correspondencia, aunque tiene sus primeros formuladores en Empédocles y Heráclito en esos mismos siglos de comienzos de la filosofía occidental, no empiezan a inspirar la interpretación pública de la realidad, y no empiezan a adquirir audiencia general hasta el siglo XIX. La reivindicación de la singularidad se inicia, en efecto, con la filosofía romántica y existencialista, especialmente con la obra de Kierkegaard y con la de Nietzsche, y adquiere vigencia cultural a lo largo del siglo XX con el desarrollo de la filosofía personalista de E. Mounier y la hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Cuando se inicia el siglo XX se acepta la división de las ciencias en nomotéticas, que tienen como cometido la “explicación” de las leyes “universales” de la naturaleza y las idiográficas, que tienen como cometido la “comprensión” de los fenómenos “singulares” del espíritu, o sea, de la historia, el arte y la religión. Pero no pasa mucho tiempo hasta el momento en que la singularidad, que había sido expulsada del conocimiento científico por Platón y Aristóteles, entra por la puerta de la ciencia del brazo de la inmunología, que reivindica para sí el carácter idiográfico de las ciencias del espíritu, y convierte a la naturaleza también en ámbito de la comprensión. Y a la vez que la inmunología, la física, la astrofísica, la química, la geología y la biología se convierten en saberes “idiográficos”, históricos, que buscan la “comprensión” de los fenómenos de la naturaleza en su singularidad, en cada momento del tiempo del cosmos y en cada recoveco de las torsiones del espacio en expansión.

No es que desaparezcan del horizonte humano la universalidad o la igualdad, que no desaparecen, pero se entiende que pertenecen a la objetividad, y no a la naturaleza, a la realidad. El entendimiento del carácter intelectual o ideal, y no real ni natural, de esa universalidad tan valorada, se produce a la vez que la industria transfiere la universalidad y la igualdad de las realidades naturales a las realidades artificiales, es decir, a la técnica. Esa transferencia es la creación del estándar industrial americano y el estándar industrial alemán, que se adopta como el europeo, a saber, el estándar DIN. El estándar DIN, que los estudiantes de secundaria y de universidad asociamos a las dimensiones de los folios DIN-A4, es un criterio establecido no solo para los tamaños de las hojas de papel, sino también para el de las brocas, los tornillos, los enchufes y las herramientas y utensilios en general. Las siglas DIN corresponden a las primeras letras de las palabras Deutsche Industrie Norm, con las que se designa el estándar industrial alemán creado en 1917¹³.

Este es el contexto en el cual el siglo XX asiste al tránsito desde el conocimiento como obtención de la ley universal al conocimiento como comprensión del singular, del acontecer universal como naturaleza al acontecer singular como gracia, desde la universalidad de la naturaleza a la particularidad de las culturas y a la singularidad de la persona. Este tránsito acontece a la vez que la autoconciencia moderna se encuentra con la antropología y con el paleolítico, y se produce el gran impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre y de naturaleza¹⁴. Y este proceso no es ajeno a la pérdida de hegemonía de la ciencia y la teoría de la ciencia, la epistemología, ante la literatura, el relato y el arte, y la teoría de la comprensión, la hermenéutica.

El siglo XX asiste al tránsito del derecho universal a la igualdad al derecho universal a la diferencia, de la ética universalista moderna a la ética de la autenticidad, a la ética personalista, a la moral de situación, y al derecho de la singularidad, al derecho a la identidad sexual según lo que el individuo experimenta en sí mismo y siente que es¹⁵. Es el

13 Cfr., <http://www.din.de/cmd?level=tpl-home&contextid=din>, http://en.wikipedia.org/wiki/Deutsches_Institut_für_Normung

14 Cfr., Geertz, C., *La interpretación de la culturas*, Barcelona: Gedisa, 1992.

15 Cfr. Amato, Salvatore, *Sessualità e corporeità. I limiti dell'identificazioni giu-*

tránsito desde la ley de la naturaleza universal al derecho de la persona singular.

Este resquebrajamiento de las placas tectónicas de la cultura occidental se produce después de que dicha cultura ha alcanzado un conocimiento del cosmos, de la sociedad y del hombre, que le permite precisar con exactitud sus comienzos, y a la vez que lo alcanza y porque lo alcanza, está en condiciones de aportar su bagaje a las demás y de integrar en sí misma el bagaje de todas ellas en una globalización completa del saber.

En la medida en que ese resquebrajamiento afecta a la cultura como un todo y a cada uno de sus ámbitos y elementos particulares, afecta al sexo, a la manera de ejercerlo y entenderlo, a sus regulaciones jurídicas y al matrimonio. En concreto, la transformación consiste en la disolución de la forma estándar del matrimonio de la modernidad, en la privatización del sexo, en el desinterés del Estado, del poder político, en regular la conducta sexual de los individuos, en la creciente irrelevancia de su papel para el matrimonio, y en la personalización y subsunción del sexo en el amor. Es lo que corresponde examinar ahora sobre el telón de fondo del panorama cultural general que se ha trazado.

4. EL MATRIMONIO ENTRE LOS DERECHOS REALES Y LOS DERECHOS SUBJETIVOS.

En los puntos anteriores se ha contemplado el derecho, en el proceso de su desarrollo histórico, desde seis puntos de vista:

1.- El derecho como relación entre elementos-actores naturales: efecto del tabú sobre el actor, por ejemplo Edipo (derecho paleolítico).

2.- El derecho como reconocimiento de la libertad subjetiva en el ámbito del derecho privado secular, y diferenciación entre derechos reales (de las cosas naturales) y derechos subjetivos (de las personas libres): derecho neolítico, calcolítico e histórico, desde el Código de Hamurabi al Código de Napoleón.

ridica, Milano: Giuffré, 1985; Arechederra, Luis, "El matrimonio del transexual." *Persona y Derecho. Suplemento Humana Iura*, N° 7, 1997.

3.- El derecho como reconocimiento de la libertad subjetiva en el ámbito del derecho público secular, y reconocimiento de la igualdad ante la ley por parte de las personas jurídicas (estados) y las personas físicas (ciudadanos): Desde la constitución de los Estados Unidos de 1776 hasta la descolonización de los países de Asia y África en la segunda mitad del siglo XX con las correspondientes constituciones.

4.- El derecho como reconocimiento de la libertad subjetiva en el ámbito del derecho público religioso, y reconocimiento de la igualdad ante la ley de las personas jurídicas (iglesias) y las personas físicas (fieles). Libertades individuales y libertad religiosa en algunas confesiones cristianas y libertad religiosa en la iglesia católica a finales del siglo XX.

5.- El derecho como reconocimiento de la singularidad personal en el ámbito del derecho público secular, y reconocimiento del derecho a la diferencia ante la ley de las personas físicas (ciudadanos). Reconocimiento del derecho de grupos marginales y personas singulares en los siglos XX y XXI.

6.- El derecho como reconocimiento de la singularidad personal en el ámbito del derecho público religioso, y reconocimiento del derecho a la diferencia ante la ley de las personas físicas (fieles).

Estas seis perspectivas, que se han contemplado en relación con el caso concreto de las creencias religiosas y la confesionalidad del estado, es decir, desde el punto de vista de las revoluciones liberales, se pueden contemplar también en relación con las garantías sociales desde el punto de vista de las revoluciones socialistas, y se pueden contemplar en relación con el matrimonio y la familia desde el punto de vista de la revolución sexual.

En líneas muy generales se puede decir que, aunque es discutible y controvertida la asignación del derecho de familia al ámbito del derecho privado y no al del derecho público, el ejercicio del sexo es regulado según un proceso que va, desde su consideración en términos de elementos-actores naturales en el paleolítico, a su consideración en términos de derechos reales y derechos subjetivos en época histórica, y a su consideración en términos de derechos subjetivos en el siglo XXI.

La consideración del sexo como un derecho real puede advertirse en la legitimidad del repudio de la mujer estéril, que se contempla en el derecho antiguo en Israel, en Roma, y en otros ordenamientos.

Independientemente del caso de la esterilidad, en el siglo XVIII Kant todavía considera el matrimonio en el orden de los derechos reales, lo que resulta embarazoso a Hegel, que critica al maestro avergonzado por verle situar el matrimonio en ese orden¹⁶. Este es el punto clave en la reflexión y en la decisión sobre la regulación del matrimonio a partir del siglo XX, cuando el bien raíz deja de ser la tierra y pasa a ser el dinero, cuando los seres humanos viven en comunidades de varios millones, y cuando la esperanza de vida pasa de los 70 años de media, y en el siglo XXI supera los 80 en los países desarrollados.

5. ESTERILIDAD E IMPOTENCIA EN LA ESENCIA DEL MATRIMONIO.

En el derecho hebrero, indio, griego y romano, la esterilidad es una de los posibles motivos para la disolución de matrimonio. En el derecho romano, aparece también la impotencia como un motivo para la nulidad, en este caso a instancias de la mujer.

En el derecho romano la esterilidad puede ser causa de nulidad, especialmente si el contrato matrimonial se efectúa *liberorum quaerendorum causa*, con vistas a la generación de la prole. Con todo, la esterilidad no da lugar de modo directo e inmediato a la nulidad, y si no se denuncia puede no afectar al matrimonio. Lo que da lugar de modo directo e inmediato al divorcio o a la anulación es la extinción de la *affectio maritalis*, y más en concreto las formas de conducta en que esa extinción se expresa y permiten que pueda presumirse. Por eso en cierto modo puede considerarse dicha *affectio* como la verdadera esencia y causa del matrimonio romano¹⁷.

En el derecho canónico, la esterilidad deja de ser causa de nulidad matrimonial y pasa a serlo la impotencia. Tanto la una como la otra pertenecen al orden de la naturaleza, de la cosa, y en ningún caso están mediadas por la voluntad o la intención. Por eso la impotencia no aparece en

16 Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Barcelona: EDAF, 1988, "El matrimonio" (§§ 161-169).

17 Cfr. Ellul, Jacques, *Historia de las instituciones de la antigüedad*, Madrid: Aguilar, 1970; Rascón, Cesar, *Síntesis de historia e instituciones de derecho romano*, Madrid: Tecnos, 2008, pp. 168 ss.

los códigos como un vicio de consentimiento, sino como una incapacidad física.

“Si la edad puede incluirse, con alguna reserva, entre los impedimentos por incapacidad física, el de impotencia, sin necesidad de ulteriores precisiones, debe incluirse con todo rigor en este mismo grupo. Esto es evidente, porque para que varón y mujer sean capaces para el matrimonio deben ser capaces para realizar el acto conyugal, al que aquél se ordena por su propia naturaleza. De ahí que en el proceso de elaboración del Código de 1983 se rechazara la propuesta de trasladar el régimen de la impotencia a la parte sistemática dedicada al consentimiento matrimonial, precisamente aduciendo que la impotencia es algo objetivo, que existe entitativamente, y que es deficiencia personal de orden físico, no referible -a pesar de ciertos puntos de afinidad- con las enfermedades psíquicas, insertas en la temática del consentimiento matrimonial”¹⁸.

La ausencia de la esterilidad como causa de nulidad y la presencia de la impotencia como motivo para ello, significa una redefinición del matrimonio, que mira menos al contrato real con vistas a la generación de la prole, para asimilarse más al contrato de prestación subjetiva con referencia a la “esperanza de prole”. La esencia del matrimonio gravita menos sobre la prole y más sobre la unión conyugal, concebida como una acción voluntaria mediada efectivamente por la voluntad de los cónyuges. Lo esencial es lo voluntario y eso es lo que regula el derecho, la unión sexual, y no la generación de la prole.

“El acto conyugal se concibe como un derecho subjetivo, y no como un derecho real, es decir, como un derecho mediado por la voluntad libre de otro sujeto, y no como derecho al disfrute de la cosa sin que medie voluntad otorgante de ningún tipo, según la doctrina moderna.

“Pero aunque el acto conyugal sea un derecho subjetivo, la procreación solo puede ser un derecho real, es decir, el otorgamiento de algo por parte de la cosa sin que medie voluntad alguna, dado que la cosa carece de voluntad por definición.

“El derecho al acto sexual no es, pues, el derecho a la procreación, que en cuanto tal parece que queda excluido del derecho al matrimonio, del *ius connubi*, entendido en clave moderna.

18 <http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/d/impedimento-de-impotencia/>

“Y es el de que si el c. 1.055, 1, en línea con una constante tradición legislativa, entiende ordenado por su misma índole natural el matrimonio a la generación de la prole, tal ordenación no ha de entenderse, por lo menos primordialmente, como procreación efectiva, sino como *spes prolis*. De modo que, para la validez del matrimonio, el fin de la generación tiene que estar presente en el pacto conyugal *in suis principiis*, en su potencialidad. Dado que todo el proceso generativo no está al alcance de la voluntad de los cónyuges, sólo es necesario que esté ordenado a la generación de parte de dicho proceso cuya actividad depende de los esposos. Basta, por tanto, un acto conyugal potencialmente orientado a la prole (potencia sexual, en sentido técnico), con independencia de que en el transcurso de la vida conyugal la efectiva generación cobre o no realidad (esterilidad)”¹⁹.

La unión sexual es una acción física realizada mediante un órgano corporal sobre otro, y por eso el impedimento de impotencia pertenece al orden de las capacidades físicas y no al de la intención del sujeto.

6. LA SUPRESIÓN DEL IMPEDIMENTO DE IMPOTENCIA EN EL DERECHO CIVIL.

A partir de la revolución sexual de los años 60, cuando se difunden las legislaciones divorcistas y abortistas, el derecho civil de la mayoría de los países suprime el impedimento de impotencia como requisito para la validez del contrato matrimonial, mientras que lo mantiene el derecho canónico.

La impotencia es definida por la doctrina jurídica como una incapacidad para una determinada secuencia de los actos de erección del pene, penetración vaginal y eyaculación en cuello de útero y útero de los espermatozoides, con lo cual queda también definida la unión conyugal en términos de acción física y efecto de la acción.

El canon 1.084 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 propia naturaleza.

19 *Ibidem.*

2. Si el impedimento de impotencia es dudoso, con duda de hecho o de derecho, no se debe impedir el matrimonio ni, mientras persista la duda, declararlo nulo.

3. La esterilidad no prohíbe ni dirime el matrimonio, sin perjuicio de lo que se prescribe en el c. 1.098».

La supresión del impedimento de impotencia en los movimientos civiles es una privatización del sexo en la línea de los movimientos privatizantes del último tercio del siglo XX, como la eliminación del patrón oro, la privatización de la banca, de las infraestructuras y medios de comunicación, de las fuentes de energía, etc.

Esas privatizaciones no son una moda generalizada sin más. Son la expresión de una transferencia de competencias y responsabilidades del estado a la sociedad civil, de la persona jurídica que representa a la objetividad, a las personas jurídicas y personas físicas que representan de un modo más preciso a las subjetividades singulares. Son una transferencia del derecho de la objetividad al derecho de la subjetividad, que a su vez tiene como correlato un mejor aprovechamiento de los recursos, que se ajustan más discriminada y eficientemente a las necesidades de los particulares.

El tránsito del derecho de la objetividad al derecho de la subjetividad viene también imperado desde la economía porque un aparato estatal que discrimina poco las necesidades y problemas, y que asigna los recursos indiscriminadamente, es mucho más caro que un aparato estatal que discrimina más. Por eso el último tercio del siglo XX asiste también al tránsito de un nuevo modelo de estado, más entrelazado con la sociedad civil en las tareas de prosecución del bien común.

La privatización del sexo y la supresión del impedimento de impotencia se inscriben en esta línea de creciente discriminación de una pluralidad de problemas y de soluciones en la ejecución de los contratos matrimoniales.

En el último tercio del siglo XX no hay una forma única ni 'normal' de penetrar, eyacular, fecundar y generar, ni hay una única 'normalidad' en la secuencia de todos esos actos. Los procedimientos mecánicos, farmacológicos y quirúrgicos que permiten la erección *ad casum*, la eyacuación *ad casum*, la fecundación *ad casum* y la generación *ad casum*, han sustituido a la antigua 'normalidad'. Por eso el estado y la sociedad se

inhiben de la supervisión y control de la ejecución del contrato matrimonial y lo confían directamente a los interesados. En sociedades como las de finales del siglo XX, la supresión del impedimento de impotencia opera más en favor del *ius connubi* que en su contra. Más aún, el mantenimiento de dicho impedimento es más perjudicial que beneficioso para tal derecho.

El mantenimiento por parte de la Iglesia Católica del impedimento de impotencia significa una consideración del contrato matrimonial más en clave de derechos reales que en clave de derechos subjetivos, en dirección opuesta a la de la evolución hacia los derechos subjetivos, que se expresa en la sustitución del 'impedimento' de esterilidad por el impedimento de impotencia.

Con todo, la Iglesia católica acepta y prefigura en algún sentido la supresión del impedimento de impotencia, a saber, cuando admite la legitimidad de los procedimientos mecánicos, farmacológicos y quirúrgicos que hacen posible la erección *ad casum*, y cuando admite algunas formas de inseminación artificial. Es esto lo que contrasta más con la persistencia del impedimento de impotencia en su ordenamiento.

Si la impotencia ya no es lo que era, y si ya no se puede mantener su antigua definición como *impotentia coeundi* habitual, ¿por qué mantenerla como impedimento? Es decir, ¿por qué mantener el impedimento de impotencia cuando la impotencia quizá ha dejado de existir o, si existe, ha dejado de ser definible? Es más sensata la negativa de la institución a custodiar un pene de platino iridiado, un pene DIN- A4, cuando la libertad subjetiva cuenta con recursos para desplegar su creatividad biológica según modalidades no contempladas por la norma.

7. LA PROLE COMO DERECHO SUBJETIVO. INSEMINACIÓN ARTIFICIAL Y MASTURBACIÓN.

La oscilación del ordenamiento canónico entre el estilo antiguo y el moderno en relación con el matrimonio, más parece falta de reflexión y aturdimiento que búsqueda serena de una síntesis equilibrada. El apego del ordenamiento canónico a la consideración de los procesos intersubjetivos en clave de derechos reales, y el aturdimiento, se percibe, dentro de la aceptación de algunas formas de inseminación artificial como le-

gítimas, en las formas que se establecen como legítimas para la obtención del semen.

En efecto, la forma legítima de obtenerlo es la realización del acto conyugal completo con un preservativo agujereado, de tal manera que sin alterar el proceso natural de eyaculación abierta a la procreación, pueda obtenerse el semen restante y utilizarlo después para formas artificiales de fecundación. Cualquier otra forma más elemental de obtenerlo, por ejemplo la masturbación, se tiene por ilegítima al considerarse antinatural.

Si lo que subjetivamente se persigue es la fecundación y la procreación, cuya esperanza es requisito para la validez del matrimonio como se ha dicho, no tiene sentido prohibir la obtención del semen por masturbación con ese fin. La doctrina moral tradicional considera la masturbación antinatural porque la asimila al onanismo, al *coitus interruptus* o a la eyaculación extra-vaginal, pero en la obtención de semen para la inseminación artificial lo que se busca es, muy al contrario, una eyaculación para procrear ¿Por qué entonces se asimila al onanismo? ¿Cuándo, por qué y para qué se asimiló la masturbación al onanismo? ¿No fue para redimir el sexo de su consideración demoníaca? ¿Y cuándo empezó el sexo a ser considerado algo demoníaco?

La masturbación, la felación, las diversas formas de coito anal, el *coitus interruptus* y la mayoría de lo que ahora se consideran prácticas pornográficas (y en épocas anteriores demoníacas), son a comienzos del neolítico formas rituales de impetración de la fecundidad vegetal y animal, modalidades del culto por el que se implora a los poderes divinos la bendición de abundantes cosechas y de abundantes partos del ganado, y modos de emular y de inducir la armonía de los ciclos de la fecundidad cósmica. Las actividades calificadas como ‘pornográficas’ a partir del siglo XIX en los medios protestantes, y en concreto en la cultura victoriana, son a comienzos del neolítico actividades que tienen un sentido ritual, es decir, sentido religioso, moral y terapéutico, que todavía conservan en algunos medios culturales²⁰.

Así es como se interpretan la cerámica erótica de la cultura andina de los mochicas (100 dC-800 dC), las prácticas chinas análogas de épocas

20 Beck, Marianna, “The Roots of Western Pornography: Victorian Obsessions and Fin-de-Siècle Predilections”. *Libido, The Journal of Sex and Sensibility*. May 2003.

anteriores, el *Kama-sutra* hindú (400 AdC-200 AdC), e incluso los dibujos del papiro erótico de Turin, correspondiente al Egipto del 1150 a. C., que es el más similar por su contenido a lo que en el siglo XX y XXI puede entenderse por pornografía²¹. Parte de estas actividades adoptan más tarde formas rituales de magia negra y de cultos satánicos, Las formas rituales de la actividad sexual, tanto las ortodoxas como las heterodoxas, son las que, se secularizan y pasan a ser consideradas pornografía.

La apelación a la naturaleza y al proceso de procreación humana se produjo en el seno de la cultura euro-cristiana para resolver un problema que otros (la gnosis maniquea) habían planteado y a resultas de lo cual el sexo había quedado completamente infectado de “concupiscencia”, pero ¿qué necesidad hay de mantener unas soluciones para unos problemas que ya no existen, y que no pueden ser percibidas como ‘soluciones’ sino como obstáculos? Tiene menos sentido que la prohibición hebrea de encender fuego en sábado con un mechero porque el mechero usa pedernal y usar el pedernal es trabajo.

La consideración del sexo como pecaminoso según la noción de concupiscencia, se agrava en occidente a partir del siglo XVIII, cuando la ciencia ilustrada asimila la masturbación al onanismo como hacía la moral cristiana. La alarma respecto de la masturbación se extiende a partir del libro del médico suizo Samuel-Auguste Tissot, *L’Onanisme*, de 1760, cuyas tesis son recogidas por Voltaire y Kant²², y se mantiene hasta que en el siglo XX se difunden las obras de Havellock Ellis y Freud. A partir del siglo XX los planteamientos cambian. Se considera la frigidez como una enfermedad, se estudian y difunden los beneficios de la masturbación (en relación con la frigidez, el cáncer de próstata, etc), y paralelamente el término “concupiscencia” y lo implicado en el concepto se hace cada vez más extraño.

21 Sobre la consideración de las prácticas tenidas por pornográficas en occidente como ritos de fecundidad vegetal y animal, y como ritos religiosos en las culturas neolíticas y calcolíticas de Asia y América, cfr., *Libros de amor del oriente*, Madrid: Ediciones Ibéricas, 1993; cfr., <http://www.museolarco.org> ; Bourget, Steve, *Death, Sex and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin: University of Texas Press, 2006; cfr., Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Madrid: Rialp; 1990.

22 Laqueur, Thomas W., *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, México: FCE, 2007; para una bibliografía completa sobre el tema, actualizada a 2013, cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Masturbation>

El procedimiento legítimo en el catolicismo de obtención del semen para la inseminación artificial resulta un tanto rocamboloso y chocante para la sensibilidad de una sociedad civil como la del siglo XXI, que no es capaz de ver la actividad sexual en el orden de los derechos reales con una marginación tan desconsiderada del orden de los derechos subjetivos. Y no es capaz porque los recursos técnicos y médicos en relación con la impotencia y la inseminación artificial, han transportado la generación de la prole del orden de los derechos reales al orden de los derechos subjetivos.

El ordenamiento canónico y la doctrina de la Iglesia, mantienen ese enfoque sobre la obtención del semen porque en lo referente a la moral sexual permanecen atrapados en la noción de naturaleza y en el derecho de la objetividad. Y están atrapados al menos de dos modos:

1.- En cuanto que consideran a la naturaleza como primordial fundamento de la norma moral.

2.- En cuanto considera a la norma desde el punto de vista de la prioridad de la objetividad sobre la persona.

Estos criterios aparecen notablemente vivos en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) de 1992, especialmente en la tercera parte, donde se encuentra la exposición del orden moral²³.

Pero junto a estos planteamientos, por otra parte, el ordenamiento canónico y la doctrina de la Iglesia, aparecen en otras ocasiones más inclinados a la consideración del sexo en el orden de los derechos subjetivos que en orden de los derechos reales. Uno de los lugares donde puede percibirse esa inclinación es en el tratamiento del tema de la masturbación en el CEC.

“2352 Por *masturbación* se ha de entender la excitación voluntaria de los órganos genitales a fin de obtener un placer venéreo. “Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado”. “El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine”. Así, el goce

23 Cfr., Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, cap. 3.

sexual es buscado aquí al margen de “la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 9)”.

El texto del CEC añade a continuación que “Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral”.

La obtención de semen por estimulación mecánica para la inseminación artificial, no debería considerarse masturbación a tenor de este nº 2352 del CEC, puesto que no es “excitación voluntaria de los órganos genitales *a fin de obtener un placer venéreo*”. Sin embargo, se considera inaceptable tal procedimiento porque se asimila a la masturbación.

En este y en los textos paralelos referentes a la masturbación, es donde se muestra la inclinación del CEC más hacia el derecho de la libertad que hacia el derecho de la naturaleza. Se muestra, en primer lugar, en la manera de enunciar la norma, pues se declara en estilo indirecto, como algo que se decía antes, y se alude a “una tradición constante” a la cual, sin embargo, no pertenecen ni el *Catecismo de Trento* de 1566 ni el *Catecismo Mayor de San Pio X* de 1905, pues en ninguno de los dos se menciona utiliza la palabra “masturbación”.

Y por otra parte, en segundo lugar, la inclinación en pro de la libertad subjetiva se muestra en la insistencia en que “el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales [...] pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral”.

En los manuales de moral de principios del siglo XX, se establece que el sexo es pecado grave *ex toto genere suo*, es decir, que no admite parvedad de materia²⁴, o dicho con otras palabras de la época, es siempre pecado mortal y no hay materia que sea menos grave en relación con el sexo. En el CEC de 1992 se dice, en cambio, que las situaciones sociales *pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad*.

24 Prümer, M., *Manuale theologiae moralis: secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, Barcelona: Herder, 1945.

No se trata del principio hermenéutico general de ajuste entre la acción concreta y la definición objetiva y universal de la norma, cosa que todo juez sabe y tiene en cuenta en cualquier sede, civil o religiosa. Se trata de que ya la misma norma se transmite relativizándose a sí misma o quizá personalizándose.

Cuando se publica el CEC la teología católica ha desarrollado ya la doctrina moral del pecado estructural y de las estructuras de pecado, para aplicarlas a la atribución de responsabilidad moral en las situaciones de desigualdades sociales injustas generadas por el capitalismo.

En relación con la regulación moral de la sexualidad parece que aplicara la misma doctrina y con más fundamento. La norma moral que regula el ejercicio de la sexualidad se encuentra formulada en el decálogo contenido en el segundo libro del *Pentateuco*, el *Éxodo*. Se trata de un código promulgado en el neolítico o en el calcolítico para sociedades agrarias sedentarias. En este tipo de sociedades la maduración sexual se alcanza en las mujeres hacia los 12 años y en los hombres hacia los 15, con una edad en la que pueden desempeñar tareas productivas en una economía agrícola y constituir una familia nuclear en el seno de las familias agrarias amplias.

En las sociedades industriales de los siglos XX y XXI los hombres y las mujeres tienden a constituir una familia y a generar la prole a partir de los 30 años, que es cuando son socio-laboralmente capaces, pero la capacidad fisiológica, la madurez sexual, se sigue iniciando en las mujeres a los 12 años y en los varones a los 15. La pretensión de que también en estas sociedades la actividad sexual sea desplegada solo, siempre y toda, dentro del matrimonio y con vistas a la prole, equivale a olvidarse por completo de las personas de las sociedades contemporáneas, para atender a unos sistemas normativos diseñados para las sociedades neolíticas, aunque los haya diseñado directamente el poder divino, es decir, aunque sean revelados, porque la revelación tuvo lugar en una sociedad determinada y para una situación histórica determinada.

En ningún cuerpo revelado consta que todo lo transmitido, absolutamente todo, tenga validez absoluta en todo tiempo y lugar, por amplio que sea el volumen de lo revelado con esas características. Es decir, Dios no solo puede jugar a los dados, si quiere. También puede decirle al pueblo elegido cómo ha de construir el tabernáculo (Ex 25-31), y al apóstol

elegido como cabeza de la Iglesia cuándo y dónde pagar tributo al emperador y cómo conseguir el dinero (Mt 17, 26-27).

Los ‘pecados’ relativos al sexo de los mayores de 12 y 15 años, que han alcanzado la madurez sexual, y menores de 30 que no han podido contraer matrimonio, son ‘pecados estructurales’, de la misma manera que el desempleo de los que no acceden a un contrato laboral porque la normativa para la formalización de tales contrataos no la alcanzan el 30% de las empresas es “paro estructural”.

El ‘desempleo estructural’ así como la ‘fornicación estructural’ y la ‘masturbación estructural’, son generados por la normativa que define cómo y cuándo puede haber contrato laboral y contrato matrimonial (o equivalente), que a su vez son interdependientes entre sí en las sociedades contemporáneas. El paro estructural genera economía sumergida y la fornicación estructural genera sexualidad sumergida o clandestina, privando a las actividades económicas y sexuales de una guía y una ayuda institucional y pública para el bien de toda la sociedad, es decir, obstruyendo la referencia de las actividades económicas y sexuales a la justicia, al bien moral, que son realmente las funciones del derecho y de la moral.

El ordenamiento canónico y la doctrina de la Iglesia se debaten entre el mantenimiento de las claves antiguas de los derechos reales, de los derechos de la objetividad, y los derechos de la subjetividad de la época contemporánea. Y de la misma manera que los derechos civiles privatizan el sexo en lo que se refiere al contrato matrimonial y eliminan el impedimento de impotencia, el derecho y la doctrina de la Iglesia tienden también a privatizar el sexo en relación con el contrato matrimonial, y también a privatizar la moral sexual y a personalizarla en relación con las prácticas de la masturbación y la fornicación²⁵.

Además de haberse producido una privatización del sexo en los ordenamientos civiles y de haberse iniciado tendencias en ese sentido en los ordenamientos religiosos, a lo largo del siglo XX, se ha producido también en los dos ámbitos su personalización, y en virtud de ella el sexo pasa a un segundo plano en las relaciones matrimoniales ante

25 Estos problemas, que resultan arduos desde el punto de vista de la antropología y del derecho, resultan verdaderamente dramáticos desde el punto de vista de una moral confesional, y llevan a relaciones delicadas con las autoridades institucionales a destacados moralistas, como Bernard Häring en Alemania y Marciano Vidal en España.

el amor y ante la libertad, y tiende a resultar irrelevante. Se trata del último paso en el proceso de subsunción plena del sexo en el orden de los derechos subjetivos, que tiene diversas consecuencias, entre otras, la posibilidad de fundamentar la unión matrimonial entre personas del mismo sexo.

8. PERSONALIZACIÓN DEL SEXO Y DEL MATRIMONIO. LOS CÁNONES 1.055, 1 Y 1095, 2 Y 3.

El proceso de subsunción plena del sexo en el orden de los derechos subjetivos, y consiguientemente la personalización y singularización del sexo y el matrimonio, tiene dos momentos clave en la historia del ordenamiento canónico y de la doctrina de la Iglesia.

El primer momento es la promulgación del Código de Derecho Canónico (CIC) en 1983 (sustituyendo al de 1917) y su declaración del amor mutuo, la procreación y educación de la prole, como fines del matrimonio.

El segundo momento es la insistencia del Papa Juan Pablo II en que la esencia, la forma, el contenido y el fin del sexo es la comunicación interpersonal, porque constituye la forma más alta e íntima de comunicación entre las personas.

Por lo que se refiere a las definiciones jurídicas del matrimonio, el CIC de 1917 dice: “1013, 1. La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario”.

Por su parte, el CIC de 1983 dice: “1055, 1. 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”.

Como se puede advertir, en 1983 no se habla de fin primario y fin secundario del matrimonio, se enumeran los conceptos sin precisar orden, pero en esa falta de precisión se sitúa en primer lugar la expresión “bien de los cónyuges”, en segundo lugar “la generación”, y en tercer lugar “educación de la prole”. Además, ha desaparecido el término “concupiscencia”, que para un lector del siglo XXI resulta muy extraño.

El término “concupiscencia” aparece en 1 Jn 2,16, lo elabora teológicamente Agustín y se utiliza en la enseñanza de la Iglesia con toda naturalidad hasta finales del siglo XX. El CIC de 1983 lo omite donde el de 1917 lo utilizaba. El Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 lo utiliza, desde la primera vez en el n. 277 hasta la última, en el n. 2534, en un sentido técnico y con conciencia de que el lector medio, a quien se dirige el texto, no lo comprende. Por eso frecuentemente explica su significado o lo pone entre comillas.

Cuando se publica el Código en 1983 ya se ha elaborado y desarrollado el concepto de “paternidad responsable” y se han difundido los procedimientos “naturales” de control de la natalidad²⁶.

Hay una cierta congruencia entre el CEC de 1566 y el CIC de 1917, con su consideración del fin primario y el fin secundario del matrimonio en los términos señalados, por una parte, y entre el CIC de 1983 y el CEC de 1992 y su no diferenciación entre tales fines²⁷.

Ciertamente desde el CEC y el CIC del Concilio de Trento hasta los del Vaticano II hay un incremento del protagonismo de los derechos subjetivos en relación con los derechos reales en el ordenamiento, en general y a propósito del matrimonio en particular. El desarrollo del concepto de paternidad responsable es un índice de ese proceso, además de significar una ‘privatización’ de los fines del matrimonio en esa línea.

Junto a esta privatización de los fines del matrimonio y de la moral, se da también una personalización del sexo, de la moral en general, y del derecho, que dentro del ámbito católico tiene como uno de sus protagonistas principales al teólogo Karol Wojtyła, el cual mantiene sus posiciones filosóficas y teológicas posteriormente como Papa Juan Pablo II.

Juan Pablo II en sus planteamientos pastorales, por una parte se pronuncia repetidas veces afirmando la dignidad personal de los homosexuales, y por otra parte en sus planteamientos teóricos considera el movimiento gay como el despliegue de una ideología que atenta

26 La exhortación apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II, es de 1981, y asume y desarrolla la doctrina de la paternidad responsable que se inicia con Pablo VI.

27 Cfr. Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo*, cit. cap. 3.

contra el hombre. Pero el orden de la razón práctica y el de la razón teórica tienen sus propias dinámicas y autonomías, también cuando se trata de las de un sumo pontífice de la Iglesia.

Karol Wojtyła, aunque conoce el pensamiento de Tomás de Aquino, es y se declara un fenomenólogo y un personalista, y, sobre todo, las tesis que afirma y algunas de sus actuaciones corresponden a eso.

En la concepción de la esencia humana de Karol Wojtyła, y en la de Juan Pablo II, lo decisivo es la realización de la persona, que consiste en la integración a través de la acción consciente, de las dimensiones físicas, fisiológicas, afectivas, volitivas e intelectuales. Lo que el hombre es viene dado fundamentalmente no tanto por su naturaleza como por su actuación en la vida. La dimensión de la realidad natural, física, se asume y realiza completamente en el orden de la libertad y la conciencia, y ahí es donde se juega el ser del hombre.

Así es como aparece en obras fundamentales para su pensamiento y para el tema del sexo y el matrimonio, como *Amor y responsabilidad*, de 1960 y *Persona y acción* de 1969²⁸. Desde esta perspectiva, en su obra se muestra una nueva autoconciencia humana de la sexualidad, en la cual el sexo no se describe tanto como poder generante cuanto como forma suprema de comunicación, de una comunicación amorosa en la cual se integran las dimensiones de la persona, y donde lo que está en juego es la singularidad.

Esta perspectiva se deja sentir en la redacción del canon 1.055, 1 y en la del 1.095. 3 del Código de Derecho Canónico de 1983, que se contemplan en algunas causas de nulidad matrimonial.

“1095. 1095 Son incapaces de contraer matrimonio: 1 quienes carecen de suficiente uso de razón; 2 quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar; 3 quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica”.

28 Cfr., Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Razón y Fe, 1979, *Persona y acción*, Madrid: BAC, 1982.

El CIC ya había enumerado en otros lugares, en diversos momentos de su desarrollo, qué es lo que había que considerar como causas de nulidad de naturaleza psíquica. Entre ellas se cuentan:

Canon 689, la enfermedad física o psíquica,

Canon 1041, la amencia u otra enfermedad psíquica,

Canon 1044 la situación de amencia o de otra enfermedad psíquica,

Canon 1051 el estado de salud física y psíquica.

Se añade ahora:

Canon 1095, 3 por causas de naturaleza psíquica.

Este punto parece referirse a causas de naturaleza psíquicas *no patológicas*, pues las patológicas ya están indicadas en los citados cánones.

Los comentaristas y la doctrina apuntan que la incapacidad de asumir las tareas, que no se debe a enfermedad ni a falta de salud transitoria, se puede deber, por ejemplo, a un tipo de dependencia no patológica de un contrayente con uno de sus progenitores que impediría la comunión matrimonial con el otro cónyuge²⁹; por ejemplo, a una serie de anomalías psíquicas, trastornos psicosexuales y de otro tipo, que sin llegar a ser patológicos, impedirían el discernimiento sobre el contenido del consentimiento³⁰; por ejemplo, a un tipo de incompatibilidad de carácter con el otro cónyuge que impediría esa comunión, o cosas de esa índole. Es decir, el consentimiento matrimonial es nulo porque no hay suficiente conocimiento de algunas incapacidades que impedirán la comunicación personal adecuada entre los cónyuges.

9. LA IMAGEN DE DIOS EN EL SEXO, EL AMOR Y EL MATRIMONIO.

La incapacidad de comunicación personal, teniendo en cuenta que el amor es la forma suprema de comunicación entre las personas, hace nulo el matrimonio. Los contrayentes son incapaces del sacramento si falta amor o si no están enamorados, por las causas que sean y si esas causas van a persistir. Las expresiones 'amar' y 'estar enamorados' re-

²⁹ Cfr., <http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/d/impedimento-de-impotencia/>

³⁰ Viladrich, P.J., Comentarios al c. 1095, *Código de Derecho Canónico*, Edición anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilicueta, Pamplona: EUNSA, 1992, p. 657.

sultan un tanto chocantes en un discurso jurídico, pero si se usan otras equivalentes y se dice que un matrimonio es nulo si falta la *affectio maritalis*, y esa falta va a persistir, por las causas que sean, entonces ya no resulta tan chocante. La falta de *affectio maritalis* es lo que cancelaba el matrimonio en el derecho romano porque es lo que constituía su esencia, como se ha dicho.

El canon 1.055, 1 y el 1095.3 pueden interpretarse y se interpretan en ese sentido, en el de que no hay matrimonio si no hay un enamoramiento y un amor tal que la realización plena de cada cónyuge como persona pueda alcanzarse con la mediación del otro, un amor tal que la integración de las diversas dimensiones de la persona pueda lograrla cada uno de los cónyuges gracias al otro³¹.

El derecho y la filosofía de Roma no tenían recursos para decir esto así, ni la *affectio maritalis* podía querer significar tanto. Pero la fenomenología y el personalismo del siglo XX, sí. La redacción de los cánones 1.055, 1 y 1.095, 3 es el modo de expresar en clave jurídica lo que la filosofía y la teología del siglo XX saben y dicen sobre el amor. Desde este punto de vista, lo que hay que decir en clave jurídica es, por una parte, que la *affectio maritalis* en este sentido escapa quizá a la determinación jurídica y a la prueba, y que por eso los impedimentos del matrimonio son infinitos, como sostiene la doctrina y como explica Tomás de Aquino³².

Esta manera de concebir y expresar el amor es, por otra parte, de profunda raigambre teológica, y puede reconducirse a los análisis y descripciones de las procesiones trinitarias que se encuentran desde Agustín en adelante³³. Si hay amor y puede llegarse a la realización de una persona mediante la otra, que es lo que ocurre en las procesiones trinitarias, puede haber matrimonio sacramental, y si no puede llegarse a esa realización, no puede haberlo.

31 Cfr., Muñoz de Juana, José M^a, : *La falta de amor como causa de nulidad de matrimonio*, Revista Española de Derecho Canónico (Vol. 67, n^o 168, junio 2010) y *Consentimiento matrimonial y sentido de la realidad en los trastornos psicológicos* (Vol. 69, n^o 173, junio 2012).

32 *Summa Theologiae*, I-II, q 84 a. 1-3.

33 Sobre la unión sexual como imagen de las procesiones trinitarias, Cfr., Choza, J., *Historia de los sentimientos*, cit., cap. 3 “La plenitud del amor”.

En este enfoque del matrimonio la naturaleza y el sexo en sus dimensiones físicas no son lo más relevantes según esencia comunicativa. La doctrina tradicional se mantiene en sus aspectos esenciales. El consentimiento matrimonial tiene como objeto el contrato matrimonial, no el acto conyugal. Pero se acentúa como más esencial algo que antes no se había acentuado tanto, y se personaliza mucho, y es la imagen de Dios en el sexo, en el amor y en el matrimonio.

La teología cristiana occidental no registra vestigio de la trinidad en el cuerpo sexuado, pues el sexo está impregnado por la 'concupiscencia'. La doctrina de la triple concupiscencia apuntada, como se ha indicado, en 1 Jn, 12, 16 a saber, concupiscencia de la carne (del sexo, lujuria), concupiscencia de los ojos (de las riquezas, avaricia) y soberbia de la vida (de la propia excelencia, egolatría), la elabora Agustín, la reelabora Tomás de Aquino y la actualiza en clave contemporánea Heidegger³⁴. Aunque la doctrina tomista de la concupiscencia es muy matizada, esa preocupación por ella no permite en el cristianismo paulino la percepción de los vestigios de la trinidad en el sexo³⁵. Pablo ve en el matrimonio una imagen de la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5, 32), pero no una unión de las personas trinitarias. Eso lo ven las religiones orientales y otras religiones africanas o americanas³⁶.

En esta perspectiva se podría plantear en relación con el sexo la misma cuestión que antes se planteó con relación a la impotencia. Si es posible la procreación con los diversos recursos mecánicos, farmacológicos y quirúrgicos que en el siglo XXI confinan la impotencia al pasa-

34 Cfr., Agustín, *Confesiones*, Libro X, caps. 23-38; *Summa Theologiae*, III, q. 50 artículo único, "Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur"; Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997. Esta doctrina y la situación sociocultural del siglo XXI, apunta a la conveniencia de una nueva formulación de la disciplina del sacramento del matrimonio, para hacer posible la certeza del sacramento y conferirle la dignidad que le corresponde. Una posibilidad sería recuperar alguna antigua forma de los esponsales, y establecer entre esponsales y matrimonio un tiempo indefinido, como el que en los primeros siglos del cristianismo correspondía al catecumenado previo al bautismo de los adultos.

35 Para Tomás de Aquino y los moralistas medievales, en la delectación y goce venéreos hay siempre pecado venial, también en el de los esposos legítimos. Cfr. *Summa Theologiae*, III, q 41 a 2; q. 49 a 4.

36 Cfr-, Panikkar, Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela, 1998.

do, y no tiene mucho sentido mantenerla como impedimento, ¿qué pasa si el enamoramiento, el amor y la realización personal de un ser humano se da respecto de otro del mismo sexo y puede lograrse plenamente a través de ese otro?, ¿no se daría también en esa unión una imagen de Dios trino y no podría haber, por tanto, verdadero matrimonio?

Si Pablo ve en la Iglesia a la esposa y en Cristo al esposo, el cristianismo ve en Dios Padre la figura paterna y la materna a la vez. Así lo expone Juan Pablo II en la encíclica *Dives in misericordia*, aludiendo a que el término hebreo utilizado para decir 'misericordia' y 'entrañas de misericordia', *rahmin*, significa útero, matriz, un órgano específicamente femenino³⁷.

La dualidad masculino-femenino no solamente se da en el padre. Se da también en el hijo y en el espíritu, se da en cada ser humano varón y en cada ser humano mujer. Se da en el lenguaje: en todos los lenguajes humanos hay tres personas, yo, tú y él/ella, y en las tres puede encontrarse género, número y caso en casi todos los idiomas. Se da en cada alma humana, como sostenía Jung y en tantas otras configuraciones de la naturaleza³⁸. Por eso en los matrimonios y parejas homosexuales, un cónyuge adopta funciones más bien masculinas y el otro funciones más bien femeninas, porque los dos tienen en el cuerpo y en el alma las dos imágenes, las dos formas, las dos fuerzas.

Y si puede haber enamoramiento, amor y realización de cada uno de los amantes mediada por el otro, ¿por qué no va a poder haber adopciones o inseminaciones artificiales de donantes ajenos? ¿Es que la ampliación de la comunidad familiar por ese medio borraría la imagen de Dios trino en el sexo, en el amor y en el matrimonio de esa pareja? ¿Es que la modalidad de la dualidad masculino/femenino en las parejas homosexuales no transmite a la prole el sentido y el valor de esos dos modos de ser?

La imagen de Dios trino en el sexo y en el amor es un asunto diferente de la presencia y acción de Dios en el sacramento del matrimonio, pues los sacramentos, además de la estructura y la función litúrgica,

37 Cfr., Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, n. 4.

38 Cfr., Panikkar, Raimon, *La Trinidad*, cit, pp. 25-26.

jurídica y cultural, tienen una entidad que se dilucida en el orden dogmático.

Entre los teólogos parece que hay cada vez más acuerdo sobre la validez de la administración del sacramento del orden a la mujer, y sobre que la mujer al recibirlo recibe también todos los poderes sobrenaturales que le son inherentes (consagrar la eucaristía y absolver de los pecados). Es decir, la mujer, desde el punto de vista de la teología sacramentaria es sujeto capaz del sacramento del orden. La cuestión sobre si dos personas del mismo sexo son sujetos capaces, y por tanto ministros válidos, del sacramento del matrimonio apenas está planteada.

Se pueden asumir como moral, jurídica y religiosamente legítimas una gran variedad de formas de relaciones amorosas y sexuales, incluidas las que se establecen entre personas del mismo sexo. Pero la legitimación de esas formas deja intacta la cuestión de si esa unión se puede convertir o no en sacramento del matrimonio.

El 11 de noviembre de 1563, en la sesión XXIII del Concilio de Trento, se aprobó el decreto *Tametsi* sobre el matrimonio tras un muy prolongado debate. No se llegaba a un acuerdo sobre si se podía establecer el requisito de la forma pública como condición para la validez del sacramento del matrimonio, es decir, si la Iglesia tenía potestad para modificar de ese modo la institución de un sacramento que había sido instituido por Cristo sin alusión a su forma, y practicado de modo informal durante muchos siglos, si la *potestas claviun*, el poder de atar y desatar de la Iglesia, tenía tanto alcance³⁹.

Si la cuestión de la validez sacramental del matrimonio entre personas del mismo sexo se planteara, no iba a ser menos prolongada ni menos compleja. Si se resolviera en el sentido de la invalidez sacramental de ese matrimonio, de la incapacidad de la Iglesia para legitimarlo, o se llegara a una duda insuperable sobre la cuestión, entonces se podría aceptar una unión de ese tipo en el orden litúrgico, jurídico y moral, pero la diferencia en el orden teológico con la unión sacramental habría que marcarla de algún modo. Por ejemplo denominando “matrimonio sacramental” al que implica la realidad del sacramento y “matrimonio

39 Arechederra, L., *El matrimonio informal. (Nadie puede querer, lo que realmente quiere, sin quererlo)*, Revista Chilena de Derecho, vol. 21 n 2 pp. 227-231 (1994)

eclesiástico” al que no la implica. La cuestión de la nomenclatura podría desencadenar también prolongados debates.

En los casi veinte años transcurridos desde la publicación del Catecismo de 1992 hasta el acceso al pontificado de Francisco I en 2013, las propias parejas homosexuales han mostrado al resto del mundo con sus propias vidas que todas esas preguntas tienen una respuesta positiva.

En un contexto cultural como el de la Europa de los 50, incluso de los 80, el movimiento gay podía verse como una ideología amenazante para lo humano, pero no en un mundo globalizado como el de la segunda década del siglo XXI. En el año 2000 el número de norteamericanos que tenían conocimiento de la homosexualidad o lesbianismo de algunos amigos o colegas por información directa de ellos mismos era del 50%, en el 2013 era del 80%, y el número de norteamericanos que conocían parejas o familias homosexuales con una vida tan normal como la de los heterosexuales crece a un ritmo mayor. Por eso el matrimonio homosexual y la familia homosexual en 2014 tiene un reconocimiento oficial u oficioso en todo el mundo excepto en los países con régimen confesional islámico⁴⁰.

El movimiento gay no puede verse ya como una amenaza para lo humano, y más bien puede verse como una manera de superar la visión unidimensionalmente patriarcal que el cristianismo y el catolicismo greco-romano tienen del espíritu y del cuerpo humanos, vigente en occidente durante los últimos veinte siglos. Lo más probable es que el movimiento gay mismo desaparezca como movimiento y que la homosexualidad deje de percibirse, no porque esté oculta, sino porque constituya una diferencia irrelevante en la vida social, como lo es ahora que entre las personas que fuman o que están tras la ventanilla de un banco haya mujeres además de hombres.

No es previsible que las instituciones religiosas, responsables del derecho público religioso, acojan la vida real y la faciliten al ritmo que lo hacen las instituciones civiles con el derecho público secular. No es

40 Sobre el desarrollo del movimiento gay y el reconocimiento del matrimonio homosexual en el mundo a comienzos del siglo XXI, cfr., *The Economist*, vol 433 n° 8908, october 11th-17th 2014.

previsible que el derecho público religioso llegue a un reconocimiento del derecho de la libertad subjetiva, o a una disciplina del matrimonio y de la familia, al ritmo que lo ha hecho el derecho público secular. No es previsible que las instituciones religiosas ayuden a sus fieles en las fases de transformación del incremento de población, movilidad laboral, social y geográfica, aumento de las expectativas de vida, cambio de las formas de reproducción, emergencia de nuevos modelos de matrimonio y de familia, propias de los comienzos del siglo XXI.

No es previsible dada la inercia psico-social de los sistemas y sub-sistemas culturales, pero el análisis y la exposición teórica de esa dinámica y del sentido de los cambios, en el plano de la historia del derecho, de la filosofía y de la teología, puede ayudar a esas instituciones religiosas a mirar esos cambios no como una amenaza para lo humano o para la religión, sino como un pacífico logro, perteneciente al desarrollo de la esencia humana, que mantiene y aumenta su semejanza con la divina a través de sus cambios. En este recorrido histórico por la institución del matrimonio, desde el punto de vista cultural, moral y jurídico, se puede advertir el protagonismo creciente que asume la libertad personal en la vida humana y en sus expresiones y regulaciones históricas y culturales, de manera que las instituciones civiles y religiosas ubicar más conscientemente sus acciones y decisiones en los procesos histórico-culturales.

Se decía al comienzo que el derecho es el reconocimiento y la expresión del acontecer de la vida y de la verdad de la vida, que ese reconocimiento y esa expresión protegen y sacralizan ese acontecer, y que la vida no acontece siempre de la misma manera, con las mismas capacidades físicas, psíquicas y espirituales. Todo tiene su tiempo. La vida tiene uno, el derecho otro, y la teoría otro. Puede ser que haya desajustes y falta de sintonía en los tres tiempos, pero la vida no se equivoca en el suyo, y el reconocimiento de la vida, la conciencia de lo que ella es, a la larga, tampoco.

Capítulo 2

LA PRIVATIZACIÓN DEL SEXO

José María González del Valle

- 1.-Proemio.
- 2.-Qué entender por privatización del sexo.
- 3.-La privatización del sexo en la Iglesia católica.
- 4.- La moralidad de la conducta sexual comparada con la de otras conductas.
- 5.-La ocultación de la actividad sexual.
- 6.-El placer venéreo comparado con otros placeres.
- 7.-El matrimonio entre personas más o menos del mismo sexo.
- 8.-La generación de la prole como finalidad social y como finalidad personal.
- 9.- El matrimonio canónico como referente de la moral sexual.
- 10.- Las fuentes de conocimiento de la moral católica.
- 11.- Del sacramento “de la penitencia” al sacramento “de la confesión”.
- 12.- La sacralización del sexo.
- 13.- La fidelidad y el adulterio.
- 14.- Epílogo.

1. PROEMIO.

Debo disculparme o más bien justificar lo que pueda resultar chocante al lector. Probablemente le resultará chocante y/o chirriante que alterne el léxico y talente académicos — con sus notas a pie de página, sus erudiciones y sus tecnicismos— con un lenguaje informal y coloquial, más propio de una tertulia de café que de una exposición docta. Me justifico alegando que muchos literatos, Shakespeare especialmente

te —nada menos que Shakespeare—, hacen lo mismo. Romeo y Julieta se tratan de tú o de vos, según convenga a la situación y a la magia teatral de cada escena. El verso se alterna con la prosa según lo requiera o no el lirismo del diálogo. Su teatro tiene muchas veces la altura y profundidad de los diálogos de Platón, pero conviven con otros de función hilarante o rayanos en lo vulgar, por no decir chabacanería, como sucede en las conversaciones de la madre de Julieta con su ama. Según lo requiera el momento y la situación, también yo necesito ponerme serietico y académico algunas veces y otras adoptar un tono desenfadado y coloquial.

A propósito de lo vulgar y chabacano, quisiera puntualizar que no utilizo “tacos” en la conversación, por informal que sea, como bien saben los que conversan conmigo. Me parece infantil y empobrecedor del lenguaje. No obstante, el lector encontrará en este escrito palabras que habitualmente se utilizan como tacos. Tal sucede con la palabra “coño”. Esta palabra puede resultar soez — así lo entiendo yo —, si se utiliza como interjección y además de soez vulgar, si se utiliza como muletilla para poder expresarse verbalmente, pero no es ni lo uno ni lo otro, si se utiliza en su significado y sentido propios. Esto último es lo que hago. Evito los eufemismos, porque también me repelen. No me gusta decir “hacer de vientre” en vez de “cagar” y cosas así. La palabra “parir” me encanta. Es una palabra hermosa. No veo por qué haya de ser sustituida por “dar a luz”. Tampoco uso circunloquios. Los circunloquios obligan a utilizar más palabras que cuando se llama a las cosas por su escueto nombre. El resultado es que uno acaba por recrearse y regodearse precisamente en lo que quiere evitar.

2.- QUÉ ENTENDER POR PRIVATIZACIÓN DEL SEXO.

La expresión “privatización del sexo” no está consolidada ni en el lenguaje jurídico, ni en el de la sociología, ni en el de otras disciplinas, por lo que procede precisar su alcance. Esta expresión hace referencia al valor que la actividad sexual tiene para el bien común de una sociedad dada, sea ésta civil, eclesiástica o de otro tipo. Con “privatización del sexo” apunto a la idea de que la actividad sexual de las personas es considerada algo ajeno al bien común de la socie-

dad de la que esa persona forma parte; algo que carece de relevancia pública.

En el caso del Derecho estatal el interés del Estado por las situaciones de conyugalidad de sus ciudadanos ha ido disminuyendo a lo largo del siglo XX y prosigue el mismo sendero en el XXI. Así me lo parece a mí al menos. Durante la Edad Media y la Edad Moderna el poder político estaba íntimamente ligado a las situaciones de conyugalidad y parentesco de los monarcas. Aragón y Castilla se unen en la persona de Juan la Loca y de su hijo Carlos, dando lugar a lo que hoy conocemos por España. ¡Viva España! Sus respectivos matrimonios y descendencia tuvieron máxima trascendencia pública con consecuencias que se proyectan hasta el día de hoy y hacia el futuro. Con anterioridad se había producido la unión del reino de Aragón con el condado de Barcelona como fruto del matrimonio de doña Petronila con Ramón Berenguer IV. El rey Enrique III de Navarra pasa a ser además rey de Francia —uniéndose ambos reinos—, para lo que resultó decisivo su matrimonio con Margot de Valois, hermana de un rey —Carlos IX— que murió sin descendencia. Situaciones similares se dan por toda la Europa de entonces. En principio, los hijos ilegítimos no eran aptos para la sucesión en el trono. Se producen coyunturas tan pintorescas como la que aconteció tras la muerte de Enrique VIII de Inglaterra. Si su hija María —conocida históricamente como Bloody Mary— era declarada legítima, automáticamente su otra hija Isabel —llamada “La Reina Virgen”— pasaba a ser ilegítima y viceversa. En fin, que las situaciones de filiación y conyugalidad tenían máxima trascendencia pública y social. Y lo propio acontecía con el resto de instituciones hereditarias, como marquesados, condados, ducados, señoríos y mayorazgos.

Sea lo que fuere, el caso es que el régimen matrimonial, de tener la máxima importancia pública en un pasado no tan lejano, ha pasado a tener muy poca o casi ninguna al día de hoy. Una manifestación significativa de esta realidad es que en los documentos nacionales de identidad y pasaportes españoles ya no figura una casilla relativa a lo que se dio en llamar el “estado civil de las personas”. El poder político ha dejado de clasificar a sus ciudadanos en razón de si están casados o solteros o en razón de sus situaciones de pareja. Se interesa, en

cambio, por la filiación, independientemente de que sea matrimonial o extramatrimonial.

Deseo llamar la atención sobre el hecho de que, tras la secularización de la institución matrimonial, los Estados más que regular la conducta sexual de los ciudadanos lo que pretenden es que su conducta sexual quede lo más desregulada posible, que tenga pocos efectos civiles. La actuación del Estado en materia de matrimonio, lejos de manifestarse en una reglamentación minuciosa de la institución, favorece más bien una cierta desintegración del instituto matrimonial. El matrimonio produce cada vez menos efectos jurídicos y conlleva menor relevancia social. Casados y no casados, casadas y no casadas tienden a recibir el mismo trato. La despenalización del adulterio o la reciente inclusión de parejas del mismo sexo dentro de la institución matrimonial son otras tantas manifestaciones — así lo entiendo yo— de la indiferencia del Estado respecto a la conducta sexual de sus súbditos. Nada impide que alguien conviva con quien no es su esposa o que lo haga con más de una. Allá ellos. El delito de bigamia ha quedado reducido a algo puramente formal: celebrar nuevo matrimonio sin que haya quedado oficialmente disuelto el anterior. En suma, el Estado ha dejado de interesarse por la conducta sexual y de pareja de los ciudadanos. Regula lo menos posible esa materia y el matrimonio tradicional queda cada vez más asimilado a situaciones fácticas afines.

3. LA PRIVATIZACIÓN DEL SEXO EN LA IGLESIA CATÓLICA.

La Iglesia se hizo con el control exclusivo del Derecho matrimonial en la Baja Edad Media. Como consecuencia, el matrimonio es una de las pocas instituciones jurídicas que no tienen su origen en el Derecho romano, sino en el Derecho canónico medieval, concretamente en el libro IV del *Corpus Iuris Canonici*. Es también una de las pocas instituciones cuyos elementos estructurales — impedimentos, consentimiento, forma, nulidad, divorcio, convalidación, etc. — siguen siendo los mismos en las diversas legislaciones, sean estas de corte anglosajón o de corte continental. Ese monopolio eclesiástico del matrimonio atraía a su ámbito de competencia cuestiones como el adulterio, el estupro, el incesto, la legitimidad de los hijos, herencias, derechos de viudedad o de otro tipo, usufructos, etc.

En el siglo XIX, hasta en los países de mayoría católica e incluso confesionalmente católicos, se produce una secularización del matrimonio. En España en 1870 se promulga una ley estatal que instaura el llamado “matrimonio civil”. En la actual legislación española la relevancia civil del matrimonio canónico prácticamente queda limitada a la forma canónica de celebración. La indisolubilidad matrimonial tan propia y distintiva del matrimonio canónico carece de efectos civiles.

Ante este panorama cabe preguntarse qué sentido y utilidad pueda tener todo ese aparato legislativo canónico —con tribunales especiales incluso— carente de efectividad en el orden civil. La trascendencia del matrimonio canónico ha quedado reducida a que, desde el punto de vista eclesiástico, las personas quedan clasificadas en dos categorías, a saber, los debidamente casados y los que no lo están. Tal dicotomía se desenvuelve en un terreno meramente moral. El que sólo está casado civilmente, estando obligado a la forma canónica, puede ser tachado de “vivir en pecado” y de ser “pecador público”. Se le puede negar la comunión sacramental incluso. El Papa Francisco ha llamado la atención sobre los inconvenientes de apartar de la recepción de sacramentos y de la comunión eclesial a esas personas.

Es sorprendente que la situación matrimonial irregular es prácticamente la única situación que da pie a que alguien pueda ser calificado de “pecador público”. Un marido que maltrata a su legítima mujer o a sus hijos o que paga mal a sus trabajadores —en definitiva un pecador—, aunque el hecho sea públicamente conocido, no entra en la categoría de “pecador público”. ¿Por qué otorgar esa denigrante calificación exclusivamente a quien es parte de una situación de conyugalidad presuntamente irregular? Parece injusto por discriminatorio. No existe un registro eclesiástico de buenos y malos banqueros, y otro de buenos y malos comerciantes, y otro de buenos y malos médicos, etc. En fin, no hay un registro —u otra forma de publicidad— de “pecadores públicos” en sectores distintos del relativo al uso del sexo.

Antiguamente, cuando estaba vigente la llamada “penitencia pública”, existía un elenco de públicos pecadores⁴¹. Afectaba a los que ha-

41 Sobre el particular vid. José María González del Valle, *El sacramento de la penitencias. Fundamentos históricos de su regulación actual*, Pamplona, 1972, pp.147-185.

bían pecado públicamente, en aplicación del principio según el cual el que públicamente cometió pecado debe hacer penitencia pública, entendiendo por tal la que es perceptible por el resto de fieles como reparación del escándalo dado. Tal modalidad penitencial ha quedado reducida al enunciado del canon 915: *no deben ser admitidos a la sagrada comunión los excomulgados y los que están en entredicho después de la imposición o declaración de la pena y los que obstinadamente persisten en un manifiesto pecado grave*. La imposición o declaración de excomunión — o de entredicho personal— a un católico es tan excepcional, que, en la práctica, el precepto sólo es aplicable al pecador “manifiesto” y “obstinado” por razón de su conducta sexual.

A mi entender tal discriminación quedaría eliminada, si se suprimiese la obligatoriedad *ad validitatem* de la forma canónica de celebración de matrimonio. No hablo de la conveniencia de suprimir la forma canónica de celebración del matrimonio, sino de no exigirla para la validez del matrimonio canónico. Del casado civilmente no habría que presumir, por tanto, que se ha casado inválidamente. Como es bien sabido, la obligatoriedad de observar *ad validitatem* la forma canónica de celebración de matrimonio proviene del capítulo *Tametsi* del concilio de Trento. Ante lo revolucionario de la medida, la imposición de una forma canónica obligatoria hubo de llevarse a cabo promulgándola diócesis por diócesis, pues resultaba no sólo impopular, sino también poco comprensible. Hasta entonces no se admitía esa dualidad que hoy nos resulta familiar: “matrimonio civil *versus* matrimonio canónico”. Con anterioridad una persona o estaba casada o no estaba casada. No había ese distingo algo esquizofrénico de que alguien pueda considerarse casado desde el punto de vista estatal, pero no desde el punto de vista eclesiástico o viceversa.

El matrimonio es una relación entre dos personas; no es un *affaire* tridimensional entre dos personas y el poder político civil o el eclesiástico. Como consecuencia del arraigo de la dualidad “matrimonio canónico-matrimonio civil”, un autor llegó a plantearse cómo se casaban en España, antes de 1870, quienes no estaban bautizados, ni pertenecían a ninguna religión. Se lo preguntaba y no encontraba respuesta satisfactoria. Se trata de un problema inexistente, fruto de la deformación cultural antes mencionada. Se casaban muy sencilla y cómodamente, a

saber, sin sujeción a legislación alguna. Lo propio hacían los bautizados antes del *Tametsi*. El sacramento del matrimonio es la relación matrimonial que se da entre dos bautizados⁴², no proviene de que se haya adoptado un concreto rito de celebración.

La ausencia de “forma obligatoria” para contraer matrimonio a veces se valora negativamente por entender que provoca “inseguridad jurídica”, en la medida en que, sin forma obligatoria, el que dos personas estén o no válidamente casadas sólo puede ser objeto de un juicio, más o menos fundado, pero personal, un juicio no proveniente de un registro oficial de matrimonios. Para que no tenga cabida la inseguridad jurídica, a mi modo de ver, lo procedente es que las usuales relaciones jurídicas —económicas, políticas o de otro tipo— no se hagan depender de las situaciones de conyugalidad de las personas.

La posesión de “estado matrimonial” —la idea de *estado* apunta a su carácter público— no siempre resulta pacífica. La validez del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón —por poner otra vez el mismo ejemplo— tenía grandes consecuencias para el bien público de Inglaterra. No era una mera cuestión personal o de conciencia. Precisamente por eso se tornó algo demasiado complejo. La nulidad del matrimonio de Enrique con Ana Bolena tardó años en ser declarada por Clemente VII. ¿Tan difícil resulta saber si dos personas están o no casadas? Al parecer, sí. A mi entender, de donde proviene la inseguridad jurídica es de hacer depender cosas como la paz y prosperidad de una nación de un juicio acerca de la validez o nulidad de un matrimonio. Suprimida esa relación de dependencia, la validez o nulidad del matrimonio se convierte en un asunto privado y mucho más sencillo. Así es como hoy tienden a entenderse las cosas. En esta línea, en la actualidad es corriente que los jueces hagan depender los efectos económicos de una relación de pareja de los años de convivencia efectiva y no de que una determinada relación pueda ser calificada de matrimonio válido en detrimento de la otra.

Ante el avance del divorcio en los ordenamientos civiles, el legislador canónico ha reaccionado con una legislación que ensancha, hasta límites increíbles para otras épocas, la posibilidad de obtener fácilmente

42 Cfr. Código de Derecho canónico, canon 1055.

nulidades eclesiásticas. El capítulo de nulidad estrella es la *incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica* (Cfr. c. 1095). Se trata de un capítulo de nulidad que pasa inadvertido en el expediente prematrimonial, pero que resulta exitoso alegar una vez que ha fracasado la vida matrimonial. En España se alega en un tanto por ciento elevadísimo de causas matrimoniales.

Gracias a las declaraciones de nulidad de los tribunales eclesiásticos vamos conociendo, para sorpresa de propios y extraños, que muchos matrimonios canónicos que, por serlo, teníamos por “verdaderos matrimonios”, en realidad no lo son. ¿No sucederá lo mismo con muchos otros matrimonios no declarados nulos? Al parecer es una cuestión de sabios. Se acude a los tribunales sólo cuando se ha producido una ruptura conyugal tal, que se desea dar por finiquitado el matrimonio. Es entonces cuando cabe obtener un documento — de proveniencia eclesiástica; no fruto de divorcio civil — en el que se declara nulo el matrimonio y se autoriza a los ex contrayentes a celebrar otro.

Al final, la forma canónica de celebración da pocas garantías de la validez del matrimonio celebrado. Todos ellos están amenazados de declaración de invalidez.

4. LA MORALIDAD DE LA CONDUCTA SEXUAL COMPARADA CON LA DE OTRAS CONDUCTAS.

El mensaje cristiano, el que nos impacta como consecuencia de la lectura de los evangelios, no está centrado en la conducta sexual, que apenas es mencionada. En modo alguno parece que el Verbo de Dios se haya hecho carne y habitado entre nosotros para darnos unas determinadas pautas de comportamiento en materia sexual. Así como el Estado ha decidido desinteresarse por la vida sexual de los ciudadanos, en mi opinión, la Iglesia católica tiene que hacer lo mismo. Tiene cosas más importantes de las que ocuparse. Es una idea del Papa Francisco.

Sin embargo, con el paso del tiempo, los confesonarios se han convertido en un foro — el fuero interno — sobre vivencias sexuales, como si eso fuera lo importante en la vida eclesial o en la conducta personal de los fieles cristianos. En el fuero externo nos encontramos con lo mismo. Los tribunales eclesiásticos se ocupan casi exclusivamente de cau-

sas matrimoniales. Para decidir si un matrimonio es o no “verdadero matrimonio”, su doctrina acostumbra a pronunciarse sobre cuestiones “tan importantes” como distinguir el “verun semen” —el semen verdadero— del semen no verdadero, o sobre los requisitos que deban reunir la llamada “consumación del matrimonio” o la impotencia sexual como causa de nulidad matrimonial. Tal actitud me hace recordar una práctica eclesiástica medieval —la leí en la patrología latina de Migne— en virtud de la cual a una mujer endemoniada o bruja, tras los exorcismos, había que examinarle el coño⁴³ para comprobar si allí se había ocultado subrepticamente el demonio. Es que el demonio es muy remalo y se esconde en cualquier sitio, máxime si lo quieren expulsar de un cuerpo humano.

Los tratados de moral católicos son fruto de una reelaboración de los “manuales para confesores”. Por eso resultan tan deficientes. Más que ser un tratado de moral propiamente dicha, proporcionan —o eso pretenden— una ayuda, a modo de vademécum, para la tarea de los confesores. Reducir la moralidad cristiana a las cuestiones que se ventilan en los confesionarios tiene grandes limitaciones, entre las que se cuenta que la conducta sexual de los penitentes acaba cobrando una importancia desmesurada. Es frecuente que tal conducta produzca escrúpulos de conciencia y sentimientos de culpa, lo que lleva a que aflore en el confesionario en detrimento de otras conductas que, aunque objetivamente más inmorales o menos congruentes con el evangelio, no producen ni sentimientos de culpabilidad, ni inquietudes de conciencia.

El estudio científico de la conducta sexual es muy reciente. Yo lo situaría en el libro de Georg Charley Kensey (1894-1956) *El comportamiento sexual en el hombre*, publicado en 1948. En 1953 publicaría otro sobre el comportamiento sexual de la mujer. La novedad del libro sobre el comportamiento sexual del varón deriva de que el método adoptado —aunque discutible en algunos aspectos— es ya plenamente científico. El libro está basado en entrevistas personales extensas nada menos que a 5.300 personas. Los resultados son sorprendentes y echan por

43 “Coño” puede resultar palabra soez, cuando se aplica a modo de interjección. Aquí se usa en su sentido propio.

tierra muchos tópicos que sobre la conducta sexual corren y corrían en relación con cosas como la masturbación, la homosexualidad, el placer sexual, etc. Aportaciones como las del Dr. Marañón (1887-1960), considerado en su tiempo experto en comportamiento sexual por ser endocrino, también caen por tierra. Se percibe que su “saber” está sospechosamente contaminado por ese mundo ficticio proveniente de novelas, obras de teatro, literatos en general, cine y leyendas urbanas. Me viene a la cabeza Camilo José Cela que da por sentado que la masturbación es “pecado de soldados y seminaristas”. ¿De dónde lo habrá sacado? Yo creo que se le ocurrió en una noche de insomnio. Otra creencia bastante común —desmentida por datos constatables— es la de que el hombre que, por estar casado o por otros motivos, copula con frecuencia, no se masturba.

Hasta fechas muy recientes toda esta nebulosa y morbo que acompaña a la sexualidad le tocaba a un pobre cura —al cura confesor—, que a falta de alguien mejor a quien acudir pasaba por ser un experto y consejero también en cuestiones sexuales. Aunque su prestigio va en declive, todavía hay quien parte de que un cura no sólo sabe latín, sino incluso inglés y que puede aconsejar sobre cualquier aspecto de la vida. En épocas pasadas se acudía a ellos para pedir consejo y orientación para casi todo. Recuerdo a un sacerdote que se preciaba de conocer una práctica sexual extravagante, como consecuencia —así la llamaba— de su “cultura de confesionario”. Otro menos ducho, me preguntó qué significaba “ser pilonero”. Tras la aclaración correspondiente me imagino que se fue al Royo Marín⁴⁴ para hacerse cargo de la moralidad de esta práctica. Imagino que, probablemente habrá prohibido a su penitente ser pilonero en lo sucesivo. Esa cultura de confesionario tenía y tiene hasta su propio lenguaje técnico, como por ejemplo la expresión “*amplexus reservatus*”⁴⁵, que no proviene del Kamasutra, aunque allí

44 Menciono a Antonio Royo Marín (1913-2005), como pudiera mencionar a cualquier otro moralista, porque de su *Teología moral para seglares* se hicieron muchas ediciones y es representativo de la doctrina católica común y ortodoxa.

45 Los moralistas utilizan la expresión *amplexus reservatus* para designar la penetración vaginal prolongada sin eyaculación. “Amplexus”, abrazo, es un eufemismo para significar “coito”. En español suele utilizarse más la expresión latina que la de *coito seco*, *polvo seco* u otras expresiones, seguidas de la palabra “seco”. La sequedad hace referencia a la ausencia de emisión de semen. Puede utilizarse con la finalidad de evitar la prole,

se hable de ello, sino de la teología moral. Al respecto se han escrito cosas como esta, que tomo de un artículo publicado en 1968⁴⁶ en la revista, dedicada a cuestiones morales, "Periodica": *Ha llegado el momento de preguntarse si, según la mente del Aquinate, la cuestión propuesta puede aplicarse también al amplexus reservatus, en cuanto acto imperfecto. En la medida en que quizá el amplexus reservatus "en cuanto acto" o también "en cuanto consentimiento en el deleite" no es un elemento desordenado del acto matrimonial, permaneciendo aún el problema del "motivo" suficiente*⁴⁷. En suma, sostiene que el tal *amplexus reservatus* es lícito o no dependiendo del motivo de su práctica.

Curiosamente la moral católica y varias reglas tántricas tienen en común que consideran "mala" la emisión voluntaria de semen, a no ser que esté encaminada a la generación de la prole. En el caso de las reglas tántricas el rechazo a la emisión voluntaria de semen deriva de que supone una pérdida de energía, que ha de ser reservada para cuando se desee conseguir un coito fecundo. El tantra enseña modos de hacer encaminados a evitar la emisión de semen involuntaria. El control de la eyaculación también está presente en otras culturas, como la china y es considerado más un arte que una virtud. Es una arte que ayuda a la virtud. Esas enseñanzas no son valoradas por los moralistas, pese a que en algunos casos prohíben la emisión de semen y en otros la exigen. Exigen lo uno o lo otro, pero no proporcionan las correspondientes técnicas de control de la eyaculación, para que puedan ser aplicadas en razón del fin y de las circunstancias que exigen lo uno o lo otro.

La valoración moral de los confesonarios tradicionales suele ser fruto de una concatenación lógica muy alejada de los criterios morales generales. Se desenvuelve en ese terreno inseguro de las conclusiones demasiado alejadas de los primeros principios. Suele acabar en unos dictámenes difusos en los que la moralidad de los actos se hace depen-

con otras finalidades y hasta incluso no ser intencionada. *Maithuna* y *mithuná* parecen ser los equivalentes conceptos en el lenguaje tántrico.

46 Iosephus Fuchs, "Amplexus reservatus" *secundum principia ethicae sexualis S. Thomae*, "Periodica" 1968. p. 300.

47 Unde iam quaeritur utrum, ad mentem Aquinatis, doctrina proposita etiam ad amplexum reservatum, utpote actum imperfectum, applicari potest. Si forsitan amplexus reservatus *ut actus* vel etiam *ut consensus in delectationem* actus matrimonialis non est aliquid inordinatum, problema de *motivo* sufficienti adhuc manet

der de su fin y circunstancias. Por mi parte entiendo que ese rizar el rizo en tema de prácticas sexuales, con referencias al Aquinate como apoyo intelectual para resolver el caso, se mueve en la misma línea de considerar necesario examinar el coño de una exorcizada para comprobar si se ha escondido allí el demonio, tras el exorcismo. El sexo se asocia con el demonio.

Otro componente de la mixtificación de la moralidad relativa al sexo es —aunque cada vez menos— la falta de información sobre materias sexuales. Hasta época reciente los padres nada explicaban a sus hijos sobre el particular. Tampoco se explicaba nada en la escuela. Unos por otros, la casa sin barrer. En materia sexual hay generaciones y generaciones, entre las que me cuento, que han tenido que ser autodidactas. Hoy día, si alguien quiere —por razones morales o de otro tipo— dejar de masturbarse o desterrar su adicción al sexo, puede acudir a un psicólogo o a un sexólogo para que le oriente. Acudir al sacerdote, planteando el tema de la masturbación o de la adicción al sexo exclusivamente como “caídas pecaminosas”, no parece lo correcto.

Aparte de una valoración moral, la masturbación tiene también una valoración relativa a la salud física y mental⁴⁸. Hay médicos y especialistas que defienden su conveniencia, con consideraciones tales como la de que previene el cáncer de próstata, produce relajación psicósomática, así como otros efectos beneficiosos. Sin embargo, los moralistas más tradicionales se oponen tajantemente a la masturbación, por considerarla intrínsecamente mala, algo así como cometer un asesinato; acción que en modo alguno puede calificarse de buena, aunque de ella puedan derivarse algunos resultados beneficiosos. Sin mayores funda-

48 Los moralistas de Salamanca (Cfr. Compendio moral salmanticense, Tratado XVII, Capítulo tercero, Punto segundo http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/compendio_00_moral.htm) entienden que el semen ha de ser dividido en dos categorías el que es “corrupto nocivo” y el que no lo es. Y se preguntan. ¿Es lícito expeler el semen corrupto nocivo a la salud mediante algunos tactos? R. Que no lo es; porque tales actos y expulsión no pueden suceder sin alguna deleitación venérea, y sin que se derrame el semen verdadero. Parecen, pues, dar a entender que si sólo se expulsase “semen corrupto y nocivo” no habría pecado, excepto por el deleite que esto pueda ocasionar. No concretan, sin embargo, como se distingue el semen corrupto y nocivo del que no lo es. En cualquier caso parecen depender de la antiquísima teoría hipocrática de los humores, hoy totalmente desacreditada.

mentaciones médicas, suelen afirmar que es perjudicial para la salud. A los niños se les llega a decir que se pueden quedar ciegos si se masturban y cosas por el estilo. Desde el punto de vista psíquico también atribuyen a la masturbación consecuencias negativas.

¿Cuál de las dos posturas es la equivocada? La presunción, a mi modo de ver, opera a favor de quienes mienten menos.

5. LA OCULTACIÓN DE LA ACTIVIDAD SEXUAL.

Lo usual es que la actividad sexual se practique ocultamente. Es otro factor que contribuye a la ignorancia en materia de sexo. A diferencia de los perros, las libélulas y de muchos otros insectos, el hombre suele llevar a cabo sus prácticas sexuales con disimulo y a escondidas. Una visión superficial de la conducta humana daría la impresión de que los seres humanos no practican sexo, aunque, como puso de relieve sobre todo Freud, las actitudes respecto a la vida sexual permean cualquier conducta humana, hasta el punto de que son clave imprescindible para interpretarla. Hay que acudir a películas pornográficas o a espectáculos por el estilo para visualizar la práctica del sexo. Diógenes —el filósofo de la Grecia clásica— es la excepción. Consideraba conveniente —y predicaba con el ejemplo— cagar, mear y masturbarse a la vista de todos. No hay por qué ocultarlo, según él.

Pero no es sólo que resulte poco refinado ocuparse en actividades sexuales a la vista de todos. Tampoco está bien visto en las conversaciones familiares o en las reuniones sociales hablar en demasía de sexo o de experiencias sexuales. Si algo se dice, ha de hacerse con recato, con medias palabras y como muy de pasada; nunca como objeto primordial de la conversación. Hablar explícita y expresamente de sexo se reserva para ocasiones especiales.

La práctica del sexo comparte las actitudes de ocultación y disimulo junto con las actividades de defecar y orinar. Tampoco está bien visto hacer esto último a la vista de todos. Ese mundo del cagar y mear —lo mismo sucede con el sexo— está rodeado de eufemismos. El cagadero y los urinarios reciben todo tipo de nombres que ocultan su verdadera naturaleza y función. Un primer eufemismo fue llamar al cagadero “retrete”, por ser lugar donde uno se retira para... (excuso decirlo). Me

movió a risa leer en un libro antiguo que Carlos I de España y V de Alemania pasó los últimos años de su vida en un retrete que tenía en Extremadura. Llegó un momento en que el eufemismo “retrete” resultaba demasiado explícito. Con la palabra “excusado” o “lugar excusado” sucede lo mismo. Parece provenir de “excuso decirte a dónde voy”; pero llegó un momento en que lo de “excusado” se consideró demasiado explícito. Se recurrió entonces a palabras extranjeras, como “water”, “toilette”, o claramente inexactas, como “voy al baño”, etc. Cuando se vuelven excesivamente explícitas unas palabras, se sustituyen por otras. Son de notar los curiosos eufemismos “rest room” y “servicios” para referirse a esos lugares innombrables. Lo propio sucede con las palabras que sugieren sexo o defecación o las dos cosas a la vez, como sucede con “culo”, que tiene mil sinónimos, algunos tan simpáticos como la palabra “pompis”. Todo ello da lugar a dos especialidades de chistes, llamados “chistes verdes” y “chistes marrones”.

Aunque lo verde y lo marrón tienen características comunes, tienen muy distinto alcance moral. A la actividad sexual se le atribuye trascendencia moral. A la actividad consistente en orinar o cagar apenas se le atribuye importancia en el orden moral. Se considera que tal actividad ha de estar regulada más por normas de higiene que por criterios de moral. Existe toda una “teología moral” – por así llamarla – sobre la conducta sexual, pero no sobre la micción y la defecación. Me han dicho que en ciertas culturas, como la japonesa, la moralidad que se atribuye a la actividad de orinar es más o menos la misma que se atribuye a la del uso del pene para obtener placer sexual. Al fin y al cabo se trata de un órgano multiuso. Nunca he visitado Japón, ni he hecho mayores averiguaciones al respecto y no sé si ello es exacto. No obstante, me da el pálpito de que en algunas culturas al placer sexual apenas se le atribuye relevancia moral. Quizá en Occidente se haya sobredimensionado la moralidad que pueda tener la conducta sexual.

6. EL PLACER VENÉREO COMPARADO CON OTROS PLACERES

Hay un dicho popular que reza así: *De placeres sin pecar, /ninguno como el cagar/ y después de haber cagado/ queda el cuerpo descansado.* Ese dicho refleja la cultura popular católica, en la medida en que divide los

placeres en dos categorías: los pecaminosos y los que no lo son. Otra manera popular de manifestar el gran deleite que algo produce consiste en aplicarle esta expresión: *está de pecadete*.

El placer venéreo es tratado por los moralistas con el máximo rigor, como si se estuviese ante la puerca Cenicienta. Son su madrastra *ex toto genere suo*⁴⁹. La odian de pensamiento, palabra y obra. Son indulgentes con todos los demás placeres, como el de saborear bombones de chocolate, aunque engorden, o ingerir jamón serrano y/o vino de Jerez. El venéreo es el único placer considerado pecaminoso por sí mismo. Sólo cabe excusar su presencia en razón de la necesidad procrear. Y aun así se hace a regañadientes, con limitaciones. Hay moralistas que ponen reparos a los juegos eróticos preliminares al coito o a que el marido se acueste desnudo con su propia esposa. Debe usar pijama. Cosas así. No se conforman con que el placer venéreo se encamine a la prole. Hay que desterrarlo en la medida de lo posible.

Con los placeres de la mesa se tiene una manga mucho más ancha. No hace falta justificarlos en razón de su finalidad, con razonamientos sobre las excelencias de las proteínas, la necesidad de las vitaminas o el deber de conservar la salud. Totalmente innecesario es fumar tabaco y ni siquiera es considerado pecado venial, aunque está demostrado que es nocivo, mírese por donde se mire. Ni fin, ni circunstancias, ni nada de nada. Es difícil justificar su conveniencia. La Montiel cantaba el placer de fumar con estas palabras: *fumar es un placer genial, sensual*.

49 Se es o no se es madrastra. No caben términos medios. Lo propio sucede con el embarazo de una mujer: o está embarazada o no lo está. No cabe que esté sólo un poco embarazada. La expresión *ex toto genere suo* (Cfr, John T. Noonan, *Contraception*, Cambridge, Massachusetts, 1965). fue utilizada por vez primera por el moralista del siglo XVIII Claude Lacroix en su *Theologia Moralis*, IV, II, I, 199. La expresión tuvo éxito. Se emplea para señalar que hay materias —la sexual y la blasfemia— que no admiten la llamada “parvedad de materia”, como sucede con el hurto —cuando se trata de una cantidad pequeña de dinero— que exonere de pecado mortal. Los doctores salmanticenses en su *Compendio moral salmanticense* (Tratado XVII *De los preceptos sexto y nono del decálogo*, Capítulo II *De los vicios opuestos a la castidad*, Punto VIII *De la parvedad de materia en el pecado de lujuria*) admiten la parvedad de materia en cuestiones de lujuria, aunque muy restrictivamente: *como dar de pronto un pizco, pisar el pie, o retorcer los dedos, y semejantes*. Vid también nota 24. Otra inconveniencia de equiparar la actividad sexual a la blasfemia deriva de que aunque aquélla puede ser ilícita también puede ser obligatoria y meritoria, como sucede dentro del matrimonio. Blasfemar, en cambio, nunca es ni obligatorio ni meritorio. Es algo malo en sí mismo.

Fumando espero al hombre que yo quiero, etc. Lo nocivo de fumar tabaco preocupa, sin embargo, muy poco a los moralistas. Lo que es objeto de preocupación, si acaso, es la estampa de la una mujer tendida en una *chaise longue* en actitud relajada, esperando a su amado y lo de *el devaneo sentir con más deseo, cuando sus ojos siento sedientos de placer*. El principal inconveniente que los moralistas señalaron al fumar es que constituye una “concesión a la sensualidad”. Ojito con el fumar, que puede incitar a otro placer que es el que es verdaderamente malo.

7. EL MATRIMONIO ENTRE PERSONAS MÁS O MENOS DEL MISMO SEXO⁵⁰.

El matrimonio produce no sólo un vínculo personal entre las dos personas que se casan, sino también unos efectos llamados por la doctrina canónica “efectos civiles del matrimonio”⁵¹, porque no provienen de la legislación canónica, sino de la estatal. Entre ellos se cuentan principalmente los efectos económicos, como los relativos al pago de impuestos por razón de la sucesión hereditaria, las pensiones de viudedad, la instauración de un régimen de sociedad de gananciales, etc. Como consecuencia del estrecho lazo de parentesco instaurado, cada cónyuge tiene prioridad para visitar al otro cónyuge cuando uno de ellos está hospitalizado, en la cárcel o en otra situación de este tipo. También tienen prioridad para actuar en nombre del otro en caso de incapacidad, etc.

La inclusión dentro del matrimonio de las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo, no implica, ni conlleva ni ataño a la calificación moral de ese tipo de relaciones. No hay que ver en esa inclusión una aprobación de carácter moral de esas relaciones por parte del Estado —no corresponde al Estado efectuar calificaciones morales—, sino una equiparación de efectos jurídicos entre parejas heterosexuales y homosexuales, dado que los problemas jurídicos que suscitan son los mismos. En el matrimonio civil se incluyen muchas otras situaciones de pareja no

50 Utilizo la expresión *más o menos del mismo sexo*, para incluir también a las personas de sexo dudoso.

51 Cfr. Código de Derecho canónico, c. 1949.

consideradas verdadero matrimonio por la legislación canónica y por la moral católica.

Con todo, en el movimiento relativo a la reivindicación del matrimonio mosexual está presente ciertamente la pretensión de que la convivencia mosexual, además de proporcionar las mismas ventajas —los mencionados “efectos civiles” — que las de los matrimonios terosexuales, la mosexualidad misma reciba también una cierta aprobación social. No faltan quienes proclaman la necesidad o al menos conveniencia de distinguir entre “matrimonio” y otras uniones que, aunque produzcan y deban producir los mismos “efectos civiles” que el matrimonio, no merecen ser calificadas de “matrimonio”. Tal pretensión parece no tener en cuenta que no nos encontramos ante una calificación moral de las relaciones de pareja. Si así fuese, habría que rechazar igualmente muchísimos matrimonio civiles terosexuales, que tampoco merecen el nombre de tales. Nuestra cultura —incluida la católica, después de la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*— parte de que no se debe imponer como obligatoria ni una determinada religión, ni una determinada moral religiosa, verse sobre el sexo o sobre otras materias.

Por otra parte, no tiene sentido —y menos en Derecho— preconizar una distinción para a continuación negar cualquier relevancia jurídica a la distinción efectuada. Hay matrimonios entre blancos, matrimonios entre negros y también matrimonios entre una persona blanca y otra de raza negra. Sería innecesario darles distinto nombre, si han de producir los mismos efectos. Se evocarían así las diferencias presentes en el Derecho romano entre el “justo matrimonio” de un lado y del otro el contubernio, propio de esclavos o de esclavo con libre. Que la relación sea entre individuos del mismo sexo deja suficientemente claro que no se trata del tradicional matrimonio terosexual sino de algo distinto. Ese fue el defecto —distinguir entre “matrimonio” y “unión civil” — de la antigua ley danesa de 1989 por la que por vez primera en el mundo se aprobaron las uniones mosexuales. Es una ley anterior incluso a la de Holanda.

Son muchas las religiones y las ideologías no religiosas que rechazan, más que las prácticas sexuales de los homosexuales —que también practican los terosexuales—, a los homosexuales mismos. Si se ahonda en la comprensión de tales rechazos se percibe que no son propiamente religiosos, sino que suelen tener su origen en otros aspectos culturales.

Algo parecido sucede con los preceptos supuestamente religiosos, relativos a la dieta alimentaria. No ingerir carne de cerdo, por considerarlo un animal inmundo, proviene en último término de que ocasionaba enfermedades, especialmente la triquinosis. El respeto al carácter sagrado de la vaca tiene su *rationale* en que produce leche. Muerta la vaca, se acabó ese alimento. Sería como dar muerte a la gallina de los huevos de oro para tomarla como alimento.

Yo situaría el rechazo a las conductas mosexuales, presente en tantas culturas, en la misma línea en que en las culturas primitivas y hasta época muy reciente en la occidental se rechaza a los zurdos. Hasta hace poco se les obligaba a escribir con la mano derecha. Lo albinos son rechazados en los pueblos primitivos de África. Con esta consideración no pretendo justificar ni el coito anal —entre otras cosas porque ni siquiera se puede considerar típico o exclusivo de los mosexuales—, ni otras actividades sexuales practíquenlas mosexuales o terosexuales. Me refiero al origen de la homofobia.

8. LA GENERACIÓN DE PROLE COMO FINALIDAD SOCIAL Y COMO FINALIDAD PERSONAL.

Eso de “creced y multiplicaos” (Gen I, 28) tiene distinto sentido según se mire desde un prisma colectivo o desde un punto de vista individual. La perpetuación de la especie —puntualizan los moralistas— es obligación para la especie como conjunto, pero no para cada una de las personas que la componen. La soltería es lícita, aun cuando se trate de un soltero o soltera fértiles.

Decía al comienzo que el Estado actual tiende a desinteresarse por la conducta sexual de sus ciudadanos. Es el momento de añadir que ese desinterés se refiere al ciudadano en cuanto individuo, no a los ciudadanos en cuanto grupo social. En materia de natalidad el Estado adopta medidas que favorecen el aumento de la población, pero sin que esto vaya en detrimento de la libertad individual para decidir al número de hijos. No son cometidos incompatibles.

Los Estados suelen favorecer el aumento de la población de sus nacionales. La China y la India son excepciones. Eso se manifiesta en medidas tales como mejorar las condiciones laborales de las embaraza-

das —casadas o no—, subvencionar guarderías, proporcionar ayudas a la familia, especialmente a las numerosas, etc. Pero el Estado no impone individualmente obligación alguna a sus ciudadanos en orden a la procreación. Cada pareja es libre de tener muchos o pocos hijos. Las medidas encaminadas a estimular el crecimiento de la población no se dirigen individualmente a cada persona —como sucede con el IRPF en orden a la recaudación de impuestos—, sino a crear unas condiciones sociales que faciliten el aumento de la población. Está comprobado que en épocas de bonanza económica la fertilidad es mayor que en tiempos de escasez. El aumento de población parece depender de factores distintos del de imponer individualmente la obligación de tener hijos.

En la Iglesia el aumento del número de fieles parece estar planteado como cuestión de comportamiento individual de cada persona, de cada matrimonio, de cada pareja. Todo acto sexual ha de estar abierto a la procreación. Se llega a exigir incluso a los cónyuges estériles, aunque se sabe que no pueden procrear. Se exige, por ejemplo, que, para analizar el semen de un varón —precisamente con la finalidad de remediar su esterilidad—, el condón usado para recogerlo ha de estar perforado, para salvar así la moralidad del acto de derramamiento de semen. Se considera que de este modo, gracias a las perforaciones, el coito está abierto *de suyo* a la generación de la prole. Al parecer, si no estuviese perforado no estaría *de suyo* —en latín *per se*— abierto a la generación. Tal es la práctica considerada moralmente correcta. La alternativa dada por Pío XII —obtener el semen por perforación del testículo— resulta poco atractiva. Está prohibido obtener semen por masturbación, aunque la finalidad sea la curación de la esterilidad. Los moralistas proponen estos modos de proceder como exigencia de la ley natural. A mi modo de ver, cuando un razonamiento pretendidamente lógico conduce a resultados de poco sentido común hay que desconfiar de la concatenación lógica utilizada.

Hay una actitud en materia de natalidad que presenta ciertos visos de chantaje: o encaminas tu actividad sexual hacia la natalidad o te vas al infierno. Tal requerimiento, además, no tiene por resultado un mayor crecimiento de la población católica. Resulta llamativo que en dos países de mayoría y tradición católicas, como lo son España e Italia, los índices de natalidad andan por los suelos. Son los más bajos de Europa.

Sería temerario — pues no está probado — calificar de inmoral la conducta de los matrimonios españoles e italianos. Ha de presumirse que se comportan correctamente. La baja natalidad de Italia y España — parece procedente concluir — proviene de que en esos países la actividad sexual *de suyo* es apta para la generación de la prole; pero sólo *de suyo*. Sucede lo mismo que cuando para el transporte aéreo se utilizan aviones *de suyo* aptos para volar, pero incapaces de alzarse en vuelo.

Quizá haya que volver sobre aquello de que el “creced y multiplicaos” bíblico supone más una obligación de dimensión colectiva que una obligación individual. No cabe duda de que el sexo en cuanto tal, de suyo, *per se*, está ordenado a la prole. En esta frase el *de suyo* está correctamente utilizado. Si no fuese así, ni existiría. Seríamos asexuados. Cosa distinta es la ordenación a la prole de cada individuo y de cada uno de los actos de cada individuo. Esto último parece irrelevante para lograr el “multiplicaos”.

9. EL MATRIMONIO CANÓNICO COMO REFERENTE DE LA MORAL SEXUAL.

La legislación y la jurisprudencia canónicas sobre el matrimonio constituyen una fuente de conocimiento en materia de la moralidad sexual, distinta de la proveniente de la praxis penitencial. Esa legislación y jurisprudencia favorecen, o al menos eso pretenden, como no podría ser menos, una conducta sexual conforme con la moral católica. El Derecho matrimonial estatal, como resaltamos anteriormente, ni impone ni pretende imponer a los contrayentes una determinada conducta o moralidad sexual. De ahí que el matrimonio civil acoja determinadas relaciones de pareja muy alejadas de la moral católica, relaciones que el Derecho canónico, por supuesto, se niega a acoger. No considera verdadero matrimonio cualquier relación de pareja.

En la doctrina proveniente de los tribunales eclesiásticos, las exigencias morales del matrimonio se han sistematizado, estudiado y explicado en razón de los llamados “tres bienes del matrimonio” — *tria bona matrimonii* —: el bien de la prole, el bien de la fidelidad y el bien de la indisolubilidad. En el matrimonio la cópula carnal ha de estar ordenada a la consecución de prole (*bonum prolis*), los esposos deben guar-

darse mutua fidelidad (*bonum fidei*) y su unión ha de ser de por vida, indisoluble (*bonum sacramenti*)⁵². Tal conceptualización es muy antigua. Fue formulada por el famoso San Agustín de Hipona en el siglo IV.

Esta doctrina proviene de una época en la que no existía ni de lejos una forma obligatoria o siquiera una modalidad uniforme de celebración del matrimonio religioso. Aún no había tenido lugar el concilio de Trento, con su capítulo *Tametsi*. Para dictaminar si dos bautizados estaban o no válidamente casados no cabía deducir la validez o invalidez de la unión en razón de la forma de celebración utilizada. Había que ir al fondo de la cuestión. Quienes tenían hijos y los educaban, se guardaba mutua fidelidad y permanecían unidos eran considerados protagonistas de un verdadero matrimonio. Ese juicio sobre las situaciones de conyugalidad, como puede comprenderse, había de hacerse caso por caso. No se basaba en consultar un registro que da constancia de cuáles son los “verdaderos matrimonios”. Lo propio habría que hacer si se suprimiese, al día de hoy, la obligatoriedad de la forma.

En la actualidad, como consecuencia de la obligatoriedad de la forma de celebración, se presume que todo matrimonio celebrado canónicamente es un válido matrimonio y que donde falta esa celebración no hay matrimonio⁵³. Se trata de una simple presunción y más concretamente de una de esas presunciones llamadas *iuris tantum*, es decir, que admiten prueba en contrario. Cabe demostrar — pero para ello hay que acudir a los tribunales — que un determinado matrimonio, pese a haberse utilizado la forma canónica en la celebración, es nulo — es decir, matrimonio sólo en apariencia — porque se excluyó alguno de los llamados bienes del matrimonio. Se excluyó o bien la prole, o bien la fidelidad conyugal o bien la perpetuidad de la unión. En suma, si hubo forma canónica de celebración, se presume que el matrimonio celebrado es válido, pero esa presunción puede ser destruida como consecuencia de una sentencia ejecutiva de nulidad.

52 La palabra latina *sacramenti* no significa en este contexto “relativo al sacramento”, sino que tiene la prístina significación latina de “compromiso perpetuo” propio del juramento.

53 Los no bautizados y los bautizados no pertenecientes a la Iglesia católica, no están obligados a observar la forma canónica. Sólo es obligatoria para los católicos.

La mencionada presunción de validez proviene del llamado *favor iuris matrimonii*. El *favor iuris* es uno de los principios básicos de la legislación matrimonial que el canon 1060 del vigente código de Derecho canónico formula así: *el matrimonio goza del favor del Derecho, por lo que en la duda se ha de estar por la validez del matrimonio mientras no se pruebe lo contrario*. Los matrimonios han de ser considerados válidos, mientras no se demuestre judicialmente lo contrario. Esta presunción alcanza incluso a los matrimonios de quienes no están obligados a celebrar matrimonio canónico. Nos encontramos —como es frecuente en el mundo del Derecho— con dos requerimientos que tiran en direcciones opuestas. El *favor iuris* tiende a que cada matrimonio sea considerado válido; pero el rechazo de los llamados bienes del matrimonio —el rechazo de uno solo de ellos— origina que el matrimonio haya de ser declarada nulo. Cuanto mayores son las obligaciones morales que se imponen a los contrayentes en orden a la prole, a la fidelidad y a la indisolubilidad conyugales, mayores son también los motivos por los que su matrimonio puede ser declarado nulo. ¿Cómo combinar esas dos tensiones opuestas, es decir, las exigencias del *favor iuris matrimonii* y las exigencias morales? Se llega a un compromiso, a una cierta composición de intereses entre ambas tensiones, basándose en presunciones. Veamos un par de ejemplos.

Casi todos los países admiten hoy día el divorcio civil, aunque se trate de países de mayoría católica. ¿Cómo valorar ese fenómeno en relación con la intención de los contrayentes de excluir o no la indisolubilidad del matrimonio, cuando contraen matrimonio? Hubo un tiempo, cuando el divorcio era propio sólo de países no cristianos como Japón, en que la jurisprudencia establecía la presunción de que quienes se casaban en países divorcistas, como Japón, fácilmente podían dejarse llevar por la mentalidad divorcista imperante y en consecuencia excluir la indisolubilidad matrimonial, lo que daría lugar a la consiguiente declaración de nulidad del matrimonio celebrado. Se trataba, por supuesto, de una simple presunción. Pero posteriormente se modificó el criterio, razonando que es difícil que en un país divorcista, precisamente por ser divorcista, alguien se tome la molestia de excluir la indisolubilidad al celebrar su concreto matrimonio. Si la cultura matrimonial es divorcista, el contrayente no pondrá como condición —se trata de una mera presunción— que su propio matrimonio sea disoluble. Lo da por supuesto. Se estableció entonces

la presunción contraria: en los países divorcistas se presume que el contrayente no ha excluido la indisolubilidad del matrimonio.

Conforme a la presunción antigua, cuanto más inmoral —concretamente más divorcista— sea el contrayente, más fácilmente obtendrá la declaración de nulidad, mientras que quienes pretenden vivir de acuerdo a las exigencias morales del matrimonio más difícilmente podrán obtener esa declaración. Al margen de la racionalidad de uno u otro tipo de presunción, el resultado es que, conforme a la presunción antigua, cuanto más inmoral es el comportamiento de alguien, más fácilmente obtiene el beneficio de la declaración de nulidad, en detrimento de quien se comporta moralmente bien. Con la segunda presunción, el beneficio de la declaración de nulidad favorece al litigante de buena conducta. Puede contraer nuevas nupcias. La obtención de declaración de nulidad tiene la consideración de premio a la buena conducta. La indisolubilidad es sin duda un bien del matrimonio, pero también lo es una declaración de nulidad que permite contraer nuevas nupcias.

El segundo ejemplo hace referencia al *bonum prolis*, a la ordenación a la prole del matrimonio. Al respecto la jurisprudencia fue estableciendo una serie de presunciones, la más importante de las cuales está basada en la distinción entre la “intención de no obligarse” a algo —en este caso a la recepción de la prole— y la “intención de no cumplir con esa obligación”: “*intentio non sese obligandi*” e “*intentio no adimplendi*”⁵⁴. La primera intención —la de no obligarse— hace nulo el matrimonio, mientras la intención de no cumplir con la obligación asumida no hace nulo el matrimonio. Tal es el criterio asentado. El juego de presunciones funciona así. Se presume que alguien rechaza la obligación de tener hijos cuando excluye totalmente de su matrimonio la prole, cuando se propone no tener ningún hijo, Se presume que quien sólo se propone tener un número limitado de hijos, sólo rechaza el cumplimiento de la obligación; no la obligación misma. Se trata, por supuesto, también en este caso de una simple presunción. Como consecuencia el matrimonio será juzgado válido.

Si se exigiese, para que un matrimonio pudiese ser considerado válido, que ambos cónyuges estuviesen dispuestos a recibir un número

54 Para este tema, como para cualquier otro de Derecho matrimonial, vid mi libro *Derecho canónico matrimonial*, en cualquiera de sus doce ediciones.

ilimitado de hijos, el número de matrimonios oficialmente válidos sería bajísimo. No lo permite el *favor matrimonii*. De nuevo nos encontramos con que cuanto más se exija moralmente en relación con el número de hijos, más matrimonios han de ser declarados nulos.

Antes de que Pablo VI hablase de “paternidad responsable”, la jurisprudencia canónica por otros caminos había limitado las exigencias de la ordenación a la prole del matrimonio. El criterio jurisprudencial antes mencionado partía de la moralidad más exigente, en la medida en que partía de que toda limitación del número de hijos originaba la nulidad del matrimonio; pero tal punto de partida queda desactivado al entenderse que –en razón de una presunción– la simple limitación del número de hijos no es causa de declaración de nulidad matrimonial. De ahí a concluir que el matrimonio sólo obliga a tener un número razonable de hijos hay sólo un paso.

10. LAS FUENTES DE CONOCIMIENTO DE LA MORAL SEXUAL CATÓLICA.

No voy a referirme a la problemática relativa al papel de la conciencia –considerada *regla próxima* de moralidad– como fuente de conducta moral, ni al papel de la ley eterna, que tiene la consideración de *regla remota* o última de la moralidad. Entre la regla próxima y la regla remota de moralidad media una concatenación de deducciones lógicas y razonamientos de variado alcance y naturaleza, que a su vez están condicionados por diversidades culturales cambiantes en la geografía y en el tiempo. Voy a referirme a las fuentes de conocimiento escritas. Utilizo, pues, la expresión “fuentes de conocimiento” en el mismo sentido en que lo utilizan los juristas; es decir, de documentos escritos y tangibles.

Para el canonista la principal fuente de conocimiento del Derecho vigente es el Código de Derecho canónico de 1983; para el penalista, el código penal, etc. Algunas ramas del Derecho tienen sus fuentes de conocimiento sin codificar, o sólo parcialmente codificadas, como sucede con el Derecho administrativo, el Derecho financiero y otras. En ambos casos el conocimiento que proporciona la lectura de los textos legales ha de complementarse con el estudio de la jurisprudencia que los interpreta y aplica. Una norma no acaba de comprenderse bien –no acaba de

comprenderse en todo su alcance— hasta que no se toma contacto con su aplicación a casos concretos.

Como apunté páginas atrás, las principales fuentes escritas sobre moralidad sexual católica son los tratados y manuales de teología moral de un lado y los tratados de Derecho matrimonial de otro. Entre unos y otros cabe resaltar diferencias importantes. Los primeros — los tratados y manuales de moral— son herederos de los manuales para confesores; están invariablemente escritos por confesores; y se dirigen a sus colegas en la el oficio de confesar. Hay quienes consideran que escribir tratados de teología moral o ser profesor de teología moral ni siquiera es asequible, ni debe hacerlo un seglar. Sería algo así como encargar a un seglar la redacción de un tratado de liturgia o que impartiese lecciones sobre cómo decir misa correctamente. Más que moral propiamente dicha enseñan a ser confesor. El célebre y extenso tratado de teología moral de Lacroix es presentado en su introducción como un *tratado teológico sobre el oficio de confesor*.

Los tratados y manuales de moral son a su vez herederos de las *summae confessorum* o *summae de penitentiae* de la baja Edad Media, de menor extensión, que a su vez lo son de los llamados “libros penitenciales” de la alta Edad Media. Estos últimos no tenían pretensión de universalidad, ya que cada iglesia particular tenía su propio libro penitencial, distinto del de las otras. En esos libros penitenciales se enumeraban diferentes pecados a los que se asignaban las correspondientes penitencias. Los pecados carentes de gravedad, los pecados *venabilia*, no se enumeraban en esos libros penitenciales.

Los tratados y manuales de Derecho matrimonial, en cambio, pueden estar redactados tanto por sacerdotes como por quienes no lo son. Resulta irrelevante. Tienen por destinatario a los juristas en general y a cualquier estudiante de Derecho; no a los confesores ni a los penitentes. Es frecuente que la institución matrimonial y su regulación sean estudiadas y enseñadas, tanto en las Facultades eclesiásticas como en las civiles, por quienes no son presbíteros. Los laicos pueden igualmente ser jueces en las causas matrimoniales, así como abogados o defensores del vínculo. En suma, el conocimiento de Derecho canónico matrimonial, lo mismo que su enseñanza, interpretación y aplicación mediante sentencias no es algo reservado a la clerecía.

Otra diferencia importante proviene de que las sentencias judiciales sobre el matrimonio, también son fuente de conocimiento. Se dan a la imprenta, con lo que pueden ser objeto de estudio y posterior discusión, a diferencia de lo que acontece con las decisiones de los confesores. Estas últimas ni se consignan por escrito ni se publican. No se sabe siquiera en qué medida los confesores aplican lo que dicen los manuales de moral que se supone que conocen.

Una ulterior diferencia se refiere al papel de la casuística. Se suele decir que los tratados de moral resultan excesivamente casuísticos, porque más que ocuparse de las reglas generales de la moral, tratan de casos concretos. Si se profundiza un poco más, se ve que tal apreciación es sólo aparente. En primer, lugar porque en sus tratados no se ocupan de casos concretos realmente acontecidos — ya he señalado que los confesores no ponen por escrito sus decisiones —, sino de casos de gabinete, de supuestos de hecho inventados por ellos mismos. En segundo lugar y sobre todo, porque en sus escritos no se observa, como acontece con la legislación matrimonial, la debida separación entre norma de un lado e interpretación y aplicación de la norma por otro. Pongo ejemplo.

El canon 1092 del antiguo código de Derecho canónico establecía, a propósito del matrimonio, que las condiciones *necesarias, imposibles o torpes* habían de ser tenidas por no puestas. No obstante, la doctrina interpretaba unánimemente que las tales condiciones *necesarias, imposibles o torpes* no podían menos de tenerse por puestas, pues nadie puede suplir el consentimiento matrimonial. Como consecuencia, el criterio sentado por el antiguo canon 1092 — razonable para contratos de contenido patrimonial — ha desaparecido del vigente código de 1983. Se percibe, a propósito de esta cuestión, la nítida diferencia existente entre norma de un lado e interpretación y aplicación de la norma de otro.

Con la desaparición de los libros penitenciales, para juzgar la moralidad de las conductas, los moralistas no cuentan con una formulación escrita de las normas morales — con algo similar a una ley escrita o a un código —, que posteriormente haya de ser interpretada y aplicada por ellos. Los moralistas son simultáneamente quienes enuncian las normas morales y quienes las interpretan, a diferencia de lo que sucede con los juristas — sean abogados, jueces o notarios —, pues éstos no tienen reconocida la facultad de enunciar normas generales, sino

sólo la función de interpretarlas y aplicarlas. En casos extremos, como vimos, pueden rechazarlas por absurdas; pero no negar su existencia, sino pedir su derogación. Que los pecados de la carne son graves *ex toto genere suo* —pongamos por caso— tiene carácter normativo; no interpretativo. Es un criterio dotado de generalidad y desconocido hasta el siglo XVIII⁵⁵. Lo formula por primera vez en la historia el prestigioso moralista, de la Compañía de Jesús, Claude Lacroix. Posteriormente aplica este criterio a casos concretos. En suma, son la misma persona el que establece la norma y el que la aplica. Como don Juan Palomo: yo me lo guiso y yo me lo como.

Por último me referiré a la distinta relevancia de los fines y de las intenciones. Cuando estaba vigente aquella ley del ayuno eucarístico en virtud de la cual, para comulgar, se requería no haber comido ni bebido nada desde las doce de la noche del día anterior, una buena señora, sin darse cuenta de que tenía previsto comulgar al día siguiente, bebió agua después de las doce de la noche. No obstante, al día siguiente, fue a comulgar por entender que aunque había bebido agua, la había bebido —según decía— “con buena intención”.

Me parece un caso extremo otorgar relevancia moral a algo tan subjetivo como es la intención de no trasgredir la ley de abstenerse de beber agua antes de comulgar. Hasta un moralista señalaría que la prohibición de beber agua antes de comulgar, nada tiene que ver con la intención con la que el agua es bebida. En casos menos extremos los moralistas, a mi modo de ver, otorgan, indebida relevancia al elemento intencional y a las circunstancias. Ese apelar al fin y a las circunstancias suele responder a la falta de convencimiento acerca de la obligatoriedad misma de la norma aplicable.

11. DEL SACRAMENTO “DE LA PENITENCIA” AL SACRAMENTO “DE LA CONFESIÓN”.

La praxis relativa al sacramento de la penitencia ha evolucionado copernicanamente desde la primitiva Iglesia hasta nuestros días, hasta el

55 Cfr. notas número 9 y número 24.

punto de resultar apenas reconocible la praxis actual en la praxis antigua⁵⁶ y viceversa. Yo diría que el sacramento se ha transformado de sacramento “de la penitencia” en el sacramento “de la confesión”. Me explico.

En la antigua praxis toda la institución relativa a este sacramento basculaba en torno a la penitencia. Se imponían penitencias muy rigurosas y hasta crueles que comportaban años de ayuno y mortificaciones, abstenerse del uso del matrimonio, dormir a la intemperie y cosas de este estilo. Una vez acabado el cumplimiento de la penitencia, se procedía a la reconciliación, una ceremonia que ponía término a las prácticas penitenciales, tras la cual se recibía al penitente de nuevo en el templo. De ahí la importancia otorgada a las indulgencias, que acortaban —no la estancia en el purgatorio, que es la utilidad que hoy se les atribuye— sino la duración de aquellas tremendas prácticas penitenciales. La indulgencia no tiene por efecto perdonar el pecado, sino la penitencia correspondiente a ese pecado.

El elemento “confesar verbalmente las propias culpas” apenas tenía relevancia en la praxis primitiva. Se imponían esas duras penitencias por la comisión de graves delitos, generalmente archiconocidos por la comunidad eclesial. El obispo era el protagonista de la imposición de penitencias y de perdonar esos graves pecados. Los historiadores actuales dudan incluso de si la llamada *episcopalis audientia* —una modalidad judicial ejercitada por el obispo, con efectos civiles a partir del 23 de junio del 316— comportaba ejercicio del sacramento de la penitencia o consistía en un actividad judicial no sacramental o las dos cosas a la vez⁵⁷. La confesión en la primitiva Iglesia estaba pensada para los grandes pecados. Aunque cada iglesia tenía su libro penitencial, por lo general tres eran los calificados de más graves: idolatría, homicidio y adulterio. El resto eran considerados veniales. Las fuentes más antiguas se refieren principalmente a los problemas suscitados por el perdón de los lapsos — principalmente porque

56 Vid. José María González del Valle, *El sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual*, cit.

57 Sobre las diversas opiniones, incluida la mía, al respecto vid. *El sacramento...*, cit. pp. 21-31. Como las decisiones del obispo tenían efectos civiles, la penitencia impuesta en razón de una conducta pecaminosa —y también delictiva— resultaba simultáneamente penitencia sacramental y pena por razón de delito. El Derecho penal estatal actual deriva de las antiguas prácticas penitenciales eclesíásticas. Lo mismo sucede con la doctrina sobre la culpa. Parece tomada de la de los moralistas

habían caído en apostasía o en herejía — y de los relapsos: quienes volvían a caer en el mismo pecado.

En los primeros tiempos el sacramento de la penitencia era considerado un sacramento no iterable. Podía acudirse a él sólo una o quizá dos veces en la vida. Era considerado la segunda tabla de salvación después del bautismo. En la actualidad algunas personas — religiosas y religiosos, sobre todo — se confiesan semanalmente como si tal cosa. Toman este sacramento a modo de una devoción piadosa más. Su elemento central ya no es el elemento penitencial.

El sacramento no bascula ya en torno a la penitencia impuesta, que suele consistir en el rezo de alguna oración, sino en torno al componente verbal de la confesión. Se habla por ello de “confesión auricular”. El interés del sacramento no reside ya ni en el pecado confesado — vale acusarse de nimiedades carentes de interés pecaminoso o de pecados ya perdonados —, ni en el perdón otorgado, porque no es necesario, ni en la penitencia impuesta, que es mínima, sino que se ha desplazado hacia la dirección espiritual, que es la que exige y potencia el elemento verbal. El confesonario es lugar de conversación y diálogo, de preguntas y de respuestas tanto por parte del penitente como del confesor. El elemento verbal generalmente consume más tiempo que el elemento penitencial. El récord de duración del elemento verbal, que yo conozca, lo alcanzó un lejano pariente mío que se estuvo confesando durante dos días completos. Su principal defecto era la incontinencia verbal. Paradójicamente al mismo tiempo que se confesaba, cometía el pecado — o por lo menos el pecadillo — de dar rienda suelta a su incontinencia verbal. Desde luego lo atendió un sacerdote ya advertido de esa incontinencia y amigo de la familia.

¿De qué se habla en la confesión? Cada familia religiosa — franciscanos, cistercienses, etc. — tiene sus propias constituciones o estatutos, que sus miembros están obligados a observar religiosamente — nunca mejor dicho —, en virtud de los votos emitidos. El sacerdote que confiesa a esos religiosos y religiosas necesita conocer esos estatutos o constituciones, para poder juzgar la moralidad de la conducta de las personas obligadas a observarlos. En estos casos, la fuente escrita de moralidad deriva de esas constituciones o estatutos.

La conducta de los cristianos corrientes no está sometida a reglas monásticas — cuyo incumplimiento da mucho de sí en confesión —, sino a

diversas exigencias de justicia mucho más complejas, como consecuencia de vivir en una sociedad también mucho más compleja que la conventual. El pago de impuestos, el cumplimiento de contratos y de compromisos varios, la satisfacción de las deudas contraídas, el pago, uso y cobro de letras, los modos de evitarlas, la competencia desleal, los emolumentos, el cumplimiento de deberes profesionales, la administración de bienes propios y ajenos, etc. dan lugar a muchas obligaciones morales cuyo enjuiciamiento resulta difícil para una persona que, como el confesor, desconoce las normas por las que se rige la legislación tributaria, el régimen jurídico de los contratos celebrados, las normas sobre seguridad social, etc. Yo diría que es imposible que una sola persona tenga un conocimiento tan amplio y menos aún que despache el asunto tras una breve conversación. Aunque fuese un experto en tales materias, le llevaría mucho tiempo y trabajo enjuiciar moralmente la conducta de sus penitentes. Basta hacerse cargo del trabajo y tiempo que le cuesta a un juez dictar sentencia en relación con un asunto salarial, o de indemnización, o relativo a un testamento, o de prevaricación, etc. Los asuntos relativos a la virtud de la justicia son complejos.

Es ahí donde se perciben las mayores deficiencias de los tratados de moral. Las páginas dedicadas a la virtud de la justicia son paupérrimas. Se limitan a proporcionar unas pocas reglas aplicables a pequeños hurtos, al encuentro casual de una cartera con dinero y cosas por el estilo. Difícilmente pueden proporcionar criterios de alcance universal, porque las normas jurídicas son distintas en cada país y de ellas depende la moralidad de los actos que el confesor ha de juzgar. A pesar de que la justicia es la virtud cardinal más importante y principal, curiosamente es la que menos espacio ocupa en los tratados de moral y en el confesonario. Con las conductas relativas al sexo no sucede lo mismo. Se prestan a establecer criterios de alcance universal, pues el comportamiento sexual es muy similar en todas partes, de la misma forma que también lo es el funcionamiento de la víscera cardíaca.

12. LA SACRALIZACIÓN DEL COMPORTAMIENTO SEXUAL

Por así decirlo, los temas de justicia están “secularizados”. Su fuente de conocimiento está en las leyes civiles. Hasta el concepto mis-

mo de justicia utilizado en los tratados de moral proviene de un pagano, el famoso jurisconsulto Domicio Ulpiano. La conducta sexual, en cambio, se encuentra por así decirlo “sacralizada”. Ante el vacío de la legislación estatal y la ausencia de una ciencia dedicada a proporcionar orientación sobre la conducta sexual, acabó en manos de los ministros de culto la tarea de proporcionar orientación en estas materias. En los países católicos acabó en manos de los confesores.

Los confesores saben mucho de comportamientos sexuales. Esa “sabiduría” forma parte de la antes mencionada “cultura de confesonario”. Es de los temas más tratados en confesión. La conducta sexual forma parte importante del elemento verbal del sacramento de la confesión y de la dirección espiritual. En algunas instituciones eclesíásticas se exige y/o recomienda hablar semanalmente del comportamiento sexual en la dirección espiritual. Cosas tan naturales como los sueños húmedos —conocidos como *polución nocturna* en la jerga moral—, consistentes en un orgasmo espontáneo durante el sueño con emisión de semen, en el caso del varón y de humedad vaginal en el de la mujer; esos sueños húmedos también se consideran objeto de dirección espiritual y de confesonario, porque ¿pueden ser pecado mortal?⁵⁸ Los moralistas no responden diciendo que sí o que no, sino alargándose en consideraciones en tono al fin y las circunstancias de lo acontecido. Hay que concretar y distinguir. El cumplimiento de las obligaciones de justicia, en cambio, no constituye una materia tratada ni semanalmente ni seriamente en la dirección espiritual o en la confesión.

Los moralistas católicos, como ya señalamos, tienen un concepto muy negativo del placer venéreo y un concepto muy positivo de la abstinencia sexual. Sucede lo contrario que en la cultura hindú, donde los actos sexuales y el placer sexual, al parecer, merced a prácticas tántricas, son parte de la ascesis religiosa y camino de elevación espiritual. La actividad sexual y no sólo su abstinencia se considera encaminada

58 Los moralistas de Salamanca dedican varias páginas a la cuestión. Excusaría de pecado, entre otras cosas, una intervención demoniaca en la polución nocturna (Cfr. *Compendio moral* cit., Tratado XVII, Capítulo III, Punto II). No contempla la posibilidad de que sea causada por un ángel bueno. Que el propio confesor tenga poluciones por la noche, como consecuencia de haberse excitado después de tanto oír y hablar de sexo en confesión, también sería causa excusante (Cfr. *Ibid.*).

al perfeccionamiento personal. Pero los extremos se tocan. Pese a esa diversidad de puntos de partida sucede algo semejante a lo que sucedía con estoicos y epicúreos. El empeño de estos últimos en obtener el máximo de placer acababa traducéndose en un estilo de vida sobrio y morigerado. Lo contrario sucedía con los estoicos, cuyo estoicismo de base acababa en darse a los placeres. Los católicos no se distinguen precisamente por su morigeración sexual. En casa de herrero, cuchillo de palo.

Sea lo que fuere, el caso es que, hasta hace poco, los confesores eran los únicos que proporcionaban criterios sobre comportamiento sexual. No tenían competidores. Es representativo de lo que acabo de decir el *Compendio moral salmanticense, según la mente del angélico doctor*⁵⁹. En él se estudia la moralidad de las siguientes posturas corporales utilizadas en la realización del coito: sentados, de pie, en posición invertida —la cabeza de uno coincide con los pies del otro—, él arriba y ella abajo —la mejor valorada— y viceversa —muy mal valorada—, estando la mujer a cuatro patas y el varón introduce el pene en el ano, estando la mujer a cuatro patas y el varón introduce el pene en la vagina, los cambios de agujero y el orden de ese cambio y no recuerdo si alguna postura más⁶⁰. Los moralistas de Salamanca enjuician la moralidad de estas posturas, con muchas distinciones, señalando opiniones contrarias, y haciendo depender la moralidad de las posturas según que se hagan frecuentemente o no, forzados por la necesidad, según la intención, etc.

La calificación moral de las conductas oscila entre el pecado mortal y el venial, con matices. Como en la desaparecida calificación moral de las películas, se va del uno al cuatro, pasando por el 3R. A saber. 1 blanca, menores; 2 azul, jóvenes; 3 rosa, mayores; 3R mayores con reparos; 4 gravemente peligrosa. Los besos entre cónyuges también dan para mucho, por el peligro de polución extravaginal que puedan ocasionar, por los lugares corporales en donde se besan, etc. La polu-

59 Madrid 1806. Los textos que a continuación citaré fueron redactados por Antoni de San Josef y corresponden a la segunda edición de la obra.

<https://www.google.es/search?biw=819&bih=542&noj=1&site=webhp&source=hp&q=frangenti+fidem+fides+non>

60 Ibid. p. 344.

ción del hombre y de la llamada polución de la mujer durante el coito también dan lugar a digresiones morales, que dependen del momento y circunstancias en que se efectúan, de su simultaneidad, de su duración, etc. La interrupción del coito también da para bastante, pues puede ser debida a muchas causas, como un incendio u otro sobresalto, evitar la prole, etc. La moralidad es también distinta según se trate de un coito fornicario o de un coito lícito. El fornicario se puede interrumpir en cualquier momento, pues es pecaminoso por sí mismo. Al interrumpir el coito, se deja de pecar.

Recientemente han aparecido los endocrinos y más tarde los sexólogos, que hacen competencia a los confesores. Los ponen en su sitio. Los servicios de estos últimos tienen, entre otras, la ventaja de que la conversación —sobre las posturas eróticas pongamos por caso— puede desarrollarse sin que el o la penitente esté arrodillado ante quien le da consejo. A la postura *de rodillas* también se le podrían poner reparos morales.

A mi modo de ver, los sexólogos están llamados a que los confesores y moralistas les cedan el paso en estos temas. Al fin y al cabo, como decía antes, el mensaje cristiano no es un mensaje sobre comportamiento sexual. La Iglesia no tiene demasiado que decir sobre este tema. Los órganos sexuales son una parte más del cuerpo humano, cuyo estudio y funcionamiento corresponde a los especialistas en el tema. La virtud que modera los deseos y placeres en la comida y en la bebida y la que regula el comportamiento sexual es la misma: la templanza. Se centra en el correcto uso y funcionamiento del cuerpo humano. Al día de hoy, los regímenes alimenticios son considerados cuestión médica más que religiosa. Hay regímenes para adelgazar, para diabéticos, para celíacos, para niños, la dieta mediterránea, etc. Son los médicos, en sus diversas especialidades, los que mejor conocen el funcionamiento del cuerpo humano.

Como ya he mencionado, quedan residuos de sacralización de los alimentos en los preceptos de diversas religiones, como sucede con la alimentación *kosher*, propia de los judíos, o la prohibición de ingerir determinadas carnes o plantas de otras religiones. Más que ser preceptos religiosos por sí mismos, suplían la ausencia de prescripciones médicas. Lo propio cabe decir de la conducta sexual.

Los sexólogos centran la moralidad de la conducta sexual en criterios de justicia. No debe hacerse daño ni a los demás ni a uno mismo. Rechazan principalmente la pederastia, la violación, el masoquismo y en general todas las prácticas dañinas. *Alterum non laedere*. Su actitud tiene rasgos comunes con la de Santa María Egipciaca. Se trata de una santa un poco legendaria. Nació hacia el año 344 y falleció hacia el 421 o 422. Sus biógrafos —el principal fue el patriarca de Jerusalén (634-638) Sofronio— dicen que, cuando era joven y vivía en Alejandría, llevó una vida disoluta. Otros más explícitos dicen que ejerció la prostitución. Sin aprobar tal conducta —de la que por supuesto se arrepintió e hizo penitencia— en los *Loores de Santa María Egipciaca* se elogia que era justa, virtud superior a la de la castidad. Tenía con frecuencia que atravesar uno de los canales del delta del Nilo. Como no tenía dinero para pagar al barquero, le pagaba con su cuerpo. Quizá no viviese muy bien la virtud de la castidad —cantan sus loores—, pero por encima de todo era una mujer justa. Pagaba “religiosamente” sus deudas.

13. LA FIDELIDAD Y EL ADULTERIO.

El adulterio fue considerado delito y todavía lo es en algunos países. En España dejó de serlo por ley 22/78 de 19 de febrero de 1978. Se trataba de un delito público como todos los delitos, pero no completamente público, ya que sólo podía perseguirse a instancia de parte, de la parte agraviada. El correspondiente proceso penal no podía ser iniciado de oficio por el ministerio fiscal. Quedó, tras su despenalización, en simple causa de separación. Como consecuencia de la posterior admisión del divorcio sin culpa, perdió la poca trascendencia que le quedaba. Puede decirse que, al día de hoy, por lo menos en España, el adulterio de ser un delito que en algunas culturas llevaba a apedrear hasta la muerte a la adúltera, ha pasado a tener la consideración de una cuestión entre cónyuges, una cuestión de carácter privado, de justicia conmutativa, que diría un aristotélico.

Las relaciones entre los cónyuges tradicionalmente han sido estudiadas, por los matrimonialistas más que por los moralistas, como relaciones de justicia. El coito se considera o consideraba algo que cada contrayente puede solicitar del otro en calidad de “derecho”, lo que da lugar a la

expresión un poco chirriante de “débito conyugal”. *Por lo que, como este contrato* — dice el mencionado compendio salmanticense, refiriéndose al matrimonio — *obliga en justicia, pasado el bimestre, están gravemente obligados los casados a pagarse mutuamente el débito, pidiéndolo expresa o tácitamente el uno de ellos*⁶¹. Sorprende que establezca que el débito no empiece a obligar hasta pasados dos meses desde la celebración de matrimonio. Ello se debe a la existencia de una, no menos sorprendente, norma canónica — suprimida en el código de 1983 —, que permitía a la mujer casada que aún no había consumado el matrimonio, ingresar en un convento como religiosa, con profesión religiosa solemne, disolviéndose por ese mismo hecho el matrimonio⁶². De ahí que se dé por suspendido el derecho al coito durante dos meses. Algún plazo había que poner.

Ese carácter de “debido o no debido en justicia” del acto conyugal ha quedado aminorado como consecuencia de la evolución tanto del Derecho estatal como del canónico. En los ordenamientos estatales — como ha hecho el español — el delito de violación alcanza a la propia esposa. No puede ser forzada. En el Derecho canónico se ha resuelto cualquier duda, pues anteriormente se discutía, estableciéndose que el acto sexual ha de realizarse “humano modo”⁶³. Ya no resulta completamente exacto hablar de “débito conyugal”. Se trata de un “debito” cuyo cumplimiento, a diferencia de las deudas pecuniarias, no puede exigirse por medios legales. Su carácter de “debido en justicia” tiene el mismo alcance que el deber de darse los buenos días.

El adulterio⁶⁴ modifica las relaciones entre los cónyuges, incluso con relevancia ante los tribunales. El compendio salmanticense mencionado sienta el principio de que *el adulterio es causa de divorcio perpetuo por derecho divino, como consta en el cap. 18. de Mateo, lo que es también conforme al Dere-*

61 Tomo II, p. 338.

62 Cfr. c. 1119 del CIC de 1917.

63 Cfr. c. 1061 § 1.

64 Ha de tratarse de un “verdadero adulterio” por el que se entiende un coito extraconyugal con emisión de semen. No son constitutivos de adulterio los besos, las caricias o los simples revolcones. En la fidelidad conyugal, se admite una amplia “parvedad de materia”, al estar planteadas las relaciones entre los cónyuges como relaciones de justicia e intervenir en la valoración el *favor matrimonii*, que se opone a la ampliación de las causas de separación. Cabe un más y un menos. Vid nota 9.

cho natural; porque “*frangenti fidem, non est servanda fides*”. La heregía sólo lo es por derecho eclesiástico. Cap. De illa, De divortio⁶⁵.

El aforismo, *frangenti fidem, fides nos est servanda* — no se está obligado a guardar fidelidad a quien no la guarda — es un principio general aplicable a cualquier contrato, tanto a los tratados internacionales como a los contratos privados. El incumplimiento unilateral de las obligaciones contractuales, da lugar a que la parte perjudicada por el incumplimiento pueda, en aplicación de este principio, considerarse desligado de las obligaciones contractuales asumidas y proclamar rescindido el contrato en cuestión. Parece ser que fue Hugocío de Pisa (n.? +1210) el primero en aplicar este principio al matrimonio, apoyándose en el Decreto de Graciano⁶⁶. Ahora bien en el caso del matrimonio la infidelidad no da lugar a una ruptura total de la relación matrimonial, sino a una modificación sustancial de la misma.

Un tópico de la literatura jurídica sobre el adulterio como causa de separación es la llamada “compensación de adulterios”. El derecho a la separación perpetua por razón de adulterio desaparece, si ambos han cometido adulterio. A mi modo de ver, cuando no sólo uno, sino los dos cónyuges han cometido adulterio — cuando cada uno hace vida por su cuenta —, sería cuando tiene más razón de ser la separación, al haberse roto la armonía entre los cónyuges. Pero no es eso lo que tutela el instituto de la compensación de adulterios, sino otros elementos — elementos sociales — que acompañan al matrimonio. Tutela concretamente la estabilidad social del matrimonio, aunque el matrimonio esté roto en las relaciones personales entre los cónyuges.

El instituto matrimonial que nace en la Edad Media estaba pensado — y en parte lo sigue estando — para matrimonios de conveniencia, empezando por los matrimonios de las familias reales y siguiendo por el de los nobles y familias ilustres. Hasta la aparición de la novela romántica del siglo XIX no se denunció la improcedencia de los matrimonios de conveniencia de los que está ausente el amor. El amor entre hombre y mujer carece de relevancia en la literatura jurídica sobre el

65 Tomo II. p. 335.

66 C.32 q.6 c.2. *Si ducturi*. Cfr. Enrico dell’Aquila, *La resolución del contrato bilateral por incumplimiento de contrato*, Salamanca 1981, p. 53.

matrimonio hasta época muy reciente. Comienza a tenerla en la jurisprudencia matrimonial canónica desde finales del siglo pasado. Es ese aspecto tan íntimo y personal el que comienza a valorarse por encima de los aspectos sociales. El matrimonio se valora cada vez más como una relación interpersonal y menos como una relación de los casados con la sociedad en la que viven.

14. EPÍLOGO.

Me había propuesto, o más bien me habían propuesto, escribir unas veinte páginas sobre la privatización del sexo. He llegado al final de este viaje de veinte páginas. Gracias por haber elegido leer mi artículo, deseamos verles nuevamente a bordo, no olviden su equipaje de mano y objetos personales.

Aparte de estos tópicos, vuelvo a disculparme o más bien justificar aspectos de lo que escribí. A primera vista pudiera parecer que me he conformado con una *faena de aliño*; que he ido poniendo una detrás de otra las ideas que se me venían a la cabeza hasta llegar a las veinte páginas. En cierto modo es así. Sin embargo, se trata de un artículo muy trabajado y reelaborado. Me ha consumido tiempo y energías: de reflexión y de redacción. Reconozco que no es un escrito académicamente correcto. He rehuido los usuales academicismos — me he saltado muchas reglas — entre otras cosas para no aburrir a quienes esto lean. Espero no haberles defraudado.

Capítulo 3

PEQUEÑA HISTORIA CULTURAL DE LA MORAL SEXUAL CRISTIANA⁶⁷

Jacinto Choza

- 1.-El sexo paleolítico, el *Cantar de los cantares* y la mística española.
- 2.- Pequeña historia del amor. De Leonor de Aquitania a Shakespeare.
- 3.- Disciplina tridentina del matrimonio y orden social moderno.
- 4.- La revolución sexual de los años 60.
- 5.- La pastoral de los divorciados y el canon 1095.3 del CIC.
- 6.- Las perplejidades de la conciencia moral.

1. EL SEXO PALEOLÍTICO, EL CANTAR DE LOS CANTARES Y LA MÍSTICA ESPAÑOLA.

El sexo es uno de los factores de la vida más celebrados desde la aparición de la especie humana sobre el planeta, y a la vez, uno de los más utilizados para configurar el orden social. No puede decirse lo mismo del amor, cuyas características, tal como lo conocemos ahora, son bastante recientes en nuestra cultura y bastante propias de ella. Lo que actualmente denominamos “matrimonio”, es, a su vez, una de las formas en que el sexo

⁶⁷ El original de este trabajo ha sido revisado por varios colegas, que me han hecho valiosas observaciones y que he tenido en cuenta. Quiero y debo dar las gracias a José M^a González del Valle, catedrático de Derecho eclesiástico del Estado de la Universidad de Oviedo, a Luis Arechederra Aranzadi, catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Navarra, a Marciano Vidal, catedrático de Teología moral de la Universidad de Comillas, a Eduardo López Azpitarte, profesor de Teología moral de la Facultad de Teología de Granada, a Maria de Gracia Trigo, profesora de Derecho Civil de la Universidad Católica de Lisboa, a Elena Longo, laureada en Filosofía por la Universidad de Palermo, a Ingrid Bjerke, licenciada en filología hispánica por la universidad de Granada y a Abel Feu, editor, poeta y crítico literario, de Sevilla.

se conjugaba para constituir el orden y la estructura social, que inicialmente se basaba en un orden y una estructura de parentesco.

El sexo es el poder máximo que conocen los primeros *sapiens sapiens*, porque es el poder de crear y difundir vida, vida humana, y vida de animales y frutos que sustentan la vida humana. Por eso los genitales masculinos y femeninos suministran la primera iconografía del paleolítico, que es a la vez religiosa, artística, técnica, etc., las primeras imágenes simbólicas de la omnipotencia divina, y por eso los cultos fálicos y los cultos del triángulo púbico y los pechos femeninos están tan difundidos en tantas culturas prehistóricas. Las venus paleolíticas de Willendorf y Brassenpouy que aparecen en tantas ilustraciones son, entre otras, suficientemente instructivas a este respecto⁶⁸.

Los relatos más antiguos sobre los orígenes del mundo tienen como punto de partida la unión sexual. Aunque la *Teogonía* de Hesiodo es posterior en redacción a la *Iliada* y la *Odisea*, utiliza mitos de una época en que no se conocía aún la alfarería, y en la que el único modo conocido de originarse algo era la unión sexual. Por eso se une Gea a Urano para que nazcan Rea y Cronos, y después ellos dos para que nazca Zeus, y así sucesivamente⁶⁹.

En las cosmogonías posteriores, de culturas que conocen la alfarería, como son las mesopotámicas, el mundo puede también generarse del barro y del agua, y Dios también puede hacer a los primeros hombres del barro de la tierra. Pero antes, el sexo es el único y supremo poder creador, y sigue desempeñando un papel clave en las culturas alfareras.

En gran parte del paleolítico, la mujer es objeto de culto y es el bien máximamente codiciado, porque los grupos de cazadores recolectores, de una media de 50 individuos, necesitaban la generación de tres niñas como mínimo por mujer fértil para asegurar la supervivencia del grupo. Por eso la mujer (fértil) es el bien raíz clave de ese período, y si escasean se raptan, se roban o se “cazan” como botín⁷⁰.

68 Para una información amplia, Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984.

69 Hesiodo, *Teogonía*, 125-137.

70 Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*. Crítica, Barcelona, 2002. Cfr. J. Attalí, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989

Los antropólogos han señalado la frontera entre el hombre y los animales en lo que consideran la invención de la primera norma cultural y expresión clave de la humanidad del hombre, a saber, la prohibición del incesto. La prohibición del incesto, como los antropólogos han afirmado y discutido desde Westermarck a Lévy-Strauss, fue la carta magna de constitución del orden social, la definición de la “familia”, de lo que un tiempo se llamó la primera célula de la sociedad. Dicha norma constituía la definición y asignación de las funciones de padre- madre, padres-hijos/as, hermanos- hermanas, tíos/as-sobrinos/as, primos-primas, etc., y la normativa que imponía el intercambio entre mujeres y hombres, y por eso el intercambio de bienes y servicios, entre un grupo de parentesco y los otros.

Semejante distribución de funciones era también distribución de poderes, y de los símbolos y utensilios correspondientes. Tales utensilios y símbolos se usaban especialmente para identificar a los individuos, constituían su nombre y apellidos, significaban la porción de poder sagrado particular de cada uno y la “actividad profesional” para la que le capacitaba, y entre los antropólogos y prehistoriadores pasó designarse con el nombre de tótem⁷¹. Así el que vence a los lobos se llama *lupus*, lópez, y tiene poder para hacerlo, el que construye hachas se puede llamar “piedra” y puede tener poder para otras cosas, el que funde metales tiene poderres para eso y se puede llamar “herrero” o ferrer, etc.

Tal distribución de funciones sancionaba la parte del poder supremo, de la omnipotencia divina, que le correspondía a cada uno ejercer, y el modo en que debía hacerlo. La observancia de semejante normativa aseguraba la estabilidad de la familia, del clan y del grupo, y, por tanto, la del mundo. El ordenamiento social, entonces como ahora, consistía en un sistema de profesiones⁷², y la transgresión de esa normativa significaba la aniquilación, la vuelta al caos primigenio. Transgredir esas normas significaba destruir el universo, y en algunas de esas tribus se expresaba con la palabra “tabú”: prohibido, peligro, destrucción, muerte.

71 Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

72 Cfr. J. Choza. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca nueva, Madrid, 2002, caps 1 y 2.

Aunque a lo largo de la modernidad, desde el siglo XVII a la mitad del XX, y especialmente desde la difusión de la obra de Freud, la palabra tabú se ha utilizado en el lenguaje coloquial para designar la actividad sexual fuera del matrimonio, con el sentido de pecado primero, y con el valor de “prohibición absurda” después, en las culturas primitivas, y quizá hasta finales de la edad media en la nuestra, “tabú” no era la prohibición de la actividad sexual fuera del matrimonio, sino dentro de la “familia”⁷³.

En nuestra cultura, aquella prohibición primordial de las relaciones sexuales intra-familiares pasa en la edad moderna a convertirse en prohibición de la relaciones sexuales extra-matrimoniales, precisamente en la medida en que la filiación legítima pasa a desempeñar en la sociedad moderna una función estructurante tan capital como la prohibición del incesto en el paleolítico. Pero eso se verá más adelante.

Ahora importa señalar que las celebraciones del sexo extra-familiar, en la forma de fiesta religiosa, familiar y social, se prolonga desde la prehistoria y desde los comienzos históricos greco-romanos de nuestra cultura, hasta el siglo XVI, en que se produce un notable cambio de signo, relacionado con la vinculación de sexo, amor y matrimonio, por una parte, y la precedente valoración de la abstinencia sexual y la castidad por otra.

La valoración de la castidad también tiene su antigüedad, y se remonta a los sacrificios humanos en los que la víctima tenía que ser una muchacha virgen. En la fase neolítica de nuestra cultura, la castidad era un valor casi desconocido en el mundo bíblico del Antiguo testamento, y carece de relevancia en las tradiciones judías e islámicas, pero no ocurre lo mismo en Grecia y Roma.

En Grecia hay una apreciación de la castidad que se manifiesta en la existencia de algunas diosas vírgenes en su panteón (Atenea y Artemisa entre las más celebradas) y en la valoración de los alejados del sexo o “puros” (*kátharoi*) como hombres de sabiduría (*gnosis*). En Roma se manifiesta una veneración semejante en el respeto a las vestales, las

73 En todo este contexto el término “familia” no hay que entenderlo en el sentido de la familia nuclear del occidente moderno, sino en sentido más amplio de grupo de “parientes”.

sacerdotisas vírgenes de la diosa Vesta, y en las prerrogativas de que disfrutaban.

Cuando el cristianismo, con su herencia hebrea, se difunde por el mundo semita y por Grecia y Roma, llega a occidente con una normativa sexual muy común al entorno geográfico e histórico. Los mandatos “no cometerás adulterio” (Ex. 20, 14) y “no codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo” (Ex. 20, 17), no son desconocidos en la antigüedad semita ni en la greco-romana. La normativa que resulta algo más novedosa es la que en occidente establece Pablo de Tarso en sus discusiones con los cristianos de Corinto cuando declara que “ni los impuros, ni los idólatras, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores ni los rapaces heredarán el Reino de Dios” (I Cor. 6, 9-10), aunque era conocida en el mundo hebreo donde la sodomía y el proceder de Onan estaban castigados.

Las interpretaciones del sentido de cada uno de estos comportamientos y el tipo de gravedad que puede encontrarse en cada uno de ellos pertenece a la historia de nuestra cultura.

Tales interpretaciones revisten una forma muy intelectual, con el desarrollo de una teología científica muy elaborada según los criterios de la ciencia griega, y se reflejan en una configuración administrativa de la Iglesia, amplia y compleja, tomada a su vez del imperio romano⁷⁴. En ese contexto la castidad, propugnada por algunas corrientes religiosas, que no dejan de tener sus problemas con la autoridad de la nascente Iglesia (*gnósticos*, *cátaros*, etc.), pasa a ser una valor cristiano relevante y conflictivo. Así el tratado *De virginitate* de Gregorio de Nisa, suele publicarse juntamente con el *De virginitate* de Juan Crisóstomo, porque el nisenso tiende a considerar el sexo como una realidad de suyo negativa, mientras que el antioqueno tiende a compensar los radicalismos del primer tratado⁷⁵.

74 He dedicado el libro *Metamorfosis del cristianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, a explicar esa configuración teológica y administrativa del cristianismo latino.

75 Cfr. La edición de ambas obras de Città Nuova Editrice, Roma, 1976. Cfr. Los dos tomos editados por el Instituto de Ciencias de la Familia, Universidad de Navarra, *La sexualidad en el Antiguo Testamento* y *La sexualidad en el Nuevo Testamento*.

Estas corrientes y esta exaltación de la castidad resultan potenciadas con la disciplina del matrimonio y del celibato sacerdotal, adoptada en la Iglesia católica romana a partir de Agustín de Hipona y de Gregorio VII.⁷⁶ Desde entonces, la castidad no solamente es una virtud moral o un consejo evangélico, sino que, en cuanto voto, se convierte en una pieza clave de la administración eclesiástica. La concepción negativa del sexo que Agustín tiene, y que hace que los pasajes de las *Confesiones* en que habla del tema resulten tan chocantes para los occidentales del siglo XXI, se convierte en una de las claves de la moral sexual moderna.

¿Por qué de la moral sexual moderna y no de la medieval? La moral sexual más estricta y abarcante empieza a hacerse valer en la modernidad, pero en el medievo ni la iglesia ni los estados tienen todavía una estructura administrativa tan fuerte como para generar un poder coercitivo y un control social con la intensidad de la edad moderna. Había que elaborar científicamente la concepción del sexo, de la castidad y del pecado sexual, y había que expresar esas valoraciones en términos prácticos administrativos, y eso precisaba una ciencia teológica universalmente aceptada y una administración eclesiástica de vigencia también universal, todo lo cual requería mucho trabajo y, obviamente, mucho tiempo.

Tenía que clarificarse intelectualmente, reglamentarse moralmente y establecerse consuetudinariamente, la vinculación sexo-placer, sexo-amor, sexo-procreación sexo-pecado, placer-pecado y amor-pecado, en general, y en la mujer en particular. Como hay una conexión sistémica, o sea de interacción recíproca, entre reflexión teórica, prescripción normativa y prácticas vitales, las conexiones entre sexo y los otros factores han fluctuado históricamente durante veinte siglos, siendo difícil señalar algunas constantes evolutivas y también constantes resistentes a la evolución.

En cierto modo, sí fue constante hasta el siglo XX la disociación entre sexo y amor, o entre matrimonio y amor, y la asociación entre placer sexual y pecado, pero también en esto hay fases de oscilaciones.

⁷⁶ San Agustín fue el que introdujo el concepto de matrimonio: *bonum prolis*: ordenado a la prole; *bonum fidei*: uno con una; y *bonum sacramenti*: para toda la vida. Gregorio VII fue el que exigió más en serio el celibato sacerdotal.

La vinculación entre placer sexual y pecado empieza a tener vigencia a partir del siglo II, en buena medida por influjos gnósticos y maniqueos, en cuyos planteamientos lo corpóreo y material es malo y principio del mal, mientras que lo intelectual y espiritual es bueno y principio del bien. Casi desde entonces el placer sexual era legítimo en el varón porque estaba al servicio de la procreación sin duda alguna, pero no estaba tan claro que fuera así en la mujer. Si la contribución de la mujer a la generación provenía de su semen, como sostenía Galeno (*De semine*, lib. II, caps. I y IV), entonces el placer de la mujer era tan lícito y necesario como el del hombre para una mejor generación, pero si la contribución provenía de la sangre postmenstrual, como sostenía Aristóteles (*De generatione animalium*) entonces el placer de la mujer no contribuía a la generación ni era legítimo. Además, la experiencia ponía de manifiesto que muchas mujeres concebían sin placer.

Según predominara el punto de vista de Galeno o el de Aristóteles, la doctrina moral y las prácticas penitenciales tomaban un sesgo u otro tras la reglamentación tridentina y la invención del confesionario por Carlos Borromeo en el siglo XVI, hasta que se alcanzó una cierta estabilidad a partir del siglo XVIII por la autoridad de Alfonso de Ligorio, el gran sistematizador de la moral católica moderna. La universalización de su doctrina da lugar a que el placer sexual de la mujer sea algo más aceptable, pues establece que “Según opinión de gran número [de autores], el semen de la mujer es necesario o al menos contribuye mucho a la generación, pues la naturaleza no hace nada sin motivo” (A. De Ligorio, *Theologia moralis*, libro VI, t. VI, c. 2, q. 919)⁷⁷. Pero la doctrina moral oficial de la Iglesia no es el único factor determinante de la valoración social del sexo, y a veces tampoco el más importante, como también se verá.

Aunque el tema es muy complejo y hay muchas reservas a cualquier tesis que pretenda establecerse con carácter universal, en líneas generales el valor del sexo en el cristianismo romano y la legitimidad del placer sexual se deriva de su vínculo con la generación, pero el sexo mismo paulatinamente pierde su valor simbólico y religioso. Desapa-

77 J.-L. Flandrin, *La moral sexual en occidente*, Juan Granica Ediciones, Barcelona, 1984, pp. 147-152. Cfr. G. Minois, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994.

rece de la iconografía religiosa y pasa a las estatuas profanas, y desaparece de la mayoría de las prácticas y ceremonias civiles, manteniéndose en determinados tipos de fiestas como los carnavales, algunos tipos de bailes, etc.⁷⁸ El juramento Veterotestamentario que se realizaba mediante el rito de “poner tu mano debajo de mi muslo” (Gen. 24, 2), es decir, jurar sobre los genitales, desaparece en el cristianismo, y el canto de la noche de bodas (epitalamio), que figura entre los libros sapienciales, como es el *Cantar de los Cantares*, la celebración del amor y del sexo, desaparece de los textos litúrgicos cristianos, y registra una débil secuela en el cristianismo romano.

A lo largo de la edad media, la liturgia cristiana es depurada de representaciones teatrales y sobre todo de bailes, en los que había alusiones más o menos implícitas al sexo, aunque sin demasiado éxito, en parte por la falta de una administración civil y eclesiástica lo suficientemente amplias y eficaces, y en parte por la pujanza de las tradiciones litúrgicas teatrales y escénicas provenientes de la antigüedad⁷⁹.

Es en los albores de la modernidad, y sobre todo a partir de Trento y del nacimiento del estado moderno y las iglesias nacionales, cuando la liturgia cristiana (romana) destierra completamente de su repertorio el teatro y la danza. Dicho logro está en continuidad con prohibiciones que vienen desde antiguo, incluso de época precristiana, pero se obtiene en la modernidad. A su vez las liturgias hebreas e islámicas mantienen las artes escénicas y la danza en su seno al tiempo que destierran la pintura y la escultura y las persigue con no menos celo⁸⁰.

En el siglo XVI la valoración negativa del sexo, la exclusión de la liturgia de alusiones a la sensualidad, y la difusión de la moral y la ascética “espirituales” es ya tan completa que cuando los místicos castellanos retoman el *Cantar de los Cantares* para describir sus experiencias de unión con Dios, la Inquisición se siente obligada a tomar carta en el asunto.

78 Cfr. Schultz, Uwe, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994.

79 Cfr. A., Salazar, *La danza y el ballet*, F.C.E., Madrid, 2003, cap. 3.

80 Cfr. J. Choza y W. Wollny, eds., *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, y cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol I, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 85 ss.

Dicha reposición o conexión con las celebraciones amoroso-sexuales del Viejo Testamento tiene lugar en Castilla porque la mística española presenta una característica diferencial respecto de sus homólogas de la Europa cristiana. No es una mística de la pobreza y la miseria, como la eslava, que tiene su referencia veterotestamentaria en el libro de Job. No es una mística del abismo y la ausencia, como la germana y la nórdica, que pueden tener su punto de referencia también en Job y en el libro de la *Sabiduría*. Es una mística del amor y de la presencia, que tiene su punto de apoyo justamente en el *Cantar de los Cantares*, y no es ajeno a este rasgo sus raíces islámicas y hebreas, tanto en lo que se refiere a la genealogía literaria de sus obras como a la genealogía biológica de sus autores⁸¹. La proliferación de autos sacramentales y la constancia de la conexión entre poesía erótica y poesía mística es un rasgo de la literatura española que pone de manifiesto sus conexiones con las culturas semitas, en las cuales dicha conexión es frecuente.

Esta conexión entre erotismo y mística ha sido, a su vez, el punto de arranque para clarificar claves del sexo y del erotismo tanto como para descifrar claves del amor divino⁸².

Más en concreto, en la medida en que Dios es amor, en la medida en que lo que más se parece al amor es el amor, y en la medida en que la unión y la generación sexual son la expresión física del amor, la unión sexual puede tomarse como ilustración de las relaciones amorosas en la intimidad de Dios mismo, es decir, como cifra de las procesiones trinitarias⁸³. Pero eso, en la tradición del cristianismo romano, resulta todavía chocante en el siglo XXI., a pesar de que, como observa González del Valle, el matrimonio representa la unión de Cristo con la Iglesia, a pesar de que en el consentimiento matrimonial se representa esa unión por la caridad y en la cópula por la encarnación (Vid Eph. V, 32.)

Ahora corresponde continuar estudiando el proceso de emergencia del amor, tal como lo conocemos en nuestra cultura en el siglo XX,

81 Cfr. Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el éxtasis transformante*, Trotta, Madrid, 1998.

82 Casi toda la obra de George Bataille, especialmente *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982 y *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981, se sitúan en esa perspectiva.

83 Cfr. J. Choza, *Las dimensiones sacramentales del cuerpo femenino*, "Thémata", 31, 2003, pp.33-57. Cfr. www.us.es/themata

y su convergencia con el sexo y el matrimonio y sus relaciones con la moral y la religión en periodos más recientes.

2. PEQUEÑA HISTORIA DEL AMOR. DE LEONOR DE AQUITANIA A SHAKESPEARE.

El placer sexual no estaba especialmente vinculado al amor en los comienzos de nuestra cultura. Empieza a estarlo en Grecia y en Roma. También “Jacob estaba enamorado de Raquel” y sirvió siete años a su padre para tomarla como esposa (Gen. 29, 18), pero esa vinculación del sexo y el amor con el matrimonio es más bien de un caso excepcional.

El amor en Grecia, Roma y el mundo semita, es una pasión que no tiene necesariamente carácter heterosexual, y que no tiene vínculos determinantes en relación con el matrimonio. El matrimonio es un negocio entre los cabeza de familia que tiene sobre todo un contenido patrimonial. Ciertamente se procura que haya mutuo agrado entre los cónyuges, pero eso no es lo decisivo. Aunque es importante, el atractivo o el amor suele generarse *a posteriori* si el comportamiento de la esposa lo genera en el esposo. Así aparece, desde luego, en casi todas las comedias de Terencio, que relata las prácticas habituales en el mundo greco-romano del siglo II aC⁸⁴.

El sexo es un placer y el amor un sentimiento o una pasión estable, que pueden ir unidos o no, y que se disfrutan independientemente del matrimonio. Dentro o fuera de él, pero más bien fuera. De hecho, el *Ars amandi* y la *Metamorfosis* de Ovidio, y los *Carmina* de Catulo, no hablan particularmente del matrimonio, sino de las formas en que se goza y se sufre por las pasiones amorosas y los deseos sexuales. Tampoco en esos textos hay particular referencia a normas jurídicas o a normas morales.

Ovidio recoge, elabora y determina toda una manera de entender el amor y el sexo y practicarlos, que a partir del siglo II dC. se escinde entre sexo por una parte y amor por otra, por influjo de las corrientes maniqueas, como ya se ha dicho.

84 Cfr. Especialmente *Heautontimoroumenos*, y *El Eunuco*, en Terencio, *Comedias*, ed. De J.R. Bravo, Cátedra, Madrid, 2001.

Desde entonces el amor tiene que ser “casto” para ser aceptable, no solo en la literatura, sino en la propia conciencia de los que lo padecen. El impacto del maniqueísmo platónico se expande desde la poesía trovadoresca, pasando por Dante, Petrarca, Garcilaso, Shakespeare y Hölderlin, hasta llegar a las heroínas de Puccini, estableciendo como canon insuperable el del “casto amor”. No sólo Beatriz y Laura son angelicales y son agelicálmente amadas por Dante y Petrarca. También el amor le lleva a Garcilaso a que el “mirar ardiente” sea “honesto”⁸⁵; tanto él como su amada pueden perder la razón, pero no la honestidad. Lo mismo le ocurre a la Diotima de Hölderlin. Y también la “traviata”, la extraviada Violeta de Verdi, se redime mediante el “casto amor” que siente por Alfredo.

Mientras tanto, y a medida que el amor es cada vez más casto y más puro, el sexo ha seguido la vía de lo deshonesto, lo impuro, lo chabacano, lo grotesco, lo obsceno, lo inmoral y lo diabólico. Y eso no sólo en los carnavales y fiestas del medievo. Los capiteles, cornisas y tímpanos románicos contienen, en sus bajorrelieves y esculturas, una gama tan amplia y extremosa de recursos y actividades eróticas como no se encuentra en actuales revistas y videos pornográficos⁸⁶. También en la literatura, junto a la poesía amorosa más exquisita, Quevedo reúne en la poesía satírica las formas del sexo más grotescas, obscenas, sarcásticas, chabacanas y bajas, que recoge ciertamente del medio social, pero que las refigura y consolida⁸⁷. También Cervantes pinta a un don Quijote que ama a la angelical Dulcinea con “casto amor”, pero que se recrea dibujando la tosquedad y grosería del sexo realmente ejercido por Maritornes.

Casi veinte siglos de escisión entre amor y sexualidad llevan a la psicología evolutiva del siglo XX a describir la disociación entre sexualidad y afectividad como algo propio de los adolescentes, y de no pocos hombres y mujeres maduros, y como un problema a superar mediante el trabajo de integración de dos factores que se dan inicialmente como

85 Cfr. Garcilaso, *Poesías completas*, Castalia, Madrid, 1972, soneto XXIII

86 Cfr. A del Olmo García y B. Varas Verano, *Románico erótico en cantabria*, ed. de los autores, Palencia, 1988, con selecta bibliografía sobre el tema.

87 Debo al poeta Abel Feu una amplia información sobre la historia del “casto amor” en la literatura española.

contrapuestos de suyo. Y esos siglos de escisión son los que llevan también a Freud a proclamar “hasta ahora los hombres sabían que tenían razón. A partir de mi sabrán que tienen deseos”. Sin embargo, los jóvenes de Terencio en el siglo II aC., los de Ovidio en el I e incluso los de Apuleyo en el II d C parecen no sufrir esa escisión. Y no digamos los de las culturas de cazadores recolectores en los que la adolescencia abarca las semanas que duran los ritos de iniciación, frente a los más de cinco años que dura en las sociedades occidentales del siglo XX.

En este planteamiento tan maniqueo el sexo, con todo, no puede ser arrojado a las tinieblas exteriores porque es el mecanismo previsto para la reproducción del género humano, de manera que hay que darle cabida y acogerlo de alguna manera. Esa cabida y esa acogida es el deber moral y el mandato religioso de la procreación como ya hemos visto. La procreación es lo que legitima la actividad sexual, el placer sexual en el hombre, y, a veces, el placer sexual en la mujer.

La moral es, pues, el factor que subsana la escisión entre sexo y amor, que viene producida por las corrientes gnósticas desde el siglo II. Pero hay otro factor que contribuye a unificarlos más todavía a lo largo de la edad moderna y que es el derecho. El procedimiento moderno para restañar la escisión entre amor y sexo recibe el nombre de “matrimonio”, y, más en concreto, de “matrimonio contraído por amor”.

No es que el amor no tuviera ninguna importancia antes de la modernidad. Ya hemos visto que lo tenía. Se procuraba que los esposos se agradasen y las comedias romanas son tales porque, al final, los esposos acaban amándose. Pero no se le ocurría a nadie que el enamorarse podía ser un motivo suficiente para contraer matrimonio. Es más, enamorarse no tenía en la mayoría de los casos más entidad que la de un sublime pasatiempo.

Pero a partir del siglo XI los sentimientos individuales, y entre ellos el amor, empezaron a cobrar protagonismo en la vida de los hombres y de las mujeres. En el siglo XI se empieza a salir de la gran crisis provocada por el hundimiento de Roma. Renace la vida urbana, aumenta la población, se multiplica la riqueza y se crean instituciones como la banca y la universidad. A partir de entonces empieza a acuñarse moneda y a llevarse dinero en porciones pequeñas que un individuo solo puede transportar en una pequeña bolsa o bolsillo. A partir de entonces

empieza a haber, poco a poco, casas con habitaciones individuales, se desarrolla la doctrina del juicio particular, y los poetas y trovadores de la corte de Leonor de Aquitania cantan los amores de Tristan e Isolda, y de otros amantes, como si el amor tuviera de suyo una legitimidad que no necesitase de apoyo exterior, y mucho más firmeza que en la Roma de Ovidio⁸⁸.

A medida que se desarrolla el proceso de urbanización en Europa, aumenta la comunicación y la riqueza y la población crece en correspondencia directa, crece el sentimiento individual del propio valor, del propio sentir y del propio criterio, hasta llegar a formularse entre los reformadores del cristianismo el principio de la soberanía de la propia conciencia. En parte el cristianismo contribuyó de manera decisiva a este proceso, puesto que la disciplina de los sacramentos, cada una con su propia metamorfosis, ponía cada vez más de relieve hasta qué punto la libertad individual, el conocimiento y la voluntad propias, eran requisito para la validez del bautismo, la confirmación, el orden, la penitencia y el matrimonio, y, por supuesto, para la validez de los votos.

Pues bien, es en este contexto de poesía trovadoresca, de soberanía de la conciencia y de autonomía del individuo, donde empieza a producirse el fenómeno de contraer matrimonio “por amor”. Como no era una práctica socialmente admitida, ni había costumbre de ello, la mayoría de estos matrimonios se contraían de modo privado o secreto por parte de los interesados, mientras que los respectivos padres acordaban otros matrimonios diferentes para sus respectivos hijos como negocios de contenido patrimonial, según la práctica habitual y multisecular. Como tanto el matrimonio público como el secreto se contraían según la normativa de la Iglesia cristiana, resultaba que el número de gente que había contraído dos matrimonios, uno público y otro privado iba en aumento hasta que llegó a hacerse verdaderamente abrumador.

El aumento del número de los que se denominaron “matrimonios clandestinos” llegó a generar graves problemas en la titularidad y transmisión de bienes, o sea, graves problemas de orden público, pues-

88 Cfr. Ph. Aries y G. Duby, *Historia de la vida privada*, vol 2, *De la Europa feudal al Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1988, y J. Le Goff et al., *El hombre medieval*, Alianza, Madrid, 1990.

to que quedaba en suspenso la certeza jurídica de importantes títulos de propiedad, y el orden público tiene como uno de sus pilares precisamente esa certeza jurídica.

Entonces es cuando empiezan a producirse los grandes choques entre la voluntad de los padres y la voluntad de los hijos, la voluntad de los enamorados y la voluntad de sus familia. Y entonces es cuando puede escribirse una tragedia como *Romeo y Julieta*⁸⁹.

Por supuesto el amor de Romeo y Julieta es casto y honesto, y se legitima por sí mismo, pero también apela a la procreación, y por tanto aspira a constituirse religiosa, moral, jurídica y socialmente como matrimonio, es decir, como institución. Y la tragedia consiste en los impedimentos que hacen abortar una aspiración semejante.

Siglos antes, Sófocles o Séneca no podrían haber escrito una tragedia así, porque a nadie se le ocurría que al amor pudieran concedérsele tales prerrogativas, y siglos después Racine o Victor Hugo tampoco, porque el amor ya tenía reconocida a todos los niveles su completa legitimidad.

Rougemont había dicho que Shakespeare es el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio, en la cual se establece el orden social que corresponde al hombre moderno, al hombre que descubre y proclama justamente la dignidad de la persona humana⁹⁰. Y ciertamente la modernidad se estrena con una forma de conexión entre sexo y amor, que de algún modo abre una vía para aliviar la separación tan abismal abierta en el pasado, pero esa vía, por una parte, no resuelve los problemas de la conciencia moral referentes a cuándo es legítimo el placer sexual (si es que en algún momento es moralmente lícito), y por otra, genera otro tipo de problemas sociales y morales, de una relevancia para la conciencia moral no menor que los anteriormente planteados.

Desde otra perspectiva, puede decirse que no es Shakespeare el primero que recoge, formula y consolida una concepción unitaria del sexo, el amor y el matrimonio correspondiente al hombre moderno,

89 Las monarquías intentaron introducir el impedimento de permiso paterno en el Concilio de Trento. En el Código civil español de los 60 estaba presente el impedimento de permiso paterno, según observa José M^o González del Valle.

90 Cfr. D. de Rougemont, *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Saint Amand, 1972.

sino el Concilio de Trento, que , efectivamente, tenía mucho más poder y muchos más recursos para acometer con éxito tamaña empresa.

3. DISCIPLINA TRIDENTINA DEL MATRIMONIO Y ORDEN SOCIAL MODERNO.

El concilio de Trento, en su sesión XXIV, celebrada bajo Pío IV el 11 de noviembre de 1563, resolvió de una vez por todas el problema de la duplicidad de matrimonios, uno clandestino y otro público, uno realizado en el fuero interno y otro en el fuero externo, de los cuales solamente uno era sacramentalmente válido (las más de las veces el del fuero interno) y otro no, por el procedimiento de establecer como requisito indispensable para la validez del matrimonio su celebración en público mediante la expresión de una formalidad en la que quedaba patentemente percibido y registrado el consentimiento o la voluntad de contraer: “sí, quiero”⁹¹.

La solución de un problema de orden público tan grave no se logró sin costes para la conciencia moral y religiosa de algunos padres conciliares, particularmente para la del padre Laínez, por entonces general de la Compañía de Jesús. En efecto, la oposición a la aprobación del decreto de la sesión XXIV del concilio la promovía el padre Laínez sobre el fundamento de que ni él ni nadie podía condicionar la validez de un sacramento instituido por Cristo, como era el matrimonio, a su aptitud y eficacia para resolver un problema de orden público que, por grave que fuese, era ajeno al orden salvífico para el cual los sacramentos habían sido instituidos. Por una escasa decena de votos la propuesta de Laínez fue desestimada y el decreto *Tametsi* de la sesión XXIV fue aprobado.

En 1564 Felipe II da el *placet* al decreto *Tametsi*, que fue promulgado en las diócesis que constituían los lugares tridentinos del imperio español, con la consiguiente declaración de nulidad de los matrimonios clandestinos. De esta forma se resolvían los problemas de orden

91 Cfr. L. Arechederra, *Los matrimonios irregulares en Escocia*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 13 ss. Cfr. Eloy Tejero, *El matrimonio, misterio y signo*, vol. IV, siglo XIV-XVI, Eunsa, Pamplona, 1971.

público referentes a la titularidad y transmisión de bienes. Como ese problema se planteaba igualmente en territorios que quedaban fuera de la jurisdicción de la iglesia romana, la solución de Trento se aplicó enseguida en los territorios de las iglesias luteranas, y asimismo el Parlamento inglés lo aplicó a Inglaterra en 1753, a Irlanda en 1818 y a Escocia en 1939⁹².

A partir de entonces no solamente se acepta que los contrayentes pueden casarse por amor, no solamente se acepta un creciente protagonismo de los sentimientos personales o de los intereses personales, o de cualesquiera otros factores, sino que se hace obligatoria la manifestación pública de voluntad ante testigo cualificado y según una fórmula concreta, para la validez sacramental del matrimonio.

Más aún, una vez que se establece la forma pública como requisito clave para la validez del sacramento del matrimonio, el motivo por el cual se contrae (el amor, el negocio patrimonial, la alianza política, o cualquier otro) deja de ser perceptible y deja de tener relevancia jurídica.

La Iglesia se encarga de regular públicamente los matrimonios y con ello una parte del orden patrimonial, pero como después del concilio de Trento las iglesias protestantes se convierten en nacionales y resultan coextensivas con el estado, y los estados católicos se desconfesionalizan, el estado asume en todas partes la gestión de los matrimonios que pasan a denominarse y a ser matrimonios civiles, en los cuales cabe una dimensión religiosa sacramental según la confesión religiosa de los contrayentes.

Por eso puede decirse, como hace Arechederra, que el matrimonio civil lo inventó Trento, y que lo hizo según una peculiaridad en exceso rigurosa: si el matrimonio no se realiza según éste determinado procedimiento y según ésta determinada forma, no hay matrimonio desde ningún punto de vista.

De ese modo los estados pasan a gestionar y regular el orden matrimonial y, con ello buena parte del orden patrimonial, a saber, el orden patrimonial de la burguesía creciente. Pero ahora los estados cuentan con unas herramientas más perfeccionadas que las teorías de

92 Cfr. L. Arechederra, *Los matrimonios irregulares en Escocia*, *ibidem*.

Galeno y de Aristóteles acerca de la contribución masculina y femenina a la formación del embrión, y las iglesias también.

A partir del siglo XVIII el estado moderno se desarrolla con un aparato administrativo, con un información científica, y con un poder de control sobre los ciudadanos que antes no había existido. Entonces es cuando se inventa la palabra “sexualidad” como palabra científica, entonces es cuando se puede controlar científicamente el sexo, la legitimidad de las descendencia y la de la transmisión de bienes, es decir, el orden político social burgués. Dicho orden está montado sobre las formas legítimas de la sexualidad, y esta a su vez sobre una ciencia racionalista y positivista, sobre un derecho racionalista y positivista, y sobre una moral racionalista y positivista⁹³.

A partir de ahora es cuando la moral sexual se hace racional y positiva, abarcando las fases, momentos, circunstancias, instrumental, condiciones, grados de conciencia, de voluntad, de consentimiento, de instrucción, de formación moral, atenuantes, agravantes, etc. de cada una de las actividades relacionadas con el sexo, bien sean sensitivas, visuales, olfativas, táctiles, imaginativas, especulativas, etc., y cuando empiezan a considerarse los grados de gravedad, desde un mínimo hasta un máximo pasando por formas intermedias, de esos pensamientos, fantasías, recuerdos, acciones efectivas, deseos con diverso grado de proyecto de realización etc.⁹⁴.

Por una parte la Iglesia a través de los sacramentos de la confesión y la eucaristía puede gestionar las conciencias en lo que se refiere a las actividades sexuales y controlar el orden público de la sexualidad, y por otra parte el estado puede controlarla aún más eficazmente, a través de la ciencia y el derecho y las correspondientes definiciones médicas y penales de lo que es normal y anormal, saludable y morboso, higiénico y nocivo.

93 Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber, siglo XXI*, Madrid, 1987. Buena parte de la obra de Foucault, especialmente la *Historia de la locura en la época clásica* y *Vigilar y castigar*, están dedicadas a examinar las formas del control político a través de la ciencia y la institucionalización de la salud y la enfermedad, la normalidad y la anormalidad.

94 Quizá basta, para hacerse una idea de estos extremos, el texto de M.Prümer, *Manuale theologiae moralis : secundum principia S. Thomae Aquinatis : in usum scholarum*, Herder, Barcelona, 1945.

Este orden religioso, moral, social y político, puede advertirse de algún modo comparando el catecismo de Trento de 1566, y que se corresponde con la cultura moderna, y el catecismo de la Iglesia católica de 1992, que se corresponde con una cultura que ha dejado atrás la modernidad⁹⁵.

En la cultura moderna, el sexo reviste tanta gravedad porque después de Trento el orden de la legitimidad sexual se corresponde con el orden de la seguridad jurídica sobre la propiedad y la transmisión de bienes, sobre los cuales está cabalmente montada la sociedad. Por eso anteriormente se dijo que en ella el sexo extramatrimonial revestía en cierto modo el carácter de tabú que tenía el sexo intra-familiar en las sociedades totémicas: garantiza el orden porque la transgresión de las normas que lo regulan se perciben como propiciación del caos más completo.

Por eso también en la conciencia moral de los funcionarios civiles y eclesiásticos, y en la de los simples ciudadanos y simples fieles, el pecado del sexo se “sentía” como más grave que los demás.

Pero hay que precisar aún más: era especialmente grave en el caso de la mujer, porque mientras la infidelidad del hombre podía y solía no tener consecuencias que afectasen al orden patrimonial, la de la mujer podía tenerla, y por eso todos los esfuerzos se encaminaban a garantizar y reforzar desde el principio romano *mater certa est*, el cuasi principio *pater certum est*. Por eso el adulterio femenino podía considerarse más grave que el masculino y por eso estaba sancionado en el código penal cuando el masculino no lo estaba.

El orden social dependía en buena medida de la fidelidad femenina, lo que llegó a significar una presión insostenible para la mujer. Por eso la tragedia de finales de la edad moderna, en lo que fue el género literario propio del siglo XIX, la novela, tiene como tema específico el adulterio femenino. La tragedia del siglo XIX no es la de Antígona o Medea, ni la de Julieta. Es la de Ana Karenina, Madame Bovary o La Regenta.

Pero el trabajo de la modernidad de vertebrar el orden social sobre el control del sexo desde todos los puntos de vista, durante cuatro siglos, no pudo mantenerse a partir del momento en que la dinámica y la

95 He dedicado a ese tema el libro, *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

estructura social, por virtud de una serie de factores que ahora no cabe ni mencionar, relegaron el sexo a una función de relevancia casi nula en el ordenamiento social del siglo XX. Entonces se produjo la denominada revolución sexual, que cambió casi todos los parámetros que habían estado operando casi desde el paleolítico, incluido el de la prohibición del incesto.

4. LA REVOLUCIÓN SEXUAL DE LOS AÑOS 60.

El aspecto más vistoso de la revolución sexual de los años 60 fue la minifalda, el más práctico la píldora, y el más contundente la reforma del derecho de familia del Código Civil.

La reforma del Código Civil español es de 1981, pero las reformas paralelas en el resto de los países occidentales son de los años 60. Entonces es cuando se establecen las leyes sobre el divorcio y el aborto, entonces es cuando se suprime la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, y entonces es cuando desaparece la impotencia como impedimento para contraer matrimonio (en los códigos civiles, aunque se mantiene en el Código de Derecho Canónico).

La clave de la revolución sexual es la eliminación de la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, o, si se quiere, entre actividad sexual legítima y actividad sexual ilegítima. En las relaciones sexuales, la sociedad y el estado protegen a la parte más débil, que ahora resulta ser la prole, y no la mujer. Refuerzan el vínculo donde puede producirse mayor indefensión y mayor lesión de la justicia, que no es el vínculo marido-mujer sino el vínculo padres-hijos. El deber de los padres, tutelado por el derecho, es la atención a los hijos, no importa si han nacido o no de matrimonio legítimo. La relación sexual entre adultos es algo de lo que el derecho se desentiende, lo que significa una reprivatización del sexo que en cierto modo deshace lo establecido en Trento y vuelve a una situación anterior a 1563.

“Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento...”, dice el artículo 14 de la Constitución española de 1978. La discriminación por razón de nacimiento era lo que convertía al hijo legítimo en ciudadano, en heredero, poseedor de apellidos, titular de todos los derechos, respetable, digno

y capacitado para todas las actividades civiles, y lo que convertía al hijo ilegítimo en un individuo vergonzante, sin apellidos, sin herencia, sin capacidades para determinados cargos civiles, militares y eclesiásticos, indigno y marginado, todo lo cual se contenía en la expresión “es un hijo de puta”.

“Hijo de puta”, además de un insulto que data de tiempos anteriores al Quijote, es también, y antes que un insulto, un estatuto jurídico y social. La revolución sexual significa la desaparición de ese estatuto y de esa realidad. Es, en cierto modo, una respuesta a la pregunta que hacen en el Evangelio los apóstoles a Jesús: “Señor, ¿quién pecó, este o sus padres, para que naciera ciego?”. No se heredan las culpas. Todos los hombres nacen iguales ante la ley. Y esta no es una de las menores importaciones que la modernidad ha tomado del evangelio y que luego la Iglesia ha retomado de la Ilustración⁹⁶.

La revolución sexual protege más al hijo porque a mediados del siglo XX la mujer ya no es la parte más débil de la comunidad familiar. Aunque quede mucho camino por recorrer, están igualadas en derechos a los hombres⁹⁷, y tienen una capacidad de ganarse la vida equivalente a la de estos. Son la mitad de la fuerza política. Y aunque eso suponga un coste en lo que a estabilidad familiar, natalidad, confort y costumbres hogareñas se refiere, no hay amante de los valores de la familia tradicional, de ninguna confesión religiosa, que esté dispuesto a apoyar la reactivación, con vigencia social, del estatuto jurídico del “hijo de puta”.

Si la fidelidad pasa a ser un bien conyugal legalmente desprotegido, ese es el precio que el derecho tiene que pagar para cubrir

96 Juan Pablo II. *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. La esfera de los Libros, S.L.2005, p 138 “En los documentos del Concilio Vaticano II se puede hallar una síntesis estimulante de la relación del cristianismo con la Ilustración. Aunque los textos no hablan de ella, expresamente, sin embargo, cuando se los analiza más a fondo en el contexto cultural de nuestra época, ofrecen valiosas indicaciones sobre este punto. El Concilio, en la expresión de su doctrina, ha evitado intencionalmente cualquier polémica. Ha preferido presentarse como una nueva expresión de esa inculturación que ha acompañado al cristianismo desde los tiempos apostólicos. Siguiendo sus orientaciones, los cristianos pueden convivir con el mundo contemporáneo y entablar un diálogo constructivo con él.”. Agradezco la cita a Luis Arechederra.

97 Como observa González del Valle, tienen muchos más, como por ejemplo, el derecho a que su exmarido las sustente a ellas y a su nuevo amante.

otras indefensiones más graves. Pero todavía hay un punto más. La supresión del impedimento de impotencia como requisito para la validez del matrimonio civil, además de significar la desconexión entre matrimonio y prole, como observan Arechederra y González del Valle, significa una reprivatización del sexo en otro sentido.

Significa que el derecho, es decir, la sociedad y el estado, se inhiben ante cualquier definición y regulación de lo que son relaciones sexuales correctas en orden a la procreación e incluso en orden a la convivencia conyugal. Se hace imposible cualquier reclamación sobre la competencia o incompetencia, sobre la funcionalidad sexual, de ningún varón en las relaciones matrimoniales, que en ningún caso pueden ser consideradas fraudulentas porque no hay ninguna definición de la funcionalidad correcta.

Desde este punto de vista, la revolución sexual es una reprivatización del sexo en cuanto que es una reprivatización del pene. Y esto sí que es la desaparición del último vestigio paleolítico de los cultos fálicos. El Código Civil no custodia ya un pene de platino iridiado ante el que pueden medirse los demás, un pene oponible frente a terceros en términos tales que por referencia a él quepan reclamaciones ante la magistratura pública (aunque el Derecho Canónico siga manteniendo ese canon).

La primera consecuencia de la revolución sexual, la eliminación de la diferencia entre sexo legítimo y sexo ilegítimo, es que el sexo no constituye ya uno de los ejes sobre los que se vertebra el orden social y se ejerce un determinado control sobre el patrimonio y la transmisión de bienes. La última consecuencia de ella, la desaparición de la impotencia como impedimento matrimonial, es que el sexo no tiene relevancia jurídico-social para casi nada. En concreto, no la tiene ni siquiera para el matrimonio.

Todo ello, corre en paralelo a la revisión de la doctrina canónica del fin primario y fin secundario del matrimonio. No se trata ahora de señalar ninguna relación de causa-efecto, ni siquiera de prioridades entre unas leyes u otras, entre unos fenómenos culturales u otros. Se trata más bien de señalar el carácter sistémico y sinérgico, de acción y refuerzo recíproca de los diferentes factores culturales entre sí.

El canon 1012, 1 del Código de derecho Canónico (CIC) de 1917, dice “La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario”. Esto significa un desarrollo normativo y una aplicación del cap. 8 de la parte segunda del catecismo de Trento de 1566. Pero en 1917 hay una legitimidad del placer al menos en cuanto que la concupiscencia requiere ser remediada, como quiera que se interprete el término “concupiscencia”.

El mismo contenido lo recoge el canon 1055, 1 del CIC de 1983 en los siguientes términos: “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 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”. Ahora y aquí es donde se establece una vinculación legítima, por primera vez desde el siglo II, entre sexo y placer, al hablar del bien de los cónyuges en el lugar en que antes se hablaba de “ayuda mutua” y “remedio de la concupiscencia”.

Con el establecimiento de la paridad entre ambos fines, y el de la suficiencia del secundario, y con las propuestas de la revolución sexual, se da lugar a algo más que a la trivialización del sexo, en concreto, a su volatilización, a su desaparición en el orden de lo público.

En la reforma del derecho de familia de 1981, la edad mínima para contraer matrimonio, que eran los doce años para la mujer y los catorce para el hombre, es decir, la edad en que hay capacidad natural, pasa a ser los 18 años para ambos, es decir, cuando hay plena responsabilidad, cuando la libertad ha alcanzado la madurez suficiente. El *ius connubii* deja de basarse en la naturaleza de las funciones sexuales para basarse en la libertad de la voluntad.

El sexo se mantiene en el derecho en los márgenes del código penal que se refieren a la protección de los menores o de los incapaces, o bien en las regulaciones civiles de la determinación de la paternidad y las técnicas de reproducción artificial. En ambos casos se trata de un sexo marginal que no desempeña en el ordenamiento jurídico y social el protagonismo que había ejercido desde el paleolítico.

El impedimento de consanguinidad en primer grado para contraer matrimonio, se mantiene en los códigos civiles, pero tiende a desapare-

cer en los códigos penales. Y, por otra parte, la regulación de las parejas de hecho, tanto de heterosexuales como de homosexuales, apunta en la dirección de que el sexo no es un factor a tener en cuenta a la hora de determinar jurídicamente la convivencia entre pequeños grupos de personas. Es decir, lo que ha desaparecido también con la revolución sexual es un modelo jurídico de familia.

La revolución sexual pone de relieve la irrelevancia del sexo y proclama, a través de la minifalda, la píldora y los nuevos estilos musicales y festivos, el gozo que puede proporcionar sin lesión alguna para el orden público. En la literatura, el sexo vuelve a emerger, en la poesía de Pablo Neruda, con el esplendor que tenía en Ovidio y Catulo, después de diecinueve siglos de clandestinidad. Es verdad que Baudelaire lo proclama en el siglo XIX, pero con conciencia de que sus poemas son satánicos o malditos, con una conciencia católica en la que el choque entre fe y moral es verdaderamente dantesco. James Joyce también libera el sexo, pero, de modo semejante a Baudelaire, se encuentra con problemas parecidos a los que Teresa de Jesús tuvo con la inquisición española. Es después de la revolución sexual cuando emerge con el esplendor pre-maniqueo y pre-gnóstico y se expande por los medios audiovisuales sin más frenos que el respeto a la dignidad de la mujer, protegido por el derecho y por los movimientos feministas.

Junto a la claridad de esas proclamaciones, las prohibiciones morales y religiosas que pervivían de los siglos en que el sexo y su regulación eran una de las claves del ordenamiento, empiezan a carecer de apoyo real primero, y de apoyo abstracto y racional o racionalizado después. Por eso las posiciones de las autoridades religiosas se bifurcan en tres frentes.

En primer lugar, los maestros de la iglesia en contacto más directo con el pueblo fiel, es decir, el clero corriente, empieza a registrar que ni para los fieles ni para ellos mismos las antiguas trasgresiones sexuales, consideradas generalmente importantes y graves, tienen tal relevancia, y empiezan a omitir las cuestiones sexuales en el discurso religioso.

En segundo lugar los moralistas que se hacen cargo del problema real, empiezan a revisar la doctrina y la norma establecida anteriormente y a reformarla. Esto es especialmente perceptible en la Iglesia católica entre la orden de los redentoristas, descendientes instituciona-

les de Alfonso de Ligorio, y custodios del sistema moral establecido el siglo XVIII según cánones tridentinos y cartesianos. Su líder europeo más conocido, Bernard Häring, y su moralista español más destacado, Marciano Vidal, reformulan en términos revisionistas la antigua moral sexual⁹⁸.

En tercer lugar, la cúpula de la jerarquía eclesiástica, más alejada de los fieles corrientes y más preocupada por mantener la coherencia del aparato consigo mismo y las señas culturales de identidad cristiana que ella misma definió, entra en conflicto con los teólogos revisionistas, por una parte, mientras que por otra, en algunos aspectos, lanza la contraofensiva a favor de los planteamientos tradicionales con apoyo de los moralistas mejor dispuestos para ello.

Como la posición del clero no llega a ser unánime, la de los moralistas tampoco, y la de la jerarquía tampoco, la solución de los problemas de moral sexual de los creyentes se convierte en el campo de batalla de este triple enfrentamiento. Dicho campo de batalla es tanto más comprometido y problemático cuanto que la moral y la enseñanza tradicional habían vertebrado la autoconciencia de los fieles mediante una cierta identificación entre el cristianismo y la moral, más en concreto, la moral sexual, subrayando además el carácter invariable y suprahistórico de las normas morales y de las formulaciones dogmáticas.

5. LA PASTORAL DE LOS DIVORCIADOS Y EL CANON 1095.3 DEL CIC.

Aunque el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 remodela y suprime al positivismo y el racionalismo del Catecismo Romano de 1566, difuminando la marcada diferenciación antigua entre la gravedad de los pecados, y restando prioridad al sistema normativo sobre la historia y la biografía, la conciencia de los fieles está todavía más marcada por el catecismo antiguo que por el moderno en todos los aspectos.

98 Cfr. Entre la amplia obra de Marciano Vidal, *Ética de la sexualidad*, Tecnos, Madrid, 1991 y *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992 y entre la del jesuita Eduardo López Azpitarte, cfr., *Simbolismo e la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Sal Terrae, Santander, 2001.

Antes de la publicación del Catecismo de 1992, ya Bernard Häring había empezado a revisar los conceptos de pecado, consentimiento y acción voluntaria que habían sido establecidos por Ligorio. Tras un siglo XX lleno de críticas de Wittgenstein al concepto cartesiano de acción voluntaria, de subjetividad, de “yo” y de consentimiento, y tras un siglo XX de trabajos recuperatorios de la noción aristotélica de acto voluntario, los planteamientos de Ligorio se manifestaban extremadamente cartesianos y maximalistas, de manera que a tenor de ellos resultaba máximamente difícil e improbable la realización de actos semejantes. Es decir, lo que resulta enormemente difícil e improbable, es el tipo de acto que constituye pecado mortal, el que constituye el consentimiento matrimonial o el que constituye cualquier acto de tipo semejante, a saber, el realizado con pleno conocimiento, plena voluntad y plena libertad⁹⁹. Por otra parte, la casuística había desarrollado toda una enciclopedia de gravedades y acciones pecaminosas, y la capacidad intelectual de los moralistas había sido puesta a prueba para producir supuestos y soluciones a todos esos problemas morales.

Ahora había que desandar lo andado para permitir a una multitud de pecadores, herejes y excomulgados del antiguo régimen, mantener una vida religiosa sacramental de acuerdo con sus deseos de creyentes y salvando la imposibilidad que la normativa moral tradicional establecía. Entre ese grupo se encontraban los divorciados, grupo cada vez más numeroso después de la revolución sexual provocada por el incremento de la vida media de los occidentales, el acceso de la mujer al mercado laboral, el retraso de la edad de la maternidad de la mujer y la constitución de “familias” estables, la movilidad geográfica y social de los individuos y la creciente multiculturalidad de las poblaciones urbanas, entre otros factores.

No vamos a entrar ahora en las formas en que se ha desarrollado la pastoral de los divorciados en los diversos países occidentales, porque no es necesario. Junto al aumento del número de divorciados, los factores que provocan la revolución sexual provocan también que dismi-

⁹⁹ Sobre las características de la acción voluntaria en este contexto, Cfr. Jorge V. Arregui, “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18, 1991.

nuya el número de matrimonios, y, consiguientemente, que aumente el número de parejas de hecho. Esa es la situación social que el decreto de Trento sobre el matrimonio no podía soportar, y eso es lo que da lugar a que el maximalismo tridentino, que podría enunciarse: “El matrimonio tiene esta única forma o no hay matrimonio”, salte por la vía pacífica de los hechos.

La convivencia se establece, realmente, al margen de las normas jurídicas señaladas para ella.

Pero eso obliga a formular de nuevo, tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, unas nuevas definiciones de matrimonio. En el ámbito civil, comoquiera que se establezca la convivencia, los conflictos resultantes de ella referentes a pensiones de viudedad, herencias, verdadera filiación, etc., llegan a los tribunales y pueden colapsarlos si las leyes no son lo suficientemente adecuadas a la vida real.

En el ámbito religioso, la dignidad del sacramento, el respeto a su verdadera realidad, y su sentido al servicio de la vida real de los hombres reales, lleva también a replantear una amplia gama de problemas. Si compensa mantener una disciplina sacramental que genera matrimonios nulos en una cantidad muy superior al 50% por una larga lista de motivos como la falta de consentimiento, la falta de verdadera fe en los contrayentes, la falta de capacidad de asumir las obligaciones que se contraen, etc. etc.

En esta línea, Juan Pablo II añadió al canon 1.095, 3, que establece la incapacidad para contraer matrimonio en el supuesto de los que no tienen suficiente uso de razón y en el de los que no tienen suficiente conocimiento de los deberes que comporta, un tercer supuesto: son incapaces de contraer matrimonio “quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica”. Es la jurisprudencia de los tribunales la que señala cuáles son esas obligaciones esenciales y esas causas de naturaleza psíquica en cada caso.

Lo que los jueces tienen que averiguar es si ahí hay o no verdadero y real matrimonio. No si hubo un consentimiento libre y fundado, sino si, posteriormente, se manifiesta la incapacidad. Y esto abre la cuestión sobre la naturaleza del sacramento a muchos niveles.

¿Puede saberse si hay sacramento en el momento de contraerlo, o hay que esperar un tiempo prudencial para averiguarlo?, ¿no pertenece

a la naturaleza del matrimonio, como a la del bautismo de adultos en los primeros siglos del cristianismo, que pase mucho tiempo para que se verifique que hay matrimonio, como los catecúmenos tenían que pasar tiempo antes de cerciorarse de que habían recibido la fe?, ¿puede la dignidad del sacramento del matrimonio requerir que se celebre muy tardíamente?, ¿puede la dignidad del sacramento de la eucaristía requerir que se reciba una vez al año o pocas veces en la vida, como ha ocurrido en otros periodos? Y en general, ¿cuántos cambios en la disciplina de los sacramentos requiere o requerirá una sociedad como la que se prefigura para el siglo XXI en las diversas zonas geográficas, y cuantos cambios admite la dignidad de los sacramentos?

6. LAS PERPLEJIDADES DE LA CONCIENCIA MORAL.

La conciencia moral de los creyentes es, como hemos dicho, el campo de batalla donde se ventilan los conflictos entre los pastores, los intelectuales y los directivos de las religiones institucionalizadas en general, y del catolicismo romano en particular. Esos conflictos revelan que los contendientes y los fieles no son contemporáneos entre sí, o que no lo son en diversos aspectos. La jerarquía puede mantener en un frente una mentalidad tridentina, en otro una mentalidad preconstantiniana y en otros una mentalidad conciliar o postconciliar respecto del Vaticano II. Los pastores pueden encontrarse repartidos en los mismos estadios temporales y los fieles también.

Pero como no coinciden las mismas categorías en las diferentes mentes de los diferentes niveles, el choque y el desconcierto puede ser abrumador para todos. En relación con la moral sexual, que es lo que ahora nos ocupa, y en relación con España, que es el ámbito sociológico que mejor conozco, podría decirse que la situación más general viene caracterizada por el silencio de los presbíteros sobre materia sexual en sus funciones docentes y pastorales, la repetición por parte de algunos obispos de las declaraciones vaticanas sobre la pertinencia de la castidad en relación con el sida, y una gradación de los fieles entre el conflicto insuperable y la tranquilidad de conciencia en función de la edad.

Los menores de 25 años, que casi nunca han oído hablar de sexo en un contexto religioso-moral y tienen sobre el tema una amplia informa-

ción biológica, sanitaria y literario-cinematográfica, viven la sexualidad con una normalidad preconstantiniana, pre-gnóstica, premaniquea o también precristiana, y así es como lo reflejan el código penal y el civil: es malo abusar de los menores, forzar a quien no desea la relación y engañar a la pareja. En cierto modo, ahí se contiene el núcleo de la moral sexual mosaica y cristiana (si se deja al margen la homosexualidad).

Los mayores de 30 años, y en mayor medida mientras más avanza da es la edad, más identificada tienen la religión cristiana con la moral, y con la moral sexual en particular. Por eso han padecido más escándalo y han sufrido más conflictos y tribulaciones al ver la moral sexual de sus hijos y nietos y han dirigido más reproches a la sociedad permisiva si no podían compartir la nueva moral sexual, o a la jerarquía de la Iglesia si podían compartirla.

Junto a eso, hay pequeños grupos que hacen cruzada a favor de la castidad, más o menos relacionados con los grupos pro-vida y anti-aborto.

Si esa es la situación, los motores del cambio de mentalidad y los pacificadores de las conciencias son los cuadros intermedios, es decir, los pastores. Son los que callan para no deformar a los jóvenes, y los que ayudan a los adultos a aceptar los cambios, a medida que ellos mismos reorganizan también sus conciencias. Dicha reorganización de sus conciencias viene auxiliada, las más de las veces, por la realidad de la vida de los fieles con los que se encuentran y por la labor de los moralistas y teólogos que intentan hacerse cargo de esa realidad, y quizá en menor medida por la jerarquía, que está obligada a prestar más atención al aparato y a otros aspectos de la vida organizativa que afecta menos a los fieles y más a la imagen pública de la institución. Es posible que dos o tres generaciones más de silencio sobre la moral sexual a todos los niveles, borren por completo los residuos de moral sexual cristiana moderna y su potencial generador de conflictos en la sociedad global.

Mientras tanto, muchos de los conflictos de la conciencia moral en mayores de 30 años son difícilmente resolubles. Porque, aunque hubiera acceso docente y pastoral a ellos, las explicaciones intelectuales no desarraigan del inconsciente creencias que arraigaron en la infancia y la juventud. Por eso tantas personas de esas edades pueden seguir sintiendo culpabilidad moral en el inconsciente y en la conciencia ante

una serie de actividades, aunque en el nivel de la conciencia intelectual acepten que no ha habido pecado o maldad moral en ellas.

Esa discrepancia entre el inconsciente y la conciencia moral por una parte, y la conciencia intelectual, por otra, puede resolverse espontáneamente mediante el trabajo de la conciencia intelectual, o también mediante terapias psicoanalíticas, cognitivas, conductistas, o de otros tipos.

Puede resolverse también en función de la prioridad que la moral cristiana postconciliar concede a la conciencia individual, prioridad proclamada de modo muy vivo por el recientemente fallecido Juan Pablo II, pero para eso hace falta una autonomía moral y una firmeza de personalidad considerables.

En este sentido siempre queda una pregunta inquietante. ¿Cuánta formación humanística tiene uno que tener para ser autónomo, cuánto carácter, cuánta personalidad intelectual, cuánta seguridad de conciencia....? A esa pregunta cabe responder con otra: ¿cuánta había que tener para decretar como válido el bautismo de los niños, el matrimonio de los que se casan en público, la pena de muerte en hoguera para los herejes, la excomunión para los cismáticos...? ¿Y cuánta para prohibir la pena de muerte, la discriminación de los hijos ilegítimos, la penalización del adulterio femenino...?

La respuesta es que el horizonte cultural de cada época es insuperable, y por eso, también el horizonte moral de cada época, y que no podemos escapar ni saltar por encima de él. Eso no significa que todo sea relativo, que valga igual en cualquier momento cualquier religión, cualquier derecho, cualquier moral, cualquier medicina o cualquier biología. Significa que somos limitados y falibles, y que en cada momento tenemos que ser conscientes de que operamos con parámetros limitados y falibles. Que en cada momento tenemos que rechazar la propuesta de la serpiente de comer “del árbol que está en medio del jardín” y rechazar la promesa “el día en que comierais de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” (Gen., 3, 5).

Capítulo 4

MODELOS DE FAMILIA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

Jacinto Choza.

- 1.- La familia nuclear y la pluralidad de configuraciones sociales.
- 2.- Familia, desarrollo económico y emigración.
- 3.- Multiculturalidad, migración y modelos alternativos de familia.
- 4.- La libertad de conciencia de los católicos.

1. LA FAMILIA NUCLEAR Y LA PLURALIDAD DE CONFIGURACIONES SOCIALES¹⁰⁰.

El hombre no es individuo. El ser humano no es un individuo masculino. Tampoco uno femenino. Ni se constituye a sí mismo como individuo de ninguna manera. Ese no es el caso de ningún viviente. Ni siquiera de Dios. El hombre es familia. Los animales son familias. Dios es familia.

La familia es una institución tan originaria y natural como la propiedad, pero también es originaria y naturalmente plástica, a tenor de las configuraciones que adquiere la sociedad para asegurarse la supervivencia. No obstante, siempre pueden reconocerse los rasgos básicos de la institución de la propiedad a través de sus diversas formas, y los de la institución de la familia a través de sus variaciones.

Entre los pueblos que han mantenido la forma de vida paleolítica, la de cazadores recolectores, la familia puede tener formas poligámicas. Poligínicas más frecuentemente, como en muchos mamíferos superio-

100 Los apartados 1, 2 y 3 de este texto constituyen una parte de la ponencia presentada en el II CONGRESO ESTATAL SOBRE LA DEFENSA DE LOS MENORES EN LAS CRISIS DE PAREJA, Palma, 19 y 20 de noviembre de 2009, Universidad de las Illes Balears

res, y raras veces poliándricas, como algunas vez se encuentra en especies animales. Una u otra forma aparecen en función de las necesidades e imperativos de la supervivencia, pues en el paleolítico el individuo no se puede permitir el lujo de la marginación y la crisis.

En la mayoría de los casos los grupos tribales paleolíticos están compuestos de familias nucleares monógamas, como ocurre también entre algunos mamíferos superiores y en el 90% de las especies de aves. Las familias de estos grupos tribales suelen estar reguladas por el totemismo, la prohibición del incesto y las reglas de la exogamia¹⁰¹.

A partir de la aparición de las ciudades, los vínculos familiares de las organizaciones tribales entran en conflicto con las leyes de la *polis*. Esos conflictos, cuya expresión más genuina se encuentra en la tragedia griega (*La Orestíada* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles, etc.), son los que llevan a Platón, entre otros, a proponer la supresión de la familia y la comunidad de mujeres e hijos¹⁰². Y esos conflictos son los que en los ordenamientos jurídicos actuales vetan las relaciones de parentesco entre magistrados y reos. El interés por la familia puede y, en muchos casos, debe, prevalecer sobre el de la *polis*.

La articulación entre familia y sociedad quizá nunca ha sido sencilla ni pacífica desde la revolución neolítica. A partir de entonces empieza a haber crisis en la familia, migraciones, marginación social, etc., del tipo de las que se registran en el mundo homérico o en el mundo bíblico primitivo¹⁰³.

Tampoco desde el comienzo del periodo histórico, tenemos motivos para suponer que en algún momento no existió la familia nuclear, básicamente tal como la conocemos actualmente¹⁰⁴.

La individualidad y el individualismo, desde el punto de vista psicológico, pertenecen a algunos momentos de la existencia. Desde el punto de vista sociológico, son una deriva histórica en incremento desde la revolución neolítica, y tienen que ver con la división del trabajo, las migraciones y los procesos de desarrollo económico.

101 E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

102 Platón, *República*, libro V, 457 d.

103 Chozá, J. y Chozá, P., *Ulises. Un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.

104 Goody. Jack, *La familia europea*, Crítica, Barcelona, 2001.

2. FAMILIA, DESARROLLO ECONÓMICO Y EMIGRACIÓN.

Desde comienzos del neolítico se están produciendo migraciones por motivos económicos que afectan a las familias. La antropología bíblica recoge numerosos episodios en los que hay que salir de un territorio porque sobreviene un largo periodo de sequía y de hambre. Entonces hay movimientos de Mesopotamia a Egipto, o de Anatolia (Turquía) a Siria. Y esos movimientos afectan a la familia y provocan separaciones como las de Abraham y Sara, su mujer, al llegar a Egipto a finales del tercer milenio a. C.

En el caso de Abraham la familia genera una estirpe que mantiene su unidad a través de las migraciones, y se ramifica en las tribus correspondientes a los doce hijos de Jacob, que a su vez mantienen su unidad manteniendo como eje la familia nuclear monógama. Esta familia nuclear admite unas veces la poligamia, otras el concubinato, y siempre el sororato y el levirato, lo que permite mantener unitarios los bloques de propiedad de las estirpes.

También entre los griegos, los fenicios y los romanos hay estirpes de ese mismo tipo, generalmente nobles, como la de los Barca de Cartago o los Graco de Roma. Estirpes en las que la familia nuclear monógama admite poligamia y concubinato, y en las que se cuenta con mecanismos que mantienen unitarias sus propiedades¹⁰⁵.

Algunas de estas estirpes generan su grandeza en la emigración y la guerra, en la fundación de colonias, o provienen de estirpes nobles de los territorios conquistados. Otras veces derivan de prisioneros convertidos en esclavos, que constituyen sus familias y generan sus estirpes. Muchas veces no se generan estirpes, y las familias nucleares no tienen memoria más atrás de los abuelos ni prevén más adelante de los nietos, como en la Europa actual.

La familia es la clave de la personalidad, la ciudadanía y la libertad en Roma, como en tantas culturas neolíticas. En Roma tiene la plenitud de los derechos el *paterfamilias*, como entre los hebreos, porque es el que contribuye a la formación y desarrollo del pueblo, de la patria. El

105 Rascón, César, *Síntesis de historia e instituciones de Derecho Romano*, Tecnos, Madrid, 2008.

soltero es un insolidario, alguien que no se integra, y, por eso, un marginado, tanto en el pueblo romano como en el hebreo.

A su vez, dentro de la unidad de producción y consumo que es el ámbito doméstico, la casa, los que tienen dueño son los esclavos, el *servus*, el prisionero de guerra conservado (*servare*) para las tareas domésticas. Los hijos son los que no tienen dueño, porque son hijos, y se les denomina en latín *liberi*. Los hombres libres son los que tienen padre.

Desde los comienzos del neolítico, la autoridad paterna se va debilitando y dulcificando, cambiando desde un dominio absoluto incluso sobre la vida del hijo en la Roma primitiva (como en la China primitiva y en otras culturas), hasta un respeto y consideración cada vez mayor hacia el hijo en la Roma imperial, cuando la densidad demográfica y la movilidad geográfica es considerablemente superior.

Jack Goody cree que el cristianismo es la fuerza máximamente disgregadora de los vínculos familiares y genealógicos romanos y, en general, de las culturas mediterráneas, porque tiende a sustituir los vínculos de sangre por vínculos espirituales, y a establecer esos vínculos espirituales como impedimentos matrimoniales (especialmente el del padrino de bautismo).

Además, al prohibir el levirato y el sororato, al extender la prohibición del incesto hasta la consanguinidad en cuarto grado, y al establecer esta consanguinidad como impedimentos matrimoniales, rompe los mecanismos de conservación unitaria de la propiedad de los linajes. Estas masas de bienes se fragmentan y pasan poco a poco a ser propiedad de la Iglesia.

Aunque la tesis de Goody es muy plausible, también es oportuno señalar que la tendencia a la sustitución de los vínculos de sangre por vínculos políticos no proviene originariamente del cristianismo, sino justamente de la *polis*, como Platón advirtió, y que la Iglesia es un tipo de *polis* que los acentúa. Pero por su parte, a lo largo de su historia precristiana y cristiana, Roma también ha acentuado el carácter espiritual y no consanguíneo de la filiación y de la ciudadanía.

Los hijos, *liberi*, no son los que el *paterfamilias* ha engendrado en la esposa, la concubina o la esclava, sino aquellos que, de entre los expuestos por la madre en el suelo, el *paterfamilias* recoge con sus ma-

nos, levanta con sus brazos y los proclama hijos. Y si no lo hace, es irrelevante quién haya engendrado ese hijo en esa mujer.

El cristianismo también es una *polis* a la que se accede por una ceremonia de recepción, y no por nacimiento, a diferencia de lo que ocurre con el islam. Los niños, cuando nacen, son hijos naturales de Alá, o sea, son musulmanes. Pero no son hijos naturales de Dios, no son cristianos, sino que llegan a ser hijos adoptivos en Cristo mediante el bautismo.

Es posible que el cristianismo y Roma hayan tenido influencias recíprocas, como el islam y Arabia, y que eso sea determinante de la diferencia entre las estructuras familiares indo-europeas y europeas por una parte, y las semíticas y africanas por otra. La familia europea es el tipo de grupo doméstico en el que con más fuerza y omnipresencia se da la familia nuclear monógama a lo largo de la historia, al igual que la asiática, y la familia africana es el tipo de grupo en el que esa unidad nuclear está integrada en una unidad mayor y más fuerte que es la familia extensa.

Desde un punto de vista histórico, quizá hay dos modelos de familia que provienen desde los comienzos de nuestra era. Uno el que se puede llamar euro-asiático, en el que la familia nuclear es la unidad más fuerte, y otro el africano, en el que la unidad más fuerte es la familia extensa. En todos los casos la emigración ha sido un factor determinante de desarrollo cultural y económico de los países tanto emisores como receptores de emigrantes.

El problema de la adaptación de la familia inmigrante al modelo europeo depende, por una parte, de dónde provenga el inmigrante en cuestión, y por otra, de qué tipo de modelo europeo se esté contemplando. Porque el modelo de familia europeo entra en proceso de transformación en la década de los sesenta con la llamada revolución sexual.

Cuando se habla de modelo europeo de familia en el lenguaje ordinario, se tiende a operar con los contenidos de la memoria épica, y se tiende a pensar que el modelo europeo de familia es “la familia normal”, “la familia cristiana”, “la familia de toda la vida”. Al iniciar su estudio con detenimiento, pronto se llega a la conclusión sorprendente de que eso que tenemos por normal, por cristiano y por peren-

ne, es algo moderno, muy moderno, que no deriva del paleolítico, ni del neolítico, ni de la edad media, sino de los albores de la sociedad moderna y del Estado moderno, y, muy especialmente, del concilio de Trento. Al estudiarlo detenidamente se advierte que el modelo europeo de familia normal está montado sobre chocantes formas de desatención del menor, en la medida en que está enfocado a la protección del vínculo conyugal por encima del de filiación. Por otra parte, se advierte también que en la gran mayoría de los estudios sobre el matrimonio y la familia juega un papel notable la posición ideológica del autor¹⁰⁶.

El trabajo de la modernidad de vertebrar el orden social sobre el control del sexo desde todos los puntos de vista, durante cuatro siglos, no pudo mantenerse a partir del momento en que la dinámica y la estructura social, por virtud de una serie de factores que ahora no cabe ni mencionar, relegaron el sexo a una función de relevancia casi nula en el ordenamiento social del siglo XX. Entonces se produjo la denominada revolución sexual, que cambió casi todos los parámetros que habían estado operando casi desde el paleolítico, incluido el de la prohibición del incesto, y entonces es cuando se transforma el “modelo europeo de familia normal” en “modelos de pareja”.

3. MULTICULTURALIDAD, MIGRACIÓN Y MODELOS ALTERNATIVOS DE FAMILIA

Ahora puede decirse que el modelo europeo de familia, al que pueden o no adaptarse la de los inmigrantes que llegan a España no es un modelo “normal”, o “de toda la vida”, sino el modelo de familia pretridentino, o más ajustadamente aún, el modelo romano, máximamente flexible en comparación con el modelo moderno, y al que cuadra bien el calificativo de “jaula de hierro” que Weber acuñó para la burocracia de la modernidad.

El nuevo modelo europeo de familia, establece el principio de que todos los hijos son iguales, y suprime la diferencia entre hijos legítimos e hijos naturales. Por otra parte, al admitir la pareja de hecho como

106 Cfr. Capítulo 3 de este volumen.

forma matrimonial, asume la concepción romana del matrimonio como una situación de hecho con consecuencias jurídicas.

Las estadísticas europeas registran un número de divorcios equivalente o superior al 50% de los matrimonios contraídos con forma jurídica, y si a eso se suma el número de las parejas de hecho, entonces el resultado es que más del 50% de los menores de Europa no viven con sus progenitores biológicos, como ocurre con los de Norteamérica. Esa resulta ser también la situación de Sudamérica, donde ya antes de la revolución sexual de la población de los menores más del 60% eran hijos naturales.

La homologación entre hijos legítimos e hijos naturales después de la revolución sexual, da como resultado en cierto modo una globalización o universalización del modelo de familia romano, *de facto*, y en parte *de iure*, excepto en el mundo islámico y África. Dicho modelo consiste en la relación de convivencia doméstica entre parejas durante un periodo medio de 15 años, en los que se ocupan de una prole que en parte puede ser ambos, en parte de un miembro de la pareja, o, en menor medida, de ninguno de los dos.

El periodo de 15 años no corresponde al tiempo que tardan en independizarse los hijos, que puede ser menor, sino al tiempo de duración media de los matrimonios occidentales en el siglo XX, que resulta ser el más largo de la historia de occidente, debido a que a lo largo de ese siglo la expectativa media de vida de los seres humanos se duplica¹⁰⁷. Con una expectativa media de vida de 70 años, cada individuo tiene tiempo de compartir su existencia doméstica formando tres parejas diferentes de 15 años de duración cada una o más, y de hecho, se da en no pocos casos, con forma y sin forma jurídica.

Estas parejas sucesivas se ocupan a su vez de una prole bien propia, bien ajena, o compuesta de ambas características, que puede acumularse o disgregarse de muy diversos modos. El resultado es que las familias nucleares sucesivas desempeñan, en no pocos casos, el papel de las familias extensas precristianas, o incluso el papel de esas familias de grupo que no existieron más que en la imaginación de Morgan y Engels, y que ahora parecen existir, y cada vez más, en la forma de

107 Cfr. M. Livi-Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002.

familias nucleares monógamas sucesivas, en las que cambia un elemento de la pareja, y que recogen y reparten prole según posibilidades y necesidades.

Se trata de una relaciones de pareja de hecho, a veces con forma jurídica y a veces no, pero siempre con consecuencias jurídicas, y de filiaciones adoptivas por parte de un miembro de la pareja o de los dos, a veces cono forma jurídica y a veces no.

Junto a ese modelo, se da el modelo monoparental tanto en Europa como en toda América. En Asia, aunque la familia nuclear monógama tiene más presencia que en Europa y América, a medida que tiene lugar el desarrollo demográfico, económico, industrial y urbanístico, se va asemejando más a Europa y América.

La diferencia más acusada respecto de este modelo globalizado se encuentra en las familias islámicas y africanas. Desde el punto de vista musulmán y subsahariano, los españoles estamos en el grupo de los cristianos, que son blancos, libres, ricos y degenerados moralmente.

No obstante, en las sociedades musulmanas y en los grupos de inmigrantes musulmanes y subsaharianos, tiende a debilitarse la familia extensa, a reforzarse la familia nuclear “afectiva”, y a reaparecer el mencionado modelo de “familia de grupo” occidental y asiático.

Cuando la pareja de inmigrantes, asiática, islámica o africana se rompe, la prole puede quedarse en la familia monoparental hasta que se constituya la nueva pareja, y entonces queda integrada en el modelo de la “familia de grupo”, no sin padecer grave daño.

Pero es importante señalar otros daños para la prole, que no provienen de la ruptura de la pareja de inmigrantes sino del fenómeno mismo de la migración.

Un daño grave para la prole proviene no de la ruptura de la pareja, sino de la migración misma, del hecho de que un progenitor o los dos emigren por necesidades económicas y la prole quede al cuidado de uno de ellos o de los abuelos. En esos casos la prole padece, además de trastornos físicos, trastornos psíquicos y comportamentales, y que son, por orden de frecuencia, ansiedad, depresión, alcoholismo y agresividad¹⁰⁸.

108 Boletín Electrónico de investigación de la Asociación Oaxaqueña de Psicología,

Otro daño grave para la prole que importa consignar es el derivado de la ruptura de la pareja cuando está formada por personas pertenecientes a culturas y países diferentes. En esos casos es frecuente que la prole sufra el secuestro por parte de uno de los progenitores, y a veces por parte de ambos alternativamente.

Hay organismos dedicados específicamente a estos problemas, como la Fundación Child Care. Sus objetivos son “la protección de la infancia y los menores frente a cualquier problemática que pudiera afectarles de cualquier tipo y especialmente, la defensa de los derechos de los menores sustraídos por uno de sus progenitores o de otros miembros de su familia, o por tercera persona no relacionada por vínculos de parentesco”¹⁰⁹.

En general, para la resolución de problemas de la infancia entre los inmigrantes españoles, hay numerosas instituciones y fundaciones, todas con su presencia en Internet, y también hay disponible en la red suficiente bibliografía de juristas, psicólogos y trabajadores sociales sobre esos temas.

Para problemas más propios de la infancia en países del tercer mundo, como la explotación militar, laboral o sexual, hay igualmente numerosas entidades y fundaciones, como la propia Child Care, y también para familias monoparentales de cualesquiera países, como la Fundación Isadora Duncan (<http://isadoraduncan.es/en>) y muchas otras.

El modelo de pareja en la familia de inmigrantes, como el modelo de familia que tiende a universalizarse, es la familia nuclear monógama, con duración limitada a una media de 15 años, que se vuelve a reconstruir por otro periodo de tiempo similar una o más veces según la expectativa media de vida humana en el siglo XXI, y que distribuye la prole entre las sucesivas parejas, constituyendo entre todos un cierto tipo de “familia de grupo”. Este nuevo modelo de familia global tiene muchas analogías con la familia romana. Es una situación de hecho con consecuencias jurídicas, viene determinada por las necesidades de

Número 1. 2004. pag.23-29, www.conductitlan.net/migracion.htm

109 Madrid: C/ Castello, 31 1º Izq, oficina E, 28001, Madrid, España, E-Mail: info@recuperacion-menores.org, Web: <http://www.recuperacion-menores.org> y <http://www.childcareaware.org/sp/>

la supervivencia y la *affectio maritalis*, asume a la prole más por adopción que por generación biológica, es una familia extensa integrada con otras parejas anteriores y posteriores, y con otros hermanos con un progenitor diferente, y es una familia flexible.

Los determinantes del cambio universal hacia este modelo familiar no son políticos ni religiosos en primer lugar, y quizá de ninguna manera. Vienen dados por la revolución industrial y la explosión demográfica que trajo consigo, por la declaración de los derechos humanos y la proclamación de igualdad entre todos los hombres, los hombres y las mujeres y los hijos de cualquier tipo. Es la movilidad geográfica, económica y social de la primera revolución industrial lo que hizo imposible mantener la vinculación de la tierra a la sangre y del trabajo a la tierra, y lo que, consiguientemente, acabó con la esclavitud. Y es la mucho mayor movilidad geográfica, económica y social de la tercera revolución industrial y la duplicación de las expectativas de vida media, lo que hace muy difícil la vinculación permanente del mismo hombre con la misma mujer y la misma prole durante un tiempo superior a los quince años.

Es posible que si el nacimiento del Estado moderno y del Cristianismo moderno, tuvieron que adaptarse al matrimonio y la familia modernos, y adaptarlos a ellos a sus requerimientos, los nuevos estados globales y las nuevas religiones globales tengan que realizar nuevos ajustes adaptativos en relación con los matrimonios y familias globales.

4. LA LIBERTAD DE CONCIENCIA DE LOS CATÓLICOS¹¹⁰.

- Oye, ¿la Iglesia permite la confesión de uno directamente con Dios?
- Directamente, ¿cómo?
- Pues... uno le pide perdón directamente a Dios, y Dios te perdona... y ya está...
- Bueno, pues... depende... según a quién le preguntes te dirá que sí o te dirá que no.

110 este texto fue publicado con el título "La libertad de conciencia de los católicos", en Estrella Digital, con fecha 02/06/2009.

-Bueno, sí, cada uno puede pensar una cosa, pero... pero la Iglesia tendrá una posición definida.

-Pues... verás... no quiero decir que cada hombre de la calle tiene su opinión. Quiero decir que entre los curas, unos tienen una opinión y otros otra, que lo mismo ocurre entre los obispos, y que también el Papa piensa de una manera en algunas cosas y los obispos y los curas de otra. Quiero decir que en muchas cosas la autoridad de la Iglesia, el Papa, o los obispos, o los curas, pueden tener una posición definida, pero que los católicos son cada vez más encauzados a guiarse por la propia conciencia.

Desde el concilio de Trento en el siglo XVI hasta ahora, se ha producido una convergencia cada vez mayor entre católicos y protestantes, que se separaron muy violentamente entonces, cuando los protestantes afirmaban que la salvación dependía de la fe en Jesucristo y cada uno debía guiarse por su conciencia, y los católicos afirmaban que la salvación dependía de la fe pero también de los actos de culto, de los sacramentos y de la obediencia a Roma.

El 30 de octubre de 1999 se firmó la Declaración conjunta católico-protestante sobre la Doctrina de la justificación por la que ponía fin a cuatro siglos de discrepancias, y se proclamaba que la salvación depende de la fe en Jesucristo.

Por lo que se refiere a la confesión y a los demás sacramentos, la disciplina y el derecho han cambiado tanto sobre cada uno de ellos a lo largo de la historia, y ahora siguen cambiando tanto que... en la práctica se va imponiendo la doctrina común de que cada uno se guíe por su conciencia.

Después de Trento, lo distintivo de los católicos era la vinculación de su conciencia al Papa, y el disponer de unas directrices precisas para la observancia en todas las cuestiones de fe y costumbres, que se difundieron en el Catecismo de Trento. Hasta tal punto se observaba esa vinculación que, cuando el filósofo británico John Locke escribe su *Carta sobre la tolerancia*, en 1689, declara que, como los católicos eran súbditos del Papa, no podían ser ciudadanos de ningún otro Estado que no fuese Roma, y tampoco los ateos, pues al no creer en Dios carecían de principios morales que les permitieran vincularse mediante juramento a ninguna constitución.

Cuando en 1992 se publicó un nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, en que se difundían las doctrinas del concilio Vaticano II (1962-1965), en lugar de determinaciones muy precisas para la observancia de las cuestiones de fe y costumbres, se recogía una amplia pluralidad de doctrinas y prácticas referentes a esos ámbitos.

Por ejemplo, si uno quiere saber lo que la Iglesia dice sobre la masturbación, se encuentra con que, para empezar, la antigua división categórica entre pecados veniales y pecados mortales, es sustituida por una gradación de la gravedad de las faltas, según la circunstancias, la conciencia, etc. Sobre ese tema concreto, en los diversos sitios en que lo menciona, dice diversas cosas, y en lugar de hacer una afirmación categórica sobre su cualificación moral, dice que durante largos periodos y en bastantes lugares fue considerada pecado grave, que hay circunstancias psicológicas y sociológicas en las cuales no puede considerarse pecado, etc.

Desde luego, los mismos criterios aplicados a la masturbación podrían aplicarse a la fornicación, y, en general, a la mayoría de las acciones humanas con contenido moral. Tiene que irse uno a fuentes más especializadas para informarse de que la masturbación en la edad media no existe como pecado, de que la formación de parejas de hecho es una forma válida de matrimonio, o de que la confesión auricular y secreta se desarrolla a partir de Trento.

En realidad, cuando se firma el acuerdo sobre la doctrina de la justificación, la disciplina de los ritos ya está igualmente abierta al pluralismo en las comunidades católicas. De hecho, el más importante de todos los ritos, la celebración de la Eucaristía, ya registraba una pluralidad de ejecuciones todas ellas legítimas. Mucho más los ritos del bautismo, de la confesión o del matrimonio.

El problema para guiarse por el propio criterio es que los católicos no estaban y no están acostumbrados a la libertad de conciencia, y la van asumiendo poco a poco. A veces no la asumen porque su psiquismo no se lo permite, como el caso de un católico amigo que me decía:

-Mira, yo sé que es una tontería, pero no soy capaz de poner la mano para que me pongan en ella la comunión, no soy capaz. Me entra un sudor frío... y... no puedo... no puedo.

Otras veces esa libertad pueden asumirla precisamente con la ayuda del confesor. Como el caso una divorciada joven que, cuando mantenía relaciones íntimas con algún varón, podía comulgar porque el confesor, en lugar de absolverla, le insistía en que eso no era pecado, y ella tomaba esa declaración como si de una absolución se tratase.

Quizá quienes antes han asimilado la vigencia de la autonomía de conciencia de los católicos son los sacerdotes. Porque son los que tienen más formación teológica para asimilarlo, y porque son quienes están más en contacto con los problemas y las circunstancias reales de los hombres y las mujeres de la calle. De hecho ellos empezaron con la pluralidad de ritos y con la apertura de la disciplina de los sacramentos, y son quienes están educando la libertad de conciencia de los católicos.

Por lo que se refiere a la moral sexual, hace mucho tiempo que no hablan de sexo ni de erotismo en los sermones. Obviamente, no pueden predicar que la masturbación y la fornicación no son pecado, pero como llevan más de veinte años guardando silencio al respecto, el resultado es una progresiva autonomización de la conciencia individual en cuestiones de moral sexual.

El caso de los obispos es diferente, porque sus objetivos y sus problemas son otros, tanto ahora como en el pasado. Así, cuando en 1832 el Papa Gregorio XVI publicó la Encíclica *Mirari vos* sobre los errores modernos, en la que condenaba el liberalismo y la desconfesionalización del Estado, los obispos franceses y españoles, bien instalados en estados confesionales católicos, difundieron al máximo la doctrina del Sumo Pontífice. Pero los obispos belgas e ingleses, marginados por los estados confesionales protestantes de Bélgica e Inglaterra, silenciaron la encíclica y apoyaron a los liberales belgas e ingleses porque les prometían una libertad de cultos, que efectivamente fue beneficiosa para sus respectivas iglesias.

La preocupación de los obispos y lo que les ocupa su mente y su tiempo, ahora como antes, es las relaciones con los estados, la financiación del clero, la distribución de los cargos eclesiásticos, los planes de estudios de los seminarios, el patrimonio inmobiliario histórico y cultural de la diócesis, la composición de las conferencias episcopa-

les, la estructura del colegio cardenalicio, y la conciencia y la vida de los creyentes de la calle les resulta muy distante.

En el siglo XVI la Iglesia Católica y los países europeos se constituyeron como estados absolutos. Fundamentaron su derecho y su disciplina en la revelación divina inmutable y en la naturaleza humana inmutable, respectivamente, y atribuyeron a sus interpretaciones de ambas una inmutabilidad que ninguna interpretación puede tener.

La tarea de interpretación de la revelación divina y de la naturaleza humana, mantiene también a los sumos pontífices y a los reyes muy distantes de los problemas y circunstancias reales de los hombres y mujeres de a pie. Por eso a veces para modificar sus puntos de vista necesitan una revolución, con o sin guillotina, o la oposición de uno o más concilios generales o congresos nacionales e internacionales, aunque con ellos no se excluye una posterior restauración y una nueva puesta en escena de los principios correspondientes a los nuevos tiempos.

Los Papas miran más a la Iglesia Universal y a la Doctrina Universal, al orden internacional o a los órdenes continentales, a la actividad misionera, a las instituciones religiosas, a las diversas diócesis y conferencias episcopales, etc., que a los creyentes de la calle. Y dada la estructura administrativa de la Iglesia no es previsible un cambio en esos enfoques ni en los obispos ni en el Sumo Pontífice.

En el caso de la Iglesia Católica, la proclamación un tanto estridente del primado del Papa en el concilio Vaticano I, sirve de legitimación a los católicos que mantienen y difunden las posiciones del Sumo Pontífice. Apoyándose en ella pueden sentirse legitimados para ir incluso al martirio en defensa de la verdad, para lanzar anatemas, descalificar a quienes tienen otro enfoque diferente, y para considerarse víctimas de campañas mundiales con las que sienten reforzada su identidad católica.

No obstante, el clero común y los creyentes de la calle, también pueden sentirse legitimados en la concepción de la estructura más reticular que piramidal de la Iglesia católica, que exhiben el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 y el Código de Derecho Canónico de 1983. Pueden sentirse respaldados por la doctrina de que cada diócesis particular es la Iglesia Universal, autónoma y autosuficiente en cuanto a los medios de salvación, por la doctrina de la autonomía de la conciencia

del creyente, y pueden sentirse respaldados por la doctrina de la relevancia de las conferencias episcopales, de su no vinculación de las conciencias, de la democratización de la Iglesia, etc.

Como es lógico, ese clero común y esos creyentes de la calle no tienen conocimiento ni acceso a ese Código y a ese Catecismo, y si lo tienen no perciben esas doctrinas. Por eso se encuentran unas veces indefensos ante el silencio de las autoridades de la Iglesia, y otras avergonzados ante sus palabras. A veces se sienten profundamente avergonzados por las declaraciones del Sumo Pontífice y de los Obispos, por ejemplo en cuestiones de moral sexual, y entonces frecuentemente se experimentan a sí mismos como heréticos o cismáticos.

Así es como lo expresaba Pietro Prini en su libro *El cisma soterrado*, sobre el mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica, que publicó en 2003 la editorial Pre-Textos. Sin duda, se puede entender el distanciamiento entre la jerarquía de la Iglesia y los creyentes de la calle como una herejía o como un cisma, es decir, como una oposición explícita, violenta y persistente a la doctrina o a la disciplina de la Iglesia. Pero en realidad, se trata, más que de un conflicto explícito, de una especie de distanciamiento entre la jerarquía y la gente de la calle, como si cada sector viviera en sociedades o en épocas distintas y cada vez más distantes. Pero también se puede entender el problema de otra manera.

Se puede entender como el recorrido que los creyentes de la calle van realizando hasta aprender lo que significa libertad de conciencia. Por las circunstancias históricas y socioculturales, los católicos tienen que realizar ese camino desasistidos de la jerarquía de la Iglesia, pero sin embargo cuentan con el asesoramiento de sus pastores inmediatos, y así es como se inician en una nueva manera de entender y vivir la fe y las costumbres, según nuevas y plurales interpretaciones del mensaje evangélico, y no según una única interpretación antigua.

Se puede hablar de herejía y de cisma, aunque son denominaciones algo anticuadas y no demasiado ajustadas a lo que en realidad sucede, que es una diversificación de los enfoques y un desarrollo del proceso de asimilación de la autonomía de las conciencias.

Desde luego, sería preferible que la jerarquía no espantara a los creyentes avergonzándolos, sin advertir que el suelo común sobre el que todos desarrollan sus vidas es una sociedad civil compleja y cam-

biente, y con sus propias leyes morales (por ejemplo, en el antiguo régimen el adulterio era un delito civil, pero la fornicación y la masturbación no, o bien la pederastia no era un delito civil pero en las sociedades democráticas actuales sí lo es). Sería preferible un apoyo de la autoridad legítima en el proceso de asimilación de la libertad de conciencia, pero no compensa condicionar a eso el propio desarrollo moral.

Cualquiera que sea la calificación moral que tengan los actos humanos en el pasado o en el presente de la moral católica, puede no coincidir con la que tengan en la sociedad civil presente. Si hay discrepancia no es necesario tramitarla como herejía o cisma. Se puede tramitar como autonomía de la conciencia creyente.

Por supuesto todo creyente tiene derecho a la apostasía, y la autoridad eclesiástica tiene derecho a la excomunión, cuando se cumplen las condiciones y se observan los procedimientos establecidos. Cuando no es ese el caso, también el clero común y los creyentes de la calle tienen derecho a la tranquilidad de conciencia, y a la pacífica posesión de su condición de Iglesia.

Capítulo 5

EPÍLOGO AL PAPA FRANCISCO

Jacinto Choza y José María González del Valle

Cuando se escribieron algunos de estos trabajos, y desde luego cuando sus contenidos se maduraron y se pensaron, no había llegado el Papa Francisco al pontificado.

Los textos recogidos en él tienen una unidad temática pero no estilística. Las exposiciones tienen el tono de lo escrito y de lo oral, lo académico y coloquial, lo eruditamente preciso y lo imprecisamente memorativo, como un artículo de revista científica, un artículo de prensa diaria, una lección magistral, una clase cotidiana o una charla de café. El tema del que se trata, el matrimonio homosexual, la privatización del sexo, los modelos de familia y la libertad de conciencia, se presta bien a esa diversidad de enfoques porque, como afecta de un modo tan directo e inmediato a tantos tipos de personas, es lógico y natural que sea debatido y conversado en los foros más diversos.

El sexo, el matrimonio y la familia son dimensiones de la vida e instituciones sobrecargadas de regulación normativa civil y religiosa, y las autoridades competentes sobre la materia en ambos campos son interlocutores especialmente importantes para los interesados en el tema. De entre esas autoridades, el Papa Francisco lo es de modo muy particular, en primer lugar por la atención institucional que en su pontificado está prestando la Iglesia a los problemas de la familia, mediante sínodos ordinarios y extraordinarios, nacionales e internacionales, y en segundo lugar porque en algunos de sus gestos, comentarios incidentales, twitters, entrevistas o declaraciones, habla de todos estos asuntos siguiendo una orientación con la que parece no resultar discordante este pequeño volumen.

No hay por el momento encíclicas ni declaraciones que sitúen los proyectos pastorales del Papa Francisco sobre la familia dentro del contexto de la filosofía y la teología de la historia. Quizá no es ese el procedimiento más adecuado para las grandes reformas. Quizá no es eso lo que más necesitan los hombres, ni lo primero que requieren, para experimentar una ayuda aliviadora en el desarrollo de su vida sexual, matrimonial y familiar. Al parecer, tampoco fue eso lo que aportó Jesús en sus conversaciones con los hombres, que sí tuvieron efectos altamente transformadores. Ese tipo de proyectos lo aportan Pablo y Agustín, pero no él.

Jesús no era Papa, ni sus apóstoles cardenales, y no asumió responsabilidades institucionales. Ni siquiera era cristiano, obviamente. Tampoco era un intelectual tipo Pablo y Agustín. No se trata de que no tuviera un cociente intelectual como el de ellos, que probablemente lo tendría, como algunas personas de su estirpe, tal vez María, o Joaquín. Lo que no tenía era una formación académica que le permitiera desarrollar una teología de la historia o un aparato conceptual como el que ellos desplegaron.

Jesús tampoco aparece como una persona intelectualmente cercana a la manera en que sí aparecen Pablo y Agustín. La figura de Jesús ha sido transmitida a la posteridad por la hagiografía, y la hagiografía transmite personajes hieráticos que se comportan siguiendo guiones escritos por autores como Sófocles, Corneille o Kenneth Branagh.

Los Papas tienen entre sus cometidos representar a Cristo como cabeza de la Iglesia institucional, papel que realmente no desempeñó, y representarlo como hijo del Padre que viene anunciar a los hombres de qué manera les ama. En la difícil tarea de asumir esos dos papeles, hay veces que el Papa representa más y mejor el de cabeza de la institución, y entonces no es extraño que aparezca como pelmazo, como esa persona que quita la soledad y no da la compañía, según el dicho que Ortega le atribuye a Benedetto Croce. Otras veces el Papa representa más y mejor el papel del hijo que anuncia a los hermanos cómo son el amor y los "cuidados de padre", y entonces no es extraño que aparezca como amigo, como ese que tiene la mejor versión de uno mismo y en la que a uno le resulta más agradable quedarse a vivir, según la expresión del filósofo Higinio Marín.

En ambos casos el Papa adopta el papel de cabeza de la familia, de responsable de ese ámbito que resulta ser el único en el que la persona es querida por sí misma, como decía Juan Pablo II.

Tanto en la sociedad civil como en las comunidades religiosas, los ciudadanos y los fieles se inclinan en unos casos a adoptar más la posición de apoyo a la dimensión normativa institucional de la figura del pontífice y en otros más bien la de apoyo a la dimensión existencial personal.

En los textos que se publican aquí la orientación resulta más de apoyo a la dimensión existencial que a la normativa. Esa impresión podría explicarse por el hecho de que los autores, que al igual que el Papa Francisco han culminado su vida académica como profesores, después de completar la fase inicial en clave de Sancho el Bravo, y haber concluido la fase intermedia en clave de Sancho el Fuerte, han alcanzado la fase final de la madurez en clave de Sancho Panza y miran la realidad desde una posición más comprensiva.

Podría explicarse también porque el mundo académico, después de experimentar la caída de las formas hagiográficas, escenográficas y coreográficas del Antiguo Régimen, magistralmente utilizadas en las representaciones al estilo de Corneille y de Branagh, ha aprendido las ventajas comunicativas de otras formas de puesta en escena como las de Bertold Brecht o Luigi Pirandello. Es decir, porque las autoridades del mundo civil y el mundo eclesiástico, incluido el Papa Francisco, y con ellas los académicos de ambos mundos, incluidos los autores de estos trabajos, han experimentado que la comunicación con sus contemporáneos puede lograrse, mejor que con la grandilocuencia, con la sencillez. Si cada vez es más difícil comunicarse mediante los procedimientos del Antiguo Régimen, y sus defensores son cada vez menos, resulta más provechoso pasar al procedimiento de los del nuevo régimen para no enfrentarse a ellos que son mayoría, aplicando así la lección aprendida en el romance: “vinieron los sarracenos/ y nos molieron a palos,/ que Dios ayuda a los malos/ cuando son más que los buenos”.

Que la edad con frecuencia proporcione amplitud de miras y vuelva a los hombres más comprensivos, o que la experiencia aconseje evitar enfrentamientos y buscar nuevas vías de acuerdo cuando las antiguas resultan impracticables, podría explicar que haya cierta sintonía

entre los textos de este librito y algunas indicaciones del Papa Francisco sobre el sexo, el matrimonio y la familia. Pero hay otros motivos que explican mejor esa sintonía.

En los largos milenios del paleolítico la relación entre los hombres y la divinidad consistía en los cultos sacrificiales y en los signos sacros, y no en las normas sobre el trato con las otras naciones o con los pobres, porque no había naciones ni pobres, al no haber ricos. En los menos largos milenios del neolítico las relaciones de los hombres con la divinidad consistían, además de en el culto, en las normas sobre el comportamiento respecto de los padres, las personas casadas, las propiedades, etc., pero no en la proclamación de la intimidad divina y de las promesas hechas a los hombres, porque Dios no había dicho nada de su intimidad ni había hecho promesas. Como el lenguaje no se usaba entonces para la comunicación habitual de los hombres entre sí, tampoco se usaba para la comunicación de Dios con los hombres.

En los largos siglos del calcolítico la relación de los hombres con Dios, además de consistir en el culto y la moral, consiste también en la fe en las promesas que Dios ha hecho a su pueblo o a sus pueblos, a los hijos de Noé, a los de Melquisedec, a los de Isaac y Jacob, a los de Agar e Ismael, etc., pero no en las conversaciones y acuerdos que ha hecho con Pedro y con Pablo, porque no ha tenido con ellos conversaciones ni acuerdos particulares. Por último, en los largos siglos de la historia, la religión consiste, ciertamente en el culto, la moral y la revelación de las épocas anteriores, pero ahora también en los acuerdos y conversaciones de Dios y de Cristo con Pedro y Pablo, Francisco e Ignacio de Loyola, Catalina de Siena y Teresa de Calcuta.

La religión no permanece constante a lo largo del desarrollo de la especie humana, sino que despliega nuevas formas en congruencia con ese desarrollo. Y después de largos siglos de historia, la religión parece consistir también en los acuerdos y conversaciones de Dios con Gandhi, Martin Luther King, Vicente Ferrer y otros, que también han testimoniado con su muerte tales acuerdos y conversaciones¹¹¹.

111 Cfr. Choza, J., *Secularización y personalización. Una sistemática histórico-cultural de la religión*, RAPHIR, 1, 2014, pp.11-27; <http://www.rafir.net/ojs/index.php/raphir/issue/view/1>

Para los planteamientos del cristianismo institucional, las declaraciones y actuaciones de los pontífices posteriores al Concilio Vaticano II resultan, en un número más o menos amplio, sospechosas. También algunas del Papa Francisco, especialmente en relación con el sexo, el matrimonio y la familia. Las actitudes y comentarios del Papa Francisco a que se refieren esas sospechas tienen el sentido de brindar acogida en la comunidad eclesial a personas que, desde el punto de vista institucional, están situadas en las tinieblas exteriores. El sentido de esas actitudes y comentarios puede ilustrarse con un ejemplo muy conocido de la teoría de la ciencia contemporánea.

La posibilidad de formular y desarrollar hipótesis y teorías científicas en la física contemporánea está vinculada a la posibilidad de proyectar determinados experimentos y hacer comprobaciones mediante determinados tipos de cálculos matemáticos, y ahí es donde trabajan los científicos intentando traer a la luz de la ciencia lo que está en las tinieblas de la ignorancia. Su situación es parecida a la del borracho que en una noche lluviosa buscaba las monedas perdidas en el cono de luz proyectado en el suelo por una farola. Se le acercó un transeúnte con ánimo de ayudarlo a buscar y le preguntó, oiga, pero, ¿usted está seguro de que las monedas las ha perdido aquí? No, contestó el borracho, pero si no las he perdido aquí no tengo ninguna posibilidad de encontrarlas.

Es posible que el terreno de juego de las partidas de la ciencia esté bien dibujado en esa anécdota, pero es posible que el de las partidas de la religión, y en concreto el de las del cristianismo, no lo esté. Es temerario sospechar que hay vida religiosa, y vida cristiana, fuera del foco de luz proyectado por la farola. Que hay vida religiosa y vida cristiana fuera del Vaticano, fuera de la jurisdicción del derecho canónico, y que hay vida religiosa y vida cristiana entre quienes ignoran el símbolo de los apóstoles.

Hay al menos dos tesis, en la exhortación apostólica del Papa Francisco *La Alegría del Evangelio*, de 2013, que dan pie para pensar así. La primera es que la transmisión de la buena nueva de Jesucristo no puede limitarse a la reiteración de lo que tradicionalmente ha hecho la Iglesia y la parroquia. La segunda es que Cristo aún no ha dado lo mejor de sí mismo y que la aportación de esa novedad latente solo es posible a través de la creatividad de los fieles cristianos.

Lo que la Iglesia ha hecho tradicionalmente es formular unos dogmas y difundirlos (el credo), celebrar los sacramentos y el misterio cristiano (el culto), proponer y observar un comportamiento bueno (la moral). Eso es lo que enseña el catecismo de la Iglesia, esa es la tarea de las parroquias y eso es lo que viven los fieles. Esa tradición no basta actualmente para transmitir la buena nueva, para evangelizar, porque la Iglesia del siglo XXI, con esas prácticas, resulta desvitalizada y mortecina. La Iglesia que se mantiene y persiste haciendo eso es la Iglesia que el Papa Francisco critica porque no cumple su misión de evangelizar.

La evangelización es posible a través de la creatividad de los fieles. El Papa Francisco insiste en que el cometido de los fieles no es la repetición del dogma, no es la confesión del credo ante los que no lo saben, porque eso puede ser simplemente la declaración de unas tesis verdaderas. No es la celebración del culto, la práctica sacramental, porque el culto consiste en un conjunto de prácticas que pueden realizarse rutinariamente y sin vida propia. No es la observancia de la moral, ni la insistencia en la obligatoriedad de las normas, porque la norma moral dice lo que hay que hacer y lo que se hace siempre, pero en eso el espíritu, el amor, no está de suyo presente.

Lo que el Papa Francisco propone en ese documento es creatividad en todos los órdenes. Pero si no se señalan ejemplos concretos y vivos de esa creatividad, su enseñanza puede resultar desconcertante, porque parece decir que no hay que hacer lo que se ha hecho siempre, y puede hacer creer a algunos que el Papa lo que propone es destruir la Iglesia.

Efectivamente, el Papa Francisco dice que no hay que hacer lo que se ha hecho siempre, que no basta con eso, y menos aún hacerlo del modo en que se ha hecho siempre, y que es precisamente siguiendo ese camino como la Iglesia se va desvitalizando y se va destruyendo a sí misma. Que hay que emprender caminos nuevos y que esas novedades vienen de la creatividad y no de la observancia de las prácticas tradicionales. La parroquia tradicional es el ejemplo de lo que debe ser superado según el texto pontificio, esa que enseña catequesis, administra los sacramentos y amonesta mediante las normas morales.

La creatividad surge, según el Papa Francisco, del encuentro personal con Cristo. En ese encuentro se enciende el amor, y lo más propio del amor es el florecer de los buenos sentimientos, y el fluir de múlti-

ples iniciativas, en el gozo de la creación, en la alegría de los emprendedores. Los amantes no se acuerdan ni miran los ceremoniales para saber lo que se tienen que decir y cómo tienen que hacer las cosas, ni se acuerdan de los deberes. Solo aman, crean y gozan.

El Papa Francisco dice que hay brotes de la Resurrección de Cristo por todas partes, dentro y fuera de la Iglesia. El ejemplo más universal y perceptible de todos esos brotes es la proliferación universal de las ONGs en todo el mundo. Son organizaciones cuyas tareas desarrollan, fundamentalmente, las obras de misericordia descritas en los evangelios y recomendadas por la Iglesia Católica Romana, siete corporales: visitar y cuidar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar posada al peregrino, vestir al desnudo, liberar al cautivo, enterrar a los muertos, y siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos del prójimo, rogar a Dios por los vivos y las almas perdidas (*Catecismo de la Iglesia Católica* nn. 2447-2449).

La misericordia es la forma más inmediata y universal de amor al prójimo, la oferta de salvación más espontánea y común, y tanto las diferentes confesiones religiosas como las diversas sociedades civiles han desplegado una creatividad admirable abriendo cauces a ese amor y a esa oferta de vida y de salvación. La creatividad que el Papa quiere para la Iglesia y las parroquias es la misma que han desplegado esas sociedades. Porque Jesús en el capítulo 25 del Evangelio de Mateo dice que hacer eso es amar a Jesús y confesarle. Que eso es directa e inmediatamente amar y eso es lo importante, mucho más importante que enseñar el dogma, celebrar la liturgia y observar la moral. Y eso ya lo había explicado así en 1968 el teólogo Josef Ratzinger en su reflexión sobre los modos en que la iglesia ha comprendido su fe a lo largo de su historia¹¹².

Una parroquia que cumple la tarea evangelizadora amando como dice el papa y con la creatividad que él dice, consiste en un semillero de pequeñas ONGs. Grupos de atención a los ancianos, a los que están solos, a los inmigrantes que no saben conseguir papeles, a niños disca-

112 Cfr. Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1969.

pacitados, grupos de integración de familias marginadas, así hasta que la gente se conozca más y no haya marginados, solitarios, tristes, y hasta que los enfermos y los pobres sientan que la parroquia es su familia.

Estos son los motivos teológicos, bien desarrollados por sus antecesores inmediatos en el pontificado, que el Papa Francisco tiene para sospechar que hay vida cristiana más allá de la transmisión del catecismo. Aunque resulte temerario, y se sienta peligroso desde algunas perspectivas, el Papa Francisco parece que lo sospecha, que cree puede llevarles, a esos que viven “fuera”, algún reconocimiento de parte del hijo y del padre, alguna invitación a pasar de la oscuridad exterior a la mesa del banquete, y a participar en él quizá con un aperitivo. La sintonía que pueda advertirse entre el Papa Francisco y los textos de este librito quizá se deba a que probablemente sus autores comparten esa sospecha también. Si el Papa Francisco cree que, como representante del hijo, tiene algo aliviador que decir a esos hermanos que están al otro lado del foco, que pueden entrar al banquete o al aperitivo, estas páginas podrían contribuir a facilitar la comunicación de ese mensaje. En ese caso merecerían un aprobado alto.

Post Data. Cuando se envía este texto a la imprenta, en junio de 2016, ha transcurrido más de un año desde que se escribió. En ese tiempo, el Papa Francisco ha emitido una serie de documentos cuyo contenido se refiere de lleno al tema del matrimonio y la familia. No ha sido posible hacerse eco ellos pero lo que se dice aquí puede interpretarse como como en sintonía con ellos.

Esos documentos son

1.- Las dos Cartas “*motu proprio date*” “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” e “*Mitis et misericors Iesus*” sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad de matrimonio, respectivamente en el Código de Derecho Canónico y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, de 8 de septiembre de 2015.

2.- La Bula “*Misericordiae Vultus*”, *El rostro de la misericordia*, de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, de 11 de abril de 2015. Con ocasión de ella, se concede un permiso temporal para que los sacerdotes puedan absolver del pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón durante el Jubileo de la Misericordia o Año Santo, entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de

noviembre de 2016. Así se lee en carta firmada por el sumo pontífice y enviada al presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, Rino Fisichella, encargado de organizar el Año Santo extraordinario, el 1 de septiembre de 2015.

3.- La exhortación apostólica “*Amoris laetitia*”, *La alegría del amor*, sobre el amor en la familia, de 19 de marzo de 2016, después de los dos sínodos sobre la familia celebrados en 2015 y 2016.

Los autores

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE es catedrático de Derecho canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado, excedente desde el año 2010 en que se jubiló. Impartió docencia principalmente en la Universidad de Oviedo, de cuya Facultad de Derecho fue decano y director del Departamento de Ciencias Jurídicas Básicas. De su actividad investigadora cabe destacar que ha dirigido como investigador principal, uno detrás de otro hasta su jubilación, diversos proyectos del Plan Nacional de Investigación y que la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora le ha concedido el máximo número posible de sexenios de investigación. Ha dirigido muchas tesis doctorales de las cuales un buen número han sido publicadas.

Es miembro emérito del European Consortium for Church and State Relations del que fue presidente durante un mandato. Ha participado en muchos otros foros internacionales principalmente europeos y ha sido presidente de dos congresos internacionales celebrados en España. En la actualidad, por razones de edad, está retirado de cualquier actividad profesional o académica.

De sus publicaciones cabe destacar, en relación con el tema de este volumen,

El Sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual, Pamplona: Eunsa, 1972

Derecho canónico matrimonial, Pamplona, Eunsa, 1983, 12 ediciones.

JACINTO CHOZA ARMENTA escatedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla, nació en Sevilla en 1944. Cursó la carrera de Filosofía y Letras en las universidades de Sevilla y Madrid, y amplió sus estudios en Italia, Alemania y Estados Unidos. Obtuvo el grado de doctor en filosofía en la Universidad de Navarra, de la que fue profesor de Antropología filosófica. Posteriormente fue profesor agregado de Antropología en las Universidades de Murcia y Sevilla.

En 1979 y 1980, becado por la Fundación Ford, fue profesor visitante en la Columbia University de New York, y en 1990 de la universidad de Glasgow. Es miembro desde 1980 de la “American Anthropological Association”, desde 1982 de la “Sociedad Andaluza de Filosofía” y desde 1994 de la “Sociedad Andaluza de Antropología”. Fundador y director desde 1982 de “Thémata. Revista de Filosofía” de la Universidad de Sevilla; profesor Honorario de la Universidad de El Salvador (Buenos Aires, 1994) y de la Uninorte de Paraguay (2011); fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996, y presidente en los bienios 1996-98, 1998-2000, 2000-2002 y 2002-2004; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario Identidad Cultural Latino Americana (SICLA) desde 2008., fundador y director de “Raphir. Revista de Antropología y Filosofía de las Religiones”, Universidades de Málaga y Sevilla, 2014.

De sus publicaciones cabe destacar, en relación con los temas de este volumen,

Metamorfosis del cristianismo, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003;

Historia cultural del humanismo, Sevilla: Thémata, 2009;

Historia de los sentimientos, Sevilla: Thémata, 2009;

Filosofía de la cultura, Sevilla; Thémata, 2013

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA

Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.*

SATUR SANGÜESA

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.*

JUAN JOSÉ ARECHEDERRA Y JACINTO CHOZA

3. *Aristotelismo.*

JESÚS DE GARAY

4. *El nacimiento de la libertad.*

JESÚS DE GARAY

5. *Historia cultural del humanismo.*

JACINTO CHOZA

6. *Antropología y utopía.* FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.*

CONCEPCIÓN DIOSDADO, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN ARANA.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.*

JACINTO CHOZA Y ESTEBAN PONCE-ORTÍZ

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.*

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.*

GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ

11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.*

ROSARIO BEJARANO CANTERLA

12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.*

URBANO FERRER SANTOS

13. *La ética de Edmund Husserl.*

URBANO FERRER SANTOS Y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

14. *Celosías del pensamiento.*

JESÚS PORTILLO FERNÁNDEZ

15. *Historia de los sentimientos.*

JACINTO CHOZA

16.- *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.*

ROSA MUÑOZ LUNA

17.- *Filosofía de la Cultura.*

JACINTO CHOZA

18.- *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.*

ENRIQUE ANRUBIA

19.- *Filosofía para Irene.*

JACINTO CHOZA

20.- *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.*

JESÚS ALONSO BURGOS

21.- *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.*

JACINTO CHOZA

22.- *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

23.- *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.*

JESÚS DE GARAY Y JAIME ARAOS (EDITORES)

24.- *Antropologías positivas y antropología filosófica.*

JACINTO CHOZA

25.- *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.*

JACOBO NEGUERUELA

26.- *La Ilíada.*

BARTOLOMÉ SEGURA

27.- *La privatización del sexo.*

JACINTO CHOZA Y JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ DEL VALLE

28.- *Manual de Antropología filosófica.*

JACINTO CHOZA

Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padiá

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

2. *La escisión de las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

4. *La idea de América en los pensadores occidentales.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ

5. *Retórica y religión en las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

6. *Narrativas fundacionales de América Latina.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ.

7. *Dios en las tres culturas.*

JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY, JUAN JOSÉ PADIAL.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.*

JACINTO CHOZA, JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ, ANTONIO DE DIEGO Y JUAN JOSÉ PADIAL

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas.*

MIGUEL ÁNGEL ASENSIO, ABDELMUMIN AYA Y JUAN JOSÉ PADIAL

Colección Literaria

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Alejandro Martín Navarro y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles.*

JACINTO CHOZA

2. *CUENTOS E IMÁGENES.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

3. *El linaje del precursor y otros relatos.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

En preparación

4. *Cuentos completos. Oscar Wilde.*

EDICIÓN DE FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padiál y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.*

REINHARD LAUTH

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?*

REINHARD LAUTH

3. *Metrópolis.*

THEA VON HARBOU

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.*

REINHARD LAUTH

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones. G.W.F. Hegel.*

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

En preparación

6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología. G.W.F. Hegel.*

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología. G.W.F. Hegel.*

EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

5.- Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1.- El culto originario: La religión paleolítica.

JACINTO CHOZA

6.- Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1.- La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.

SONIA PARÍS E IRENE COMINS (EDS)

2.- Humanismo global. Religiones, derecho y género.

Sonia París e Irene Comins (eds)

3.- Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.

AYME BARREDA, JACINTO CHOZA, ANANÍ GUTIÉRREZ Y EDUARDO RIQUELME (EDS)

7.- Colección Cuadernos de Clases.

Directores: Ananí Gutiérrez Aguilar y Jacinto Choza

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1.- Bioética y sentido de la vida.

JACINTO CHOZA



Este libro se terminó
de imprimir el día 15 de
julio de 2016, festividad
de la Virgen del Carmen.

