

EL BIEN HUMANO BÁSICO DEL MATRIMONIO:  
ELEMENTOS CLAVES DE LA ÉTICA MATRIMONIAL  
DE JOHN FINNIS

Daniel CONTRERAS RÍOS  
José Antonio POBLETE LAVAL

Son ya numerosas las publicaciones en las que el profesor de Oxford John Finnis, ha abordado y tratado los temas centrales de ética matrimonial. Se trata ésta de una preocupación que no es exclusivamente académica, pues ha emprendido esta tarea, en gran parte, con el fin de defender, todo cuanto sea posible, la integridad de lo que él considera es uno de los ámbitos integrales de la plena realización humana —y que él denomina como bien humano básico—, especialmente en un contexto académico de sostenida y prolífica producción adversa, que, además, no ha dejado de sorprender por una solidez y tecnicismo sin precedentes.

El matrimonio, en efecto, que había sido considerado siempre como el pilar fundamental en torno al cual se estructuraba la vida familiar y, en último término, la vida en sociedad, ha perdido durante las últimas décadas los deslindes nítidos que lo solían caracterizar. La figura —cada vez más extendida y reconocida legalmente— del así llamado “matrimonio homosexual” ha exigido a los moralistas y teóricos de la tradición clásica del derecho natural volver a considerar los conceptos y categorías con que solían comprender el matrimonio, para así dar cuenta, ya de un modo más acabado, de los elementos, pretensiones y falencias de esta nueva forma de unión legal.

En este artículo se ha propuesto presentar, de un modo fundamentalmente expositivo, un esquema básico de las principales líneas argumentativas desarrolladas por John Finnis en materia de ética matrimonial, prestando especial atención al problema de la licitud o ilicitud del así llamado “matrimonio homosexual”. De este modo, en tres partes nos haremos cargo (§1) del tratamiento que John Finnis da al bien humano básico del matrimonio y a su integración sistemática dentro del campo más amplio de la

teoría general de los bienes humanos básicos; luego, (§2) presentaremos una enunciación y breve desarrollo de aquellos elementos que harían posible la instanciación efectiva del bien humano básico del matrimonio, haciendo especial referencia a las notas o propiedades que ha de reunir el vínculo matrimonial para efectivamente instanciar o realizar dicho bien; y por último, (§3) se expondrá la argumentación sustancial que ofrece el profesor Finnis en lo relativo al acto sexual homosexual y al fenómeno del “matrimonio homosexual”.

## §1

En *Marriage: A basic and exigent good*, en 2008, Finnis establece que el matrimonio puede ser considerado desde tres perspectivas distintas: (i) como el acto de dos esposos mediante el cual se comprometen a vivir como marido y mujer; (ii) como un estado o forma de vida mediante el cual la pareja vive o realiza ese acto constitutivo de compromiso en numerosos otros actos; y (iii) como una institución, esto es, “como una red de normas legales y sociales que protege y fomenta la fidelidad al compromiso matrimonial y desincentiva la realización de conductas contrarias a ese compromiso”.<sup>1</sup>

Desde cualquiera de estas tres perspectivas, Finnis es categórico en afirmar que el matrimonio es siempre y bajo todo respecto un bien humano básico, esto es, un bien intrínsecamente inteligible cuya búsqueda, por sí misma, promueve la plena realización del hombre y que, por lo mismo, se encuentra a la base del obrar humano como una de las razones últimas de acción.<sup>2</sup> En *Natural Law and Natural Rights* (1980), Finnis había elaborado una enumeración de los bienes humanos básicos que pretendía ser exhaustiva y que incluía sólo siete bienes u objetivos primarios (la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad o amistad, la razonabilidad práctica y la religión), dentro de los cuales *no* se encontraba el matrimonio. Había incluso señalado, expresamente, que además de estos existían muchos otros fines u objetivos que, aunque eran realmente bienes, se podían siempre reducir a alguno de estos bienes humanos básicos o a una combi-

<sup>1</sup> Finnis, John, “Marriage: A basic and exigent good”, *The Collected Essays*, Oxford, 2008, p. 317, Oxford, Oxford University Press, 2011, vol. III. Los textos citados en el cuerpo del artículo han sido traducidos al español por los propios autores; los textos citados a pie de página, por lo general, se conservan en el inglés original.

<sup>2</sup> Para una exposición más detallada de la noción de bien humano básico y de lo que ésta implica, *cf.* Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J., “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, Notre Dame Law School, 1987, v. 32, pp. 102-115.

nación de ellos.<sup>3</sup> Sin embargo, ya en *Sex and Marriage: Some Myths and Reasons*, en 1997, Finnis afirma categóricamente que “el matrimonio es un bien humano básico”,<sup>4</sup> porque permite a los esposos desarrollarse como individuos y como pareja mediante la forma de comunión más intensa posible para el hombre y, a la vez, porque les permite, de la forma más radical, engendrar a una nueva persona completamente capaz de participar en la plena realización humana bajo su propia responsabilidad. Lo mismo vuelve a afirmar inequívocamente en *Reason, Faith and Homosexual Acts*,<sup>5</sup> en 2001 y en *Marriage: A basic and exigent good*, en 2008.<sup>6</sup>

En cuanto que bien humano básico, el matrimonio es intrínsecamente inteligible<sup>7</sup> y constituye uno de los modos fundamentales y propiamente humanos (*i.e.* racionales) de desplegar nuestras potencialidades constitutivas. Una acción, por tanto, que promueve y realiza el bien del matrimonio participa de la inteligibilidad propia del bien del cual ella es una instanciación o concreción particular, y consecuentemente permite al agente (en este caso, a los agentes-los esposos) expresar y actualizar su matrimonio.<sup>8</sup> Considera-

<sup>3</sup> “Now, besides life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, practical reasonableness and religion, there are countless objectives and forms of good. But I suggest that these other objectives and forms of good will be found, on analysis, to be ways or combinations of ways of pursuing (not always sensibly) and realizing (not always successfully) one of the seven basic forms of good, or some combination of them”. Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 90.

<sup>4</sup> “The good of marriage is one of the basic human goods to which human choice and action are directed by the first principles of practical reason”. Finnis, John, “Sex and Marriage: Some Myths and Reasons”, *The Collected Essays*, Oxford, 1997, pp. 353-354, Oxford University Press, 2011, vol. III.

<sup>5</sup> En este artículo afirma categóricamente Finnis que “[t]he good of marriage is an intrinsic good, not a mere means to any other end”. Finnis, John, “Reason, Faith and Homosexual Acts”, *The Catholic Social Science Review*, 2001, vol. VI, p. 66.

<sup>6</sup> “Marriage is a distinct fundamental human good because it enables the parties to it, the wife and husband, to flourish as individuals and as a couple, both by the most far-reaching form of togetherness possible for human beings and by the most radical and creative enabling of another person to flourish, namely, the bringing of that person into existence as conceptus, embryo, child, and eventually adult fully able to participate in human flourishing on his or her own responsibility”. Finnis, John, *op. cit.*, 2008, p. 319. En la conferencia dictada el 24 de noviembre de 2011, en la Universidad Austral de Argentina, Finnis explícitamente reconoció la omisión en que había incurrido en *Natural Law and Natural Rights*: “Since that defence failed to understand them precisely as what they truly are – implications of *the basic good of marriage, the basic good which the book [Natural Law and Natural Rights], too, failed to identify as distinct from its constitutive aspects, procreation and friendship* – the strategic decision to say nothing direct about them had the good side effect of saying nothing premature or misleading about them” (énfasis añadido).

<sup>7</sup> Finnis, John, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 151 y 152.

<sup>8</sup> “In their marital union of their shared lives as a whole these spouses actualize, to the full extent they can, the intelligible good of marriage, and in the sexual union of their marital

do desde la perspectiva contraria, un acto que no es genuinamente matrimonial, por no realizar o propender siquiera a la realización del bien del matrimonio (con todas las particularidades y elementos de que se compone, según se verá), carece de la inteligibilidad por la que los mismos agentes que realizan la acción conciben su obrar como el modo racional de perfeccionar este aspecto de sus vidas y, de ese modo, tal clase de acciones promueve una duplicidad o desintegración al interior de los esposos entre, por una parte, los aspectos instintivos, emocionales o biológicos involucrados en los actos matrimoniales, y, por otra parte, el orden que prescribe la razón y bajo el cual tales aspectos son ordenados para su adecuada contribución al bien genuinamente humano:

Es contrario al bien de uno como persona humana, y al bien de la comunidad y sus miembros, el que las decisiones de uno expresen, o sean inherentemente productivas de, una duplicidad o desintegración interna de uno mismo, esto es, la desintegración de la motivación emocional y los bienes inteligibles.<sup>9</sup>

La afirmación de que el matrimonio es un bien humano básico es todo menos irrelevante para la teoría ética de Finnis; precisamente de la conceptualización del matrimonio como un bien humano básico depende, como de su causa más propia, la determinación de la moralidad o inmoralidad de todos los actos de índole sexual. En efecto, y como Finnis muchas veces lo afirma, los actos sexuales moralmente malos lo son, en mayor o menor medida, en cuanto más o menos intensamente atentan contra el bien humano básico del matrimonio (*the good of marriage*):

Los actos sexuales son inmorales cuando son contrarios al bien del matrimonio y son, por lo tanto, irracionales (y, en cuanto irracionales, contrarios a la naturaleza). Considerados precisamente como tipos de actos sexuales moralmente malos —en vez de, por ejemplo, injustos (como las violaciones y otros actos sexuales moralmente malos obviamente lo son)— los actos sexuales moralmente malos son más seriamente inmorales cuanto más distantes son de la unión sexual matrimonial.<sup>10</sup>

acts they epitomize their marriage in the three ways just mentioned: actualizing, expressing and experiencing it". Finnis, John, *op. cit.*, 2008, p. 319.

<sup>9</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 154. *Cf.* también George, Robert, "Marriage and the Liberal Imagination", *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 147-151.

<sup>10</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 1997, pp. 353 y 354.

§2

Ahora bien, la determinación *in concreto* de si tal o cual acto es o no contrario al bien del matrimonio (y, por tanto, moralmente bueno o malo) exige analizar si concurren o no en él los distintos elementos de que se compone (*i.e.*, contra qué atenta o qué realiza de) el bien humano básico del matrimonio. Finnis explícitamente afirma, en numerosas ocasiones, que el bien del matrimonio es complejo, porque comprende tanto la procreación y crianza de los hijos, como la amistad o *fides* por la que marido y mujer se comprometen inseparablemente.<sup>11</sup> De esta forma, siendo el bien del matrimonio un bien complejo, cualquier acto de carácter marital, esto es, cualquier acto *realmente matrimonial*, debe, precisamente en cuanto tal, realizar ambos fines o aspectos del único bien del cual tales actos no son más que una realización o instanciación. En cuanto un acto concreto realiza ambos aspectos o fines no se menoscaba la inteligibilidad intrínseca del bien del matrimonio; por el contrario, es específicamente tal acto el que permite integrar armónicamente dichos aspectos del modo propiamente humano o racional, contribuyendo así a la plena realización humana:

[El sexo no matrimonial] desintegra la inteligibilidad del matrimonio: tales actos sexuales, entendidos desde dentro (por así decirlo) como la expresión corporal de decisiones hechas cada una en un cierto estado mental (voluntad), no actualizan realmente ni hacen posible la experiencia auténtica del matrimonio; ellos están desvinculados de los otros aspectos del compromiso y proyecto mutuos del matrimonio. Y esta desvinculación o desintegración amenaza —es contraria a— ambos bienes inherentes al complejo bien humano básico del matrimonio: no sólo al bien de la amistad matrimonial o *fides*, sino también al bien de la procreación y de los hijos cuya formación íntegra es profundamente beneficiada por el contexto de un buen matrimonio.<sup>12</sup>

De este modo, como se señaló, el bien del matrimonio comprende dos fines o elementos constitutivos. El primero de ellos es la *fides* o amistad matrimonial,<sup>13</sup> que consiste en “la disposición y el compromiso de cada uno de los esposos de unirse con {*accedere*} —con precisión, unirse matrimonialmente con— el otro y con ninguna otra persona. De este modo, además

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 363; también *op. cit.*, 2008, p. 318.

<sup>12</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 379.

<sup>13</sup> Convendría precisar que no es primero en sentido absoluto, porque Finnis expresamente afirma que la procreación es primaria (*i.e.*, goza de prioridad), al menos en cuanto sin ella los otros aspectos del matrimonio no proveerían razón suficiente para la unidad, exclusividad y permanencia que lo caracterizan. *Cfr.* Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 150.

del compromiso negativo de no unirse matrimonialmente o en cualquiera otra forma sexual con ninguna otra persona (fidelidad), la *fides* incluye sobre todo un compromiso y voluntad positivos, una razón para la acción”.<sup>14</sup> Es precisamente este compromiso lo que, en el parecer de Finnis, constituye la clave fundamental para entender la moral sexual de santo Tomás de Aquino:<sup>15</sup>

Esta es la clave para entender el modo en que Tomás de Aquino entiende la moral sexual. La *fides* es, en efecto, el objeto (u objetivo) próximo característico o la ‘materia apropiada acerca de la cual {debita materia [circa quam]}’ tratamos cuando decidimos y realizamos actos sexuales matrimoniales, incluso en aquellas ocasiones cuando también tenemos implícita o explícitamente la esperanza de procrear.<sup>16</sup>

La procreación, por su parte —el segundo fin o aspecto comprendido en el bien humano básico del matrimonio— se realiza mediante lo que Finnis califica como actos de tipo reproductivo (*acts of the reproductive or procreative kind*). Estos actos, Finnis señala, se definen y especifican por lo que santo Tomás llamaba *commixtio seminum*, esto es, *el depositar el hombre su semen y el recibirlo la mujer en su tracto generativo*.<sup>17</sup>

De esta forma, tanto la procreación como la *fides* matrimonial deben estar presentes en un acto sexual concreto para que éste pueda *prima facie* calificarse como moralmente bueno y conducente, por tanto, a la plena realización humana. Dicho de otro modo, sólo un acto que comprende en sí

<sup>14</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 144.

<sup>15</sup> Finnis cita los siguientes textos de santo Tomás de Aquino para respaldar su afirmación: *Sent IV d.31 q.1 a.2 ad 3* (= *Supp. q.49 a.2 ad.3*); también *Sent IV d.31 q.1 a.2c* (= *Supp. q.49 a.2c*). Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 362.

<sup>16</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 145. En *Sex and Marriage: Some Myths and reasons*, Finnis ya había señalado que la *fides* es siempre motivo suficiente para el encuentro sexual de los esposos, incluso cuando la procreación no es directamente intentada y ni siquiera posible. *Cfr.* Finnis, John, *op. cit.*, 1997, pp. 362-365.

<sup>17</sup> “La biología y fisiología de sus días enseñó a Tomás de Aquino que en la actividad sexual femenina una especie de ‘semilla {semen}’ es emitida en el tracto genital de la mujer; por lo que su tratamiento de los actos de tipo generativo involucraba una ‘mezcla de las semillas {commixtio seminum}’: *IV Sent. d.41 a.1 sol.4 ad 2*. Pero él sigue a Aristóteles al juzgar (correctamente) que esta clase de emisión de semillas por parte de la mujer no contribuye en nada a la generación y así (a diferencia de la emisión del semen del hombre) no es relevante al ser reproductivo del acto de tipo generativo: *III Sent. d.3 q.5 a.1c*; *ST III q.31 a.5 ad 3*. De este modo, la *commixtio seminum*, en cuanto define a los actos como siendo de tipo reproductivo, uniendo a las partes en una carne, significa ni más ni menos que el depositar el hombre y recibir la mujer su semen en su tracto generativo”. Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 181.

la realización de ambos elementos promueve e instancia realmente el bien humano básico del matrimonio.<sup>18</sup>

Pero no basta, para experimentar cabalmente la total plenitud de perfección a la que el matrimonio puede conducir, con que éste, y los actos que lo instancien o realicen, comprendan los dos elementos o fines ya mencionados (*i.e.*, la procreación y la *fides* matrimonial). Se requiere, además, que el matrimonio *como institución* esté revestido de ciertas notas o características sin las cuales no sería posible, siquiera desde un principio, la realización de actos genuinamente matrimoniales. Finnis menciona en distintas ocasiones algunas de estas propiedades, pero no lo hace de modo sistemático ni las trata detenidamente al momento de referirse al problema del así llamado “matrimonio homosexual”, que es lo que en general le interesa discutir (con la salvedad natural de la heterosexualidad, que trataremos por separado en la tercera parte de este artículo).

Estas propiedades, sin las cuales no cabe siquiera hablar de matrimonio —pues sin ellas no sería posible la instanciación de esta forma básica de bien humano en que el matrimonio consiste—, pueden ser reducidas a las siguientes:<sup>19</sup>

*i) Unidad:* No obstante ser un bien humano básico complejo (pues, vimos, comprende en sí dos elementos distintos, la procreación y la *fides* matrimonial), el matrimonio, una vez celebrado, une de tal modo a quienes lo contraen, que estos, si bien permanecen dos individuos física y espiritualmente separados, forman —usando la expresión tradicional— *una sola carne*, esto es, una unión moral de incluso mayor intensidad que la unión física por medio de la cual marido y mujer se unen conyugalmente.

Ésta es, de hecho, una de las razones que llevó a Grisez,<sup>20</sup> y así también a Finnis, a considerar que el matrimonio debía ser reconocido como una

<sup>18</sup> Esta afirmación no debiera entenderse del modo absoluto o irrestricto con el que en principio pareciera presentarse, pues su genuina comprensión exige, como Finnis mismo señala, realizar ciertas prevenciones o aclaraciones respecto del elemento procreativo o generativo, según mencionaremos más adelante *in extenso* en relación al caso del matrimonio legítimo entre cónyuges estériles.

<sup>19</sup> Como se señala, en ninguna parte de la obra de Finnis se encuentra una enumeración de las propiedades que ha de reunir el vínculo matrimonial para instanciar realmente el bien humano básico del matrimonio, ni un análisis sistemático de las mismas, por lo que las consideraciones que acá se exponen, extraídas de distintos lugares y sistematizadas con fines pedagógicos, han sido complementadas, en lo que corresponda, con lo que al respecto dice Germain Grisez, de quien Finnis toma, en esta como en muchas otras materias, sus lineamientos principales.

<sup>20</sup> Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus: Living a Christian Life (Volume II)*, Franciscan Press, 1993, Ch. 9, Qst. A, 1, j, p. 568, nota 43.

forma básica de bien humano, irreductible a alguno de sus dos elementos constitutivos, específicamente a la amistad, pues la *fides* matrimonial, a diferencia de la “mera” amistad, supone la decisión de los dos esposos de situarse en un estado de cosas que, una vez constituido, escapa por principio a su disposición. En efecto, a diferencia de lo que sucede con la amistad, el matrimonio que contraen los cónyuges constituye (en el sentido *causal* del término) una nueva realidad permanente y, por lo mismo, indisponible. Esta realidad a la que dan origen los contrayentes matrimoniales —y que Grisez llama *one-flesh unity*— sería lo directamente intentado al momento de contraer matrimonio, a saber, “unirse como personas corporales complementarias, tan real y tan completamente que ellos son dos en una carne”.<sup>21</sup>

Las promesas que mutuamente se ofrecen los esposos producen realmente como efecto esta particular unidad matrimonial, que es buscada e intentada por las partes. En la medida en que estas promesas están directamente motivadas por la *fides* matrimonial, ellas son verdaderamente efectivas y provocan el estado que se intenta, en términos tales que si los esposos perseveran, al menos virtualmente, en ese estado de mutua entrega (*mutual self-giving*), todos los actos posteriores participarán así del carácter de matrimoniales, y de un modo especial los actos sexuales de carácter marital.

*ii) Permanencia:* Por permanencia se debe entender, en principio, lo que la tradición clásica del derecho natural ha entendido por *indisolubilidad*. Finnis, si bien por lo general no utiliza esta última expresión, defiende en términos claros e inequívocos que el vínculo matrimonial es indisoluble. De hecho, afirma expresamente en *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* que el divorcio es objeto de una norma prohibitiva de carácter absoluto, lo que, dicho de otro modo, significa que considera que el divorcio es intrínsecamente malo en razón de su objeto.<sup>22</sup>

Para explicar con la mayor claridad y precisión posibles aquello en lo que consiste la permanencia, como nota o propiedad constitutiva del matrimonio, expondremos las reflexiones que acerca de este tema se encuentran dispersas en las obras de Finnis, en torno a dos preguntas distintas: (a) en primer lugar, se analizará si es posible que los esposos realicen un compromiso como el que implica el matrimonio, a saber, de unión para toda la

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> Finnis, John, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, 1991, p. 8, nota al pie. En esta nota Finnis menciona el caso excepcional de disolución del vínculo matrimonial por medio del llamado *privilegio paulino*, pero sostiene que éste deja intacto el carácter absoluto de la norma que lo prohíbe, pues se funda en consideraciones de otro orden, relativas a “la economía de la redención y la identidad del matrimonio sacramental”.



vida; y (b) una vez establecida tal posibilidad, se determinará si es concebible que los esposos lleven a cabo un compromiso que no sea necesariamente permanente, pero que, aún así, pueda ser considerado como un verdadero matrimonio (en términos tales que los actos sexuales que tales cónyuges realicen sean actos realmente maritales en su especie).<sup>23</sup>

(a) En cuanto a la primera pregunta, Finnis afirma, como es natural, que la existencia del vínculo matrimonial depende siempre de un acto voluntario de los esposos que deciden entrar en él.<sup>24</sup> Sin embargo, este intercambio de promesas no produciría nunca los efectos queridos por las partes si estos, por su naturaleza, fueran imposibles de alcanzar, tanto en sí mismos como en relación con la capacidad moral de los esposos. No obstante, señala Finnis, no existe ninguna razón de peso para negar a alguien la posibilidad moral<sup>25</sup> de comprometerse en matrimonio para toda la vida; nada hay, en efecto, en un compromiso de esta clase que contraría o se oponga a las capacidades morales que de ordinario goza cualquier individuo. Por ello, los esposos pueden sin problemas obligarse por toda la vida y esta promesa, por tanto, los vincula en toda la extensión de lo intentado.

Ahora bien, una relación interpersonal de esta clase, no disoluble por decisión o circunstancia alguna (*a relationship not dissoluble by choice or circumstance*), no sólo no contraría las capacidades morales de los individuos que la integran, sino que es exclusivamente una relación de tal clase la única verdaderamente proporcionada a los elementos o aspectos de que se compone el bien humano básico del matrimonio. En efecto, (i) la disolubilidad del matrimonio es claramente hostil a la procreación, crianza y educación de los hijos, pues el desarrollo integral de estos se haya en gran medida supeditado o condicionado al hecho de que se verifique una comunión intensa y permanente entre los padres, capaz de garantizarles el enriquecimiento tanto materno como paterno, irreductibles el uno al otro; pero además (ii) la entrega total y sin reservas de sí, expresiva de la *fides* matrimonial, alcanza su plenitud sólo cuando se hace e intenta *para toda la vida*. La dación recíproca de los esposos, en efecto, puede generar aquella comunión indisponible en una sola carne sólo en la medida que sea sin reservas; de lo contrario,

<sup>23</sup> Estas dos preguntas no se encuentran en Finnis así formuladas, pero de algún modo permiten exponer más claramente las clases de cuestiones y preguntas que él se propone resolver al tratar los temas relativos a la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

<sup>24</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2008, p. 329.

<sup>25</sup> Naturalmente, se entiende que se trata siempre de la capacidad *moral* para realizar un compromiso de esta índole, pues por muchas y muy diversas razones (psicológicas, patológicas, etcétera), una persona puede de hecho estar imposibilitada para efectuarlo, en términos tales de *nunca* poder hallarse en las condiciones necesarias para hacerlo.

la nueva realidad que genera la entrega mutua de los esposos quedaría a disposición de estos, de manera que, teniendo virtualmente la posibilidad de disolver el vínculo, realizarían cada acto matrimonial con una voluntad condicionada, nunca total.

Esto lleva a Finnis a afirmar que admitir la posibilidad del divorcio vincular (*divortium a vinculo*) supone reconocer a los esposos la capacidad de comprometerse en matrimonio con una voluntad condicionada, que nunca hace una plena y total entrega de sí:

En la hipótesis de que el matrimonio pudiese ser terminado por divorcio radical (*divortium a vinculo*), lo que dejaría a las partes libres para volver a casarse (tal como si una de ellas hubiese muerto), el asumir la exclusividad *permanente* estaría sujeto a una negación no dicha, implícita, pero sabida (“*pero si...*”). En esta hipótesis, las partes entrando en esta amistad de grandísimo alcance, deberían considerarse a sí mismas como incapaces de hacer un compromiso no condicionado por una negación implícita de su exclusividad permanente.<sup>26</sup>

(b) En cuanto a lo segundo, habiendo ya establecido no sólo la posibilidad moral de que los esposos realicen un compromiso de por vida, sino también la proporcionalidad intrínseca que existe entre un compromiso de esta naturaleza y los bienes constitutivos del matrimonio, cabe preguntarse si es posible que exista un verdadero matrimonio si la voluntariedad en que ésta se gesta, al momento de constituirse, supone una cláusula de potencial disolución, cualquiera que sea su naturaleza.

Lo primero que cabe señalar al respecto es que el acto constitutivo del matrimonio, para realmente dar origen a éste, debe reunir como condición indispensable el que la promesa que recíprocamente se dan los contrayentes recaiga sobre la materia debida a tales efectos. Finnis, si bien supone una condición como ésta, no la menciona, ni señala por tanto cuál sea la materia debida del acto constitutivo del matrimonio. Sin embargo, cuando explica en qué consiste la materia debida del acto *sexual* de carácter matrimonial, señala enfáticamente que: “[La] *fides* es, en efecto, el objetivo próximo característico o la ‘materia apropiada acerca de la cual {debita materia [circa quam]}’ estamos tratando cuando elegimos realizar un acto sexual matrimonial”.<sup>27</sup>

Esto significa que la *fides* matrimonial es la materia debida sobre la cual debe recaer un acto sexual para poder legítimamente calificarse como de carácter matrimonial (esto es, como capaz de instanciar el bien humano bá-

<sup>26</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2008, p. 329.

<sup>27</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 362.

sico del matrimonio). En otros términos, no puede ser la sola condición de efectuarse entre cónyuges la garantía del carácter matrimonial de un determinado acto sexual, pues un acto sexual entre esposos, como Finnis explica en múltiples ocasiones, puede no ser marital por muy variadas razones.<sup>28</sup>

De este modo, es por razón de la *fides* por lo que un acto sexual se califica como de carácter matrimonial. Sin embargo, como señala Grisez,<sup>29</sup> la *fides* matrimonial da la especie o forma no sólo a los actos sexuales, sino que a todo otro acto verdaderamente marital, en la medida en que, si son intentados por ella, instancian efectivamente el bien humano básico del matrimonio. Esto significa que todo estado de la voluntad que sea contrario a la *fides*, priva al acto que se efectúa con esa disposición del carácter de genuinamente matrimonial. Dicho de otro modo, un estado volitivo describible en términos de la cláusula condicional “*pero si...*”, en cuanto contraría a la *fides* matrimonial, priva a su autor de la aptitud para realizar actos de carácter marital.

Esto que, como Finnis señala, vale respecto de los actos sexuales entre cónyuges, es extensible y aplicable a todos los actos que se ejecutan en razón del matrimonio, incluyendo, como es natural, al acto que lo constituye o le da origen. De este modo, si la promesa que se dan los esposos se verifica en un estado de voluntad que posee estas características (a saber, está supeditada o condicionada a un suceso o evento posterior, cualquiera sea éste), tal acto no es verdaderamente matrimonial, lo que en último término implica que *no tiene la virtualidad suficiente como para producir los efectos queridos por las partes, a saber, unirse en matrimonio*.

iii) *Exclusividad o monogamia*: El matrimonio debe tener lugar entre *un* hombre y *una* mujer. La poligamia, por tanto, en cualquiera de sus formas (poliandria o poliginia), resulta incompatible con el bien humano básico del matrimonio. Por lo mismo, una práctica tal debe considerarse como intrínsecamente mala o perversa. Todo esto, explica Grisez,<sup>30</sup> por las siguientes razones:

(a) En primer lugar, por razones históricas: La poliandria, por motivos manifiestos, supone un descalabro grande al matrimonio, razón por la cual casi ninguna cultura la ha adoptado. La poliginia, por su parte, si bien ha

<sup>28</sup> A modo ejemplar, *cf.*: Finnis, John, *op. cit.*, 1997, pp. 360 y 361, donde señala como ejemplo de acto no marital entre cónyuges aquel acto sexual que es intentado *sólo* por el impulso natural de tener hijos; también en Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 373, donde menciona como ejemplos los actos por los cuales se quiere o elige condicionalmente, o simplemente se acepta la posibilidad de, realizar actos sexuales no-maritales.

<sup>29</sup> Grisez, Germain, *op. cit.*, 1993, Ch. 9, Qst. A, 3, b, pp. 576-580.

<sup>30</sup> *Idem.*

sido incorporada en la vida de muchas culturas, ha demostrado ser desventajosa por múltiples razones, pues salvo en casos excepcionales, en que la sociedad cuenta con un número reducido de hombres en comparación con las mujeres (situación que es siempre de transición y no permanente), la poliginia resulta sólo un privilegio de hombres adinerados y priva a muchos hombres de esposas.

(b) En segundo lugar, la poligamia atenta contra la relación de igualdad al interior del matrimonio. En efecto, resulta imposible a un solo hombre tratar de igual modo a cada una de sus esposas; y entre ellas, salvo que se verifique una resignación y aceptación humillantes, generalmente surgen celos.

(c) Finalmente, la poligamia impide que los esposos formen aquella unidad que es característica del matrimonio (*one-flesh communion*). En efecto, ésta se ve amenazada por la poligamia, pues en ningún caso hace falta una tercera parte para que se verifique la complementariedad característica de la unión matrimonial. Además, aquel de los esposos que mantiene una relación sexual con otra persona, no puede realmente alcanzar el grado de unión que demanda el matrimonio, ya que, como fácilmente se ve, su participación en la unidad será discontinua e intermitente.

iv) *Heterosexualidad*: Acerca de la heterosexualidad como propiedad constitutiva del matrimonio hablaremos en la tercera parte de este artículo, que trata precisamente sobre el modo en que John Finnis aplica las categorías expuestas al problema del así llamado “matrimonio homosexual”.

Ahora bien, la comprensión cabal de la naturaleza de los actos de tipo reproductivo lleva consigo la exigencia inevitable de esclarecer, a su vez, la naturaleza y relación que con ellos tienen otras clases de actos con los que fácil —y erróneamente— podrían ser identificados. Distintos, en efecto, y siendo más o menos abarcales, son los actos sexuales en general, por una parte, y los actos sexuales de naturaleza matrimonial, por otra.

Un *acto sexual*, señala Finnis, es “un acto o secuencia de actividades realizadas con la intención o propósito de obtener satisfacción sexual orgásmica para una o más personas realizando o participando en el acto. El término es por completo moralmente neutral”.<sup>31</sup> Según esta caracterización, por lo tanto, un acto sexual no supone de suyo la concurrencia de dos personas, sino que basta que la actividad persiga el fin específico de proveer al agente satisfacción sexual orgásmica, aunque la realice él solo sin intervención de otro (como sería el caso, por ejemplo, de la masturbación).

Dentro del género más amplio de los actos sexuales, se encuentra la especie ya descrita de los actos de tipo reproductivo o generativo, esto es, actos

<sup>31</sup> Finnis, John, *op. cit.*, p. 322, pie de página núm 15.

sexuales que involucran a dos personas —un hombre y una mujer— y que por su misma índole están orientados a la procreación, aunque de hecho no la alcancen. Los actos sexuales de carácter matrimonial, por su parte, son aquellos que, siendo de naturaleza reproductiva (y uniendo, por tanto, a los esposos corporal y biológicamente), constituyen la expresión externa de la *fides* o amistad matrimonial, por lo que son precisamente ellos —los actos sexuales matrimoniales— los que actualizan, expresan e instancian el bien del matrimonio.

De esta manera, y a modo de resumen, se puede establecer las siguientes relaciones:

a) Tanto los actos de tipo reproductivo como los actos sexuales matrimoniales son siempre y necesariamente actos sexuales, con independencia de su calificación moral.

b) Todos los actos sexuales de carácter matrimonial son actos de tipo reproductivo o generativo, pues expresando la íntima unión de amistad de los cónyuges, son actos de suyo aptos para la procreación, lo que por cierto no significa que conduzcan con necesidad a ella o que los cónyuges la persigan directa y conscientemente en cada acto que realizan. En efecto, cuando se realiza un acto sexual de carácter matrimonial:

Se desea un comportamiento sexual que es (a) el mismo que causa la generación (querida o no querida) en cada caso de reproducción sexual humana, y (b) el mismo que uno querría si estuviera intentando específicamente la reproducción sexual como objetivo de un acto sexual matrimonial en particular.<sup>32</sup>

c) Si bien todo acto genuinamente matrimonial es siempre un acto de tipo reproductivo (en cuanto se trata de un acto que, cumpliendo con la descripción descrita, es apto para la procreación, aún cuando los esposos no la intenten directamente o, incluso, sean estériles), no todo acto de tipo reproductivo es un acto genuinamente matrimonial, pues, para serlo, debe ir siempre acompañado de *fides*, y, por tanto, ser una actualización y expresión real del bien del matrimonio.<sup>33</sup>

### §3

La delimitación precisa de los conceptos y categorías descritos, según se ha expuesto, es de suma importancia al momento de tomar partido en

<sup>32</sup> Finnis, John, “Law, Morality and Sexual Orientation”, *The Collected Essays*, Oxford University Press, 2011, p. 348, vol. III.

<sup>33</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 150.

la discusión relativa a la moralidad de los actos sexuales entre personas homosexuales y, sobre todo, al reconocimiento sociojurídico del así llamado “matrimonio homosexual”. El debate en el que Finnis, como muchos otros filósofos del derecho, se ha visto envuelto ha escalado durante la última década a niveles de complejidad altísimos, donde el recurso a elementos o antecedentes de carácter técnico, si bien resulta imprescindible, ha tendido a menudo a socavar la claridad y solidez de los argumentos ofrecidos.

En este último apartado se recogen y muchas veces reconstruyen de entre las diversas publicaciones de John Finnis, las razones y argumentos —a veces dispersos en distintas obras— con que rechaza la licitud de los actos sexuales entre personas homosexuales, por una parte, y defiende la inteligibilidad intrínseca del matrimonio heterosexual *como institución* (y la falta de aptitud para ello del “matrimonio homosexual”), por otra; ya sea (a) por tratarse de actos que no son de tipo reproductivo o generativo y, por ende, actos sexuales de carácter matrimonial, o (b) por no participar de la inteligibilidad intrínseca de que goza el matrimonio heterosexual en cuanto bien humano básico,<sup>34</sup> antes bien, por estar inherentemente orientados a su destrucción o desvaloración.

### 1. *Falta de aptitud de los actos sexuales entre personas homosexuales para la reproducción o procreación.*

Se ha apuntado que los actos sexuales de carácter matrimonial, que constituyen la instanciación propia del bien humano básico del matrimonio —por realizar ambos aspectos o fines que éste comprende—, son siempre y necesariamente actos de tipo reproductivo o generativo, es decir, actos que, por su misma índole, son aptos para la procreación, aunque, como ya se dijo, no la produzcan siempre y en cada caso, ni sea intentada directamente en cada acto sexual concreto.

La pregunta por la licitud moral del acto sexual de una pareja homosexual se reduce a establecer si las personas del mismo sexo son o no capaces

<sup>34</sup> Que el matrimonio, así como cualquier otro bien humano básico, sea intrínsecamente inteligible, supone que de suyo, sin ningún otro añadido, es capaz de motivar un acción, esto es, capaz de constituir una *razón última* de acción, precisamente en cuanto corresponde a una de las formas básicas de la plena realización humana. Como dice Grisez: “Marriage is a basic human good. First, marriage is an intelligible good: although emotion motivates people, as it does other animals, to mate, a person can be interested in marrying before embarking upon a romantic relationship with anyone. Second, people can wish to be married for its own sake, in the sense that they judge marriage to be potentially fulfilling and so choose to do what is necessary or useful to establish and maintain marital communion”. Grisez, Germain, *op. cit.*, 1993, Ch. 9, Qst. A, 1, j, p. 567.

de realizar un genuino acto sexual de carácter matrimonial. Finnis sostiene inequívocamente que ello es imposible, ofreciendo un argumento que puede a grandes rasgos ser esquematizado del siguiente modo:

(a) Todos los actos sexuales inmorales lo son en tanto contrarios al bien humano básico del matrimonio, sea por carecer de uno o de ambos elementos o fines que éste comprende (la *fides* o amistad matrimonial, y la aptitud natural para la procreación).<sup>35</sup>

(b) Un acto sexual de carácter matrimonial, en cuanto realmente instancia el bien del matrimonio, debe siempre y necesariamente dar cabida a estos dos fines o elementos. En efecto, pertenecen a esta clase sólo aquellos actos que permiten a los esposos actualizar, expresar y experimentar su matrimonio, constituyendo, por tanto, el caso central de aquellos actos que hacen posible la instanciación efectiva del bien humano básico del matrimonio (por contraposición a casos secundarios que, instanciándolo efectivamente, no alcanzan la plenitud de que goza un acto sexual de carácter matrimonial).

(c) Sin embargo, la unión sexual entre personas del mismo sexo no puede ser nunca un acto sexual de carácter matrimonial ni, por tanto, una real instanciación del bien humano del matrimonio, porque el acto sexual que realizan es, por principio, incapaz de conducir a la procreación, que es uno de los dos elementos o fines que deben estar necesariamente presentes para que se actualice, exprese y experimente el bien del matrimonio.<sup>36</sup> Y si no pueden realizar en modo alguno un acto de tipo reproductivo, no podrían realizar, ni siquiera *intentar*, un acto sexual de carácter matrimonial (aunque el acto que realizan es, evidentemente, un verdadero acto sexual).

Ahora bien, teniendo este aspecto reproductivo en consideración, que nunca podría faltar a un acto sexual genuinamente matrimonial, podría pensarse —como así lo han hecho los defensores del “matrimonio homosexual”— que no existiría entonces una diferencia moral relevante entre el matrimonio de una pareja estéril y la unión comprometida de dos personas del mismo sexo que se unen en un acto sexual. Finnis, sin embargo, sostiene que esta equiparación es injustificada y la rechaza aduciendo que “el matrimonio de una pareja estéril es verdadero matrimonio, porque ellos pueden intentar y hacer juntos todo lo que cualquier pareja casada necesita intentar y hacer para sobrellevar, consumir y vivir un matrimonio válido”.<sup>37</sup> Esto es, el acto sexual de esposos estériles (uno o ambos) involucra todo aquello

<sup>35</sup> Finnis, John, *op. cit.*, pp. 353 y 354.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 381.

que es necesario para la realización de un genuino acto sexual de carácter matrimonial (*i.e.*, ser, por su misma índole, un acto apto para la procreación que se realiza como una expresión de la *fides* matrimonial); el acto que ellos realizan *es* un acto sexual de carácter matrimonial y constituye, por tanto, el sustrato natural de la institución del matrimonio.

Es cierto que el matrimonio de una pareja estéril carece de la plenitud propia de un matrimonio fértil, que ve de algún modo extendida su particular unión en la procreación de nuevas personas. Pero ello en ningún caso es motivo o razón para la calificación moral de sus actos sexuales como contrarios al bien del matrimonio, pues *tales actos son genuinamente matrimoniales*, tanto en el aspecto unitivo (*fides*) como procreativo (aunque de hecho no conduzcan a ella; lo cual sucede, dicho sea de paso, en la mayor parte de las ocasiones con las parejas fértiles).<sup>38</sup> Sin duda que el acto sexual de carácter matrimonial de la pareja fértil constituye el caso central dentro de los actos sexuales de este género. Mas el acto sexual de la pareja estéril no es menos matrimonial que el de la pareja fértil, sino sólo un caso secundario con relación a este caso central (*i.e.*, el acto sexual matrimonial de la pareja fértil).

De este modo, y dado que el acto sexual de carácter matrimonial es el único, dentro del género de los actos sexuales, capaz de realizar el bien humano básico del matrimonio, debe concluirse que:

(i) El acto sexual que lleva a cabo la pareja estéril es un genuino acto matrimonial y, al menos desde el punto de vista de su moralidad, un acto humano intrínsecamente diverso del llevado a cabo por la pareja homosexual; y

(ii) El acto sexual entre sujetos del mismo sexo, que es incapaz de constituirse en un acto sexual de carácter matrimonial, es, por la desproporción inherente que guarda con el bien humano básico del matrimonio, inmoral, irracional y, en cuanto que irracional, contrario a la naturaleza humana.<sup>39</sup>

## 2. Ausencia de inteligibilidad intrínseca del “matrimonio homosexual” para poder ser considerado como una posible institución

El “matrimonio homosexual” no sólo es inmoral en cuanto atenta contra uno de los fines o elementos de que se compone el bien humano básico del matrimonio (*i.e.*, la procreación), sino que, además, por estar privado

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 353 y 354. Sobre el vínculo que existe entre moralidad, racionalidad y naturaleza humana en la doctrina finnisiana de los bienes humanos básicos, *cf.* Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 2003, pp. 100-127.



de la inteligibilidad intrínseca de que sí goza el matrimonio heterosexual, carece de suyo de la aptitud necesaria para poder ser considerado como *institución*, esto es, “como una red de normas legales y sociales que protege y fomenta la fidelidad al compromiso matrimonial y desincentiva la realización de conductas contrarias a ese compromiso”.<sup>40</sup>

A este respecto Finnis desarrolla dos argumentos distintos, aunque directamente relacionados entre sí:

El primer argumento muestra la falta de inteligibilidad intrínseca del “matrimonio homosexual” por carecer de un caso central por referencia al cual se califiquen todas las demás posibles formas de realización de la unión sexual entre personas del mismo sexo (algo que, por el contrario, sí sucede con el matrimonio heterosexual y los actos sexuales de carácter matrimonial entre esposos de distinto sexo). En efecto, la ausencia de un caso central que pueda servir de criterio de evaluación moral es, a su vez, otra razón —distinta de la señalada en el argumento anterior, relativo a la falta de carácter procreativo de los actos sexuales homosexuales— para considerar como completamente distintos el caso del matrimonio de una pareja heterosexual estéril y el del “matrimonio homosexual”. El argumento, a veces difuso en la obra de Finnis, puede ser reconstruido del siguiente modo:

(a) El caso central de aquellos actos sexuales aptos para la instanciación del bien humano básico del matrimonio es el acto sexual entre un hombre y una mujer que, siendo de tipo procreativo, es intentado por razón de la *fides* matrimonial.<sup>41</sup> Es precisamente por relación a este caso central como se establecen casos secundarios más o menos distantes (que no instancian plenamente el bien del matrimonio, aunque no son actos moralmente malos),<sup>42</sup> como también casos que sí son directamente contrarios y que no pueden, por tanto, considerarse como formas aprobables de realización humana.

(b) Ahora bien, el acto sexual entre personas del mismo sexo no posee un caso central que pueda ser delimitado con toda nitidez —y que de esta

<sup>40</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 2008, p. 317.

<sup>41</sup> “[A] truly marital intercourse {secundum quod magis distat a matrimoniali concubitu}, [is an] intercourse which is wholly uncoerced on both sides, generative in type in its chosen behaviour, and genuinely motivated by that fides which in its central case is a true friendship”. Finnis, John, *op. cit.*, 2003, p. 153.

<sup>42</sup> Este es precisamente el caso del matrimonio de una pareja estéril, sean uno o ambos estériles: “[El matrimonio estéril] no puede tener la plenitud que un matrimonio fértil puede tener, y en ese respecto es un caso secundario más que un caso central de instanciación del bien del matrimonio. Pero el compromiso vinculante de dos (¿por qué dos?) personas del mismo sexo que juntos toman parte en actos sexuales es un caso-tipo artificialmente construido que es una versión secundaria del caso central radicalmente diferente del caso central del matrimonio”. Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 381.

forma sirva como criterio de evaluación— ya que (i) no existe razón inteligible alguna para discriminar en torno al número de participantes en dicho acto; y (ii) no existe razón inteligible alguna que permita establecer por qué la fidelidad en el acto sexual homosexual sería un requisito inteligible y razonable.<sup>43</sup>

En efecto, Finnis cuestiona la adopción como supuesto caso central de los actos sexuales entre personas del mismo sexo, que serviría de sustento a un supuesto “matrimonio homosexual”, aquél que llevan a cabo *dos compañeros* (*partners*) del mismo sexo, y no tres o cuatro.<sup>44</sup> Este vacío o ausencia de caso central se explica precisamente por la *falta de inteligibilidad intrínseca* del bien perseguido por personas del mismo sexo al unirse sexualmente. Es decir, no existe en esta clase de unión sexual ningún bien que pueda considerarse una razón última de acción, en vistas a la plena realización humana. La categoría o pseudo-institución del así llamado “matrimonio homosexual” —que hemos entonces de considerar como forzosamente artificial— no se corresponde con ninguna razón o conjunto de razones inteligibles.<sup>45</sup>

(c) Así las cosas, se entrevé una diferencia radical entre el matrimonio heterosexual (y los respectivos actos por los cuales se actualiza y expresa, *i.e.* los actos sexuales de carácter matrimonial) y el “matrimonio homosexual” (y los actos sexuales que le servirían de sustento): respecto del primero es posible delimitar con precisión y claridad un caso central por referencia al cual la moralidad de todas las otras posibles formas de realización secundarias del bien del matrimonio, o bien de todos aquellos actos que le son directamente contrarios, queda establecida. Por el contrario, resulta imposible realizar un análisis de esta naturaleza respecto del “matrimonio homosexual” y de los actos sexuales en que personas del mismo sexo se ven involucradas.

(d) Por lo tanto, desde el punto de vista de la inteligibilidad intrínseca del bien humano básico del matrimonio, son radicalmente distintos y en ningún caso equiparables el acto sexual de carácter matrimonial (del que, según se ha visto, es verdaderamente capaz la pareja estéril) y el acto sexual entre personas del mismo sexo.

<sup>43</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 386.

<sup>44</sup> “Koppelman and Macedo remain discreetly silent on the question why the same-sex ‘marriage’ they offer to defend is to be between two persons rather than three, four, five or more, all engaging in sex acts ‘faithfully’ with each other”. Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 351. También: “Indeed, what is the central case of same-sex relationships? Perhaps it is the anonymous bathroom encounter, engaged in with a view to being repeated in another cubicle later that night. Perhaps it is a same-sex threesome or foursome between currently steady, committed friends. Who knows?”. Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 381.

<sup>45</sup> Finnis, John, *op. cit.*, 1997, p. 387.

El segundo argumento muestra la falta de inteligibilidad intrínseca del “matrimonio homosexual” por ser éste incapaz de proveer alguna razón suficiente a favor de la fidelidad y exclusividad del compromiso conyugal que caracteriza al matrimonio heterosexual. En efecto, quienes abogan por el “matrimonio homosexual” sostienen que los actos sexuales entre personas del mismo sexo pueden ser actos realmente matrimoniales y que, en cuanto son capaces de realizar estos actos, tales personas deberían poder casarse. Esto, afirman, se verificaría en aquellos casos en que participan de la relación homosexual dos “*compañeros fieles*” (*faithful partners*).<sup>46</sup> El argumento por el cual Finnis rechaza esta afirmación puede ser estructurado de la siguiente forma:

(a) Uno de los elementos esenciales del bien humano básico del matrimonio, como ya se ha hecho constar anteriormente, es la *fides* o amistad matrimonial, la cual implica o involucra un compromiso de permanencia y exclusividad entre los esposos en lo relativo a su unión sexual.

(b) Ahora bien, la razón por la que el matrimonio exige no sólo un compromiso entre ambas partes (“*a commitment to each other*”), sino un compromiso de permanencia y exclusividad en lo relativo a la unión sexual de los esposos, es que “el matrimonio, en cuanto institución o forma de vida, se encuentra fundamentalmente configurado por un dinamismo hacia, propiedad para, y realización en, la generación, crianza y educación de los hijos que sólo pueden tener dos padres y que son apropiadamente la responsabilidad primaria (y el objeto de devoción) de esos dos padres. *Sin esta orientación a los hijos, la institución del matrimonio, caracterizada por la fides matrimonial (fidelidad), tendría poco o ningún sentido.* Supuesta esta orientación, la forma matrimonial de vida tiene sentido, y los actos sexuales matrimoniales que actualizan, expresan y posibilitan a los esposos experimentar esa forma de vida, también tienen sentido”.<sup>47</sup>

Es decir, el compromiso de permanencia y exclusividad, propio del matrimonio, constituye una *exigencia* impuesta por la naturaleza misma de la institución, y que responde al particular dinamismo que supone el acto sexual de carácter matrimonial, por el cual se orienta y abre inherentemente a la procreación, crianza y educación de la prole. De este modo, el compromiso de fidelidad —que difícilmente puede no ser considerado como un bien para el hombre (*i.e.*, algo bueno)— no es un *añadido* adventicio o caprichoso a la institución matrimonial (no es un elemento de que se pueda disponer, si lo que se intenta es precisamente un acto matrimonial), sino que se trata de

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 351.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.383. Énfasis añadido.

uno de sus más íntimos elementos constitutivos. Por lo mismo, la estructura de intencionalidad de los esposos que realizan el acto sexual debe incorporar esta exigencia en su totalidad, de manera que la voluntad no sólo quede especificada por la exigencia de compromiso o fidelidad, sino por el fundamento que permite dar razón de ella (*i.e.*, la apertura a la procreación).

(c) De esta forma, es sólo el matrimonio entre un hombre y una mujer el único que puede ser considerado razonable (y, por tanto, natural), pues corresponde a aquella:

... categoría coherente y estable de relaciones, actividades, satisfacciones y responsabilidades que pueden ser racionalmente elegidas por un hombre en conjunto con una mujer, y adoptados como un compromiso mutuo y un bien común, pues sus componentes responden y corresponden con toda razonabilidad al complejo de buenas razones entrelazadas y complementarias.<sup>48</sup>

Lo anterior supone y demanda la *fides* matrimonial. En otras palabras, existe una proporción real, y anterior a cualquiera estructura intencional, entre el compromiso permanente y exclusivo de los esposos en lo relativo a sus actos sexuales de carácter matrimonial, por una parte, y la procreación, crianza y educación de la prole, por otra.

(d) El compromiso permanente y exclusivo propio del matrimonio es inexplicable entre personas del mismo sexo.<sup>49</sup> En efecto, la *exigencia* de compromiso permanente y exclusivo, que caracteriza a la *fides* matrimonial, es específicamente diversa, desde el punto de vista de su inteligibilidad, de la “fidelidad” que los compañeros homosexuales puedan decidir guardarse mutuamente. Esta “fidelidad” (diversa en especie de aquella que se guardan los esposos heterosexuales) no es en ningún caso capaz de satisfacer la *exigencia* de compromiso de exclusividad y permanencia que supone la *fides*, precisamente por carecer de suyo de la aptitud necesaria para orientarse y traducirse en la procreación, crianza y educación de los hijos.

(e) Esto implica que es por principio imposible a dos personas del mismo sexo, incluso “fieles” entre sí en lo que respecta a sus actos sexuales, realizar un acto sexual genuinamente matrimonial y, por tanto, instanciar y actualizar en sus relaciones el bien humano básico del matrimonio. Más aún, ellos no podrían incorporar a su estructura intencional o volitiva el compromiso propio de la *fides*, pues, aún cuando la “fidelidad” que se observen mutuamente incluyese algún rasgo de carácter deontológico —para lo cual, sin embargo, no se alcanza a divisar razón alguna—, están no obstante

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 386.

imposibilitados de antemano para incorporar a tal estructura el *fundamento* de aquella *exigencia* de compromiso mutuo que caracteriza a la *fides* matrimonial, la cual, como es sabido, es uno de los constitutivos esenciales de los actos sexuales de carácter matrimonial.

(f) De esta manera, se puede concluir con Finnis que (i) la categoría artificialmente delimitada del “matrimonio homosexual” no responde a ninguna razón intrínseca o conjunto de razones de ningún tipo;<sup>50</sup> y (ii) que el acto sexual entre compañeros del mismo sexo, y mucho más, el reconocimiento socio-jurídico de un “matrimonio homosexual”, constituye un tratamiento de las capacidades sexuales humanas que es:

Manifiestamente hostil a la auto-comprensión (*self-understanding*) de aquellos miembros de la comunidad que están dispuestos a comprometerse en un matrimonio real, en el entendido de que el goce de su sexualidad no es un mero instrumento o un sobreañadido a, o una recompensa por, el cumplimiento de las responsabilidades matrimoniales; sino que, más bien, permite a los esposos actualizar y experimentar su compromiso inteligible.<sup>51</sup>

La abundante bibliografía especializada de Finnis, relativa a los temas de ética sexual y matrimonial, ha enriquecido significativamente el debate contemporáneo en la materia. La determinación de la moralidad de los actos humanos, y la consecuente comprensión de la ley natural, a partir del paradigma de los bienes humanos básicos, es sin duda agradecida por muchos, aunque suele, para otros tantos, resultar una incomodidad. Sin embargo, es indiscutible el aporte argumentativo que representa el trabajo de John Finnis, no sólo en la acotación de la discusión bajo ciertos límites precisos, sino también en la identificación y descripción de aquellos elementos que se han de tener presente a lo largo de la misma.

Así, la categoría de *acto sexual de carácter matrimonial* permite acotar en buena medida las discusiones que se suscitan en torno al matrimonio, sorteando de esa forma la complejidad y vaguedad que éstas a menudo acarrearán. En efecto, se ha podido comprobar que en el caso del así llamado “matrimonio homosexual”, los argumentos que se ofrecen son, mediante esta categoría, adecuadamente reconducidos a efectos de identificar, ante todo, si se está o no en presencia de un genuino acto sexual de carácter matrimonial. De esta manera, la directa relación que existe entre esta especie particular de acto sexual y el bien humano básico del matrimonio, esclarece significativamente la argumentación al momento de enfrentarse con casos

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 343.

complejos, como lo son el del matrimonio de la pareja estéril o el de los compañeros homosexuales “fieles”.

Esta relación es, en efecto, tan íntima, que los *actos sexuales de carácter matrimonial* son en último término especificados, y aún definidos, por el bien humano básico del matrimonio. Esto reafirma, una vez más, aquella profunda convicción del pensamiento clásico, según la cual la institución del matrimonio no es en ningún caso un producto de la mera convención social ni cultural; por el contrario, la única especie de acto sexual que por su misma índole es capaz de responder a una razón última de acción, intrínsecamente inteligible, es el acto sexual de carácter matrimonial: sólo un acto sexual de esta naturaleza y no otra instancia el bien humano básico del matrimonio.

Por otro lado, el valioso recurso a la categoría de los *actos de tipo reproductivo* arroja luz considerable sobre los distintos aspectos de la discusión, tanto por su precisión conceptual como por su indiscutible adecuación a la realidad de las cosas. Efectivamente, en cuanto elemento constitutivo de los actos sexuales de carácter matrimonial, la categoría de “actos de tipo reproductivo” cumple, entre otros, el papel de salvar la exigencia práctica fundamental del fin procreativo del acto sexual, al tiempo que impide una caricatura de la concepción clásica del matrimonio como institución de mera reproducción y perpetuación de la especie.