

DIMENSIONES ONTOLÓGICAS DE LA FAMILIA

Juan Cruz Cruz

I. DE LO EMPÍRICO A LO SUPRAEMPÍRICO DE LA FAMILIA

1. SER EMPÍRICO Y SER RADICAL DE LA FAMILIA

La familia no es una abstracción, sino una realidad. Una realidad de carácter único, que exige una reflexión especial. Hay un modo de acercarse a la familia que consiste en considerarla como un objeto de estudio puramente cuantitativo y experimental, como una cosa entre las demás cosas del mundo. Y desde luego, la familia es una cosa; pero no como las demás cosas. En ella se articulan seres humanos, vidas, afanes, decepciones y alegrías. Si un investigador se acercara a la familia y, para ver su naturaleza propia, comenzara a examinarla con redes metódicas *cuantitativas*, sólo obtendría un esquema limitado e inadecuado. Construiría primero un modelo estructural de familia y le iría aplicando luego elementos variables, como índices de natalidad y de mortalidad, duración de las uniones, incidencias socio-económicas, etc. Incluso con ayuda de informática y ordenadores podría hacer un estudio que simulara la experiencia de una comunidad de esas hipotéticas familias durante un largo período. Con ello determinaría variedades de familia que podrían aparecer en diversas circunstancias. Diría, por ejemplo, cómo se ha extendido tal imagen de familia hasta el momento por el mundo, qué tipos han existido, cómo se organizan sus relaciones en el todo social, etc.

Pero estos ensayos podrían incluso quedarse cortos a la hora de determinar la variedad de los grupos domésticos. Porque el carácter indefinido o plástico del hombre es capaz de ocasionar muchas más variaciones –debidas o indebidas–, imprevistas para el programador de un ingenio informático. Y lo que es más importante, el ordenador diría cómo ha sido la familia hasta el momento y cómo puede ser mañana; pero no diría nada acerca de lo que *debe ser*.

Es frecuente interesarse por la familia desde un punto de vista externo o social, para observar las modalidades que adopta, las maneras que tiene de funcionar, el engarce que mantiene con la ciudad o el Estado, etc. Pero suele quedar fuera de la mirada lo que da sentido a todo eso, lo que hace de la familia un todo viviente. No se ve el todo. Y esto metódicamente puede ser correcto. Aunque a veces se da un paso más y se sacrifica el todo por la parte, diciendo que lo que ofrecen los cristales cuantitativos (y por tanto, parciales) del método experimental es la *cualidad* y *esencia* misma de la familia. Por ejemplo, cuando se ve que es muy elevado el número de familias desavenidas o desarregladas, se llega a pensar que el número hace ley, concluyendo que la familia del futuro ya no puede estar ligada por vínculos permanentes, porque estadísticamente en la humanidad afloran con frecuencia inusitada formas débiles de unión. Se pasa del plano de los hechos

empíricos al plano del deber ser. No se pregunta si en el devenir histórico de los hechos sociales el hombre distorsiona o cumple una finalidad profunda de su propio ser.

El científico que sólo se atiene al aspecto cuantitativo y anatómico de la familia, pierde el sentido vital, la fisiología, el significado cualitativo que se incrusta en cada elemento que la compone. Precisamente sobre el factor cualitativo, unificador y fundamentante de la familia trata el presente libro, el cual se articula como una meditación sobre el origen y el sentido de la familia. No tratará, desde luego, del origen temporal, sino del origen *metafísico*, objeto de una reflexión primariamente fenomenológica y ulteriormente ontológica, sin cuyos supuestos no podría guiarse ordenadamente la investigación socio-histórica.

En este libro se entiende por “metafísica” una orientación especulativa dirigida a lo que trasciende (*metá*) lo físico aparente. Lo metafísico buscado aquí es lo que hay de inexperimentable e inmutable en una realidad empírica, o en nuestro caso, en esas relaciones humanas concretas que llamamos “familia”. A esto se llega mediante un especial esfuerzo intelectual. Los siguientes trabajos intentan explicar algo que, no siendo siempre objeto de experiencia, está entrañado en el núcleo más íntimo de la realidad empírica de la familia y, a la vez, la trasciende¹.

En realidad el pensamiento clásico nunca llegó a perder de vista el sentido profundo de la familia, haciéndolo coincidir, en su génesis ontológica, con el de la humanidad misma. No veía en la familia tan sólo una concretización de la humanidad, sino algo así como un medio íntimo en que la humanidad misma se realiza: al individuo se le manifiesta en la familia la situación metafísica del hombre con sus fines y tareas, su unión orgánica con otros hombres en una comunidad de destino.

La necesidad de este tipo de reflexión ontológica se pone de manifiesto tan pronto como se aborda la definición misma de familia. En la actualidad, se suele definir la familia como *una agrupación social cuyos miembros se unen por lazos de parentesco*. Lo que daría forma y esencia a la familia sería el conjunto de estos lazos, que se reducen a dos relaciones básicas: la primera tiene un polo masculino y otro femenino (hoy ni siquiera eso) y es llamada relación conyugal, reconocida como matrimonio por los demás miembros de la sociedad; la segunda se da entre el complejo conyugal y los hijos, y es llamada relación paterno-filial. El conjunto más elemental de estas relaciones es llamado «familia nuclear», porque desde ella se desarrollan otros grupos familiares más complejos, como la familia conjunta, en la que bajo la autoridad de los padres maduros viven los hijos con sus esposas y nietos.

Definida la familia por simples lazos de parentesco, puede parecer superfluo relacionarla con lazos biológicos: muchos piensan que la familia biológica debe ser

¹. No se pretende aquí desplegar una “metafísica general o última” –la que enfoca lo inexperimentable y fundante de un ser en general que abarca todos los entes–; eso ya lo hacen la *ontología* y la *teodicea* tradicionales, las cuales forman la *metafísica general o pura*. Más bien, nuestro esfuerzo especulativo podría encuadrarse en una *metafísica especial*: una doctrina filosófica que explique los principios últimos de la existencia y de la articulación esencial de la familia, recurriendo –claro está– al ser y a sus principios.

explicada por los lazos de parentesco, y no al revés; la familia sería una institución social, producida por causas sociales, pero no un grupo natural de padres y de hijos engendrados por la unión de sexos. Para apoyar esta tesis se aduce algún caso de pueblos que aparentemente no reconocen la vinculación biológica que el parentesco puede tener. Por ejemplo, hasta hace poco los *nuer*, un pueblo de África oriental, tenían una curiosa costumbre: si un hombre moría en la batalla antes de casarse, un pariente suyo se casaba «en su nombre» con la muchacha prometida. Pagado el precio de la esposa, los hijos que ésta tuviera, aunque provinieran de un varón de todos conocido, serían considerados como del esposo muerto; e incluso le heredarían. He aquí un ejemplo –se dice– de cómo el vínculo de parentesco nada tiene que ver con el lazo biológico. Sin embargo, en la conclusión que se saca del ejemplo propuesto se exagera la desvinculación del factor social respecto del factor biológico. En realidad existe, a su manera, vinculación biológica. Y es que normalmente la relación de parentesco se desarrolla socialmente montada sobre la relación biológica, aunque ésta no sea inmediata, según el ejemplo propuesto.

La comunión conyugal –y el amor interpersonal entre sexos biológicamente constituidos para la generación– está hecha de vínculos naturales de carne y de sangre, y ha de encontrar su perfeccionamiento propiamente humano en el establecimiento y maduración de vínculos todavía más profundos y ricos del espíritu, siendo el amor su alma unitiva y su fuerza promotora. La familia es unidad social porque es unidad biológica y unidad de amor entre sexos complementarios. La comunión conyugal tiene en la relación biológica su fundamento inmediato y en el amor interpersonal su fondo aglutinante, compareciendo así como el analogado principal de las demás relaciones de parentesco.

La unidad meramente social tiene mucho de artificial y postizo, puesto que los lazos de parentesco pueden ser entendidos de muy diversa manera. Aceptar los sistemas de parentesco como clave para definir la familia es adoptar la parte externa como definitoria del todo interno.

El pensamiento metafísico clásico exigía, en cambio, distinguir líneas de sentido en los vínculos que existen entre las personas unidas en comunidad. Veía en el matrimonio y en la familia una “comunidad de amor y de vida”, con personas que se aman y que hacen su vida en común. ¿Qué sentido y peso ontológico tienen estas dimensiones? A esta pregunta el pensamiento clásico respondió diciendo que la comunidad conyugal, el matrimonio², es el fundamento, la base de la familia. Y

². La tradición filosófica clásica ha entendido las causas ontológicas del matrimonio desde una quintuple estructura etiológica. 1ª *Causa eficiente*: es la concordia de voluntades, o mejor el *consentimiento* de los contrayentes expresado en un pacto, en un *contrato hecho de modo libre* y legítimo entre varón y mujer; nadie puede adquirir dominio sobre el cuerpo, que es de libre disposición de otro, sino por el consentimiento de éste. Como al matrimonio no está obligado nadie individualmente –aunque el hombre se ordene naturalmente a la sociedad conyugal, pues el matrimonio es una unión a la que inclina la naturaleza humana–, el vínculo matrimonial sólo puede surgir por contrato libre y legítimo; no hay libertad en un contrayente si a la fuerza es llevado a expresar la fórmula del contrato o si ignora el sentido y el contenido de lo que pacta. Ahora bien, el pacto conyugal no es el matrimonio, sino su *causa*: el consentimiento produce el matrimonio; activamente considerado, el matrimonio es el contrato legítimo entre varón y mujer. Pero la causa eficiente –una

no sólo porque sea el presupuesto causal de la educación de los hijos, sino también porque, en virtud de su ámbito de sentido, es el soporte duradero de la comunidad familiar. Desde el matrimonio se constituye el más íntimo medio vital de plenitud amorosa, un espacio u “hogar” espiritual de crecimiento personal. La comunidad conyugal está, así, contenida en la familia: porque las mismas personas son a la vez cónyuges y padres. Sólo en ella puede el hombre nacer, crecer, madurar y morir como persona.

El matrimonio, que es la más profunda y estrecha “comunidad de amor y de vida”, encierra un sentido que se despliega siguiendo un orden de continuidad vital en el ámbito de la familia. Una metafísica de la familia tiene su punto de apoyo en la finalidad natural del ser humano y en la esencia del amor. Se muestra entonces la familia como un proyecto ontológico del amor realizado en el seno de una sociedad humana internamente finalizada de modo natural³.

Sin este enfoque no podrían explicitarse luego, desde un punto de vista ético y sociológico, los llamados “derechos de la familia”.

de las causas— no es la esencia misma del matrimonio. 2ª *Causa formal*: unión y vínculo consistente en el derecho mutuo, perpetuo y exclusivo al cuerpo del otro (*vir et mulieris coniunctio*). 3ª *Causa final*: la prole, pues el matrimonio se instituye para engendrar hijos y educarlos, que es su fin primario; y de la unión se sigue también naturalmente la comunión de lecho, mesa y habitación para ayudarse mutuamente (*individuum vitae consuetudinem retinens*) y completarse sexualmente, que son en el matrimonio dos fines secundarios, aunque no accesorios ni insignificantes, sino sencillamente adheridos al fin principal del matrimonio: esos niveles teleológicos forman una estructura única de fines, cuyas vecciones están jerárquicamente ordenadas, dentro de un todo congruente. 4ª *Causa material*: engloba varón y mujer suficientemente dotados sexualmente, en el orden biológico y en el orden psíquico, para llevar a cabo la unión pactada; de modo que están incapacitados para el matrimonio, por ejemplo, los afectados por impotencia permanente o los que carecen del uso de razón. 5ª Y está por último la *causa ejemplar*: el *ejemplar* pertenece al ámbito del *arte*, pues tomándolo como modelo, se imita o se hace algo semejante a él. Causa ejemplar es aquello a cuya *imitación* se hace algo intentado por un agente inteligente y libre, o sea, capaz de fijarse a sí mismo un fin. En el caso que nos ocupa, este agente es el cónyuge, el cual toma como “ejemplar” la unión amorosa en su fecunda dimensión personal de donación y promoción. El amor unitivo, existencialmente vivido —un amor personal, entero y promotor de los valores espirituales y corporales de dos seres humanos sexualmente diferenciados—, es así *causa ejemplar* del matrimonio, cuyo ejercicio real es un arte vital, no un arte mecánico. Esa causa ejemplar es fin general de lo causado, de la vida matrimonial en acto.

En resumen, el matrimonio es la unión legítima, estable y exclusiva entre varón y mujer, unión que, mediando el amor, surge del mutuo consentimiento, y se ordena a la procreación y a la mutua ayuda de los esposos.

³. No cabe duda de que en el matrimonio media un contrato, pero un *contrato muy peculiar*, pues a diferencia de los contratos convencionales, da origen a unos derechos inmutables —por ejemplo, la indisolubilidad—, siendo además sus efectos esencialmente independientes del arbitrio de las partes. La voluntad de los esposos no es absolutamente autónoma y soberana, por lo que produce su efecto en consonancia con *un designio natural previo, que es su fundamento*: la complementariedad entre virilidad y feminidad y sus consecuencias.

El punto de gravedad ontológico de la comunidad conyugal está constituido, de una parte, por la “comunidad de amor” que conlleva la intención de unión psíquica expresada y culminada en el “ser-una-carne” corporalmente; y, de otra parte, por la “comunidad de vida” que eleva su vección ontológica hasta adquirir en la familia un despliegue pleno, colmando su sentido. Hay, pues, una vección en el matrimonio cuyo punto más alto se consigue en la familia. La familia abarca, en primer lugar, el matrimonio, por cuanto incluye siempre una comunidad conyugal como parte; y en segundo lugar, es una culminación del sentido mismo del matrimonio. Antes que el parentesco está la familia biológicamente formada por el padre, la madre y los hijos en unidad de amor.

Si se estableciera artificialmente un ámbito cultural –mediante leyes parlamentarias, como ya está ocurriendo– en el que los parentescos no respondiesen a los que acabamos de indicar, tendríamos que seguir preguntando: ¿dejarían los padres establecidos por la relación conyugal de ser ontológicamente padres? ¿qué función habría de ocupar en esa relación el amor?

2. AMOR Y FAMILIA

El amor es el tensor personal de la familia. ¿Qué es el amor y cuál es su alcance? Esta pregunta tiene pleno sentido: porque no todos entienden de igual manera la naturaleza del amor. Brevemente podemos tipificar tres enfoques del amor: *individualismo*, *totalitarismo* y *personalismo*.

2.1. *Individualismo*

El individualismo afirma que esa red de relaciones que llamamos matrimonio y familia no es más que una *ficción*. Si exponemos esta postura en términos filosóficos, podemos decir que en la realidad habría, de un lado, sustancias, y de otro lado, relaciones entre sustancias. Lo sustancial es el individuo que descansa en sí mismo y no tiene necesidad de otro para existir; lo relativo es lo que necesita de otro, lo que se vierte a otro. En la realidad sólo hay individuos sustanciales; lo que se llama «relación» entre esos individuos es algo ideal, una mera ficción creada por los individuos mediante pacto, consenso o acuerdo.

Así, el matrimonio y la familia, como red de relaciones, sería una pura creación humana, sin dimensiones reales que obliguen a respetar las vecciones normativas que pudieran partir de ella. Lo real es el individuo; lo fingido es la familia. En esta postura se concibe la esencia de cada individuo como algo singular cerrado: la esencia humana no sería realmente universal. El individuo sería, como su nombre indica, *in-divisum*, compactado o enquistado en sí mismo, sin poros por los que se comunique con los demás. No habría posibilidad de afirmar una

comunicación ontológicamente normativa entre los individuos. La unidad relacional del matrimonio y de la familia sería simple ficción. La esencia humana se identificaría con la existencia particular de cada hombre: cada individuo singular tendría su esencia particular, que a su vez no sería otra cosa que una mera flatulencia verbal, un nombre impuesto por el decir humano, sin connotaciones reales.

El individualismo resume la actitud del tigre. ¿Pues quién ha visto un tigre, en condiciones normales, cazar y vivir en manada? El tigre es solitario. Se abastece contando con sus propias fuerzas. Para él, los demás animales, incluidos los otros tigres, son los rivales, la competencia. Si partiendo de la vida del tigre se quisiera construir una teoría de la familia habría que afirmar que el individuo es lo primero y radical; éste se constituye en solitario desde sus más propias necesidades, cuyos requerimientos deben ser cumplidos en franca competencia con los demás individuos. El modelo de familia construido se rige entonces por la dinámica del personal y arbitrario hacer, de la zancadilla al menor descuido. La familia, para esta teoría, sería una relación postiza, sobreañadida al sustancial individuo: primero es el singular, con todos sus derechos; después viene la familia, sin ningún derecho, o por lo menos con derechos reformables, achicables o agrandables, como globos de juego, según la hora y el punto de la confluencia de intereses. El individuo, como cada tigre, defiende su propio territorio. Un hombre en la familia apenas es un hombre.

Parte el individualismo de un optimismo exagerado: piensa que el hombre es bueno por naturaleza, de modo que en la soledad de su autonomía, en su constitución autárquica, sin vínculos que obliguen, hace la vida perfecta: por lo que le molesta la comunidad básica de la familia. Esta tiene así un sentido meramente utilitario, pues expresa el interés propio: se constituye y se disuelve por convención, pacto o consenso⁴.

Hay, pues, dos tesis capitales que el individualismo aplica al caso del amor conyugal.

Primera: que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, teniendo por ello derecho todos a la felicidad y, en particular, a esa forma de felicidad que se llama amor, buscado libremente. A esta tesis parece que nada podría objetarse.

Segunda: que, en virtud de la bondad natural del hombre, las tendencias amorosas están en nosotros para que las sigamos, sin considerar sus consecuencias o sus repercusiones en el hijo, en el cónyuge, en la sociedad entera; en tal caso uno es moralmente virtuoso sólo cuando es sincero con esas propias tendencias y las deja ir de suyo⁵.

⁴. J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1976, pp. 54-68, 129-142.

⁵. B. RUSSELL: «El amor puede florecer sólo si es libre y espontáneo; la idea de que se relacione con un deber puede matarlo. Decir: tú debes amar a aquel individuo, es la manera más segura para inducir a una persona a que deteste a otra. El matrimonio, como una combinación de amor y de legalidad, lleva al fracaso de las dos cosas» (*Matrimonio e morale*, Longanesi, Milán, 1966, p. 109). Cfr. E. DE LESTAPIS, *Amor e institución familiar*, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 71-78.

Por esta segunda tesis –en contra de la cual se acumulan varias objeciones– el amor se bastaría a sí mismo; sería incluso «inmoral» subordinarlo a algo. Con buscar el bien propio o personal quedaría satisfecho y realizado el amor. El propio instinto sexual sólo se ordenaría al placer individual y no se subordinaría a otra cosa. En el acto amoroso cada uno guarda su libertad. Cualquier vínculo de fidelidad, de obediencia o de asistencia entorpecería la naturalidad de la satisfacción y la autarquía del individuo. El amor sería autónomo incluso frente a toda ley moral: carecería de una finalidad objetiva distinta del incremento de la individualidad. Sólo el individuo sería competente para juzgar el triunfo o la bancarrota del amor, el carácter permanente o efímero de su desarrollo. Cualquier intento de organizar o fijar desde fuera el amor será calificado de «inmoral».

Por ese derecho que se atribuye al individuo sobre la existencia y el sentido del amor, se puede aceptar el divorcio, la limitación de nacimientos, el aborto provocado, etc. ¿Por qué? Porque la paternidad o la maternidad figurarán siempre para el individualista como obstáculos para la libertad del amor. El «otro» es un estorbo, sea hijo, sea marido, sea quien sea. En la base del individualismo está la corrupción de la idea de la libertad, concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto objetivo y natural sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación en orden al propio bienestar individual.

De aquí surge una curiosa paradoja: el individualista, a fuerza de recabar para sí la libertad privada sin limitaciones, acaba por reconocer que quien únicamente debe cuidar de un estorbo individual –el hijo– es el Estado. El hijo sólo es útil para el Estado: luego el Estado debe educarlo y acogerlo.

2.2. *Totalitarismo*

Pero si exageramos la unidad entre los hombres y la concebimos como un universal real que engloba a los singulares, estaremos en el polo opuesto del individualismo, a saber: en el totalitarismo. En este caso, la sociedad es algo real y definible incluso como sustancia. La unidad relacional deja de ser ficción para convertirse en un terrible Saturno que devora a sus hijos. Aquí se sigue admitiendo que sólo las sustancias son reales: pero la sustancia existente es la sociedad. Los individuos aislados son puras abstracciones, entes fingidos. En la sociedad sólo hay una cosa: el todo; los individuos son partes del todo y de la sustancia, nunca esencias plenas, como no lo son las partes de nuestro organismo: manos, pies, etc. Si la sociedad es el todo, el individuo queda convertido en simple función dentro de ese todo. El individuo es menos real que la sociedad. «Lo verdadero es el todo», decía Hegel. Y el individuo, ¿qué es? Un mero componente dialéctico de la sociedad. El hombre sólo tiene derechos en la sociedad, por la sociedad y para la sociedad, es un mero medio o instrumento de ésta.

Como se ve, el totalitarismo es una filosofía de la colmena. Y ¿quién ha observado a una abeja –o a una hormiga– trabajando para sí misma? En sus vuelos, en sus idas y venidas, en sus acarreos del néctar, sólo tiene una finalidad: el

aprovisionamiento de la colmena. La abeja solitaria –esa abeja fantástica de cuentos ilustrados– es pura ficción literaria. La abeja, como singular, sólo tiene sentido para el todo. Fuera de este colectivo, para ella sólo hay la extinción inmediata.

Si partiendo de la vida de las abejas se pretendiese establecer una teoría de la familia, se podría sostener que lo primario es la colmena, el todo, el colectivo, por quien dan su vida y sus intereses los individuos. Estos carecen ya de sustancialidad propia. No existe primero el sujeto y después la relación social advenediza. Primero es el todo social, la relación sistemática, la estructura unitaria. Después viene, como apéndice recambiable, el individuo. Lo sustancial es el todo. Lo totalidad es la que tiene exigencias y requerimientos, vida propia y aspiraciones, a cuyas voces debe plegarse el singular, si no quiere dejar de ser hombre.

Pero a su vez, por encima de la familia, aglutinándola, está esa otra macrofamilia llamada Estado totalitario, que termina en el socialismo uniformador, que aglutina vorazmente las individualidades, que las anula: donde ser persona equivale a ser funcionario, ser empleado⁶.

En una sociedad totalitaria, todas las relaciones amorosas del hombre estarán proyectadas desde la esfera del colectivo social. Para ser manipuladas a discreción, precisan perder su carácter de indisolubilidad. Todos los teóricos totalitarios se aprestan a sostener el carácter revocable de la unión matrimonial, en lo que concuerdan sospechosamente con el individualismo liberal que combaten. El amor tiene que ser variable, a plazos, justo porque tiene que quedar disponible para tareas «más altas» socialmente. El amor tiene que entrar como un «elemento más» en la edificación de la sociedad. En cuanto parte integrante de ella, podrá ser hoy invitado a ser antimaltusiano –porque el índice de natalidad sea estimado como «bajo» por el colectivo dirigente–, pero mañana podrá ser urgido a la esterilización forzosa –por razones inversas–.

Un amor es verdaderamente «amor», en el totalitarismo, en la medida en que está comprometido en la lucha liberadora de la humanidad; y esto equivale a decir: cuando está subordinado al todo absoluto, a la objetividad pura y vasta de la ciudad socialista. A ésta hay que ofrecer el hijo para ser controlado y educado. (Tesis compartida por el individualismo liberal más extremo).

Tanto el individualismo como el totalitarismo provocan para la familia una situación límite, dibujando una sociedad donde las instituciones y las leyes desconocen sistemáticamente los derechos inviolables de la persona: no se ponen al servicio de la familia e incluso atacan sus valores y sus exigencias. Ya no aparece la familia como un fundamento de la sociedad, ni como sujeto de derechos y deberes anterior al Estado.

⁶. J. MESSNER, *o.c.*, pp. 221-232, 260-267, 279-290. Para una visión general de la doctrina neomarxista sobre la familia, véase: E. DE JONGHE, «La familia, ¿una institución en peligro?», en *Familia y educación social de los hijos*, Institución Familiar de Educación, Barcelona, 1977, pp. 21-41. Del mismo: «Neomarxismo freudomarxismo», en *Nuestro Tiempo*, n.º 243. De sumo interés son las precisiones de E. DE LESTAPIS, *op. cit.*, pp. 65-66, 78-81.

2.3. *Personalismo*

El personalismo afirma que tanto las sustancias individuales como las relaciones familiares tienen *realidad*, pero según un orden jerárquico. Porque realidad en sí y por sí es sólo la sustancia, el individuo; en cambio, realidad respectiva, referencial, es sólo la relación familiar, porque precisamente descansa en los individuos; pero es también *real*.

Unidad absoluta y sustancial es, por lo tanto, el individuo; pero existe además la unidad relacional de la sociedad y de la familia: unidad de orden que abraza la multiplicidad absoluta de los individuos integrantes. Pero que sea relacional quiere decir sencillamente, frente al totalitarismo, que no es un todo o una sustancia que absorba y devore a sus elementos. Sin embargo, no es tan «accidental» que quede reducida a mera ficción o a pura irrealidad, anulable por pacto como quiere el individualismo. Esta unidad es «necesaria» y no simplemente adventicia. Sin llegar a definir la esencia del individuo, es causada por los principios esenciales de la especie humana. En la familia –al igual que en el todo social– los hombres son previamente personas y nunca se pueden subordinar como medios al fin de la comunidad familiar (o social, en sentido más vasto). Si la unión de personas fuese como un todo estricto, los sujetos humanos se constituirían como tales sólo en la medida en que figurasen como partes de un todo que los asumiera y dirigiera totalmente.

Salvada la realidad de las sustancias individuales, hay que salvar también la realidad de las relaciones en que se encuentran. Tan real es la persona como el orden social (familiar) que la engloba. Lo social no se identifica con la simple acumulación o adición externa de lo individual; la mera yuxtaposición de individuos no hace la sociedad. La sociedad es, más bien, la *unión moral* de personas que realizan un *fin* conocido y querido por todos; ese fin es justo su bien común.

En la sociedad auténtica hay, pues, *unidad de fin* (que es conocido y querido por los individuos integrantes) y *unidad de voluntades* (que realizan el bien común). Por eso, las relaciones entre los miembros de una sociedad no son puramente individuales, pues están determinadas por el bien común, o sea por la unión de fin. Aquí se cumple el adagio: el todo es más que la simple suma de sus partes; pero ese «más» no es sustancia, sino relación.

Cualquier acto o hecho individual adquiere entonces significación social cuando surge en él una relación a la causa final, al bien común que, siendo indudablemente un fin del individuo, es una instancia superior a lo meramente individual: por referencia a esta causa final quedan los actos humanos especificados como sociales⁷.

⁷. A. MILLÁN PUELLES, «El bien común», en *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, pp. 120-127.

Frente al individualismo y al totalitarismo se puede pretender ver el personalismo como «término mediador»: unas veces como un punto central equidistante de los extremos; otras, como una extraña mezcla o amalgama de aquellos modelos. Algo así como uno de esos personajes de fábula, mitad humanos y mitad animales, con que la fantasía puebla los mitos.

Mas el personalismo no es ni término medio, ni sincrética mezcla. Porque afirma la radicalidad del individuo como persona, como sustancia, pero también su profunda versión relacional. Sostiene también que lo social no es algo advenedizo y tangente a lo personal: la relación social penetra en el interior del hombre, es necesaria al individuo; sin ella, éste no se cumpliría como hombre. De la sustancial individualidad brota la original aportación del singular al grupo; pero el individuo no se agota en esa relación social: en la medida en que saliendo al encuentro del otro ofrece su contribución desinteresada, queda para sí mismo, se dispone a ser más personal e individual.

El personalismo es algo original, esencial y, como tal, fuente de novedad permanente, cuyas exageraciones son precisamente el individualismo y el totalitarismo, los modos de ser del tigre y de la colmena.

Como aplicación particular del personalismo a la comprensión de la familia conviene aclarar que la familia es una relación; dicho de otra manera: la unidad familiar es una unidad de orden o relación. Sólo cuando dos individuos, hombre y mujer, cooperan ordenadamente a un fin común, se puede decir que hay inicio de una comunidad o sociedad familiar⁸ llamada matrimonio. ¿Y cuál es el fin del matrimonio, el bien común por el que se constituye como comunidad básica? Sencillamente el marcado por la esencia de un amor que *asume* y respeta la condición sexuada de las personas que entran en relación. Decía Saint-Exupéry que el amor no consiste tanto en mirarse el uno al otro, como en mirar los dos juntos en una dirección: la propuesta por la condición natural del hombre. Por amor realizan dos una misma obra, una idea, un proyecto de vida. Ese proyecto de vida no es arbitrario, sino que está fundado en la constitución humana en la que se expresa el amor. Nosotros no nos hemos hecho biológica y espiritualmente complementarios desde el punto de vista sexual; y por ser ya sexualmente complementarios, podemos libremente proyectar una comunidad conyugal de ayuda mutua. Además nosotros no nos hemos hecho físicamente aptos para procrear; por eso *asumimos* el proyecto que la naturaleza dibuja de fecundidad en los hijos. La comunión conyugal, pues, tiene dos aspectos: de un lado, se enraíza en el complemento natural que existe entre el hombre y la mujer y, de otro lado, se nutre de la voluntad personal de los esposos de compartir amorosamente su ser y su tener en un mismo proyecto de vida.

El matrimonio es una idea organizada por un libre amor fundado en la constitución humana⁹.

Esta situación distingue profundamente el amor individualista del amor personalista. El individualismo dice que en el matrimonio basta que dos seres

⁸. J. LECLERCQ, *La familia*, Herder, Barcelona, 1962, pp. 17-29.

⁹. E. DE LESTAPIS, *op. cit.*, pp. 81-87.

humanos se pongan de acuerdo, sin subordinarse a un bien común; los contratantes se comportan como contratantes, como comprador y vendedor de un producto. En el personalismo, en cambio, las dos personas se subordinan a un bien común que se pretende realizar. En el individualismo, los contratantes desean compensar el bien de cada uno en una tensión: te doy para que me des, te doy algo para que me des más; esta tensión entre rivales, entre dos negocios, queda equilibrada mediante un lazo jurídico entre los contratantes. En el personalismo no hay tensión de rivalidad: no es el caso de que uno juegue a la baja y otro a la alza, no hay dos rivales ni dos seres que hagan cada uno su negocio; porque los dos hacen juntos un mismo asunto: hay un consorcio de vida, una comunidad de destino, en donde lo primario no es el acuerdo de voluntades, sino el fin común por el que se unen. Mucho menos se debe a una injerencia extrínseca de la sociedad o de la autoridad. Sólo el pacto que, amparado por el amor, se confirma públicamente como único y exclusivo, es fuente de la institución matrimonial y familiar¹⁰.

Profundicemos un poco más en la esencia y significación del amor dentro del matrimonio y de la familia, recogiendo las conclusiones de todo lo que he expuesto en capítulos anteriores.

3. EL AMOR: DONACIÓN PERSONAL, TOTAL, INCONDICIONAL, CREADORA

El amor es, en primer lugar, *personal*. No se dirige a una cosa, a unas cualidades o propiedades de un sujeto, sino al ser mismo de ese sujeto. En ello se distingue del simple *enamoramiento*, que permanece prendido en las cualidades (rostro, figura, gracia) del otro; y decae tan pronto como dichas cualidades desaparecen. *Amamos* también las cualidades del otro, pero pasando por su persona. Deseamos que tenga cualidades, en el caso de que no las posea, y en la medida en que las puede tener. Amar es así afirmar el valor absoluto de un sujeto. Esta afirmación personal del amor conyugal debe ser subrayada frente a la mentalidad que considera al ser humano no como persona, sino como cosa, como objeto de compraventa, al servicio del interés egoísta y del sólo placer. Como valor

¹⁰. Si bien la esencia del matrimonio está en el vínculo jurídico nacido del *consentimiento* –consentimiento que da lugar a derechos y deberes conyugales–, el *amor* conyugal es un requisito fundamental para la felicidad matrimonial. Las leyes que rigen el matrimonio son de índole natural, inscritas en la naturaleza del hombre, y no las hace el amor. La vinculación mutua (la forma) se funda en la libre decisión (el eficiente); pero ésta ha de ir gratificada con el amor, pues el matrimonio ha de ser también una realización personalizante. Ciertamente no puede originar matrimonio un acto, hecho o circunstancia de personas que no estén en relación con esa libre *decisión*; pero sin el amor no se fomenta la convivencia marital, ni el acto conyugal se hace personalmente unitivo, ni los hijos recibirán el hábito de la afirmación personal, aunque la libre decisión sea un acto de voluntad. Como hay dos tipos de amor –el imperfecto y el perfecto–, es claro que incluso un matrimonio sin amor perfecto podría ser válido, si la unión es aceptada libremente y es afirmativa de la persona del otro como tal, sin mediarla instrumentalmente. Aunque el amor perfecto exige mucho más.

absoluto, el otro es, para el amante, insustituible: nadie puede suplantarle. Afirmarlo como valor absoluto, significa darlo por bueno, pues es bueno que exista. Para el amante, el mundo sería inimaginable sin la existencia del otro¹¹.

El amor es, en segundo lugar, *libre*. Solamente ama quien es dueño de sí mismo; quien no está, como sujeto, dominado por un objeto, ni siquiera por el ámbito objetivo de sus propios instintos. Sólo puede afirmar a un sujeto otro sujeto que se autoposea. Autoposeerse es condición de dar: sólo el que se posee libremente ama, porque es plenamente sujeto. El amor fracasa cuando no es libre, cuando por ejemplo, se deja vencer por el sexo. El verdadero significado de la sexualidad humana se pierde en el contexto de una cultura que reduce la «persona» a «cosa». En este caso, el otro es mirado como objeto de placer, queda cosificado, despersonalizado. Es entonces cuando el amor se hace intolerable, vacío y frustrante¹².

Este amor es, en tercer lugar, *esponsalicio*. El tono erótico es integrado en el amor personalizante. Entre dos personas de sexo opuesto hay esta característica especial: su constitución sexuada tiene una finalidad objetiva que el amante no puede ni eliminar angelicalmente ni subvertir bestialmente. La entrega de este amor es entrega sponsalicia¹³. Porque el amor humano dirigido a la persona del otro sexo no es ni puramente espiritual ni puramente biológico, pero afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. La entrega física total es el signo y el fruto de una donación en la que está presente toda la persona; y no habría entrega total si la persona se reservase la posibilidad de decidir de otra manera en el futuro.

Este amor es expresión de la unidad de cuerpo y espíritu: manifiesta la totalidad unificada de un espíritu encarnado o de un alma que informa el cuerpo. El

¹¹. J. PIEPER, *El amor*, Rialp, Madrid, 1972 p. 59. Sobre el carácter existencial del amor, véase: D. WILHELMSSEN, *Metafísica del amor*, Rialp, Madrid, 1964, p. 108.

¹². V. FRANKL, *La Idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1965, p. 107.

¹³. Sin negar el núcleo interno que estructura el matrimonio –según el orden de la causa eficiente, final, formal y material–, es preciso recordar que la unión entre hombre y mujer es más amplia que la concerniente a un aspecto meramente *natural*: en el matrimonio se da también unión *personal*, por el amor mutuo que dos seres humanos se profesan. Como no es posible que entre ellos exista la unidad sustancial, porque entonces dejarían de ser dos, es preciso que la dualidad se exprese en una relación máximamente próxima a la identidad ontológica: y esa relación *se potencia* por la nota esencial y *natural* de indisolubilidad y perpetuidad. Los dos forman como una persona.

Pero es muy importante que este amor, que tiene las características de ser personal, entero y promotor de los valores del otro –en cuerpo y alma– sea algo *previo* al matrimonio: ese amor entre hombre y mujer *tiende* al matrimonio, y lo consagra en el acto de la *decisión* matrimonial. Es el amor el que inclina a los cónyuges a la unión, la cual es, en *libre decisión*, el matrimonio mismo.

El matrimonio debe ser también un *cauce* del amor, para que varón y mujer se amen lícitamente. El amor mantiene unidos a los cónyuges, evitando la infidelidad, y procura la felicidad gozosa por la unión real entre el amante y el amado, unión íntima que es la *causa ejemplar* del matrimonio.

cuerpo se hace incluso participe del amor espiritual, el cual es entrega a un sujeto sexuado¹⁴.

El amor es, en cuarto lugar, *total*, en el sentido de exclusivo. No es un acceso cuantitativo a otro, no va al otro poco a poco, escalando por cada una de sus propiedades. Es un acceso cualitativo y ontológico a un tú, es afirmación absoluta del sujeto: es una entrada inmediata en el sujeto; o se da o no se da. Esto exige que el valor absoluto del otro sea respondido con el valor absoluto del propio ser personal. Absoluto quiere decir no repartido, exclusivo. Así lo exige el ser personal del amor: uno con una. El amor o es uno o no es amor. La poligamia, que reparte el amor con varias personas, trata al sujeto como objeto, lo cosifica, lo cuantifica, dando sólo una parte allí donde se reclama un todo¹⁵.

Ese amor es, en quinto lugar, *incondicional*. Precisamente porque no se dirige a un objeto, a una cosa, sino a un sujeto, no puede estar sometido a condiciones cosificantes, como, por ejemplo, los límites internos al tiempo: el tiempo queda totalizado y abarcado, como desde el exterior, por la entrega amorosa. El sujeto existe ontológicamente “sobre el tiempo” por su dimensión espiritual. Por eso su entrega reclama duración, indisolubilidad. La totalidad del tiempo de la vida es el incondicionado intramundano requerido por el amor esponsalicio. Cualquier límite interno a esa totalidad es inadecuado, incongruente con la totalidad de la entrega. “Te amo como esposo” significa, como mínimo, “te amo todo el tiempo” o “en todo tiempo”. Sólo con la muerte de uno de los cónyuges deja de totalizarse el tiempo de la entrega amorosa. De ahí que el divorcio –limitación del amor en el tiempo– sea la subordinación de la persona a la cosa, a las cualidades o propiedades que se tienen, pero no al ser que se es. Muchas veces la «cuestión del divorcio» ha sido mal enfocada. En esta cuestión sólo se debate un tema fundamental: si el hombre es persona espiritual o si es un simple primate evolucionado. Si es un sujeto espiritual o si es un objeto refinado. Si es capaz de amor y entrega incondicional o si está condicionado completamente por sus instintos. Brevemente, si es hombre o no. Refutar el divorcio sólo por razones utilitarias –con el argumento de que el divorcio es un trastorno para la sociedad o que crea dificultades para la educación de los hijos– es quedarse a medio camino: porque entonces se pierde el todo por la parte. La indisolubilidad responde a razones suprautilitarias, a motivos ontológicos, o sea, a la naturaleza de una comunión de amor libremente ligada a un proyecto ontológico natural. Desde aquí se comprende que las dificultades que amenazan la convivencia conyugal, por fuertes que sean, sólo pueden ser motivos de separación temporal, nunca de divorcio, o

¹⁴. J. M. CABODEVILLA, *Hombre y Mujer. Estudio sobre el matrimonio y el amor humano*, BAC, Madrid, 1960, pp. 33-70, 147-169. Cfr. también B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, pp. 93-94; y H. E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957, pp. 76-77.

¹⁵. M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier Montaigne, Paris, 1957, pp. 15-21, 41-48.

sea, de resquebrajamiento del vínculo. Nunca pueden ser causa de destrucción del hombre como persona¹⁶.

Ese amor es, en sexto lugar, *fiel y leal*. Precisamente porque el amor no brota de una cosa cuantitativa o de un objeto férreamente construido, no perdura por simple inercia: hay estados espontáneos que lo pueden hacer peligrar, desde el punto de vista subjetivo, y condiciones externas que lo pueden asfixiar, desde el punto de vista objetivo y social¹⁷. La voluntad debe conducirlo, ratificándolo públicamente, expresándolo en un contrato y exigiendo su protección. De este modo, subjetivamente el amor se afianza en el vínculo del contrato y objetivamente la sociedad responde a ese amor con una voluntad de protección, ofreciendo las condiciones para que los esposos puedan volver reiteradamente al amor y fomentarlo. Una legislación social que no incluyera la protección y defensa del contrato matrimonial¹⁸, estaría hecha para seres todavía no humanizados. Para los hombres sería irracional¹⁹. Indudablemente se necesita fortaleza tanto para llevarlo a cabo como para reafirmarlo: y urge una testificación de la dignidad del hombre frente a la bestia. Hoy al hombre se le pide esa actitud de ser testigo del amor.

El amor es, en séptimo lugar, *creador*. Creador porque colabora en el sentido sponsalicio de la entrega, cuya finalidad objetiva está en el hijo. Creador también porque colabora en el descubrimiento progresivo del otro. Con su amor, los cónyuges se dan el uno al otro y, a la vez, dan la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor. El amor mismo no varía; o se da o no se da: sólo varía el descubrimiento progresivo del otro.

Con esta explicación del amor se pone un contrapunto a la consideración meramente objetivista de la familia, definida por meros roles y grados de parentesco. La familia cobra entonces sentido pleno. Sentido que se identifica con el amor conyugal y familiar vivido en su riqueza de totalidad, unicidad, fidelidad y fecundidad²⁰.

¹⁶. G. MARCEL, *Diario Metafísico*, Buenos Aires, 1957, p. 161: «Nada más falso que identificar el tú con un contenido limitado, circunscrito, agotable». El testimonio de los esposos ha de ser dado, en estos tiempos, no solamente ante «una» ideología que niegue la unión permanente del lazo matrimonial; ha de referirse ampliamente a una forma más aplastante y densa, a una «forma de pensar», a una «cultura» implantada en el cauce de muchas ideologías, «cultura» generalizada que, rechazando el vínculo permanente, desprecia el compromiso de los esposos a la fidelidad.

¹⁷. “In der wahren Treue liegt auch ein Gestus des Sich-Sammelns. Für ihn, den Treuen, ist das Beharren von dem Wesen der wahren Liebe diktiert –er versteht den Verrat der Liebe in jeder Form der Untreue; er verkostet das tiefe Glück der Liebe, das nur in der Tiefe erlebt werden kann”. D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Habel, Regensburg, 1971, p. 438.

¹⁸. Aunque el *consentimiento* sea la causa eficiente del matrimonio, no lo es de su *conservación*. La libertad interviene para sujetarse al vínculo. Esta sujeción libre no es una limitación de la libertad, sino la condición de posibilidad para que se desarrolle como humana y finita.

¹⁹. J. LECLERQ, *La familia*, Herder, Barcelona, 1962, p. 38-44.

²⁰. En la doctrina de la Iglesia se refleja que el amor conyugal es uno de los compromisos que uno adquiere en el contrato-alianza matrimonial; y es lo que repite el *Ritual del matrimonio* en cuatro formulaciones: “¿Estáis decididos a amaros y respetaros mutuamente toda la vida?” (nº 93); “N., yo te recibo como esposa(o) y prometo amarte fielmente durante toda mi vida” (nº 94); “N., ¿quieres recibir

Y sólo desde esta perspectiva personalista se ha de comprender el grado de «saturación» ontológica que las distintas formas de familia pueden tener. La familia constituye el fundamento de la sociedad porque *de* ella nacen los ciudadanos y *en* ella se forman primariamente las virtudes sociales que alientan la sociedad misma. Por esta doble función básica, debe el Estado aceptar que la familia es una comunidad con un derecho primordial propio y reconocerse subsidiario de ella.

a N., como esposa(o), y prometes ... así, amarla(e) y respetarla(e) todos los días de tu vida?"; "N., recibe esta alianza, en señal de mi amor y fidelidad a tí".

II. LA FAMILIA COMO ORIGEN

1. IDEAL DE PATERNIDAD

1.1. *El dominio de la fecundidad*

El hecho de que en el ideal moderno de relaciones personales entre varón y mujer la sexualidad se haya escindido de la procreación provoca un especial trato de la biotécnica con el ser humano. El mundo moderno se encuentra con nuevos procesos de fecundación, los cuales son exigidos por la sociedad no ya para curar una infertilidad dentro de una relación conyugal íntegra, sino para conseguir unos fines distintos.

Con la biotécnica parece que el hombre produce al hombre mediante técnicas de modificación genética y de fecundación: inseminación artificial directa sobre la mujer o fecundación *in vitro* con transferencia de embriones. Se está viviendo como creador tanto de su naturaleza como de su destino. Un anónimo «banco de espermatozoides», un anónimo «banco de ovocitos», una anónima «madre portadora» (*surrogate mother*) pueden figurar como materia o resorte de una creación parcial del niño, por ejemplo, mediante la técnica de «fecundación *in vitro* con transferencia de embriones».

Se programan y seleccionan embriones, se implantan en el útero de la mujer, se congelan los embriones sobrantes con vistas a implantaciones ulteriores, se destruyen los que parecen inaceptables; se intenta también predeterminar los rasgos físicos en el material genético modificado. El hecho de que la fecundación y la transferencia de embriones tenga carácter homólogo (entre cónyuges) o heterólogo (por recurso a una tercera persona) carece aquí de relieve. El hombre se atiene al “ideal” de definir y crear eugenésicamente su destino. La procreación artificial se quiere convertir en una alternativa a la procreación natural: el hombre pretende modificar su propia naturaleza teniendo presente un “ideal” *irreal* de su propio ser, de su identidad, en una palabra, de su persona. Pero el caso es que del “ideal” *real* de persona reciben sentido tanto el ejercicio del amor y de la sexualidad, como la fecundación y la paternidad.

¿Qué es propiamente la paternidad? ¿Cómo la estima el hombre actual y a qué “ideal” la refiere cuando pronuncia los nombres de padre y de hijo? Intentaré responder a estas preguntas estableciendo en primer lugar –y en correspondencia con lo planteado en la introducción– los rasgos esenciales que constituyen el “ideal” de paternidad, contraponiéndolo a su ausencia, expresada en el fenómeno moderno de la emancipación.

1.2. *Emancipación y paternidad*

En la modernidad se ha calificado de «culpable minoría de edad» la situación del hombre que todavía no se ha atrevido a pensar por sí mismo, que todavía no se ha emancipado. Jurídicamente el hombre se emancipa cuando se libera de la autoridad legal que tienen los padres sobre los hijos, de la tutela o de la servidumbre. Pero la emancipación de la que habla la modernidad tiene mayor amplitud: es también liberación de los prejuicios, de las formas tradicionales de mando, de las ideas inveteradas no suficientemente sometidas a crítica, y sobre todo –en lo político, en lo social, en lo moral– liberación de toda sujeción, de toda autoridad ajena a la iniciativa propia de cada individuo²¹.

Lo decisivo en este punto es entender qué significa «pensar por sí mismo». Negativamente significa, claro está, que otro no piense por mí. Positivamente quiere decir algo más que pensar una realidad objetiva y previa a mi acto de pensarla; indica, más bien, que el conjunto de la naturaleza y del espíritu ha de ser repensado «desde el principio», pues hasta que yo no lo piense, ese conjunto carece de sentido, de realidad y de objetividad. El momento fundante de buena parte del pensamiento moderno viene presidido por la agresividad: la crítica es primariamente ataque y destrucción de lo dado. Pero el atrevimiento de «pensar por sí mismo» no es sólo antropológico o moral, sino sobre todo metafísico, porque mediante mi acto de pensar queda fundada, puesta, la realidad toda, investida de un mensaje nuevo. Y en ese atrevimiento se comprometen no sólo las fuerzas puramente intelectuales, sino las volitivas, las prácticas y las técnicas.

No está, pues, plenamente «emancipado» en sentido moderno el hombre que, ejerciendo su actividad intelectual, se «atiene a lo real» y respeta un orden de seres en el que el propio pensador se halla previamente colocado e instado a aceptar tanto una jerarquía de seres como las consecuencias objetivas que de ésta pueden seguirse. Me emancipo cuando «quedo exento de principio real», cuando comienzo desde un acto creador que se identifica con mi propia decisión subjetiva de pensar. Emancipación significa, por tanto, negación de una creación real, no puesta por mí: es negación de un origen distinto del yo. Y como «ser hijo» equivale a «ser originado», la emancipación, en su sentido más profundo, significa anulación de la paternidad original. Al emanciparse, el hombre se hace hijo de sí mismo.

Ante este planteamiento es preciso indicar que en la paternidad humana confluyen la *principialidad* de existencia y la *comunidad* de esencia. En primer lugar, el padre es *principio*, pues confiere el ser al hijo: los padres, como *pro-creadores*, son principio de existencia²². “Sin duda, –dice Madinier– para el

²¹. I. KANT, *Was ist Aufklärung?* (5 Dezember 1783) A, 481.

²². Metafísicamente hablando, el alma humana no proviene por generación de los padres, sino por creación de Dios. El alma espiritual del hijo no surge mediante la *generación* misma realizada por los padres, pues no consta de materia y forma en su esencia, por lo que es de suyo ingenerable: al no depender intrínsecamente del ser material, tampoco depende del ser material en su hacerse, en su llegar a ser. El hacerse que no depende intrínsecamente de la materia es justo la *creación*. El alma

hombre no se trata sino de una *procreación*: el hombre sólo es un co-creador. Sin embargo, como indica Santo Tomás, el padre según la carne participa de una manera particular en la noción de principio que en su universalidad se encuentra en Dios. Esta colaboración en el acto divino de la creación constituye la dignidad eminente de los padres y la grandeza de su misión. Si se piensa que Dios es padre esencialmente, no hay una manera más alta de imitar a Dios, al dejarnos penetrar o llevar por su acción, que aceptando las tareas y los honores de la paternidad”²³. Dentro de esta corriente de existencia que viene del Primer Principio, los padres comunican a su hijo no solamente ciertas cualidades o ciertos rasgos naturales de carácter, sino el ser mismo personal²⁴. “Los padres no son como el maestro que instruye o como el médico que cura. Estos enriquecen un ser ya existente; pero no hay nada en el niño que preexista al acto que lo suscita en la existencia. Hay ahí una relación que, por su totalidad, su inmediatez, no es comparable a ninguna otra en nuestra experiencia. Lo procreado es el ser mismo en su profundidad y en su infinitud, en tanto que es un principio de libertad y de conciencia, un hogar nuevo de felicidad y de amor, el origen de un destino singular, brevemente un *tú*, un ser personal”²⁵. En segundo lugar, los padres engendran un hijo que *se les asemeja* en naturaleza: transmiten el ser en una semejanza, en una comunidad de naturaleza. “Padres e hijos quedan envueltos en una misma naturaleza humana, participan en una misma idea del hombre que se encarna sucesivamente en cada uno de ellos”²⁶. Pues bien, la idea de procreación o principio existencial expresa la “superioridad de los padres respecto del hijo y la dependencia de éste”, mientras que la idea de

humana, en cuanto espiritual, surge por creación, entendiendo por creación la producción de una cosa desde el no ser al ser (a la actualidad primera del ente). Lo que los padres ponen –semen y óvulo– en el acto de la generación es una sustancia material dotada sólo de virtualidades materiales, de la cual no puede producirse el alma espiritual. Ahora bien, si el alma espiritual es creada por Dios, ¿quiere ello decir que los padres no confieren la forma humana al hijo, ni tampoco engendran al hijo como hombre, como persona? ¿No es por completo ontológicamente *suyo* el hijo? A esta cuestión los clásicos respondían diciendo que los padres no producen la *forma* de hombre en cuanto a su sustancia. Y como el efecto más específico de la forma es la *in-formación* o configuración interna del ser producido, resulta que la misma causa productora de la forma es la que *directamente* in-forma al ser producido; desde un punto de vista ontológico, a los padres corresponde *indirectamente* esa in-formación.

²³. G. MADINIER, *Nature et mystère de la famille*, Casterman, Tournai, 1961, p. 114.

²⁴. Aunque los padres sean causa del cuerpo solamente, debe decirse con toda propiedad que *engendran un hombre*, porque aportando la materia dan también la disposición que *exige naturalmente* la infusión del alma espiritual: los padres son causa verdadera, aunque indirecta, de la in-formación del cuerpo por el alma, y por lo mismo son también *causa del hombre*. Para decir con verdad que un hombre mata a otro, no es preciso significar que mata el alma: basta entender que incapacita a la materia del otro hombre para ser informada por el espíritu. En fin, si el alma espiritual es producida por Dios, mas el cuerpo por los padres, ¿se da en el hombre engendrado una *doble* acción productiva y, por lo tanto, un doble ser? Hay indudablemente una doble acción, pero subordinada y desplegada esencialmente *a un solo término*, al hombre concreto, el cual es un ente compuesto y a la vez esencialmente uno: no hay dos acciones independientes –la de Dios y la de los padres– con dos términos distintos.

²⁵. G. MADINIER, p. 115.

²⁶. IDEM, pp. 115-116.

semejanza de naturaleza significa “una común igualdad, una misma dependencia por relación a una idea de hombre”²⁷.

En la medida en que el padre da la vida puede considerarse como el «símbolo de la trascendencia»²⁸ y del «creacionismo objetivo». El inicio emancipador de la modernidad es, propiamente, anulación de la paternidad y, más hondamente, negación del mundo como ser creado por una autoridad o por un origen no humano. El mundo moderno ha establecido en el “ideal” del «creacionismo *subjetivo*» el sentido metafísico de la emancipación de toda autoridad, convirtiendo la anulación del padre en el «símbolo de la *inmanencia*».

Por el contrario, en el “ideal” del «creacionismo objetivo», la autoridad no es una facultad de violencia, sino de fuerza promocionante. La autoridad humana tiene en el padre su analogado principal. Porque el padre es *genitor* (el engendrante, el que da la vida) y *auctor* (el promocionante, el que por su poder y saber hace crecer la vida del hijo). Al padre le conviene el gobierno y la autoridad porque es *auctor*, el autor de sus hijos. Hacerse adulto –y por tanto emanciparse– no es oponerse al padre o tomar el sitio del padre, sino comenzar desde el punto de elevación antropológica y cultural que el padre ha hecho posible para el hijo. Esto significa que por ser hijos somos «herederos», receptores de todo aquello que los mayores –los padres– han posibilitado, en sentido positivo o negativo, para nosotros.

Y de parecido modo que el padre, el hombre erigido en autoridad tiene la misión de «forzar» o «empujar» las posibilidades humanas para que éstas lleguen a su mejor cumplimiento. La verdadera autoridad –sea política, sea militar, sea médica– no es un factor de asfixia, sino de liberación: saca de su encapsulamiento la posibilidad positiva que trata de promover. Para ello debe atenerse objetivamente a lo que en esa posibilidad es real y verdaderamente según la esencia o naturaleza del hombre, sin deformarla o atrofiarla por culpa de una falsa idea, de un prejuicio, de un deseo de dominio, en definitiva, por culpa de no atenerse a la realidad.

Cuando la autoridad no respeta lo real y utiliza una idea no verdadera surge el «autoritarismo», cuya nota más destacada consiste en aplastar las mejores posibilidades que el miembro gobernado tiene. Es un autoritarismo que nada tiene que ver con la verdadera autoridad, a la cual suplanta o degenera.

Así pues, desde la perspectiva del “ideal” del «creacionismo objetivo» la autoridad puede degenerar en autoritarismo, y la fuerza promocionante convertirse en violencia. Ello ocurre cuando la persona y sus posibilidades son tenidas como «cosas».

El autoritarismo, inversión de la autoridad, consiste en ejercer fuerza sobre las personas como si éstas fuesen cosas y no tuvieran intimidad. En el mismo sentido se constituye el «paternalismo», como «dictadura del falso amor» que, a la postre, suscita la rebelión. La superación y exclusión de este autoritarismo es, para el «creacionismo objetivo», una tarea moral y política de primer orden.

²⁷. IDEM, p. 116.

²⁸. J. LACROIX, *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona, 1962, p. 28.

Mas para el “ideal” del «creacionismo subjetivo» de la modernidad es la emancipación una actitud radical en la que incluso las «cosas» mismas pierden su estatuto de «seres dados» para convertirse en «seres puestos». El mundo no sería un don, sino una conquista del deseo. Cualquier idea que sea previa al acto humano de «poner el ser» tiene que convertirse en objeto de emancipación. La «idea inveterada» y la «tradición» no son rechazadas por el aspecto falso que pudieran tener. *La emancipación moderna no es liberación de una autoridad degenerada en autoritarismo, sino la implantación de una autoridad absoluta sobre un mundo convertido en «cosa-puesta».*

El mundo todo es un espacio dado al dominio y señorío del hombre. Y como el signo de este poder es la *mano*, todas las cosas podrían ser «manejadas», «manipuladas» por el hombre. Pero, ¿qué es propiamente la *manipulación*?

2. MANIPULACIÓN

Manipular es transmutar al hombre por medio de un artificio puesto al servicio de los deseos humanos, pero no mediante un arte –guiado por una idea ejemplar realista– que sirva a la dignidad humana objetiva. Manipular es cambiar al hombre sin desarrollar las exigencias reales de su ser profundo. Es imponer un deseo de dominio sobre los demás, estableciendo ideales que actúan como criterios alejados de la realidad sobre la que intenta actuar. Manipular significa transformar las determinaciones humanas, sin más límite que la ignorancia subjetiva que en cada momento tengan la ciencia y la técnica sobre ellas. La «manipulación» desemboca en un “ideal” cuya fórmula se sintetiza así: «saber es poder, poder es transformar», donde la acción modificadora no culmina en una actitud contemplativa y respetuosa ante el ser real. Es la postura del *cientifismo*.

El cientifismo sostiene, de un lado, que la ciencia, determinando hechos y realizando juicios verificables de realidad, puede explicarlo todo, de manera que los juicios de valor quedarían al margen de una verdadera explicación. De otro lado, afirma que la técnica debe dominarlo todo, incluida la sexualidad y la reproducción humana. El progreso técnico conllevaría necesariamente el progreso humano general. No habría obstáculo alguno para dejar de realizar lo que es técnicamente posible, como la modificación genética y la fecundación in vitro con transferencia de embriones. ¿Por qué la procreación debería quedar al margen del poder técnico del hombre? ¿Por qué dar la espalda a las posibilidades de la ciencia? ¿Por qué dejar de hacer lo que es técnicamente posible?

En la actitud cientifista, el afán manipulador encuentra sus más firmes aliados en tres actitudes metafísicas:

a) La primera sostiene que el único criterio de acción que ha de guiar al hombre –sea como agente, sea como paciente del acto técnico– es la *conciencia individual* forjada con los contenidos concretos y cambiantes venidos del medio en que cada individuo vive. Cada conciencia es tan singular como el medio y el modo

en que se ha forjado. En la valoración de sus propios actos, cada hombre sería a la vez juez y parte, pues sólo se haría responsable ante la idea que él mismo ha labrado de sus derechos y de sus obligaciones. Para tal actitud carece de sentido referirse a una idea con valor objetivo y real. El valor de las intenciones acaba identificándose con los propios sentimientos, con la intimidad aislada: la norma de acción sería solamente una convicción personal, una reacción emocional.

En esta actitud se renuncia a la universalidad y a determinar un criterio objetivo y válido para todos. Nadie tendría derecho a pronunciarse sobre lo que es bueno o malo para los demás. Cualquier norma adoptada por la comunidad sería forzosamente relativa, convencional y arbitraria, incapaz de obligar en conciencia. El hombre no sentiría nunca una invitación “ejemplar” y objetiva a trascenderse y a darse. Por ejemplo, si el técnico no le reconoce objetivamente al embrión una determinación personal, pero sí una cualidad excepcional como material de experimentación, hará –como está ocurriendo en algunos laboratorios– que los fetos sean decapitados para que sus cabezas sirvan al estudio del metabolismo cerebral de los glúcidos; o puede destinarlos a fabricar productos de belleza.

b) La segunda actitud afirma que sólo deben ser tenidas en cuenta las *consecuencias* de los actos que el hombre decide realizar. ¿Qué tipo de actos serían valorados positivamente? Aquellos cuyas consecuencias últimas se estimaran positivas para el bien del conjunto social y para superar los riesgos corridos o los desequilibrios provocados. El cálculo utilitarista de las consecuencias se encuentra en la base de esta actitud, en el fondo mecanicista. Pues trata de prever los efectos que se siguen de unas iniciativas, mediante un cálculo estadístico que acaba dictando lo que es o no es aceptable. La razón objetiva y realista queda sustituida por la razón estadística. Por ejemplo, como la fecundación *in vitro* de un solo ovocito sólo tiene éxito en un 5% de los casos, se llega a la conclusión de que debe estimularse masivamente la producción ovular con objeto de fecundar a la vez varios ovocitos. Ese tipo de fecundación, para lograr una «consecuencia» aceptable, necesita manipular muchos embriones, sólo uno de los cuales llegará a prosperar en el útero materno. Los embriones sobrantes serán congelados y destinados, por ejemplo, a la experimentación para probar nuevos medicamentos o para observar cómo se desarrollan cuando se implantan en el útero de una coneja.

Si lo que importa son las consecuencias, el totalitarismo racista podría estimularnos a «sacar consecuencias de las consecuencias»: la vida humana puesta en el “ideal” del egoísmo privado o del egoísmo público –en los fines previstos por el Estado²⁹. Nuestro tiempo no ha sabido sacar la verdadera razón del totalitarismo, que es la cosificación del hombre y, por ende, la violación de la persona con el permiso de la ley. Nuestro tiempo, es cierto, condena el Estado totalitario, pero aprueba las prácticas que reducen la persona a cosa. No se da

²⁹. M. SCHOYANS, *Maîtrise de la vie, domination des hommes*, Lathielleux, Paris, 1986, p. 19: “A partir del momento en que el Estado se reserva el derecho de decidir, por sus órganos institucionales, qué ser humano tiene derecho a la protección y al respeto, y qué ser humano no tiene ese derecho, deja de ser un Estado democrático, porque niega la razón fundamental por la cual ha sido instaurado: la defensa del derecho de todo ser humano a la vida. El poder que ejerce este Estado se hace discrecional”.

cuenta de que el Estado totalitario es consecuencia de la cosificación del hombre, y no al revés.

c) La tercera actitud sostiene que la humanización del hombre acontece por el *reconocimiento que los otros* hacen de él. Por ejemplo, distingue en el hombre un aspecto *biológico* y otro aspecto *cultural*; y afirma que el embrión recibe forma humana sólo por un acto de reconocimiento social y cultural³⁰. Aunque el embrión dependa fisiológicamente de la madre, debe ser tratado inicialmente como una cosa no humanizada. Tendrá «potencia de humanidad», pero no «vida humanizada». La decisión de pasar de un aspecto a otro depende de la madre. “Somos convocados a llegar a ser humanos porque somos humanos en potencia, y lo humano es el acto de lo que está en potencia de humanidad”³¹. La mujer, pues, podría desembarazarse del embrión si no lo reconoce como un «otro» completo, como una «persona». El estatuto esencial del embrión depende así de un ser social fijado siempre por los otros.

No distingue, pues, la tercera actitud entre «persona» y «personalidad», entre personificación y personalización. No admite que «ser persona» es un estadio radical, ontológico, previo al hecho de que las cualidades se desplieguen en diálogo con un medio cultural, de cuyo contacto surge y se estructura la personalidad. La personificación es un proceso metafísico instantáneo, que ocurre en el momento de la concepción: se es hombre o no se es desde el primer instante, con una individualidad biológica cuya dotación genética es única. La personalización es un proceso psicológico e histórico lento que, basado en la temporalización de la persona, precisa de maduración: se necesita tiempo para desarrollar una personalidad fuerte, justa y laboriosa. El embrión, por lo tanto, no es un ser humano potencial, sino un ser humano actual con un potencial desarrollable.

En estas tres actitudes, el criterio que rige los juicios de valor se reduce a cuestión de sentimientos subjetivos, de consecuencias o de estimaciones individuales. Pero ninguna de estas posturas es capaz de fundamentar en principios objetivos un “ideal” de persona y un “ejemplo” real de derechos humanos. La dignidad personal de un embrión, por ejemplo, y el conjunto de sus derechos acaban siendo acordados o decididos por la comunidad en que tendría que nacer. Esta colectividad determinaría, definiría la índole personal de tal ser, pero no tendría que «re-conocerla» objetivamente con sus derechos reales, previos al reconocimiento. En cualquier momento el ser humano, despojado de su objetiva identidad de *persona*, puede acabar reducido a *cosa*. De *fin en sí* transformase en simple *medio*. Manipular es *reducir la persona a cosa*³². Pero las personas no son

³⁰. Tesis mantenida en el libro de ED. BONÉ & J.-FR. MALHERBE, *Engendrés par la science. Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*. Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 137: “¿Cómo comienza fenomenológicamente la vida, es decir, en la vivencia de relaciones que pueden observarse en ella? [...] Es preciso responder: en el momento de la convocatoria a la palabra”.

³¹. *Ibidem.*, pp. 137-138.

³². Kant explicó magistralmente el sentido de la manipulación al formular el imperativo moral: “Obra de tal manera –dice Kant– que trates siempre la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, como fin en sí al mismo tiempo y nunca como simple medio”. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart 1965, p. 79.

fines cuya existencia sea mero efecto de nuestra acción, “sino que son *fines objetivos*, esto es, seres cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios”³³. La persona tiene un *valor absoluto*, por nada condicionado. El hombre es tratado como una cosa cuando es poseído, usado y finalmente destruido o matado. Pues bien, lo que otorga al ser humano su carácter de «fin en sí» es la naturaleza racional, condición suprema que limita la libertad de las acciones de todo hombre. El hecho de matar al ser humano es el último peldaño que se recorre tras haberlo tratado como una cosa. El Estado que rechaza la dignidad espiritual de la persona sienta las bases de la anulación del hombre³⁴. La vida del hombre es inviolable porque tiene una naturaleza racional, o sea, porque es persona³⁵.

Mas cuando, por ejemplo, el embrión es puesto al servicio de unos fines que no son los que él mismo tiene como persona, podrá ser utilizado, incluso una vez nacido, como donante involuntario de órganos vitales, para salvar a un miembro adulto de la familia afectado de leucemia, de atrofia renal o necesitado de un trasplante de médula espinal. Ante tales casos resuena solemne y formidable la formulación de Kant: que la persona humana, ni en ti ni en los demás, sea utilizada jamás como medio, sino como fin en sí.

De la manipulación cosificante depende también el giro moderno que la paternidad ha sufrido. Volvamos, pues, a la relación de paternidad.

3. LA PATERNIDAD Y LA ORIGINALIDAD DEL HIJO

La “idea ejemplar” de padre humano no incluye que él sea creador absoluto del hijo, sino que acepte al hijo como un don³⁶, pues la existencia que los padres otorgan pertenece a una corriente ontológica de la que ellos mismos participan. El

³³. I. KANT, *Ibidem.*, p. 78.

³⁴. Como el genocidio, el aborto y la eutanasia.

³⁵. ¿Qué significa, pues, ser persona? “Significa capacidad de autoposesión y de responsabilidad hacia sí mismo; capacidad de vivir en la verdad y en el orden moral. El ser persona no es dato de naturaleza psicológica, sino existencial; fundamentalmente no depende ni de la edad, ni de la condición psicofísica, ni de los dones naturales de los que está provisto el sujeto, sino de la dimensión espiritual que viene a encontrarse en cada hombre. La persona puede quedar bajo la capa de la conciencia, como cuando se duerme; aquí ella permanece y a ella es preciso referirse. La persona puede no estar todavía desarrollada, como cuando se es niño; pero ya desde el comienzo ella exige el respeto moral. Es muy posible que la persona en general no emerja en los actos, en cuanto faltan los presupuestos físico-psíquicos, como acaece en los enfermos mentales o en los idiotas; y es en este punto donde se distingue el hombre moral del bárbaro, en cuanto el primero respeta la persona, incluso en ese velamiento. Y en fin la persona puede también quedar oculta como en el embrión, pero ella es dada desde el inicio en él y tiene sus derechos”. R. GUARDINI, “I diritti del nascituro”, en Burke, Guardini, Lejeune, Mathieu, Palla: *Aborto no*, Ed. Ares, Milano, 1975 (39-70), p. 49.

³⁶. D. TETTAMANZI, *Bambini fabbricati*, Casale Monferrato, Piemme, 1985, p. 50.

hijo debe ser esperado por el hombre como un fruto «sorprendente», algo que excede a las fuerzas que los esposos mismos han puesto, pues ellos no tienen el poder externo de formar su organismo: sólo desencadenan un proceso cuya finalidad interna se les escapa³⁷.

De la unión amorosa íntegra los esposos «esperan» el don del hijo. El lenguaje coloquial español es ilustrativo: en muchos pueblos los esposos dicen «encargan» el niño; saben que encargarlo o pedirlo no es «hacerlo» o «confeccionarlo». La naturaleza dispone que el hijo se haga por sí mismo mediante un «arte» interno, una idea ejemplar interiorizada en el óvulo fecundado. El hijo es «distinto» de ellos mismos, es «el otro». Distinto también de la representación o proyección psicológica que a veces anhelantemente se hacen de él. Sólo si los cónyuges aceptan esta alteridad posible abren para el hijo su primer espacio de libertad: le reconocen la primera libertad de todas, la de vivir dentro del ámbito propio, intangible e intransferible en que se desarrollará como persona.

Pero si los cónyuges se proponen el “ideal” de ser plenos creadores de ese sujeto y de su ámbito de libertad, no tendrán inconveniente alguno en acudir a la técnica para que les confeccione una criatura a la medida de sus deseos. La técnica idolatrada se presta a la manipulación del hombre y pierde los verdaderos ámbitos de encuentro personal. Pero un elemento fundamental de la técnica es el crecimiento indefinido, sin cuyo ímpetu no se justificaría siquiera el primer paso del técnico. La biotécnica no tratará, pues, solamente de proporcionar un hijo a unos padres infecundos, sino de ofrecer un «producto» perfecto, el «niño de sus sueños». La biotécnica intentará diseñar al niño en sus mínimos detalles, eliminando los embriones que presenten malformaciones o aparezcan inaceptables.

De este “ideal” de artificialización surgen tres efectos: 1º *El padre no existe como padre originario*. 2º *La madre no existe como madre íntegra*. 3º *El niño es un ser sin padres*.

1º. El padre no existe como padre propiamente dicho. Porque ese padre no quiere ya al hijo por sí mismo, por su originalidad natural o espontánea, sino meramente por satisfacer un deseo –enorme deseo psicológico, si se quiere–. Y ese padre desea no simplemente un hijo en general, sino el hijo perfecto, según la ocurrente idea de perfección que ronde en cada caso por su cabeza. El biotécnico le brinda la oportunidad de seleccionar los rasgos que respondan a esa “idea”, por

³⁷. “La vida –expresa acertadamente Claude Bruaire– comienza desde que es concebida. Dos cosas son ciertas: de un lado, no tiene sentido determinar desde el exterior el momento en el cual comenzaría la presencia de alguien y antes del cual ese alguien no estaría ahí –sería preciso determinarlo desde el interior, pero esto no lo podemos hacer–; de otro lado, la experiencia íntima de cada uno es la de una tarea (tâche) ciega que hay en el fondo de nosotros mismos: provenimos oscuramente de un origen no señalable en un tiempo hecho para medir las cosas. Por consiguiente, es preciso que la verdad del comienzo sea buscada por esta investigación nuestra de un origen, que no es un origen biológico, porque nuestro ser personal no es natural. No es necesario, pues, intentar buscar en el tiempo de las cosas, en el tiempo de la naturaleza, el momento en que comienza el instante **E** a partir del cual se podría decir «hay alguien» y antes del cual se podría decir «no hay nadie»“. Interrogado por E. HIRSCH, en M.-L. BRIARD e.a., *Des motifs d’espérer? La procréation artificielle*, Cerf, Paris, 1986. pp. 74-75.

ejemplo, el sexo del niño; de igual manera podrá elegir su estatura, el color de sus ojos y la forma de su nariz. El niño saldrá necesariamente a la medida de los deseos del padre, a la altura de sus sueños, al nivel de su finitud. Limitado nivel, porque el padre querrá que el producto responda a su idea, y sea el doble real de su concepto ideal. Su «hijo» será «su» deseo, será la repetición de sí mismo, la reproducción de su yo. *Será un objeto seleccionado, nunca un sujeto aceptado*. Desde el comienzo *será tratado como cosa, no como persona*. El padre no respetará la alteridad del hijo, condición indispensable para afirmarse como padre.

En el caso del padre infértil, la biotécnica echa mano de un donante anónimo de esperma. El cónyuge masculino, aunque sea conforme, ha de sentirse «desplazado», «fuera de juego» en este tipo de generación: su mujer va a quedar embarazada de otro hombre. Pero el «derecho» que él tiene a la exclusividad del cuerpo de la mujer y, por tanto, a que su mujer no quede embarazada de otro, es un derecho que le trasciende como hombre o como marido y no depende de su arbitrio exigirlo o no exigirlo, modificarlo o ampliarlo. Dentro del matrimonio, ese derecho traduce las exigencias objetivas y reales de su función de esposo y de padre³⁸. El esposo que renuncia voluntariamente al derecho exclusivo e inalienable sobre el cuerpo de su mujer renuncia también a la estructura interna del matrimonio. Y la mujer a su vez lesiona objetivamente la conyugalidad misma, comete una injusticia hacia el marido, pues se liga a un desconocido donante que la fecunda.

2º. La misma maternidad queda radicalmente alterada. La “idea” de maternidad es un todo integral con tres notas que traducen otros tantos elementos fundamentales: el biológico, porque la mujer da la vida; el afectivo, porque gesta al hijo en su seno; y el social, porque reconoce al hijo como suyo en la comunidad. La mentalidad moderna ha hecho añicos esta totalidad, separando la maternidad genética (la que da los ovocitos), de la uterina (la que porta el óvulo fecundado) y de la social (la que acepta ante la ley al niño). La madre legítima podría ser sólo uterina y social, sin ser genética. O también podría ser sólo genética y social, sin ser uterina, etc. Cada país subrayará a discreción en sus leyes el aspecto que más le cuadre en cada tiempo para determinar la maternidad.

El “ideal” o “ejemplar” de maternidad queda desarticulado desde el momento en que la decisión de dar la vida a un niño está dissociada de la intención de gestarlo y educarlo.

En el caso de las *surrogate mothers*, la madre portadora no querrá el hijo por sí mismo, sino por un fin distinto, por su utilidad, aunque el fin utilitario propuesto se presente con visos de generosidad –principalmente se traduce en una estimación económica–³⁹: en cualquier caso el sujeto, el embrión, es instrumentalizado o reducido a objeto, la persona a cosa; se engendra una vida humana con intención de abandonarla o transferirla. La madre misma anula su dimensión psicológica y se reduce a uno de sus órganos, a simple útero, a cosa instrumentalizada. Ha perdido

³⁸. J.-L. BRUGÈS, “La F.I.V.E.T.E. au risque de l'éthique chrétienne”, *Révue Thomiste* 87, 1987, p. 604.

³⁹. PH. PARKER, “Surrogate Mother's Motivations: Initial Findings”, *American Journal of Psychiatry*, 1983, pp. 140-1.

la dignidad del cuerpo femenino, el cual debe ser el soporte idóneo del intercambio psicológico y afectivo entre madre e hijo que acontece a lo largo de la gestación.

Además, quienes desean un niño y han confiado –y pagado– a la madre portadora, exigen también un «producto perfecto»; de modo que si se detectara en el curso del embarazo alguna malformación en el feto, cobraría la madre y se eliminaría al hijo. La madre manipulada no puede dar a luz un hijo imperfecto; se lleva su remuneración y se desembaraza del niño inoportuno. ¿Cabe una mayor cosificación del hombre?

De igual modo, el homosexual –hombre o mujer– que rechaza el contacto con el otro sexo o que niega la diferencia con él pide un hijo que sea el espejo de su propio yo. La fecundación *in vitro* se oferta a una demanda social indiscriminada: una pareja de lesbianas que quieren realizarse en la relación de parentalidad, el individuo solitario que desea un heredero, y muchos casos más, en los cuales ni siquiera se trata ya de superar la esterilidad, sino de satisfacer un deseo individual que excluye toda relación con el otro sexo. La mujer que es voluntariamente celibataria y, no obstante, pretende la maternidad, sólo busca la satisfacción de su deseo narcisístico⁴⁰: ¿Con qué razones podrá encubrirle algún día al hijo la traumática realidad de su incapacidad de encuentro? ¿Cómo podrá explicarle que no lo ha querido por sí mismo, sino por colmar su vacío personal, su fragilidad profunda? ¿Qué argumentación esgrimirá para decirle que le ha privado deliberadamente de un padre, sin cuya relación jamás quedará armoniosamente construida la personalidad del hijo?

3ª. Por último, el hijo «técnicamente manipulado» es un niño sin padres, porque aun suponiendo que el esperma y el ovocito fuesen inicialmente proporcionados al biotécnico por los cónyuges –caso de la fecundación artificial homóloga– el hijo no podría ser recibido ya como un don, sino como objeto de una manipulación técnica que previamente ha destruido el nexo interno entre unión sexual y generación. Pues en la unión conyugal se integran todos los elementos de la personalidad: las funciones orgánicas, las psíquicas y las espirituales. El acto sexual es a la vez corporal y espiritual. Es en la «unidad» del acto humano de generación donde deben ser colocadas sus condiciones biológicas. La integridad moral le viene a tal acto de su unidad, la cual se pierde cuando se desarticula ese todo y se disgregan sus distintos aspectos, por ejemplo, excluyendo la intención procreadora o la misma relación conyugal. Existe un lazo inextricable entre «unión» y «procreación».

En el caso de que el esposo sea infértil, la mujer recurre a un donante anónimo de esperma; el niño que de aquí surge no tiene ningún lazo de origen, ningún lazo moral o jurídico de procreación conyugal.

Con mucha más razón carece de vinculación paterna el niño surgido de la fecundación artificial heteróloga y gestado por una madre portadora. En los centros de conservación del esperma se sigue la regla del anonimato y del secreto, y ni

⁴⁰. A favor de este deseo se ha pronunciado René Frydman (el «padre» de la primera niña-probeta francesa), en su libro *L'irrésistible désir de naissance*, Paris, PUF, 1986. No se refiere, claro está, al deseo que el feto tiene de nacer, sino al deseo que un adulto siente de tener un hijo.

siquiera los esposos que solicitan un hijo mediante fecundación artificial son informados sobre el donante real.

El varón donante ignorará si sus espermatozoides han engendrado un niño; la criatura nacida no sabrá cual es su verdadero padre. En la misma situación se encuentra la mujer donante de ovocitos. Los esfuerzos jurídicos que en algunos países se hacen para que el niño pueda saber de su verdadero padre biológico acaban estrellándose en el anonimato de la técnica.

Pero el proceso biotécnico no acaba aquí. Porque esperma y ovocitos suelen ser sometidos a nueva manipulación genética para evitar los rasgos inaceptables que traerían de su origen real. El hijo manipulado sería un ser re-producido, vaciado de relaciones con sus antepasados concretos.

En todos estos casos no sólo ha quedado la procreación disociada del acto que debiera haber expresado el amor conyugal, sino que un «tercero», el biotécnico, se ha metido por medio, con una intervención doblemente determinante⁴¹: de un lado, poniendo en la existencia a nuevos seres humanos (actividad que sólo debe inscribirse de suyo en la relación conyugal); de otro lado, ejerciendo un control sobre las cualidades de los embriones engendrados. Los donantes de gametos no intervienen para nada.

En la jerga periodística de nuestros días –creo que con cierta zumbonería– al biotécnico se le llama «padre» del «bebé probeta». Este es otro modo de decir que el “ideal” de la paternidad ha claudicado de su realidad, dejando paso a otro fenómeno en apariencia más importante, el de fraternidad.

¿Qué alcance puede tener la oposición de la fraternidad a la paternidad? Este es el punto que a continuación voy a tratar.

4. FRATERNIDAD CONTRA PATERNIDAD

Pedagogos, psicólogos y sociólogos aseguran que el “ideal” y el papel del padre está actualmente erosionado en la familia. Podría añadirse, desde una perspectiva política, y a la vista de la composición mayoritariamente masculina de cualquier Parlamento, que son los hombres quienes votan las leyes que –como las de la fecundación artificial y transferencia de embriones– consagran la marginalización del varón, el cual hace así secundario su papel de padre y se convierte en el «segundo sexo», expresión ésta que apenas hace algo más de medio siglo había utilizado la existencialista francesa Simone de Beauvoir para reivindicar el papel autosuficiente de la mujer y titular un famoso libro: *Le deuxième sexe*. El padre acabará siendo el sexo inútil, el molesto acompañante, sólo un recambio designado por la madre⁴².

⁴¹. J.-L. BRUGÈS, *op.cit.*, p. 593.

⁴². PH. JULIEN, “Qu’est-ce qu’un père?”, *Études*, 35 116, 1984, pp. 627-636.

Pero esta situación psicológica y sociológica del padre es sólo superficial, consecuencia de un factor “ideal” o “ejemplar” y metafísico más hondo, localizable en el proceso emancipador de buena parte de la modernidad.

En este proceso emancipador, el hijo se hace adulto cuando ocupa el lugar del padre, en oposición al padre. Mediante la muerte del padre el hijo se emancipa. El parricidio –en sentido psicológico, social y moral– es la clave de la emancipación moderna. Gracias a las técnicas de inseminación artificial y trasplante de embriones –por donde la función del padre como *auctor* queda aniquilada– el hombre despliega su deseo de ser *hijo de su propio artificio*. El nacimiento no se opera por impulso del amor, sino por fuerza de una técnica que, buscando la calidad engénica, cuenta con un banco de esperma, de cuyos donantes ignotos se producen niños. Los bancos anónimos de esperma y de ovocitos, en cuanto que liberan de la «paternidad», suscitan el símbolo de la «fraternidad universal». La biotécnica posibilita el nacimiento de niños que sean hermanos y hermanas de su propia madre; niños que sean tíos y tías de su propio hermano, hijos e hijas de su propia abuela.

Si la Revolución francesa tenía como lema la *fraternité*, no es ocioso recordar que desde el siglo XVIII recorre el mundo moderno un oscuro sentimiento de «hermandad» *inmanente*, de «fraternidad» universal que suplanta la imagen *transcendente* de «paternidad» que amparaba la concepción clásica y realista del universo. *La transcendencia es a la paternidad lo que la inmanencia a la fraternidad.*

La anulación de la transcendencia, lo que Nietzsche llamó «muerte de Dios», constituiría un requisito previo para que el hombre exista como hombre libre, sin más trabas y obligaciones que las establecidas por él mismo. Para que el hombre tenga fe en sí mismo debe poner fin a su creencia en Dios.

La rebelión actual contra Dios corre paralela a la rebelión contra el padre y, por consiguiente, a la negación de la jerarquía y de la autoridad, valores que vinculan verticalmente al hombre. El antiteísmo moderno busca en cambio los valores horizontales de la fraternidad –cooperación e igualdad– en la negación de la paternidad, en el antipaternalismo, haciendo coincidir el sentido negativo del «paternalismo» con la significación misma de la «paternidad». Pero si no somos «hijos», tampoco somos «herederos» o receptores de todo lo que los mayores han hecho por nosotros. La modernidad no está dispuesta a reconocer valores positivos a los antepasados. El hijo de probeta está destinado a desconocer la historia inscrita en los gametos de los que biológicamente es heredero. El hombre será totalmente hijo de sus propias obras.

Cierto es que nadie niega la existencia que el individuo recibe de sus padres; pero esta existencia es catalogada entre los acontecimientos de segundo orden, un simple incidente fisiológico, un pequeño accidente natural intrascendente. Lo importante –en este “ideal” de la paternidad– es la vinculación horizontal del ser, la «aceptación social», la afirmación que unos hacen de los otros. La anulación de la paternidad lleva consigo la negación de todo contenido –como puede ser también el de un pecado original transmitido por filiación–. Si ser hijo puede implicar ser

culpable⁴³, con la anulación del padre conquista el hombre no sólo su autonomía, sino también su inocencia. El hombre recibe el ser de sí mismo, y en ello está su poder, su fuerza omnicomprendiva. Reconocer una ascendencia sería un signo de debilidad.

Incluso la invocación de la «madre» puede ser un mero subterfugio para mantener con mayor nitidez la negación de la transcendencia. La madre se llega a concebir como simple suelo nutricio –pura inmanencia universal– de un organismo autofabricado; o en lenguaje actual, mera «madre portadora» (*surrogate mother*), como portadora pudiera ser una incubadora u otro aparato técnico. Sin el contrapeso de la “idea ejemplar” de la paternidad queda desprovista de sentido también la maternidad.

De modo que «nuestro hermano» no sería ya «hijo de nuestro padre», sino *co-afiliado en el proceso de autocreación humana*.

La emancipación moderna tiene así un sentido ambiguo. Porque, de una parte, conserva la exigencia liberatoria de todo lo que puede humillar la dignidad del hombre. Mas, por otra parte, tal exigencia se basa en una radical anulación del origen y, por ende, de toda posible atención objetiva a una realidad previa. La «emancipación» moderna es un «autoritarismo absoluto», por el que en cualquier momento la persona puede convertirse en cosa.

Desde un punto de vista moral y político, la moderna emancipación exigida por cualquiera que –como la mujer, los hijos, los obreros, los estudiantes– esté vinculado de algún modo a una autoridad –la del marido, la del padre, la del jefe, la del profesor– tiene su analogado principal en la emancipación del origen, en la anulación del padre. La debilitación de la función paterna trae consigo la disminución de la fuerza del jefe, del marido, del profesor o del sacerdote.

Pero, sin la originalidad del padre, ¿tiene sentido todavía que los hombres se llamen «hermanos» o que se invoque la «fraternidad» universal?

Si en el “ideal” moderno el hombre mismo no es un don, sino una conquista operada por co-afiliados en una autocreación, no pueden los hombres llamarse propiamente «hermanos». La hermandad y la fraternidad exigen un seno familiar, el cual se define por relación a un origen común. Cuando este origen desaparece, se disgrega la familia. Si todavía se sigue hablando de «familia», se usa un puro eufemismo. En realidad, la familia moderna no podría invocar ya una autoridad personal interna, puesto que de suyo pertenece a una organización sistemática creada por los mismos hombres.

El hombre moderno se presenta entonces como una pura paradoja: de un lado, se quiere «natural», identificándose con condiciones biológicas; pero de otro lado también se quiere «divino», pretende autocrearse o trascender su propio ser, pero contando sólo con su mera dotación natural. Ni siquiera el «propio cuerpo» es visto en su “ideal” como algo sustancialmente previo, como un don fundamental que yo no me he fabricado, como un patrimonio básico del que vivo en el tiempo. Mi cuerpo sólo me reenvía *accidentalmente* a quienes me han precedido (mis antepasados, mis padres). Este “ideal” acoge, como principio, que «el cuerpo es

⁴³. Por ejemplo, en la tesis teológica del “pecado original” transmisible.

mío» –principio tan querido por ciertas corrientes feministas– y que puedo hacer lo que quiera de él y de lo que hubiere en él (por ejemplo, un feto).

Cierto es que nadie se ha dado a sí mismo su cuerpo ni ningún componente de su ser, pero esta donación natural carecería, para el “ideal” moderno, de significación antropológica y metafísica. El individuo sólo se admite a sí mismo como fruto de un feliz azar, de un accidente del movimiento de la materia. No tendría a sus espaldas una causa inteligente que hubiera ordenado su aparición. Por lo tanto, carecería de referencias transcendentales que lo limitaran o lo obligaran: el hombre tendría un poder completo de vida y de muerte sobre el hombre. La «fecundación in vitro» podría ser exigida no sólo para que un cónyuge estéril remediara su problema, sino para que un individuo no estéril consiguiera un niño perfecto. La anulación de la transcendencia acarrea la manipulación más profunda de la persona y, con ello la condición real de padre, de madre y de hijo.

5. ¿IDEAL DEL DESEO O IDEAL DEL RESPETO?

Los aspectos que he dejado apuntados sobre las consecuencias de la manipulación biológica del ser humano son suficientes para concluir que, por ejemplo, el profesional de la medicina puede ser despojado de la intención determinante de combatir la enfermedad y restituir la salud –dimensión terapéutica de su acción–, para convertirse en juguete de los deseos humanos, haciendo de su arte curativo un artificio de reproducción. René Frydman (el «padre» biotécnico de la primera bebé-probeta francesa) llegó a decir que estamos entrando en la medicina del *bienestar* (“bienêtre”) y en la medicina del *deseo*⁴⁴, cuya intencionalidad consiste en que los médicos ayuden a que cada persona logre la felicidad que previamente ha definido para sí. El médico no tendría ya «pacientes», sino «clientes», cuyas demandas, por ejemplo, ginecológicas deberían ser respondidas puntualmente.

¿A qué deseos tendría la biomedicina que responder ahora? No sólo al deseo de hijo que una mujer o un hombre estéril sientan dentro del matrimonio, sino al deseo de hijo que le manifiesten una lesbiana o un homosexual. El profesional de la medicina se pone al servicio de quienes se han definido como autosuficientes, arrogándose el poder absoluto sobre la procreación. El biotécnico hará buena la revolución contraceptiva que ha disociado el acto sexual del acto procreativo. En todos estos casos la vida del embrión es sacrificada a un deseo interesado, un deseo que no quiere una realidad distinta de sí mismo y que, para llenar su vacío, exige un hijo como *prótesis* de su propia falta psicológica⁴⁵.

En cualquier caso, la «medicina del bienestar» tendría en el deseo subjetivo del paciente el “ideal” y la norma por la que se rige la licitud de su intervención.

⁴⁴. *L'irrésistible désir de naissance*, Paris, PUF, 1986, pp. 25-27.

⁴⁵. G. DELAISI DE PARSEVAL, “Enfants-prothèse ou enfants-greffe”, *Autrement*, 72, pp. 73-74.

Este ideal normativo, al carecer de objetividad, provocaría a lo sumo un consenso de subjetividades, consenso fácilmente mudable. Sin olvidar que el médico también tendría derecho a definir sus deseos y el tipo de su felicidad. ¿Y qué ocurriría cuando todos los deseos fuesen *patológicos*? De nuevo, la arbitrariedad tendría la última palabra.

Pero el resultado al que se llega por la fecundación artificial *in vitro*, incluso dentro del matrimonio, es que el acto de procreación queda separado de la entrega de los cuerpos. La fecundación se produce lejos del acto amoroso, en el contexto frío y aséptico de un laboratorio; y además esa fecundación artificial no constituye de suyo un medio terapéutico o estrictamente médico –una terapia de la esterilidad–, para *facilitar* el acto natural, ni para hacer que el acto natural consiga normalmente su fin: es otra cosa, pues en esta generación la actividad biológica es separada de la relación personal de los cónyuges.

Los efectos de la intrusión técnica potencian una triple disociación:

- 1ª Disociación de unión sexual y procreación, dos valores integrantes del amor conyugal, a cuyo acto personal –y por tanto original– está confiada por naturaleza la transmisión de la vida humana.
- 2ª Disociación de parentesco provocada por el empleo de la fecundación heteróloga. El biotécnico pondrá su colaboración en producir artificialmente un niño que no tendría acceso al padre o a la madre, y cuyo mejor timbre de gloria consistiría en ser hijo de la comunidad, una comunidad que precisamente no se hace responsable de ese nuevo ser.
- 3ª Disociación del elemento biológico y del elemento espiritual en el feto, cuyo carácter íntegro de persona desde el primer momento de su existencia no es respetado. Por esa disociación la biotécnica se atreve a eliminar a los embriones supernumerarios o someterlos a congelación, experimentación, etc., hollando la inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente desde su concepción.

Lo cierto es que sólo un “ideal” realista de amor y de paternidad puede ayudarnos a comprender el sentido personal de la acción humana, cuyas estructuras ontológicas pueden verse perforadas o desvirtuadas: precisamente aquella triple disociación es debida a un “ideal” absurdo de emancipación y manipulación.