



PERSONA Y SEXUALIDAD HUMANAS.

Verdad antropológica y dimensión de justicia

JUAN IGNACIO BAÑARES

Universidad de Navarra

1. Esta breve exposición pretende establecer un puente entre la base antropológica de la sexualidad humana y la dimensión de justicia que entraña el matrimonio. Entiéndase bien: no se intenta explicar simplemente que el derecho respeta la verdad del hombre acerca de la sexualidad, o que constituye un medio adecuado para protegerla, por su relevancia social; se trata de hacer ver cómo en la misma entraña de la verdad antropológica acerca de la sexualidad humana, se encuentra un núcleo jurídico: un «quid» de por sí exigible en justicia. O, de otro modo, se trata de hacer ver que la comprensión honda de la antropología de la sexualidad comprende *ab initio* una dimensión de justicia. Dimensión de justicia que, en consecuencia, será originaria e inalienable, previa a todo ordenamiento social, y arraigada en el ser y en la dignidad de la propia persona.

Para ello, intentaremos presentar algunos problemas de cierta cultura actual para la comprensión del matrimonio, y propondremos algunos conceptos antropológicos que puedan ayudar a darles solución. Este planteamiento tiene, por tanto, la dificultad de un intento de síntesis, y la limitación de lo que necesariamente se presenta de modo abstracto. De intento —por justicia y reconocimiento, por convicción científica, y por afecto y gratitud personal— hemos querido glosar, con cierta libertad, unas cuantas ideas del Prof. Hervada tratando de desarrollarlas con una linealidad nítida, aunque no fácil.

2. Con alguna frecuencia —y con alguna simplicidad— se ha afirmado que en la primera mitad del siglo XX hubo quienes subrayaron de tal manera el hecho de que el matrimonio es una institución de la ley divina —natural y positiva—, que el propio concepto de ley pudo llegar a oscurecer la realidad. Desde este punto de vista —continúa la crítica— el matrimonio fue a veces considerado principalmente como *la ley* que regula la sexualidad: sexualidad que, por su parte, se vería dotada de dos características: a) es condición de la animalidad del hombre —de la humanidad como especie animal—, por lo que debe: o bien ser contenida en la virginidad, o bien ser reconducida al matrimonio —que, por ser *ley*— ha-

ría bueno su uso; b) esta sexualidad, hecha honorable por el estatuto de legalización que supone el matrimonio, se justificaría por la necesidad de la multiplicación de la especie para la conservación de la colectividad —y, secundariamente, por el remedio de la concupiscencia, la ayuda mutua, y la educación de la prole—. En consecuencia, concluían algunos, esta visión de la sexualidad, al centrarse exclusivamente en el hombre como especie biológica, y en su dimensión estática, pierde la referencia a la persona como «centro de libertad»: el sexo se vería antes como materia necesitada de regulación por la ley, que como dimensión positiva de la persona.

La cuestión, así expuesta, resulta engañosa: porque el concepto de matrimonio del que se hablaba no era falso, aunque desde la perspectiva actual juzguemos que una presentación tan escueta y fría podía adolecer de cierta pobreza de fundamentación, al plantear los términos ley, institución, justificación, etc., como si fueran extrínsecos al ser humano. El recto entendimiento de estos términos, sin embargo, debidamente contextualizados, sigue siendo clave necesaria para asomarse a la realidad matrimonial y familiar.

a) Ciertamente el matrimonio es una institución de la *ley* divina —natural y positiva—; pero esta afirmación significa justamente que sus principios están inscritos en la misma naturaleza de la persona masculina y femenina: la primera manifestación de la ley divino natural reside en la estructura del ser creado. Es claro que la institución matrimonial responde a la ley divina. Pero de esta afirmación no puede desprenderse que el matrimonio, su contenido esencial, sus fines y propiedades, sean arbitrarios, ajenos a la realidad constitutiva del ser humano¹. Es más, el sentido más fuerte y radical de la afirmación de que la unión matrimonial responde a la ley natural significa que está contenida y manifestada precisamente en lo que el hombre es, y que sus exigencias están íntimamente relacionadas con su proceso de perfeccionamiento hasta llegar a lo que debe ser. «La persona humana tiene una estructura óptica determinada. El hombre, cada hombre, no se da a sí mismo su propio ser, no sólo porque no opera él su paso a la existencia, sino también porque la estructura de su ser le es dada. Decir que el hombre tiene una estructura óptica determinada, equivale a afirmar que tiene una conformación y una disposición determinadas, reguladas conforme a un orden impreso por Dios en la naturaleza humana. Un aspecto de esa estructura del ser humano es la dimensión sexual y su ordenación a la integración del hombre y de la mujer en el matrimonio. Esto es lo que significa decir que el matrimonio responde a una ley natural. Con esta expresión se pone de relieve que Dios, al crear al hombre, ha es-

1. «El matrimonio no es una institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el desarrollo de la sexualidad. El matrimonio, por el contrario, es el desarrollo de la *inclinatio* natural, el desarrollo mismo de la sexualidad conforme a la estructura ontológica de la persona humana, conforme a la naturaleza personal del hombre». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 120).

estructurado ónticamente su ser de tal suerte, que el matrimonio forma parte de su dinamismo personal, de su horizonte vital².

De ahí el interés de analizar la estructura del ser humano y las radicales exigencias de lo que le es debido (de «lo justo»).

b) También es cierto que la sexualidad debe ser vivida en la virginidad o en el matrimonio —o en la viudedad, en su caso—; pero no porque la sexualidad sea algo malo y negativo en sí mismo, que necesita a su vez de un bien que lo contrape-se: sino porque la dignidad de la persona humana, tal como Dios la ha creado, exige que viva su condición de varón o de mujer dentro del orden del amor que posibilita su perfeccionamiento y desarrollo. Desde esta perspectiva, el matrimonio y la virginidad representan las dos vías previstas por el Creador para que la persona humana viva su condición sexuada de modo conforme a su estatuto ontológico y adecuado a las exigencias del despliegue de su libertad en relación con su fin propio.

c) Algo parecido ocurre con la prole. Es cierto que la continuidad de la especie humana está subordinada a los nacimientos; pero antes que esta razón social debe tenerse en cuenta que la misma persona, para vivir su dimensión sexuada en el matrimonio, debe establecer un tipo de unión estable que por sí misma viene ordenada a la posibilidad de nuevas vidas: ya que el acto conyugal tiende de suyo a la posibilidad de engendrar. Es decir, la razón única no es la necesidad de la función reproductora de la especie humana de modo que se asegure su continuidad, etc. La primera razón es que no puede existir una unión verdaderamente conyugal sin que exista una donación y aceptación recíprocas de toda la conyugalidad del varón y de la mujer: integridad que obviamente incluye la potencial maternidad y paternidad. De ahí que —con sólido fundamento— al referirnos al ser humano no hablamos de reproducción —que señala el simple dato biológico de engendrar— sino de procreación. Por lo demás, debe tenerse en cuenta igualmente que la dignidad de quien es engendrado merece y exige un origen conyugal —es decir, la relación de sus padres como esposos—.

d) Por último, es verdad que el recto uso de la sexualidad en el matrimonio constituye un remedio de la concupiscencia y que la unión conyugal supone una ayuda mutua. Pero quizá es una verdad más honda que la tendencia del varón y de la mujer a la unión conyugal comprende toda la dimensión de la otra persona diversa sexualmente, y, desde esta perspectiva, entraña a la vez la tarea de ser co-protagonistas del proceso de perfeccionamiento de cada uno en toda su plenitud de persona y de hijo de Dios. Es decir, la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia no deben ser vistos como «en negativo» —como solución para «carencias» propias— sino en positivo: como la ilusionante tarea de un proyecto vital radicado en la intimidad del ser y estrechamente vinculado a la respuesta que cada mujer y varón deben dar —a través de su obrar— a la personal llamada de Dios a la santidad de hijos suyos.

2. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, pp. 115-116.

3. De aquella visión que fue criticada como excesivamente extrínsecista y ajena a la ontología —a los valores propios— de la persona, con el transcurso de los años se pasó a una consideración que descansa en el extremo opuesto. El centro sería el individuo, como origen de una libertad que se entiende como mera opción de voluntad; la sexualidad sería también un accidente, algo que el individuo tiene y de lo que puede disponer, y las posibilidades de su uso una simple combinación de alternativas posibles desde el absoluto del sujeto. Obsérvese que, en el fondo, se trata de una óptica igualmente extrínsecista, aunque su extrínsecismo sea de carácter «inmanente»: igualmente extrínsecista, porque tampoco existe conexión ni unidad entre la sexualidad, la persona, la conyugalidad y el carácter o condición familiar. En ambos casos no existe referencia intrínseca entre la sexualidad, la persona, y los valores: no existe un fundamento en la verdad acerca del bien; sólo existe un principio legitimador, antes basado en la ley —en la institución como ley—, y luego basado en la voluntad como origen, es decir, sin vinculación alguna con el contenido o las consecuencias de sus opciones.

4. Asombra comprobar con qué hondura el Magisterio eclesial de los últimos decenios ha sabido realizar una aportación crucial, que viene a rescatar la unidad de la persona humana: tanto en sí misma, por lo que se refiere a la visión integrada e integradora de su sexualidad, como en la constitución de la relación de conyugalidad y de la relación consiguiente de paternidad y maternidad, que dan origen y razón de ser a la familia. A continuación deseamos simplemente llamar la atención sobre tres de sus rasgos que consideramos principales, a propósito de la persona y su desarrollo.

a) En primer lugar conviene recordar *el principio de unidad de la persona*, del que deriva la consideración de la sexualidad como una dimensión intrínseca de la persona humana, que la modaliza en todo su ser; y que puede y debe estar integrada en una unidad de significado.

La realidad primaria es, pues, la persona sexuada, cuya unidad es irrenunciable: y es precisamente esta unidad *ab intra* de que viene dotada la persona en su mismo origen la que exige la unidad como meta y término; unidad que se debe alcanzar a través del sentido que se otorga a las acciones libres que se realizan (como veremos más adelante). Por ello la sexualidad no puede ser concebida sino en el contexto global de la vocación humana y cristiana, de la particular llamada de Dios a cada uno para poner en acto lo mejor de sí mismo, a través de la autoposesión y la autodonación. De la respuesta a esta llamada personal dependerá la consistencia de la unidad de la persona: es decir, el mayor desarrollo de su peculiar riqueza singular y la coherencia de su obrar con la verdad de su ser. La integración de la persona se lleva a cabo a través de la fuerza unificadora de la voluntad, cuyo acto propio es el amor: en la medida en que la voluntad instaura el orden del amor de un modo adecuado a los valores del bien, la persona alcanza la madurez de la posesión de sí y está en mejores condiciones para vivir el «don de sí» al que está llamada. En este sentido la sexualidad integrada es capacidad de amor esponsal, en el proyecto vocacional de la persona (sea a través de la virginidad, sea a través del matrimonio).

b) En segundo lugar interesa destacar *el principio de la apertura del ser personal*. Un ser que —aunque incomunicable en su singularidad más íntima— es radicalmente un ser relacional, un «ser-para», una potencia de autodonación y acogida a otro y de otro. El proceso de perfeccionamiento personal —en el plano humano, y en el sobrenatural— sólo se desarrolla desde la actualización de tal potencia. Obviamente, las relaciones de la persona con otros sujetos son variadas y se desarrollan en diversos niveles; pero cuando se reconoce el particular valor singular de cada ser humano, y la necesidad de ser considerado y valorado por lo que es, y no por lo que tiene, la respuesta adecuada del hombre consiste en el amor —en su caso, de orden sobrenatural— que ordena al sujeto de la mejor manera y posibilita el despliegue óptimo de sus facultades personales.

No se trata, pues, de un segundo momento «cronológico» sino de un co-principio o dimensión asentada en la estructura ontológica de la criatura humana en cuanto imagen y semejanza de Dios. De ahí también que la relación adecuada con los demás constituya una parte esencial del designio salvador de Dios para cada uno y para el conjunto de la humanidad.

c) En tercer lugar, es interesante considerar *el principio de la «visión dinámica» de la persona*: es decir, la visión de la persona en cuanto centro de libertad que se despliega y expresa temporal y cualitativamente a través de los actos de su vida, y —en especial— a través de la capacidad de dar origen a relaciones interpersonales, y de las propias relaciones interpersonales originadas. De ahí que las relaciones provenientes del amor expresen máximamente a la persona como sujeto.

No es difícil observar de nuevo que no se trata tampoco aquí de una fase que vendría a completar o a suceder a las anteriores, sino de otra dimensión o co-principio del ser personal, imprescindible para dar operatividad a los otros dos principios: puesto que hablar de la visión dinámica de la persona en sus actos de libertad es tanto como referirse a la dimensión temporal del existir mismo de la persona. Se enlazan, así, los tres principios señalados: la persona —femenina o masculina— dotada de un carácter único y singular desde el inicio, está a la vez llamada a desplegar la riqueza de esta unidad a través de la sucesión de sus actos, y de una forma especial de los que actualizan la potencialidad de relación interpersonal. La unidad *ab initio* —identidad, posesión radical de sí como origen— hace posible la experiencia de la libertad —a través de sus actos en el tiempo— y las relaciones interpersonales: éstas, por su parte, por hacer trascender al sujeto y salir de sí para ofrecerse como don, constituyen su mayor posibilidad de perfeccionamiento. El fruto de esa experiencia rectamente vivida consiste en una unidad más profunda y extensa, más espontánea y verdadera a la vez. Así, la unidad puede ser vista como condición inicial, como tarea que debe ser desarrollada y como fruto del esfuerzo que tal tarea comporta.

5. Conviene ahora, siquiera brevemente, señalar cómo cada uno de los tres rasgos apuntados implica y explica las características particulares de la sexualidad en la persona humana y a la vez revela y exige una dimensión de justicia inherente que define con límites precisos el contenido esencial del matrimonio.

a) *El principio de «integridad e integración de la persona»: la sexualidad humana sólo puede ser considerada en el contexto de la unidad de la persona.*

La primera tarea de la persona consiste en llevar a término adecuadamente la integración de los elementos de la unidad sustancial en que consiste ella misma. En esta radical llamada a «vivirse» uno mismo en la unidad —según corresponde a la riqueza y dignidad propias de su estatuto ontológico— la dimensión sexuada de la persona tiene un papel activo, más o menos directo, en las distintas facetas del ser y la acción personal. Ciertamente la modalización sexual de cada persona humana supone un rasgo originario que se constituye como propio de su ser (mujer o varón, hija o hijo, hermana o hermano, etc.). Pero, además de dato de origen, la modalización sexual constituye —en su desarrollo— una inclinación natural y un marco de referencia de su ser y de su obrar humano. Es decir, toda la persona lo es como mujer o varón: en su origen, como rasgo de su ser, en su desarrollo, como modo y deber de su obrar³.

Desde el punto de vista antropológico la integración de la sexualidad supone la adecuada asunción, por parte de la persona, de los cuatro presupuestos básicos de la sexualidad humana: la diferencia de los sexos, la inclinación natural entre ellos, la complementariedad, y la posibilidad de compartir la capacidad generativa (también llamada «procreatividad»). También aquí importa considerar estos rasgos en su unidad y relación, y no como características divisibles.

En primer lugar hay que señalar que la diferencia de los sexos es a la vez el soporte y el fundamento de los otros tres rasgos, que van referidos directamente a éste. Porque la persona humana lo es como mujer o como varón (a través de una modalización que les hace distintos), los sujetos de uno y otro sexo son complementarios, se conocen como tales y en esta complementariedad descubren como un valor la posibilidad de unirse de tal modo como cónyuges, que queden constituidos como principio y origen de una nueva realidad familiar y de la prole consiguiente.

En segundo lugar, debemos resaltar que al mencionar estos presupuestos antropológicos no nos estamos refiriendo exclusivamente al dato biológico —aunque, como es obvio, se incluye, por constituir el soporte básico en la actual condición del hombre—, sino a lo específicamente humano de estos presupuestos. Es decir, para la persona humana la diferencia de lo masculino y lo femenino no termina en lo orgánico; su inclinación natural al sexo diverso no es comparable al

3. «Respondiendo el matrimonio a una estructura óptica del ser humano (la *inclinatio* natural), la estructura jurídica del matrimonio está determinada por las exigencias inherentes a dicha estructura óptica (*lex naturae*). Esto es, la *inclinatio* natural, puesto que es estructura del ser humano y de su tendencia a los fines, se presenta como exigente (con unas exigencias de orden en su dinamismo), se manifiesta como exigencia de la persona y de su desenvolvimiento en el marco de la sexualidad. Exigencias de la persona ante Dios y consigo misma (deber-ser de orden moral), pero también frente a los demás y, particularmente, en relación con el propio cónyuge y ante él». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona, p. 120).

celo de los animales; su complementariedad no es un conjunto de intercambios funcionales; y su capacidad de engendrar no es reducible a una potencia reproductora. Hasta aquí, la relación entre la unidad propia del ser personal, y la sexualidad humana.

Si ahora intentamos indagar cuál es la *dimensión de justicia* propia de este rasgo del carácter total de la persona, quizá podamos descubrirla precisamente en el acto de *consentimiento matrimonial*, como expresión —a la vez— de autoposesión y de donación, asentados precisamente sobre la estructura de la persona en cuanto sexuada: como mujer o como varón⁴. La razón estriba en que la unión personal a la que inclina el mismo ser de la mujer y del varón exige necesariamente un acto de libertad personal: pues nadie puede dar lo que no posee... y nadie puede poseer a otro como persona femenina o masculina ni —en consecuencia— donarlo como esposo a otra persona. La unidad del ser personal explica la insustituibilidad del acto que da origen al pacto conyugal.

A su vez, en el consentimiento, la dimensión de justicia es necesidad del amor conyugal, pues el amor conduce al don de sí, que no puede tener lugar sino a través de una relación de justicia⁵. En efecto, la donación de uno mismo como mujer o varón no puede ser proporcionada a la dignidad y riqueza de la persona —a su singularidad incommunicable— sin que abarque el despliegue futuro de la persona en su acción: y la única forma humana de realizarlo es a través del compromiso. Es el amor conyugal el que reclama «hacerse debido», y el título de la deuda es el «modo de ser» instaurado por el amor: ser cónyuge es «ser debido» al otro⁶. Así, el

4. «¿En qué consiste fundamentalmente el compromiso? Consiste sustancialmente en el acto por el cual cada contrayente asume al otro según su estructura natural sexuada y, por tanto, según el orden natural (esto es, según naturaleza) y se da y entrega al otro, proyectando al futuro, a la historia, el desarrollo de la vida matrimonial conforme con la estructura natural asumida. Sintéticamente se podría exponer la función del compromiso parafraseando las certeras palabras de un antiguo matrimonialista: el consentimiento matrimonial —el compromiso— asume como deber-ser la inclinación natural» (J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, de la Universidad de Navarra, Rialp, Madrid 1991, p. 16).

5. «Y puesto que las exigencias innatas de la naturaleza humana se presentan ante los demás como exigencias de justicia por ser el hombre un ser personal, la conformidad con la *inclinatio* natural que es la base del matrimonio se revela ante el otro cónyuge como exigencia de justicia, como deber-ser de naturaleza jurídica. Hay, pues, una estructura jurídica en el matrimonio (una *lex matrimonii* con dimensión jurídica), pero esa estructura es la dimensión jurídica de la estructura de la persona humana en cuanto poseedora de una *inclinatio* natural (estructura óptica)». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 120).

6. «El amor se ha hecho *ius*, se ha hecho justicia, derecho (...). No existe ninguna desvinculación —tampoco un simple paralelismo— entre las exigencias del amor conyugal y las exigencias de justicia dimanantes del acto de contraer matrimonio. Tales exigencias de justicia —verdaderas vinculaciones jurídicas— son aquellas vinculaciones dimanantes del amor conyugal que, en virtud del acto de contraer matrimonio, se transforman en verdadero *ius* (deberes y correlativos derechos)». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, pp. 126, 128).

amor conyugal exige la justicia, y la justicia exige como *debidas* las obras del amor conyugal⁷. Porque la libertad se hace donación, el amor se hace justicia: pues aquello que se dona es debido al otro no gratuitamente, sino como «lo suyo»⁸.

De este modo, puede decirse que la voluntad verdadera de conyugarse es ciertamente el primer acto de amor conyugal; y por la entrega y recepción real de sí mismos los contrayentes *se hacen* esposos: es decir, instauran un nuevo «modo de ser» —«ser cónyuge»— a través de su coposesión precisamente en cuanto varón y mujer. Este nuevo «modo de ser» —que incide directamente en su condición de cristianos, cuando están bautizados— condiciona el futuro modo de obrar, al constituir como debida una cierta —aunque no absoluta— unidad de operaciones para la tarea común como cónyuges. Pero al llegar a este punto debemos volver al punto de partida —la persona— para referirnos al segundo de los rasgos inherentes a ella que hemos señalado, entendiendo bien que no constituyen «momentos cronológicos» diversos, sino tres aspectos de una única realidad continua e intrínsecamente entrelazados.

b) *El principio de apertura radical de la persona y su posibilidad de ser participada: la sexualidad humana debe considerarse en el contexto de las estructuras de sociabilidad de la persona.*

En efecto, en el matrimonio *in fieri* la mujer y el varón se dan y acogen en su identidad personal femenina y masculina: ahí reside lo específico, lo complementario, que se ofrece y recibe *como participable y para ser participado*. A la persona le es dada la potencialidad de desarrollarse a través de su acción en el tiempo; pero esta tarea —su primera y más radical llamada como criatura y como hijo de Dios— está radicalmente abierta a las relaciones interpersonales de cada uno, ya que ciertamente no es transferible, pero sí es *participable*. Es precisamente en esta vocación al amor y a la comunión —con Dios, primero, con los demás después— donde se inserta la tarea propia de la vida conyugal, que asume el juego de los planos definidos por la naturaleza y la libertad, la cultura, y la gracia.

La dimensión sexuada de la persona como estructura de una particular sociabilidad se convierte, a través del matrimonio, en el ámbito que posibilita la mayor

7. «Frente al intento de disociar amor conyugal y pacto conyugal, afirmamos que el sentido íntimo del matrimonio *in fieri* es el de ser el cauce, único y necesario, a través del cual el amor conyugal es capaz de realizarse plenamente». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 123). Sobre las dimensiones esenciales de la voluntariedad del consentimiento, puede verse una presentación del tema en P.J. VILADRICH, *Comentario al c. 1095*, en VV.AA., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dirs.), Pamplona, 2.ª ed. 1997, vol. III, pp. 1211-1214.

8. «El único medio que el hombre tiene de entregarse de una vez para siempre, actualizando toda su capacidad (potencia) de amor, es a través de un acto en el que compromete (hace donación de) esa capacidad ante el otro para toda la vida. Esto es lo que ocurre en el matrimonio, de suerte que la vida conyugal, en cuanto producto del amor, no es otra cosa que *el cumplimiento y realización de la entrega ya hecha*». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 124).

unión natural de dos personas: una unión que, a la vez, afecta directamente a su ser del modo más hondo, y afecta al ámbito de la acción vital (es cobioográfica)⁹. Afecta directamente a la persona humana del modo más profundo en el orden del ser, no sólo por la profundidad con que la modalización sexual marca a la mujer o al varón, sino también porque entre las relaciones radicadas en las estructuras naturales del hombre no puede existir otra mayor. Por ejemplo, las demás relaciones de parentesco se basan, como veremos, en el origen o ascendencia (siempre en relación con la consanguinidad); y las demás relaciones humanas más profundas (las que se asientan sobre el amor de amistad) afectan directamente a la persona, pero no existe una estructura específica —una modalización particular, expresamente «diseñada»— del ser personal que las posibilite y en la que se vertebren. Así pues, la riqueza de la sociabilidad propia de la sexualidad de la persona, permite que el acto de consentimiento dé origen a una relación específica, directamente enraizada en su ser, y con exigencias de coherencia en su obrar¹⁰.

Si buscamos también aquí la *dimensión de justicia*, podemos decir que esta *copertenencia debida* de los esposos respecto a su dimensión femenina y masculina originada por el acto de consentimiento recíproco, no es transeúnte sino inmanente. Por la existencia de la sexualidad como estructura de donación personal, el acto de consentimiento produce una transformación real de los esposos; la voluntad conyugal quiere justamente este cambio o modificación: una transformación o novedad en el ser, que deviene «conyugal». A este tipo de relación interpersonal es a lo que llamamos *vínculo*, que es una manera de decir «yo soy de mi cónyuge, como mi cónyuge es mío».

También aquí nos encontramos con el carácter singular de la conyugalidad como relación. Existen, como hemos visto, diversos tipos de relaciones interpersonales: entre ellas, las que más directamente inhieren en el ser de la persona humana son las de parentesco, y en concreto la de filiación. Pero existe una diferencia importante entre la relación de ascendencia —y derivadas— y la de cónyuges. En efecto, en la ascendencia, el ser del hijo no es *del* padre —más que como origen—, y en cambio el ser esposo configura al esposo haciéndolo «esposo de la es-

9. El matrimonio y la familia pertenecen al ámbito de las personas antes que a cualquier ámbito social; es más, pertenecen al primer ámbito social precisamente porque así viene exigido por la naturaleza del ser personal. Es la persona la que —desde dentro— exige la apertura a los demás para poder ser plenamente ella misma; y la dimensión sexuada ofrece una estructura básica de sociabilidad (que puede ser vivida desde el celibato o desde el matrimonio).

10. «La institución del matrimonio, como la misma creación del hombre y del mundo en general, responde a una finalidad. El matrimonio ha sido instituido para alcanzar unos fines determinados, pensados y queridos por Dios. Estas finalidades están presentes en la naturaleza humana de dos modos: como principios dinámicos —potencias naturalmente ordenadas, tendencia asimismo ordenada— y como bienes cuya consecución enriquece la personalidad del hombre». «El dinamismo matrimonial (...) forma parte de la estructura óptica del hombre, es un desarrollo del ser mismo del hombre, como respuesta a la apertura a ser. En este sentido es también un deber-ser». (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 117).

posa» y a la esposa haciéndola «esposa del esposo». Por eso puede decirse que, mientras el hijo en sí es un efecto transeúnte de la capacidad generativa de los padres —porque es efecto solamente en el origen fáctico—, el acto de consentimiento genera la conyugalidad como efecto inmanente¹¹.

La copertenencia debida por parte de los cónyuges significa, en resumen: a) que proviene de una nueva relación instaurada en el ser humano de varón o mujer, mayor que cualquier otra; b) que sólo puede existir sobre dos presupuestos: la complementariedad de la diversidad sexual, y la entrega de un título de justicia sobre tal ámbito. Por eso, porque la persona se hace cónyuge en el ser —que es una relación inmanente— asume como deber ser propio las obras propias de la conyugalidad. Y esta consideración nos lleva directamente al tercero de los rasgos personales —inseparables en sí, insistimos— que venimos considerando.

c) *El principio de la «visión dinámica» de la persona: la dimensión sexuada de la persona como tarea que se despliega en el tiempo.*

Nuestros actos producen —generan— una transformación, un cierto «estado nuevo», pero de modo diferente según correspondan más directamente a la inteligencia o a la voluntad. En la inteligencia, basta con saber una vez algo, para que uno sea «sabio» en eso: en principio, por sí misma la transformación es irrevocable, porque la verdad —que es el objeto del conocimiento— es la misma y en el conocimiento es la realidad la que viene a mí. Alcanzar la verdad, por tanto, es una actividad del intelecto que se sitúa en el plano del «reconocimiento» de lo que la realidad es en sí misma.

En cambio en la voluntad la transformación por sí misma es menos estable. Pues mientras que la verdad conocida es verdad alcanzada y está en nosotros, en cambio el conocimiento del bien no nos otorga directamente ese bien, sino que conociéndolo, y asumiéndolo como deber ser, somos nosotros los que tenemos que salir hacia él para poseerlo. En este sentido dinámico, los actos de amor son más trabajosos e imperfectos —a la vez que más universalmente accesibles—: en el orden del amor soy yo el que «salgo» de mí para hacerme don, y esta adhesión al bien debo realizarla —mantenerla— a lo largo del tiempo. El amor se hace entonces, en primer lugar, deber ser y en segundo lugar, esfuerzo por realizarlo suce-

11. Ciertamente existen varias características comunes: a) ambos constituyen una relación que inhiere en el ser del sujeto; b) en consecuencia, en los dos casos esta relación permanece en el sujeto constituyendo un rasgo capital de su identidad personal, inmanente e irrenunciable; c) de estos dos tipos de relación en el ser se siguen exigencias de justicia en el obrar: es decir, exigen un tipo de obras determinado por la relación que existe en su ser. Pero también existen diferencias: a) como señalamos en el cuerpo del texto, la conyugalidad tiene su origen necesariamente en un acto de libertad que además es único en su género; b) mientras la relación de conyugalidad es de *radical igualdad*, la de filiación es de *radical desigualdad*; c) la relación de conyugalidad tiene su base en la diversidad sexual, y la de filiación, no; d) no se puede decir que el padre o la madre *son del* hijo, y que éste lo *es de* su madre o padre en el mismo sentido en que cada cónyuge es del otro; e) por tanto, las obras debidas son mucho más variadas en el caso de la filiación: tanto por lo que cambian a lo largo del tiempo, como por su contenido mismo; f) la primacía de la relación de filiación —como relación en el orden del ser— cede ante el establecimiento por parte de los hijos de una relación de conyugalidad.

sivamente en cada uno de nuestros actos. De ahí que querer un bien elevado su-ponga vincularse, abarcar la temporalidad, «fidelizarse»¹². Por eso, porque un solo acto de voluntad no es definitivo para la «posesión» de un bien, tal posesión sólo se obtiene a través del compromiso de las obras del amor, que se hacen debidas porque la entrega de lo futuro en el orden del obrar sólo puede tener lugar a título de justicia¹³.

Desde el punto de vista de la dimensión sexuada de la persona, significa que en una auténtica entrega como cónyuge —en una auténtica conyugalidad— se dan y reciben las obras propias de la persona en cuanto mujer o varón, en orden a la participación en el proceso de desarrollo y perfección personal del otro: ello significa lógicamente, en el matrimonio cristiano, el deber de tomar como parte de la propia vocación la contribución al progreso de la del cónyuge. Esta perspectiva resalta especialmente la dimensión sacramental del matrimonio cristiano en la existencia diaria: dimensión que no pocas veces es preterida, cuando no olvidada, y que sin embargo constituye una expresión primordial del sacramento —y de la gracia sacramental consiguiente—¹⁴. Puede, por tanto, afirmarse que todas estas obras «debidas» que surgen del amor conyugal comprometido y lo realizan, forman parte del bien particular de los cónyuges.

Como es lógico, en el *in fieri* matrimonial no pueden «darse» las obras derivadas de la conyugalidad —puesto que hasta ese momento, las partes no son cón-

12. Lo contrario es el puro hecho. Pero el *hecho* no tiene identidad, no produce modificación en el orden del ser, no implica su despliegue en el orden del obrar, porque no tiene relación de secuencia con los actos consiguientes.

13. «...el deber-ser es el punto de intersección entre naturaleza e historia. En efecto, el deber-ser representa algo que está contenido en la naturaleza y, en consecuencia, algo postulado y exigido por ella. Por eso, no es indiferente, sino que se presenta como lo que debe ser. Y debe ser porque el hombre es persona y el ser personal es exigente, exige ser lo que potencialmente es. Pero al tiempo que está contenido en la naturaleza, el deber-ser está dejado a la historia, corresponde a la libertad del hombre en su realización». (J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, de la Universidad de Navarra, Rialp, Madrid 1991, pp. 14-15). «La función del compromiso se entiende mejor si se tiene presente la dimensión *tiempo* del ser humano. El tiempo es una dimensión de los seres que no son capaces de actualizar en un acto único y perpetuo toda su capacidad de ser; por eso, esta capacidad de ser se va actualizando *sucesivamente*. En esta dimensión adquiere su perspectiva el compromiso, propio sólo de seres personales, a la vez que inmersos en el tiempo, esto es, capaces de dominar su ser y por tanto de configurar su futuro, e incapaces de actualizarlo en acto único. El compromiso representa una de las posibilidades más perfectas del ser personal inmerso en el tiempo, y la que más se acerca al acto puro; por eso es sólo propio de seres espirituales. Consiste en la libre decisión de la persona que, por un acto de voluntad y libertad, orienta su capacidad de desarrollo en un sentido determinado». (J. HERVADA-P. LOMBARDIA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico. III. Derecho Matrimonial (1)*, EUNSA, Pamplona 1973, p 125).

14. No podemos olvidar que son principalmente las acciones propias de la vida cotidiana aquellas que los esposos deben santificar, y las que a la vez les hacen crecer en santidad: en virtudes, en amor a Dios y a los demás; y no podemos olvidar tampoco —por ser el matrimonio un camino vocacional del cristiano— que la gracia sacramental posibilita y favorece justamente la heroicidad en el ejercicio de las virtudes, y especialmente de la caridad.

yuges—; pero es claro que los contrayentes no pueden excluir la voluntad de relacionarse conjuntamente como varón y mujer en lo que respecta a los fines del matrimonio.

Obviamente, entre estas conductas es necesario entregar y recibir la posibilidad de los actos a los que la sexualidad inclina y la potencial maternidad o paternidad a la que se ordenan. El acto de entrega personal es *uno con la unidad de la persona y de su despliegue en el obrar*: como ya hemos visto, la entrega de la persona se realiza «haciéndose esposo» o «haciéndose esposa», y la entrega de las conductas —obras futuras— se realiza al otorgarlas como «debidas». De este modo, la entrega o donación de una mujer o un varón en la alianza conyugal no puede ser más que la entrega o donación de lo que son el varón o la mujer en cuanto persona masculina o femenina, también en su despliegue. La modalización sexual lo es de la persona, y por tanto la entrega humana del carácter sexuado de uno mismo significa la entrega de uno mismo en su virilidad o feminidad. Es esta unidad entre la persona y su acto de donación en cuanto modalizada sexualmente la que implica de modo necesario la entrega —y aceptación— de la esposa como madre y del esposo como padre —potenciales— de la prole subsiguiente.

Es significativo que la «relación en el ser» por el origen —que marca el parentesco, y que proviene del acto de engendrar— quede humanizada justamente por la *conyugalidad* de los padres. Y que la conyugalidad provenga a su vez del acto de compromiso en el que se dan y reciben libremente: en realidad, la conyugalidad es la *primera* relación intersubjetiva en el orden del ser, y Dios ha querido que se constituya por la libertad de la persona —y no desde la necesidad de los procesos naturales, como ocurre con la generación—. A la vez, la conyugalidad no puede ser verdadera sin orientación de principio a la «procreatividad» —a la capacidad generativa— como expresión de la totalidad del don de sí¹⁵. Si el don conyugal de sí no incluyera la entrega y aceptación de esta característica (la procreatividad, que comprende tanto al esposo como potencial padre o madre, como a la potencial prole), no sería verdaderamente conyugal, ni generaría —en consecuencia— la relación en el ser que conlleva como debidas las obras de la tarea conyugal: sin conyugalidad no podría existir matrimonio.

Antes hemos dicho que de la consideración integral de la sexualidad humana en la persona se deriva una necesaria dimensión de justicia llamada *consentimiento*, y de la posibilidad de participar en la sociabilidad de la persona sexuada se deriva una relación de justicia llamada *vínculo*. Ahora podemos añadir que de la

15. Aunque no son éstos el lugar y el momento apropiados, sería interesante explicar más extensamente cómo se inserta la relación de parentesco en los tres planos o dimensiones de la persona a los que nos venimos refiriendo: en el plano de la unidad: por la ascendencia, —en cuanto participación de los padres como un único principio, y por la descendencia, en la singularidad única del ser engendrado; en el plano de la sociabilidad—: por la paternidad-maternidad: —en cuanto relación interpersonal de una nueva realidad permanente (la familiar)—; en el plano del desarrollo temporal: —en cuanto responsabilidad —principalmente educativa, aunque no sólo— respecto de la prole concebida.

temporalidad del proceso de desarrollo de la persona masculina o femenina a través de sus actos se deriva la juridicidad *del bien de los cónyuges y de la prole*, según la concepción de Hervada de los fines como dinámica de la esencia del matrimonio.

En resumen, hemos tratado de hacer ver que al proyectar algunos rasgos de la persona humana sobre su dimensión sexuada, surge como consecuencia un modo de ser y de vivir específico —el conyugal— que necesariamente contiene una dimensión de justicia como algo inherente. En concreto: a) del principio de unidad de la persona se puede deducir que la sexualidad en el ser humano constituye una dimensión que le afecta —modalizándolo— en su totalidad: de ahí que la entrega entre varón y mujer —como tales, y en la integridad de lo conyugal— sólo quepa desde un acto personal y libre, ya que nadie puede ser donado por otro: tal es el consentimiento que da origen al matrimonio; b) del principio de sociabilidad de la persona se deduce que la dimensión sexuada se constituye como una estructura de participabilidad específica, que desde el punto de vista jurídico se concreta en la asunción de la conyugalidad —o coposesión real del otro en lo sexualmente complementario, de modo debido—: tal es el vínculo —o, mejor— la condición de cónyuges; y c) del principio de temporalidad o historicidad propio de la persona se concluye, al proyectarlo sobre la dimensión sexuada complementaria, que las obras propias de una unión personal deben ir referidas a la contribución al proceso de perfeccionamiento del cónyuge y a la apertura a la plena aceptación de su conyugalidad en cuanto madre o padre potencial: en términos jurídicos quiere decir que es debido —como propio— al matrimonio el bien de los cónyuges y el de los hijos (bienes que, por constituir la dinámica de la esencia, se constituyen como deber-ser de la vida matrimonial y familiar).

Ciertamente los tres planos a los que nos hemos referido están absolutamente interrelacionados, son inseparables entre sí, y deben considerarse desde la unidad de la persona humana, mujer o varón. Más que tratarse de planos diversos, se trata de ángulos distintos para contemplar una única e indivisa realidad. Y sin duda se descubre mejor la unidad última cuando contemplamos el matrimonio desde la noción definitiva de vocación: humana y cristiana.