

# Relaciones sexuales fuera del matrimonio

José-Román Flecha Andrés

La sexualidad humana tiene una inexcusable dimensión social, tanto si se tiene en cuenta su aspecto unitivo, que vincula a dos personas en una nueva sociedad pública, como si se tiene en cuenta su carácter reproductivo, por el que la sociedad recibe a nuevos miembros.

Precisamente por eso, siempre han constituido un problema las relaciones sexuales llevadas al margen y con independencia de una cierta institucionalización. A ese problema antiguo y nuevo nos acercamos en este estudio.

## 1. Aspectos antropológicos y sociales

En esta época y en el mundo llamado «occidental», se ha agudizado la sensibilidad respecto a las relaciones prematrimoniales<sup>1</sup>. El subrayado de su problematicidad se debe tal vez a una cierta alergia a institucionalizar la relación sexual. Aunque en todo tiempo se dieran tales relaciones, lo que constituye un fenómeno cultural nuevo es precisamente la defensa de tal rechazo a la institución. De hecho, las relaciones prematrimoniales han salido de la clandestinidad y han llegado a imponerse a la opinión pública como habituales

1 De entre la numerosa bibliografía, seleccionamos tan sólo algunos títulos: G. Barra (1972), *Sono leciti i rapporti prematrimoniali?*, Turín; F. Böckle - M. Vidal - J. Köhne (1974), *Sexualidad prematrimonial*, Salamanca; G. Davanzo, *Sessualità umana e etica dell'amore*, 89-96; A. Hortelano, *Problemas actuales de Moral*, II, 583-610; R. Lawler - J. Boyle - W. E. May, *Ética sexual*, 315-332; E. López Azpitarte, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 255-295; B. Schleberger (1973), *Rapporti sessuali prima e fuori del matrimonio*, Roma; D. V. Tettamanzi, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, Milán; P. Trevijano, *Madurez y sexualidad*, 197-211; J. Vico Peinado, *Liberación sexual y ética cristiana*, 195-226; M. Vidal, *Moral de actitudes*, II-2, 413-440; M. Zimmermann (1983), *Couple libre*, Estrasburgo.

y paradigmáticas. A veces se llega a crear un sentimiento de culpabilidad —o, al menos, de anormalidad— en quien no sigue ese esquema aparentemente aceptado por la mayoría <sup>2</sup>.

Por otra parte, no sólo se multiplica en la práctica y se admite socialmente, sino que se intenta crear un sistema ético de justificación de tal comportamiento, apelando o bien a la sinceridad del amor o bien al valor normativo de la espontaneidad y la sinceridad de las personas implicadas <sup>3</sup>.

Es necesario advertir que el mismo nombre de las «relaciones prematrimoniales» —o paramatrimoniales— se emplea en nuestra sociedad para hacer referencia a situaciones antropológica y socialmente muy dispares:

a) Relaciones precoces, generalmente entre adolescentes, pero también entre adultos, que no implican compromiso afectivo alguno, ni, mucho menos, un proyecto de vida en común.

b) Relaciones entre jóvenes, que ciertamente se encuentran comprometidos afectivamente, pero que aún no se han decidido a dar un paso definitivo hacia la manifestación social de su amor y su compromiso matrimonial.

c) Relaciones entre personas que sinceramente se aman y aún no se hallan comprometidas definitivamente, pero que, por razones socio-económicas, se ven impedidas para formalizar por el momento su unión matrimonial.

d) Relaciones entre adultos maduros que se aman sinceramente, pero que consideran muy difícil y hasta prácticamente imposible su unión matrimonial. Éste es el caso de personas viudas que no se atreven a afrontar la oposición de sus hijos o un recorte de sus ingresos económicos si contraen un nuevo matrimonio.

e) Relaciones entre personas que dicen amarse en verdad, pero que decididamente han optado por orientar su vida en común según el modelo de una «pareja libre», que no incluya tipo alguno de institucionalización. Aun en este caso, el modelo de la «pareja libre» no es unívoco y puede referirse a numerosas situaciones existenciales y personales:

«La pareja libre —no más que la pareja casada, por otra parte— no es portadora de un significado unívoco. Si algunas veces la pareja libre significa un rechazo institucional delibe-

<sup>2</sup> Ver A. López Quintás (1982), *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Madrid, 82-83.

<sup>3</sup> Véase la contribución de R. M. Nogués en el opúsculo interdisciplinar publicado por la Delegación Diocesana de la Familia, *Las relaciones sexuales prematrimoniales*, Barcelona s/a. Ver también L. Rossi, «Relaciones prematrimoniales», en *DETM* 921-930; G. Muraro, «Noviazgo», en *NDTM* 1239-50; A. Fernández, *Teología Moral*, II, 502-507.

rado, sería falso y peligroso atribuirle esa voluntad de manera sistemática. En ese caso, verosímilmente, no se tocaría más que una fórmula abstracta y poco significativa. Porque, en muchos de sus aspectos, la pareja libre 'se institucionaliza'...»<sup>4</sup>.

La valoración antropológica de estas situaciones ha de ser diversa, en cuanto manifiestan diferentes tipos y grados de compromiso interpersonal. La aceptación social es a todas luces diferente. Una de las cuestiones más agudas se refiere precisamente a la posibilidad de una diferente calificación ética de estas situaciones, en cuanto suponen manifestaciones diversas de la «verdad» de la relación cuasi-esponsal.

Entre las causas más frecuentemente invocadas para explicar la nueva situación se mencionan una mayor libertad ante los controles sociales, un mayor espacio temporal para la vivencia de la juventud y una diferente comprensión de la sexualidad, menos vinculada a la procreación y más ligada a la expresión del amor. Tiene también importancia el acceso a los medios anticonceptivos y la crisis de las instituciones sociales en nuestra sociedad. Por otra parte, la cultura del consumismo difunde una corriente de provisionalidad, también en las experiencias sexuales. A todo esto se añade la pérdida del sentido de la fe cristiana y, en particular, la ignorancia e incompreensión de la realidad sacramental del matrimonio.

Éstas y otras causas que se podrían enumerar, no sólo han supuesto para muchos una dificultad, real o aparente, para celebrar un matrimonio institucionalmente cristiano, sino que han empujado a muchos a vivir «en pareja», sin haber formalizado su compromiso ante las autoridades civiles. En el seno de la comunidad cristiana preocupa el hecho de que muchos bautizados han renunciado a «casarse por la Iglesia». Pero también es frecuente el hecho del rechazo de cualquier forma de institucionalización de la vida en común de la pareja.

Esta mentalidad, al menos en sus consecuencias, ha sido detectada por un documento que la Conferencia Episcopal Española dedicó a las cuestiones relativas al matrimonio y la familia:

«En el periodo de cambio que atravesamos, no pocos jóvenes, al proyectar sus relaciones mutuas, se preguntan sobre la utilidad de la institución matrimonial. ¿No hay que estimar como un valor superior el experimentarse mutuamente en relaciones transitorias, sin vínculos jurídicos que comprometan para siempre? ¿No basta que un hombre y una mujer se

4 M. Zimmermann, *Couple libre*, 125. Sobre la diferencia entre las diversas situaciones, cf. G. Scherer, *Nueva comprensión de la sexualidad*, 273-291; J. M. Díaz Moreno (1994), «Situaciones irregulares de la familia. Normativa de la Iglesia y actuación pastoral», en *Mor* 17, 379-419, esp. 394-399.

quieran y traten de inventar día a día su historia sin necesidad de un compromiso decisivo y público?»<sup>5</sup>.

La misma exhortación *Familiaris consortio*, de Juan Pablo II, ha abordado explícitamente el fenómeno, cada vez más frecuente, de estas «uniones libres de hecho», señalando incluso algunas posibles causas y exhortando a la comunidad cristiana a una acción pastoral adecuada<sup>6</sup>.

## 2. ¿Relaciones prematrimoniales en la Biblia?

El tema de las relaciones prematrimoniales, con las amplias connotaciones personales y sociales que hoy alcanza, no se puede rastrear en las páginas de la Biblia. Pero, sin duda, puede resultar útil la evocación de las costumbres que reflejan los escritos bíblicos, especialmente por lo que se refiere a la institucionalización del noviazgo y los esponsales.

### 2.1. *Antiguo Testamento*

Sobre la existencia de los esponsales en Israel nos han sido transmitidos bastantes datos en los libros históricos. El compromiso matrimonial era formalizado generalmente por los representantes o parientes de los novios (Gén 24; 29, 18-20; 1Sam 18, 17-27). Los esponsales obligaban a la familia del esposo a la entrega del *mohar* a la familia de la esposa. Esa especie de «dote» se entendía en parte como prenda del contrato y en parte como ofrenda y dádiva con motivo de la fiesta de bodas (2Sam 3, 14; 1Sam 18, 25).

El período de los esponsales terminaba propiamente con la conducción de la esposa a casa del esposo. La ceremonia incluía la invocación de la bendición divina sobre la esposa en que se imploraba para ella el don divino de la fecundidad (Rut 4, 11-12). Ese rito festivo venía a significar socialmente el abandono de la protección del padre y del clan de origen para pasar a formar parte de otra familia y de otro clan.

El aspecto social y jurídico de los esponsales reconoce prácticamente una especie de «propiedad» del novio respecto a la desposada. Se regulan y condenan las relaciones sexuales que con ella

5 Conferencia Episcopal Española, *Matrimonio y Familia hoy* (6 julio 1979), n. 84.

6 Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), 81; cf. W. Romo (1990), «Las relaciones prematrimoniales, un desafío teológico-pastoral permanente y renovado», en *Teología y Vida* 31, 279-308, esp. 287-295, donde se fija especialmente en cinco causas: la irrupción de la mujer en el ámbito social, el tránsito de la sexofobia a la sexomanía, la prolongación del período de noviazgo, el bombardeo erótico como manifestación del consumismo sexual y la crisis de la socialización del amor.

pueda mantener un tercero, mientras que no se pretende regular las eventuales relaciones que puedan mantener los mismos desposados entre ellos.

Se puede decir que, precisamente gracias a su compromiso esponsal, los novios inauguraban una nueva situación en la que «mediaban unos derechos y obligaciones muy semejantes a los matrimoniales, porque podían consumir el acto conyugal —lo que no era bien visto— y porque, en caso de infidelidad, la novia era apedreada como adúltera (Éx 22, 15; Dt 22, 23-29)»<sup>7</sup>.

Las *relaciones sexuales* durante el tiempo que mediaba entre la formalización de los esponsales y la celebración del matrimonio no estaban reguladas de la misma manera en un lugar o en otro. Así se sabe que estaban prácticamente prohibidas en el reino del Norte, mientras que en Judá se puede decir que los esponsales y el matrimonio coincidían en la práctica<sup>8</sup>.

## 2.2. Nuevo Testamento

Como en toda la doctrina moral cristiana referida a la sexualidad, también en este problema concreto ha tenido una gran importancia la reflexión contenida en la primera carta a los Corintios. Así se evocan las exhortaciones paulinas en las que se denuncia la inmoralidad reinante en Corinto (1Cor 5, 1); el recuerdo de que los impuros no heredarán el Reino de Dios (6, 9); la condena de la fornicación (6, 12-20); la proposición de la unión matrimonial con el fin de superar la lascivia (7, 2); la exhortación a evitar la antigua fornicación del pueblo hebreo (10, 8)<sup>9</sup>.

Se recuerda, además, con frecuencia que ningún fornicario participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios (Ef 5, 5)<sup>10</sup>. Se tiene en cuenta la advertencia de que la ley reviste un aspecto penal contra los inmersos en diferentes comportamientos inmorales, entre los cuales se cuentan los desórdenes sexuales (1Tim 1, 10)<sup>11</sup>. Y se repite una y otra vez la exhortación a renunciar a la fornicación y el adulterio (Heb 13, 4).

7 G. Sarro (1963), «Esponsales», en *Enciclopedia de la Biblia* 3, Barcelona, 204.

8 Cf. E. Lipinski, «Matrimonio», en *DEB*, 977-79.

9 O. Kuss (1976), *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Barcelona, 215-217; 221-223.

10 Las listas de los vicios que excluyen de la familia de Dios tienen relación con algunos de los pecados condenados en la comunidad de Qumrán (cf. 1QS 10, 22-24; 7, 9-14). K. G. Kuhn, «The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts», en J. Murphy - O'Connor, ed. (1968), *Paul and Qumran*, Chicago, 115-131; P. J. Kobelski, «The Letter to the Ephesians», en *NJBC* 889.

11 Se ha hecho notar que la lista de vicios incluida en 1Tim 1, 9-10 casi con seguridad se basa en los mandamientos del decálogo, excluyendo tan sólo los dos últimos. R. A. Wild, «The Pastoral Letters», en *NJBC* 896.

El mensaje de tales exhortaciones y condenas ha de ser situado en el marco concreto de la vida interna de las comunidades cristianas. En ellas se tiene ante los ojos la dignidad positiva del «matrimonio en el Señor» como ideal cristiano de las relaciones sexuales.

En comparación con ese alto ideal, muchos comportamientos son calificados sencillamente como fornicación e impureza. En cuanto a la tríada de comportamientos detestables, evocada en Ef 5, 3, la primera palabra (*porneía*) parece referirse a la depravación sexual en general, tan típica del mundo helenístico, mientras que la segunda palabra (*akazarsía*), podría restringirse a la promiscuidad y al adulterio. La tercera (*pleonexía*) podría traducirse más bien por insaciabilidad<sup>12</sup>. También a los Colosenses se les pide que huyan de los vicios antiguos, como la fornicación (*porneía*), la impureza (*akazarsía*), la liviandad (*pázos*) y la mala concupiscencia (*epizimían kakén*) que provocan la ira de Dios (Col 3, 5-6)<sup>13</sup>.

### 3. Reflexión cristiana tradicional

A lo largo de la reflexión cristiana y de la práctica pastoral de la Iglesia, el uso completo de la sexualidad/genitalidad se considera reservado a las personas que ya se encuentran vinculadas por la institución matrimonial. Las razones principales que se han aducido a lo largo de los siglos se situaban en un triple campo: social, antropológico y sacramental. En una perspectiva más inmediata se orientaban, sobre todo, a proteger la función procreadora de la sexualidad y subrayaban la dimensión social del compromiso matrimonial.

Una reflexión racional más profunda, trataba de poner de relieve la misma estructura antropológica del hombre y de la mujer: su libertad, inscrita en el tiempo, trasciende el tiempo y funda el valor ontológico del compromiso humano. Y una consideración más específicamente cristiana subrayaba la dimensión sacramental de ese compromiso, que significa y evidencia el amor definitivo y fecundo de Cristo hacia su Iglesia.

<sup>12</sup> Véase también Ef 4, 17-32 y su semejanza con la tradición de Qumrán. M. Barth, *Ephesians*, II (Garden City, NY 1974) 527, n. 158 y p. 561.

<sup>13</sup> Sobre el sentido de cada una de estas palabras véase F. Hauck -S. Schulz, «Pórne, pórnos, porneía», en *TWNT* 6, 579-595; A. Humbert (1970), «Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament», en *StMor* 8, 185-259; A. Ródenas (1977), «La moral sexual en los catálogos de virtudes y vicios del epistolario paulino», en *AnCalas* 19, 286-299; A. Díez Macho (1978), *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Madrid, 310-314, para quien *porneía* puede significar idolatría o prostitución sagrada, prostitución comercial, incesto, fornicación de célibes, poligamia de casados y aun todo desorden sexual en general; cf. A. Fernández, *Teología Moral*, II, 485-492.

### 3.1. La doctrina de los teólogos

a) Santo Tomás considera la simple fornicación como comercio carnal vago y contrario a la caridad para con el prójimo. Para ser más exactos, todos los pecados de lujuria constituyen otros tantos atentados contra la caridad que el ser humano se debe a sí mismo y contra la justicia que debe a su prójimo. El prójimo más afectado en este caso sería precisamente la prole a la que el uso «fornicario» de la sexualidad haría nacer en condiciones indecorosas. Teniendo en cuenta la posibilidad de la prole, el santo rechaza una posible asimilación, ya repetida desde antiguo, entre el abuso de la comida y el abuso de la sexualidad. Adelantándose a los tiempos, piensa él en los «derechos» del nascituro y en la responsabilidad que se debe a esa nueva vida:

«Es grave todo pecado que va dirigido directamente contra la vida del hombre. La simple fornicación lleva consigo un desorden, que equivale al daño perpetrado contra la vida de una persona, que es aquella que nacerá de tales relaciones sexuales... La fornicación simple atenta contra los derechos del niño. Por eso es pecado grave»<sup>14</sup>.

b) El 21 de enero de 1531 pronunció Francisco de Vitoria su cuarta «relección», dedicada esta vez al tema *De matrimonio*, con motivo del divorcio que Enrique VIII de Inglaterra pretendía respecto a Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos y, por tanto, tía del emperador Carlos. Éste había solicitado un dictamen de los maestros de Salamanca, que lo elaboraron durante los meses de septiembre y octubre de 1530.

La relección resulta hoy muy interesante, ya no sólo por la situación histórica que la motivó, apenas aludida en tres ocasiones a lo largo de la relección, sino por los datos que nos ofrece para el estudio de la teología católica sobre el matrimonio en los tiempos inmediatamente anteriores al Concilio de Trento.

El Maestro no se contenta con la definición que presenta el matrimonio como «el derecho de los cónyuges a usar de sus respectivos cuerpos con vistas a la generación» (n. 1) y pasa a estudiar sus fines. Respecto a la generación, ha de ser completada por la educación de la prole. El otro fin del matrimonio es la mutua ayuda entre los cónyuges (n. 2). En consecuencia, no es suficiente para la esencia del matrimonio el derecho de unión. Él solo no basta para asegurar los fines del matrimonio —procreación/educación y mutua ayuda— si no incluye la mutua relación, única, estable y definitiva (n. 3), como luego resumirá en el n. 5, al afirmar:

14 *S.Th.*, 2-2, 154, 2.

«El matrimonio en su esencia no es más que el vínculo o la obligación mutua, perpetua y particular entre determinado varón y determinada mujer para la generación, extendiendo la generación a la educación de los hijos y la institución de la familia»<sup>15</sup>.

Aunque no se exprese en estos términos, para Francisco de Vitoria no es admisible una relación sexual que no esté previamente sellada por una alianza conyugal.

c) Tal doctrina, que se convertiría en clásica, ha sido repetida con fidelidad a lo largo de los siglos para juzgar la moralidad objetiva de las relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales.

A pesar de su habitual benignidad pastoral, en esta cuestión san Alfonso María de Liguorio muestra un rigor que es poco habitual en sus escritos. Sus cautelas eran extremas ante las relaciones de los novios a los que, según él, «de ordinario será difícil excusar de hallarse en próxima ocasión de pecar mortalmente»<sup>16</sup>. Se ha escrito que sus cautelas reflejan el ambiente de restauración propio de la contrarreforma y sus propios escrúpulos ante estas cuestiones<sup>17</sup>. Seguramente, las razones de su postura eran más profundas. Así se desprende al ver cómo refiere expresamente su juicio a las exigencias del «derecho natural»<sup>18</sup>.

### 3.2. Las razones fundamentales

Las razones fundamentales aducidas para defender la vinculación exclusiva del ejercicio de la sexualidad con el matrimonio son bien conocidas. Tanto por razón de los actos *de suo generativos*,

15 F. de Vitoria (1960), *De matrimonio*, 1-5, ed. T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid 588: «Matrimonium quantum ad suam essentiam nihil aliud est quam vinculum sive mutua et individua, id est perpetua obligatio viri certi ad certam feminam, ad procreationem liberorum, sive ad usus generationis. Ita ut per procreationem intelligamus et filiorum et familiae institutionem».

16 S. Alfonso M. de Liguorio (1912), *Praxis confessarii* (ed. L. Gaudé), IV, n. 60, Roma.

17 *Theologia Moralis*, lib. IV, tr. VI, cap. I, dub. II, n. 854, sobre los esponsales, donde adopta una postura más rigurosa que los Salmanticenses, respecto a las muestras de afecto entre los novios; lib. VI, tr. IV, cap. I, dub. II, n. 452, sobre los ocasionarios, donde considera como ocasión próxima de pecado que los adolescentes trabajen con mujeres; lib. III, tr. IV, cap. II, dub. I, n. 431, sobre el sexto mandamiento, donde, al referirse al tacto y las miradas voluptuosas, establece una clara distinción entre los casados y los novios. Cf. M. Vidal (1994), «Las relaciones prematrimoniales. El pensamiento de Alfonso de Liguorio (1696-1787)», en *Mor* 17, 357-378.

18 Ver también lib. III, tr. IV, cap. II, dub. II, n. 432, la fornicación, dice, siempre es intrínsecamente mala y no sólo por el riesgo de que la prole no sea educada, «quia de se est contra jus naturae carni rationem subijcere, ut accidit in fornicatione ob delectationem actus». *Obras morales de S. Alfonso María de Liguorio. Theologia Moralis*, Barcelona 1858, 443.



como por razón de los actos *de suyo expresivos del amor personal*, es condición imprescindible que el varón y la mujer estén ya unidos por un vínculo objetivo, aunque libremente contraído.

La primera razón remite a la consideración de una actuación que sólo es *natural* si se realiza entre aquellas personas que pueden asegurar la educación de la prole. La naturaleza no sólo se orienta al «ser» sino al «ser perfecto» como es la donación de la vida en plenitud, que exige la convivencia de un varón y una mujer en unidad personal, espiritual, económica y religiosa. La segunda razón, en cambio, evoca una actuación sexual que supone unas personas unidas no sólo actual sino también habitualmente. Un amor que es signo de tan íntima confianza humana no se puede expresar como limitado a un tiempo parcial y restringido. El amor verdadero no puede establecer un plazo. La entrega sexual de las personas «no-conyugadas» sería una mentira real y objetiva<sup>19</sup>.

En resumen, se podría decir que la doctrina habitual de la moral cristiana sobre la relación sexual, en cuanto reservada a los cónyuges, no se fundamenta en motivos heterónomos y más concretamente prohibitivos, sino en una consideración antropológica que incluye, al menos, tres elementos:

- En primer lugar, se subraya la inevitable dimensión social de la sexualidad humana. A la sociedad, en efecto, no puede resultarle indiferente la cuestión del origen de la vida y de las personas que la forman.

- Por otra parte, se considera la importancia de la procreación en cuanto fin primario de la sexualidad.

- La procreación no se entiende tan sólo en términos de generación, sino que se la considera también con referencia al cuidado posterior y educación de la prole. Tanto el nacimiento de los hijos como su ulterior formación se verían en peligro en el caso de un ejercicio no institucionalizado de la sexualidad.

- Por fin se considera la misma expresión del amor entre las personas, afirmando que tal vinculación no es verdadera si no incluye la definitividad intencional.

Una vez más, el criterio fundamental es el de la honda verdad antropológico-social del gesto sexual que, al menos en apariencia, trata de significar un amor realmente oblativo, único y exclusivo, definitivo, fecundo y público.

<sup>19</sup> Tal es el esquema del razonamiento de I. Fuchs, *De castitate et ordine sexuali* (Roma 1960, ed. 2.<sup>a</sup>) 35; ver también o. c., 74-78, donde explica más ampliamente la necesidad del matrimonio como condición imprescindible para la actuación perfecta de la sexualidad.

#### 4. Doctrina de la Iglesia

Ante diversos brotes, o bien de espiritualismo o bien de positivismo nominalista, el magisterio tradicional de la Iglesia ha tenido que insistir en la condena de la lujuria y, más en concreto, de las relaciones sexuales entre personas no unidas por el vínculo matrimonial. Baste aquí evocar algunos ejemplos:

El papa Inocencio IV, en la carta *Sub Catholicae Professione* (6-3-1254), enviada al obispo de Túsculo en cuanto legado de la Santa Sede ante los griegos, apela a la autoridad de la Escritura (1Cor 6, 9s.) para insistir en la gravedad del pecado de fornicación que comete un hombre soltero con una mujer soltera (DH 835).

En los siglos XIII y XIV surgieron diversas acusaciones dirigidas contra algunas comunidades de Begardos y Beguinas, al parecer influidas por las doctrinas de los Hermanos del libre espíritu (cf. DH 866). Tras el pronunciamiento de algunos sínodos, como los de Tréveris y Maguncia, la constitución *Ad nostrum qui* del Concilio de Vienne (6-5-1312) condena a los que afirman que el beso de una mujer es pecado mortal, mientras que no lo es el acto carnal, sobre todo si el que lo realiza es impulsado por la tentación. Para establecer tal diferencia parece que se solía aducir como razón que a lo primero no inclina la naturaleza, mientras a lo segundo sí (DH 897).

Entre otros «errores muy perniciosos» que se atribuyen a Zanino de Solcia, canónigo de Bérgamo, Pío II, en la carta *Cum sicut accepimus* (14-11-1459) condena su afirmación de que «la lujuria fuera del matrimonio no es pecado, si no es por prohibición de las leyes positivas» (DH 1367).

De todas formas, la defensa de las relaciones pre o extramatrimoniales, contra la que reaccionan esos documentos, era más bien esporádica e individual. Ante la nueva realidad social, en la que tales relaciones sexuales no sólo son frecuentes sino admitidas habitualmente, han aparecido algunos documentos recientes de la Iglesia. Su estudio resulta inexcusable tanto por la atención que prestan a esa situación cuanto por el eco que han suscitado en la opinión pública, dentro y fuera de la comunidad cristiana.

##### 4.1. Exhortación «*Familiaris consortio*»

Al tema clave de la «verdad» de la relación conyugal se refiere explícitamente la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22-11-1981). En ella Juan Pablo II no deja de aludir al tema del llamado «matrimonio a prueba» o experimental. La argumentación allí empleada es abiertamente positiva. Antes de sugerir la utilidad de preguntarse por las causas, especialmente psicológicas, que concurren en la aparición y justificación de este fenómeno, se detiene por un

momento a valorarlo a la luz de la misma razón humana. Sería poco convincente —viene a decir la exhortación— que se intentara un «experimento» tratándose de personas humanas, «cuya dignidad exige que sean siempre y únicamente término de un amor de donación, sin límite alguno ni de tiempo ni de otras circunstancias». Tras esa escueta reflexión racional, se insinúa otro tipo de argumentación, en parte antropológica y en parte específicamente vinculada a la fe cristiana:

«La Iglesia, por su parte, no puede admitir tal tipo de unión por motivos ulteriores y originales derivados de la fe. En efecto, por una parte, el don del cuerpo en la relación sexual es el símbolo real de la donación de toda la persona; por lo demás, en la situación actual tal donación no puede realizarse con plena verdad sin el concurso del amor de caridad dado por Cristo. Por otra parte, el matrimonio entre dos bautizados es el símbolo real de la unión de Cristo con la Iglesia, una unión no temporal o *ad experimentum*, sino fiel eternamente; por tanto, entre dos bautizados no puede haber más que un matrimonio indisoluble» (FC 80).

La exhortación continúa reconociendo de algún modo la dificultad de superar esta situación. En ella se encuentran de hecho muchas personas que aún no están preparadas o dispuestas para la celebración de su matrimonio. Tal situación no puede ser superada de ordinario si esas personas no han recibido una buena educación en el amor auténtico y en el recto uso de la sexualidad.

#### **4.2. Declaración «Persona humana»<sup>20</sup>**

a) Tras recordar la tolerancia social sobre las relaciones prematrimoniales (PH 7), la declaración emite su juicio negativo sobre ella: «Esta opinión se opone a la doctrina cristiana, según la cual debe mantenerse en el cuadro del matrimonio todo acto genital humano (...). La unión carnal no puede ser legítima sino cuando se ha establecido una definitiva comunidad de vida entre un hombre y una mujer».

Para llegar a formular esta conclusión el documento se apoya en varias razones, que ya son bien conocidas.

En primer lugar, se recuerda el mensaje neotestamentario recogido en Mt 19, 4-6 y en 1Cor 7, 9. El texto es acompañado de sendas frases orientativas sobre la estabilidad de la unión y sobre el matrimonio, en cuanto que esa institución sería la única posibilidad de

20 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Persona humana* (29-12-75).

unión estable. Se añade una alusión a Ef 5, 25-32, texto que se refiere a la significatividad cristológica-eclesiológica de la unión esponsal. Y, finalmente, se incluye una referencia a las condenas neotesamentarias contra la fornicación en cuanto profanación del cuerpo, templo del Espíritu (ver 1Cor 6, 12-20).

Se añaden, además, algunas razones de tipo antropológico como pueden ser:

a) La necesidad de una garantía para mantener la sinceridad y la fidelidad entre las personas que se aman.

b) La relación entre el contrato conyugal y un estado de vida especialmente significativo para la pareja, la familia y la sociedad.

c) La vinculación entre el amor conyugal y el amor y la dedicación paternal/maternal.

d) La inseparabilidad entre el consentimiento mutuo de los que se aman y la manifestación pública y social del mismo consentimiento.

Al apelar a su significación objetiva, repite por una parte la valoración tradicional, pero añade, por otra, el subrayado en la verdad y el sentido íntegro de la entrega personal:

«El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero. A esta relación regular se le debe reservar toda actuación deliberada de la sexualidad» (PH 9).

#### **4.3. Orientaciones educativas sobre el amor humano**<sup>21</sup>

Situándose en una perspectiva más claramente pedagógica, este otro documento vaticano presenta las relaciones sexuales en un contexto de amor esponsal, señalado por la apertura de la persona, la ayuda generosa, la dedicación y la oblatividad (cf. 1Cor 13, 5). Tal amor es evidentemente diverso del instinto, que busca la satisfacción exclusivamente por el camino de la genitalidad (n. 94).

Se señala, además, que las relaciones sexuales sólo en el matrimonio realizan la unión de los significados unitivo y procreativo de la sexualidad humana. Se afirma que sólo en el seno del matrimonio tales relaciones son el medio para la definitiva comunión de vida —«una sola carne» (Mt 19, 5)— que realiza un amor humano, total,

<sup>21</sup> Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1-11-1983).

fiel, exclusivo y fecundo. Como se sabe, esos calificativos orientan hacia una comprensión antropológica de la sexualidad que se hallaba ya reflejada en la encíclica *Humanae vitae* (HV 9).

Apoyándose en tales premisas, deduce el documento que las relaciones sexuales fuera del contexto matrimonial constituyen un desorden grave. Ese juicio se fundamenta explícitamente en una razón antropológica: tales relaciones son expresión de una realidad que no existe todavía; constituyen un lenguaje sin correspondencia *objetiva* en la vida de las dos personas, aun no constituidas en comunidad definitiva (n. 95).

Por otra parte, el documento se refiere también a otras manifestaciones sexuales que disponen a la relación completa sin llegar a ella. Tales actuaciones son consideradas como un desorden moral objetivo (n. 96), sobre todo a causa de los daños que producen con relación a la maduración afectiva de las personas implicadas (n. 97).

Con relación al anterior documento, se observa en éste un notable avance en la oferta de razones antropológicas. De hecho, se encuentra en él una cierta insistencia en el amor como lenguaje; se formula la distinción sexualidad/genitalidad y, en fin, se recuerda el carácter dinámico y progresivo del camino hacia la madurez y la entrega definitiva.

#### **4.4. Instrucción «Donum Vitae»**

Este documento, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, presenta la postura de la Iglesia sobre las nuevas técnicas de procreación humana asistida. Aunque su orientación general afecte más directamente a las cuestiones hoy estudiadas por la Bioética, no deja de recordar la doctrina católica sobre el nacimiento de la vida humana:

«La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión»<sup>22</sup>.

Es tan sólo una pincelada casi insignificante. Pero es evocada aquí por la importancia que este documento reviste para las cuestiones referidas a la procreación humana asistida. En el marco de una reflexión ética atenta a la dignidad de la persona los problemas

<sup>22</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum vitae. Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22-2-1987), Introd. 5, donde se remite explícitamente a GS 50-51.

relativos a la defensa de la vida humana no pueden ser desvinculados de los problemas relativos al misterio de la sexualidad humana.

En numerosos documentos y alocuciones papales posteriores se alude con frecuencia al significado del amor auténtico. Así en la encíclica *Evangelium vitae*, es presentado como «don de uno mismo y acogida del otro, que se realiza de modo específico en la relación conyugal, pero que deben ser el alma de cualquier relación interpersonal» (EV 99) <sup>23</sup>.

## 5. Para un juicio ético

El juicio ético sobre las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales ha de tener en cuenta, por una parte, la moralidad objetiva de las mismas y, por otra, la eventual responsabilidad y culpabilidad de las personas implicadas <sup>24</sup>. Es cierto que tal distinción no se encuentra suficientemente explicitada en los documentos mencionados, pero es necesaria en la reflexión moral ante cualquier comportamiento que se analice.

Antropológicamente no tienen el mismo significado el encuentro premarital y extramarital sin compromiso alguno, la relación adulterina y unas relaciones entre personas que se aman y se hallan comprometidas <sup>25</sup>. Y el juicio ético debería aportar alguna matización sobre un comportamiento que, aun siendo idéntico desde el punto de vista material, encierra grandes diferencias de significado.

### 5.1. Moralidad objetiva

a) Ante este tema, es preciso dedicar toda la importancia debida a la fundamentación antropológica del *juicio moral negativo* sobre las relaciones sexuales pre o extraconyugales.

Como ya se ha dicho, la tradición consideraba la inmoralidad de las relaciones prematrimoniales desde la afirmación de la finali-

<sup>23</sup> Cf. L. Bergonzoni, ed. (1982), *Sexualidad y amor. Catequesis del Papa Wojtyla sobre la teología del cuerpo*, Valencia.

<sup>24</sup> Cf. G. Gatti (1979), *Morale sessuale. Educazione dell'amore*, Leumann, Turín, 132-135.

<sup>25</sup> Esos tres planes son distinguidos por Ph. S. Keane (1977), *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, Nueva York, 100-113.

<sup>26</sup> A. Vermeersch, (1919), *De Castitate*, Roma, III, n. 304: «Catholici itaque de intrinseca et gravi fornicationis malitia non dubitant; in assignanda autem ratione satis laborant, ita ut Palmieri fateatur se non abhorreere ab observatione Tamburini efficacem rationem qua malitia ista e naturali fonte eruatur existere quidem, attamen 'eam a priori nondum clare nobis esse compertam'». Este texto ha sido evocado por A. Kosnik, ed., *La sexualidad humana*, 179.

dad procreadora de la sexualidad. Tal forma de razonamiento es verdadera, sobre todo, si se considera la generación en el contexto amplio que significa la procreación responsable de vidas auténticamente humanas. Pero tal razón no explica toda la realidad<sup>26</sup>. La insistencia en la finalidad procreadora no da cuenta de la moralidad o inmoralidad de otras uniones para-conyugales en las que es imposible la procreación. Por eso, es necesario considerar con más atención el aspecto unitivo de la sexualidad humana. A pesar de las apariencias, en las relaciones pre y para-conyugales tampoco se salva la honda verdad de la relación sexual:

«Las prácticas anticonceptivas entre personas no casadas separan completamente la significación unitiva del sexo de su finalidad procreadora; en consecuencia, no se salvaguarda la plena verdad ni la integridad del acto sexual. Por otra parte, ni siquiera la significación unitiva misma adquiere su plena verdad, puesto que los dos no se han entregado mutuamente por completo o al menos en el lenguaje socialmente válido del compromiso público»<sup>27</sup>.

La sexualidad es el lenguaje privilegiado de la posibilidad relacional del ser humano, abierto a un «tú», en cuanto «tú»: es decir irreductible al ámbito de las cosas y a la identidad con el «yo». Este lenguaje del compromiso afectivo no puede prescindir en principio de la mediación de la corporeidad. En su escalón más alto, el amor humano exige la unicidad, la oblatividad, la definitividad, la publicidad, y la fecundidad, sea en cuanto a la vida biológica, sea en cuanto al sentido de la vida. Tales cualidades se dan de forma eminente en el amor esponsal.

La manifestación simbólico-gestual de ese grado de amor no puede olvidar que la genitalidad es el lenguaje privilegiado de ese amor, aunque no sea el lenguaje exclusivo. Y como todo lenguaje, puede ser mentiroso o sincero. «Si ese cariño no existe la relación será siempre mentirosa y cuando dos personas han llegado a quererse de verdad, habrán descubierto con una inmensa alegría que tienen otras múltiples formas de mantener y fomentar su comunión amorosa»<sup>28</sup>.

Aunque no es independiente de las personas implicadas en la relación sentimental, el amor las trasciende a ellas mismas. Las trasciende ontológicamente sociológicamente. No puede reducirse a un fenómeno puramente voluntarista. El cariño «ha dejado de ser un hecho privado para convertirse en un fenómeno social y público por las múltiples influencias que de él se derivan»<sup>29</sup>.

27 B. Häring (1985), *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona II, 579.

28 E. López Azpitarte, *Praxis cristiana*, 424.

29 Id., o. c., 405.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el «amor» no justifica cualquier tipo de relación. Lo difícil es precisamente comprender la identidad y el alcance de ese amor que orienta e impulsa la acción. Por «amor» no se puede dar la muerte. Y por cualquier tipo de «amor» no se puede dar la vida a un tercero ni entregar la propia vida. El amor ha de madurar en una relación afectiva y en la disponibilidad para un compromiso definitivo y público.

La donación psico-física total de la relación íntima constituye el complemento de la elección afectiva conyugal. Forma parte de la realidad antropológica del matrimonio. Pero el gesto físico de la intimidad sexual, para ser verdadero exige internamente —no por una imposición heterónoma— totalidad y permanencia, exclusividad y fidelidad, socialidad y apertura a la vida. Ahí radica la diferencia entre ser amantes y esposos. En la primera situación hay intimidad, pero no convivencia de comunión. En la segunda, hay convivencia de comunión más intimidad<sup>30</sup>.

La luz de la fe confirma e ilumina estas percepciones antropológicas. Por la gracia de Dios y la mediación de la Iglesia de Jesucristo, la entrega esponsal única, pública y definitiva se convierte en signo y testimonio —«*martyría*»— del amor pascual del Señor.

b) Dicho esto sobre la relación interpersonal, es preciso dedicar un momento de atención al *aspecto institucional* de las relaciones pre-matrimoniales.

Por las mismas razones antropológicas mencionadas, «conviene insistir con fuerza en la dimensión social del amor, a pesar de su carácter íntimo y personalizado»<sup>31</sup>. No se debería entender este aspecto de la «publicidad» del compromiso en términos puramente normativos. Tal «sociabilidad» en modo alguno se debe a una imposición heterónoma, voluntarista o puramente sociológica que determina un compromiso público. Es la misma verdad última del amor la que requiere su apertura social y su celebración pública. Cuando dos personas afirman amarse eso significa que se han descubierto como únicas e irrepetibles, en un tiempo y un lugar concretos, con unas raíces, un entorno, unas relaciones sociales y un proyecto de vida que necesariamente las trasciende y las proyecta hacia la vida de la comunidad.

La «prohibición» positiva de las relaciones prematrimoniales se debe a su desajuste significativo propio, desde el punto de vista antropológico. No son malas por estar prohibidas, sino que son prohibidas por no reflejar la verdad ontológica y significativa de la relación sexual.

La pastoral cristiana habrá de subrayar que la misma vivencia comunitaria de la fe exige por sí misma la apelación a un discerni-

30 W. Romo, «Las relaciones prematrimoniales», en *l. c.*, 303.

31 E. López Azpitarte, *ibid.*



miento comunitario sobre el amor humano cuando llega a tal grado de resonancia social y comunitaria.

## 5.2. *Responsabilidad moral*

A la hora de evaluar la responsabilidad moral de las personas implicadas en unas relaciones pre o extramatrimoniales será preciso tener en cuenta la tipología del fenómeno. Tales expresiones no son unívocas. No tenemos ante nosotros un sólo tipo de unión libre, «sino cohabitaciones, cuyos significados individuales y sociales distan mucho de ser idénticos»<sup>32</sup>. En consecuencia, el ajuste o desajuste con los bienes-valores ideales admite una diversa consideración antropológico-social y una diferente evaluación moral.

En éste, como en muchos otros casos, podría ser aplicable la «ley de la gradualidad» (cf. FC 34), que no es reducible a una «gradualidad de la ley»<sup>33</sup>. Tanto en el campo moral como en el de la pastoral prematrimonial, será necesario subrayar que la madurez de la pareja se alcanza de forma progresiva y gradual. Por consiguiente, habrá que ver dónde se sitúan los actos concretos y a qué actitudes últimas responden.

Pero no basta con evaluar. Es preciso ofrecer las certezas de la vida cristiana. A medio camino entre el juicio moral y la orientación pastoral, será preciso subrayar la dimensión comunitaria de todo amor y del compromiso que se asume ante la comunidad. Es decir, será siempre necesario subrayar el ideal humano-cristiano al que la persona creyente ha sido llamada. Y, al mismo tiempo, manifestar la misericordia de Dios y la comprensión de la comunidad eclesial para la deficiencia de los pasos que, en la vida compleja y conflictiva, van dando las personas concretas<sup>34</sup>.

Insistir en la necesidad de un cuidadoso discernimiento no quiere decir que la culpabilidad moral haya de ser minimizada. Es más, hay ocasiones en que ésta aumenta y se radicaliza en relación directa con la superficialidad de los encuentros, la explotación de la compañera/compañero, la seducción, la violencia en la imposición de las relaciones. La culpabilidad aumenta, a fin de cuentas, en la medida que el significante sexual no corresponde al significado de la entrega amorosa. En este punto la convicción cristiana coincide con las observaciones de los estudiosos: «El acto sexual sin amor

32 X. Thévenot (1984), «Nuevas orientaciones en moral sexual», en *Conc* 193, 477.

33 «La gradualidad señala la diversa categoría e importancia de los preceptos morales (...) Se entiende especialmente por tal gradualidad la diferente aproximación subjetiva a un precepto, que, por ejemplo, no se puede cumplir, pero que intencionadamente se mantiene en mayor o menor medida», *NDMC*, 301.

34 Doc. CEE (1979), *Matrimonio y Familia hoy*, nn. 90-93.

nunca elimina el abismo que existe entre dos seres humanos, excepto en forma momentánea»<sup>35</sup>.

Por el contrario, puede haber personas que vivan una experiencia de amor único, definitivo que no puede ser formalizado públicamente<sup>36</sup>. Esas situaciones-límite habrán de ser tratadas con la metodología tradicional de la Teología Moral Fundamental. En ella, el análisis de la eventual culpabilidad trata de tener en cuenta la claridad del conocimiento y la libertad de la decisión personal ante problemas que escapan a la normalidad de las situaciones<sup>37</sup>. Aunque trate de mantener una distinción clara entre el aspecto objetivo y la atención pastoral a las personas, de forma igualmente explícita se pronuncia el prof. B. Häring:

«En mi opinión, es importante mantener la doctrina tradicional y la disciplina de la Iglesia en favor de la plena veracidad del acto sexual. Al mismo tiempo, debemos preocuparnos seriamente por la situación pastoral de los jóvenes que, presas de la influencia del ambiente y de una educación deficiente en moral sexual, son incapaces de mantener fielmente su intención de abstenerse de relaciones sexuales hasta que se hayan casado»<sup>38</sup>.

## Conclusión

La visión de este problema humano de la eventualidad de unas relaciones sexuales fuera o antes de de la institución matrimonial puede y debe ser iluminada por la fe cristiana. Hay en ella una específica confesión de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del sacramento que no puede limitarse al ámbito epistemológico, sino que ha de iluminar también esta problemática moral concreta.

a) Dios quiere la salvación de todos. Y ofrece para ello su gracia. Dios llama al hombre y a la mujer a colaborar en las fuentes de la vida y en la organización de la familia humana. Desde ese punto de vista hay que subrayar tanto la clarividencia y la fuerza que el creyente encuentra en la gracia de Dios, como la importancia de los medios ascéticos. Con tales ayudas, la pareja puede ir progresando en la vivencia y manifestación de su amor, precisamente en el contexto de la vocación cristiana compartida. Sería ilusorio pensar que tal vocación al seguimiento de Cristo y la aceptación de sus ideales es aplicable solamente a las exigencias de la ética socio-económica

35 E. Fromm (1977), *El arte de amar*, Madrid, 24.

36 G. Davanzo, *Sessualità umana e etica dell'amore*, 95.

37 Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, o. c., 439-440.

38 B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, 580.

o política, pero no a las exigencias éticas de la relación interpersonal, que, por otra parte, también tiene una dimensión social.

b) Además, la pareja que se reconoce y confiesa como «cristiana» ha de procurar abrirse cada día más a la comprensión del misterio del amor sponsal, tal como nos ha sido revelado por los textos fundamentales de nuestra fe. Ese amor está llamado a significar, en su unicidad y exclusividad, en su definitividad y obligatividad, en su comunitariedad y fecundidad, el mismo amor, crucificado y resucitado, del Señor Jesucristo a su Iglesia y a toda la humanidad.

c) Por otra parte, en la consideración teológico-moral de este problema, así como en su tratamiento catequético, es preciso aludir más explícitamente a la experiencia de una verdadera comunidad cristiana. En efecto, el cuestionamiento de la licitud o ilicitud de las relaciones sexuales no institucionalizadas se manifiesta con especial agudeza en una pareja que no ha tenido la oportunidad de descubrir su puesto y responsabilidad en el seno de la comunidad cristiana. A esas personas les resultará muy difícil comprender el papel que la misma comunidad ha de tener en el discernimiento del camino del amor que la pareja ha emprendido. La comunidad, por su parte, no deberá limitarse a condenar esta situación «irregular», si previamente no se ha preocupado de articular una adecuada y seria preparación al compromiso matrimonial<sup>39</sup>.

d) Es preciso, en fin, repensar el mismo significado del «sacramento» del matrimonio. No es que el sacramento legitime un determinado uso de la sexualidad. Es que sólo un amor único, definitivo, fiel, fecundo y público puede convertirse en «sacramento», es decir en signo visible y efectivo del amor de Jesucristo. Los cristianos saben y profesan que ya no se trata de una experiencia íntima e individual. Ni tampoco de una decisión compartida por los que se aman. El gesto se trasciende «sacramentalmente» a sí mismo.

El acto sacramental inscribe en el tiempo del ser humano —y, en consecuencia, de la pareja que se ama— un antes y un después. El consentimiento matrimonial, ligado a la libertad del hombre y de la mujer, expresa, a través de la palabra y del cuerpo, el carácter irreversible del compromiso humano y divino en el sacramento.

Los esposos creyentes aceptan la palabra creadora y santificadora de Dios. Aceptan a Dios como el Señor que marca el *tempo* de su amor y de los signos que lo hacen manifiesto.

39 Véanse las orientaciones ofrecidas en la exhortación pontificia *Familiaris consortio*, n. 66, sobre la preparación al matrimonio. También la encíclica *Evangelium vitae*, n. 88, ha insistido en la importancia de los «consultorios matrimoniales y familiares», cuya acción de consulta y prevención, «desarrollada a la luz de una antropología coherente con la visión cristiana de la persona, de la pareja y de la sexualidad, constituye un servicio precioso para profundizar en el sentido del amor y de la vida y para sostener y acompañar cada familia en su misión como *santuario de la vida*».