

LAS UNIONES CONSENSUALES EN UNA NUEVA PERSPECTIVA

SUMÁRIO

*José Silvio Botero
Giraldo, CSSR.*

Licenciado en Derecho Canónico, Licenciado en Teología, Doctor en Teología Moral, Director del Colegio Internacional "San Afonso", Profesor en la Academia Alfonsiana, Roma. Colombiano.

O fenômeno das "uniões consensuais" ou casais "de fato" não é uma realidade preocupante somente na América Latina. É também um problema a nível mundial e que cria sérias dificuldades, tanto ao estado civil como à Igreja. Trata-se de uma realidade que a sociedade atual, não unicamente não rechaçam, como sucedia em outro tempo, como a tolera, a mais ainda, tende a legitimar. Esta situação apresenta-se hoje sob várias formas. O autor limitou-se a levar em consideração uma delas. À luz de uma nova reflexão teológica é possível compreender este fenômeno em forma positiva sempre e quando homem e mulher queiram manter-se num processo dinâmico de humanização crescente da realidade conjugal que iniciaram.

INTRODUCCION

La unión consensual, aparece hoy como una de tantas formas de hacer pareja heterosexual; los autores hablan de 8, de 16, de 22, y alguno alude a 88 formas existentes de hacer pareja¹. Esto hace que la unidad monolítica de la pareja/familia tradicional se esté resquebrajando hoy; no podemos hablar de uno o dos modelos de pareja/familia (familia patriarcal, familia nuclear), sino que se hace imperioso hablar de una diversidad de modelos o tipos de pareja. A este fenómeno han contribuído muchos factores que mencionaremos más adelante.

No es fácil definir qué es «la unión consensual», a causa de las múltiples formas de unirse el varón y la mujer; son, sobretudo, la convivencia y la estabilidad de estas los criterios que pueden ayudar mejor a configurar una definición. P.P. Donati, destacado sociólogo italiano, define la «la unión consensual» o «unión libre» como la convivencia libre «modo uxorio», analoga a la unión que realizan los casados². La «unión consensual» es una de las tantas maneras de hacer convivencia heterosexual en el mundo moderno. Es un fenómeno complejo para la reflexión teológica, para el derecho (civil y eclesiástico), para la acción pastoral, a causa de la diversidad de situaciones a que da lugar.

¹ Cfr. A. TOFFLER, *La tercera ola*, Barcelona 1984. (Traducción del inglés); J. GAFO, *Problemática ética de las nuevas formas de reproducción humana*: J. J. LA CADENA - P. N. BARRI (otros), *La fecundación artificial: ciencia y ética*, Madrid 1985, p. 77-97; G. CAMPANINI, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea*, Milano, 1989, p. 58-64; P. BELTRAO, *Sociología de la familia contemporánea*, Salamanca 1975, p. 33-47; G. MILANESI, *Famiglia sacrale o secolarizzata?*, Torino 1973, 17, nota 25.

² Cfr. P. P. DONATTI, *Il futuro sociale delle unioni libere*, *Famiglia oggi* 39 (1989) 16.

En el ambiente general aparecen dos hechos relacionados con «las uniones consensuales» que urgen una reflexión. Un primer hecho lo constituye el interés notable de la sociedad moderna por este fenómeno: la literatura³, a diversos niveles, se manifiesta interesada por el estudio de este hecho, que ya no es un fenómeno aislado, sino bastante generalizado. Los «mas-media» lo divulgan sin más, la generación joven lo asume como una forma de «contestar» la sociedad tradicional⁴.

Un segundo hecho es el calificativo moral con que se juzga este fenómeno. Aquí los signos de los tiempos se revelan particularmente indicativos: ya no es el juicio condenatorio⁵ de hace algunas décadas; tampoco es la actitud tolerante, permisiva, de tiempos más recientes que soporta con cierta tolerancia estos hechos dentro del contexto social; es un juicio de aceptación, incluso de respeto y de reconocimiento de la libertad y de la autonomía de la persona humana⁶. Los mismos códigos civiles están evolucionando en vista a dar cabida a una nueva comprensión (institucionalización) del «matrimonio de hecho» dentro de la legislación⁷.

³ Cfr. F. R. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1983, p. 405-406; E. LOPEZ AZPITARTE, El fenómeno de la cohabitación, un desafío al matrimonio cristiano, *Proyección* 39 (1992) 11-26, Nota 1.

⁴ Cfr. Puebla n, 578. FC. n. 81.

⁵ Cfr. CELAM, *Uniones consensuales*. Familias incompletas n. 1, Bogotá 1985. F. R. AZNAR GIL, Las uniones de hecho ante el ordenamiento canónico, *Rev. Española de Derecho Canónico* 48 (1991)49-80. ID, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la iglesia*, Salamanca 1993.

⁶ V. FRANCESCHELLI, "La famiglia di fatto da "deviant phenomenon" a istituzione sociale", en AA. VV. *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1980, p. 1269-1271; F. GARZZONI, *Dal concubinato alla famiglia di fatto*, Milano 1983.

⁷ CENPAFAL, La unión de hecho en algunos países latinoamericanos, *Familia y Sociedad* 8 (1983) 22-39; Pontificia Comisión Iuris Canonici recognoscendi, *Communicationes* 13/2 (1981) 451-460; G. MARAGNO, Il diritto di famiglia in Italia e la famiglia di fatto, I: Evoluzione del diritto di famiglia, *Aggiornamenti sociali* 1 (1990) 43-63; II: La famiglia di fatto nel diritto odierno, *Aggiornamenti sociali* 2 (1990) 101-1119.

La forma de designar este fenómeno⁸ como «matrimonio de hecho» ya nos está revelando un cambio de actitud: los autores aluden a «vivir en pareja sin casarse»⁹, a «matrimonios de hecho»¹⁰, a «cohabitación»¹¹, a relaciones «*more uxorio*». Los códigos civiles no hablan ya de estas uniones consensuales como de «concubinatos», «amancebamiento»... Juan Pablo II se refiere a este fenómeno con la expresión «situación irregular»¹²; el Código de Derecho Canónico (1983) prescinde de estos términos; el CELAM los llama «unionen consensuales»¹³.

Estos dos hechos, sea la difusión, como el juicio ético, hacen que el fenómeno no pase desapercibido; las consecuencias las estamos experimentando ya: la familia tradicional se resquebraja, la llamada «unión libre» o «unión consensual» se pone de moda, los códigos civiles¹⁴ buscan darle cabida dentro de la legislación. Todo esto hace que hoy no podamos hablar de un único modelo de pareja¹⁵ o de familia. Al pretender reflexionar sobre las uniones consensuales, nos proponemos ofrecer algunos puntos de vista sobre lo que el

⁸ Los autores que estudian este fenómeno, al seguir el proceso de evolución, observan un cambio de terminología en la forma como se le designa; se abandonan los términos ofensivos, como "amancebamiento", "concubinatos" y se comienza a emplear vocablos más respetuosos: "unión consensual", "matrimonio de hecho", "convivencia", "parejas no casadas", "relaciones *more uxorio*"; "cohabitación", etc. Aparece también la expresión "unión libre" que no emplearemos a causa de su ambigüedad; Cfr. R. ATKINSON, *Sexual morality*, London 1965, p. 73-110: "Free Love".

⁹ J. M. LAHIDALGA, Vivir en pareja sin casarse. Reflexión ético-cristiana, *Razón y Fe* 218 (1989) 403-411; R. GRIMM, *Les couples non mariés*, Genève 1985.

¹⁰ G. CAMPANINI, Le famiglie di fatto oggi, *Famiglia oggi* 39 (1989) 8-15; F. GARZZONI, *Dal concubinato alla famiglia di fatto*, Milano 1983.

¹¹ F.R. AZNAR GIL, *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados vueltos a casar*, Salamanca 1984; M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Estella, Navarra 1991, p. 96-99.

¹² JUAN PABLO II, FC. n. 79-84.

¹³ CELAM, *Uniones consensuales*, Bogotá 1985.

¹⁴ Cfr. CENPAFAL, La unión de hecho en algunos países latinoamericanos, *Familia y Sociedad* 8/20 (1983) 22-39; P. P. DONATI, Il futuro sociales delle unioni libere, *Famiglia oggi* 39 (1989) 15-22; O. FUMAGALLI C, Una proposta che non convince, *Famiglia oggi* 39 (1989) 23-31; A. SCIARRONE A, La rilevanza giuridica della famiglia difatto, *La famiglia* 165 (1994) 6-12.

¹⁵ M. LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, Paris 1978.

CELAM llama «unión consensual»¹⁶ y la pensamos en una nueva perspectiva.

Coherentes con la consigna conciliar, «es la persona humana la que hay que salvar» (GS. n.3), ¿optamos por una actitud no de rechazo a priori, sino de reflexión serena: no habrá algo positivo, revelador, en este fenómeno, que merezca un poco de atención? ¿Qué nos están insinuando las parejas jóvenes que «contestan» un modelo tradicional?. ¿Hay algo de humano en este tipo de vida? ¿Podemos encontrar en este tipo de unión raíces de humanización progresiva y dinámica?. ¿La unión consensual es ya un hecho definitivo en su estructura, o puede inscribirse en un camino procesual de maduración? La Exhortación Apostólica del Papa *Familiaris Consortio* lo da a entender cuando alude a «camino cotidiano de actuación de valores y deberes del mismo matrimonio» (n. 65), «acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» (FC.n. 65), «allanarles el camino hacia la regularización de su situación (FC. n. 81).

El fenómeno del «matrimonio de hecho» o «parejas no casadas» reviste, según el CELAM, una triple modalidad: de tipo cultural, de tipo ideológico, de tipo situacional; la primera corresponde al matrimonio natural, como unión libre sin vínculos legales; la segunda la representa un número significativo de jóvenes (profesionales, universitarios, obreros) que pretenden un amor sin compromiso alguno vinculante; ya no es una costumbre, una tradición, una cultura, sino una mentalidad, un razonamiento de base lo que conduce a este tipo de relación; la tercera se refiere a las parejas, cuya primera unión legal fracasó, que pretenden instaurar una nueva unión sin alcanzar antes la disolución del vínculo. Juan Pablo II se refiere a estos tres tipos de unión en los nn. 80 a 84 de la *Familiaris Consortio* con el calificativo de «situaciones irregulares».

Es este el objetivo que nos proponemos en estas páginas: analizar este problema social, plantear una reflexión teológica, sugerir algún cauce para una humanización progresiva de esta realidad.

¹⁶ Cfr. CELAM, *Uniones consensuales. Familias incompletas 1*, Bogotá 1985, 61-70.

1. ¿QUE RAZONES EXPLICAN EL FENOMENO DE LA «UNION CONSENSUAL»?

Las hay de muy diversa índole: sociológicas, psicológicas, e incluso de índole religiosa. Comencemos por describir algunos signos de tipo negativo que dan ocasión a este fenómeno; los hay también de tipo positivo que nos ayudan a entender esta situación. Entre los primeros podemos enunciar los siguientes: una primera causa es «la imagen caricaturesca» que del matrimonio se han hecho muchos jóvenes. Decir «imagen caricaturesca» significa hacerse una idea falsa del matrimonio que no corresponde al sentido genuino. La *Gaudium et Spes* (n.19) alude precisamente al hecho de que una concepción desenfocada de algo nos conduce a una actitud ética equivocada.

Los jóvenes, que en nuestro tiempo son tremendamente críticos, no logran digerir muchas cosas que la tradición de los mayores les ha dejado como herencia, y por esta razón terminan rechazando un determinado estilo de pensar y de vivir. No es difícil detectar una serie de «imágenes caricaturescas».... Entre estas, una muy frecuente en nuestra cultura occidental es la de considerar el matrimonio como una estructura de dominio por parte del varón, una estructura de sometimiento para la mujer. Es una imagen que tiene su raíz en una visión reductiva del varón y de la mujer, imagen que se impuso desde hace siglos y que ha dado origen al "androcentrismo"¹⁷ o "machismo". Este «androcentrismo» pretendió justificarse con razones diversas, ya de tipo biológico, ya de tipo filosófico, incluso con una interpretación errada de algunos pasajes bíblicos.

La revolución sexual del presente siglo y el más reciente movimiento de liberación feminista «contesta» una cultura machista que dió la preeminencia dentro del matrimonio y la familia al varón; en algún momento el Magisterio social de la Iglesia reconoció al varón un cierto «primado»¹⁸. Los jóvenes se rebelan contra una tal

¹⁷ M. TH. VAN LUNEN-CHENU - R. GIBELLINI, *Donna Teologia*, Brescia 1988, 51-70.

¹⁸ LEON XIII, Carta encíclica *Arcanum*, (10 Feb. 1980), n. 156: MONJES DE SOLESME, *El matrimonio*, Buenos Aires 1960: "El marido es el príncipe de la familia y la cabeza de la mujer..."

imagen de matrimonio y reivindican una igualdad de derechos-deberes. Puebla (n. 582) denunció un tal tipo de caricatura cuando escribió que «la ley del amor conyugal es comunión y participación, no dominación». Más recientemente, en el primer documento oficial del Magisterio pontificio sobre la mujer, Juan Pablo II ha hablado de «una recíproca sumisión del varón y de la mujer dentro del matrimonio»¹⁹.

Muy próxima a esta caricatura está aquella de considerar el matrimonio como un «seguro de status social»; casarse era en otro tiempo prácticamente la única forma de realización personal de la mujer que no pensaba en vida religiosa. Este modo de pensar suscitó en el varón un modo de evasión a la responsabilidad de un vínculo jurídico, «la unión consensual» para escapar a las reivindicaciones por parte de la mujer casada: una forma más de asegurar el sometimiento de la mujer. La mujer moderna, a modo de protesta contra una imagen del matrimonio como «seguro», rechaza el vínculo, civil o eclesástico, para reivindicar de este modo su libertad.

Una tercera caricatura, tal vez menos frecuente pero no menos real, es la que revelan algunas parejas cuando alegan que «el matrimonio es cuestión que les afecta a ellos en particular y a nadie más». Es el énfasis a lo «individual» con rechazo de lo institucional, de lo social y comunitario. M. Buber comentaba la situación de conflicto que crea al hombre moderno la contraposición entre «intimidad» y la presión de la «masa»²⁰. Esta caricatura revela el desgano de la generación joven por todo lo que suponga ley, tradición, institución, compromiso. Es la reacción del «*vinculum amoris*» que hoy quiere imponerse al «*vinculum juris*» que prevaleció en otro tiempo²¹. El elenco de caricaturas del matrimonio podría continuarse... no es nuestra intención agotarlas.

El fenómeno de las uniones consensuales lo podemos atribuir también a una segunda causa: el miedo que las generaciones jóvenes

¹⁹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre la dignidad y vocación de la mujer (15 de Agosto de 1989), n. 24.

²⁰ Cfr. M. BUBER, *El principio dialógico*, Milano 1959, p. 141.

²¹ Cfr. D. BOROBIO, *La sacramentalidad de la familia en la relación con la experiencia actual*, *Iglesia Viva* 11 (1976) 391-419, especialmente 405-410.

manifiestan a lo que se presenta como «definitivo», como «inmodificable», como algo que no tiene reversa. El matrimonio con sus notas de unidad e indisolubilidad se ha convertido como en un tabú; el slogan moderno de « úse y tírese » de nuestra sociedad de consumo también se aplica hoy a las instituciones. Una encuesta realizada entre jóvenes franceses entre 16 y 24 años de edad, en 1983, daba como resultado una cifra preocupante: el 64% se revelan como jóvenes sin proyectos²².

La sociedad de consumo ha contribuido en buena medida a crear una mentalidad de «lo desechable»; de otra parte, la estima que se tiene hoy por «lo temporal» nos lleva a sobrevalorar «lo provisional»; Sánchez-Noguera escribe que «hoy más que nunca hay que asumir esta constante histórica y social, me atrevería a calificarla de *óptica*, que capacita exclusivamente para compromisos finitos, *ad tempus*»²³; G. Piana, escribiendo sobre el contexto socio-cultural de los matrimonios «de hecho», atribuye a una condición de inseguridad subjetiva, a una visión fragmentada de la existencia, a la cultura del cotidiano, el fenómeno de la convivencia libre²⁴. Pierden así fuerza los principios tradicionales de lo absoluto, de lo inmutable, de lo definitivamente perfecto; antes la norma parecía ser «o se toma todo o se deja todo»; «todo o nada». Faltando hoy la capacidad para el compromiso, es muy comprensible que falte también la capacidad para el heroísmo. Es explicable esta situación: el compromiso, la capacidad para el heroísmo no nacen de un «*vinculum juris*», si nacen del «*vinculum amoris*».

A la raíz del fenómeno de las uniones consensuales encontramos también algunos signos positivos. Un primer signo es el fuerte sentido de autonomía que quieren expresar las nuevas generaciones. Este signo se expresa de diversas maneras, sobre todo, con un reclamo al respeto por la privacidad del matrimonio como

²² Cfr. R. RIBER, Comportements et mentalités des jeunes face a l'engagement ou au non-engagement matrimonial. Approches psycho-sociologiques, *Revue de Droit Canonique* 36/1 (1986) 119-153.

²³ R. SANCHEZ-NOGUERA, Matrimonios "rotos": Claves interpretativas para una reflexión teológico-jurídica, *Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 287.

²⁴ Cfr. G. PIANA, Contesto socio-culturale (del matrimonio di fatto), *RTM* 22 (1990) 233-236.

acontecimiento que debe afectar a la pareja, como decisión que depende fundamentalmente de las dos personas interesadas. La familia, tipo patriarcal, se caracterizaba por una ética de tipo «heteronomista»; al decir heteronomista debemos entender «androcentrista, es decir, una ética de la imposición del varón, del esposo y padre sobre la mujer y los hijos.

Junto con este sentido de autonomía camina de brazo el sentido de la racionalidad, lo que supone un cierto optimismo; un mayor margen a la racionalidad favorece también el sentido de la responsabilidad. Autonomía y racionalidad tienen una incidencia directa sobre el tipo de conciencia del hombre de hoy que no considera la conciencia como una simple «torre repetidora» de leyes (como un altoparlante), sino como una conciencia creativa; creativa no en cuanto «crea la norma moral» (qué es bueno, qué es malo), sino en cuanto la descubre de modo personal, libre y responsablemente. M. Vidal alude al «fenómeno de la acumulación normativa» que hoy está en clara disminución porque se apela más a la responsabilidad personal²⁵.

Un segundo signo que podemos considerar también positivo es el gusto por lo transitorio. Tradicionalmente se había infravalorado lo efímero, lo provisional. El pasado no interesa a las generaciones jóvenes, el futuro no les preocupa; en cambio el presente es el centro de sus intereses. El joven moderno no quiere sentirse ligado con un pasado, y respecto del futuro se pregunta «para qué acelerar el proceso?». Marciano Vidal alude a la moral provisional de Descartes como un modelo que ha hecho historia²⁶; no estaremos hoy retornando a este tipo de reflexión por cuanto parecería que nada es definitivo?

Un tercer signo lo constituye el pluralismo cultural de nuestro tiempo. Los «mas-media» han contribuido enormemente a la difusión del modo de pensar y de actuar de los pueblos más diversos; caen las barreras de la lengua, de la religión, del color, de las costumbres,

²⁵ Cfr. M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella (Navarra) 1992, 30-31.

²⁶ Cfr. M. VIDAL, *Moral de Actitudes II-I. Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid 1991, 60-64.

del estilo de vida; se observa un interés especial por conocer otras personas, otros ambientes, otros valores... Esto hace que se forme un común denominador de ciertos valores compartidos para luchar en pro de otros valores que queremos defender, o para luchar contra antivalores de los cuales nos queremos proteger²⁷. Aparece así una «cultura planetaria» como la designan algunos²⁸; otros la llaman «adveniente cultura»²⁹.

La reflexión sobre unos signos de tipo positivo y otros de tipo negativo nos llevan a detectar un clima de antinomias³⁰ que han caracterizado la vida del hombre; hemos contrapuesto lo natural y lo histórico-cultural³¹, lo institucional y lo personal, lo legal y lo opcional, lo sacro y lo profano, lo social y lo individual, etc. De aquí que nuestro lenguaje fuese normalmente un lenguaje de tipo «disyuntivo»; hoy preferimos usar un lenguaje de tipo «conyuntivo»³². Sin duda que el énfasis en el momento presente es más fuerte sobre lo histórico-cultural, lo opcional, lo personal, lo profano...

2. ¿EXISTE UNA DIMENSION SACRAMENTAL EN LA «UNION CONSENSUAL»?

Nos referimos en este apartado a los dos primeros tipos o modelos de unión consensual que el CELAM ha detectado: cultural e ideológico. Dentro de las uniones de «tipo cultural» se podría clasificar aquellas uniones de la cultura negroide, cultura negra-brasileña, el llamado «afincamiento haitiano», la convivencia

²⁷ Cfr. H. KÜNG, Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale, *Concilium* 26 (1990) 274-292; ID, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1992.

²⁸ Cfr. P. AGIRREBALTATEGUI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en perspectiva del Concilio Vaticano II*, 1976, p. 202-204.

²⁹ Cfr. A. DO CARMO CHEUICHE, *Evangelización y adveniente cultura*, Bogotá 1988.

³⁰ Cfr. P. VALORI, *L'esperienza morale*, Brescia 1971, p. 39-54. P. Valori alude a la contraposición entre hecho y valor, técnica y norma, realidad e ideal, absoluto y relativo, abstracto y concreto, libertad y ley, sujeto y objeto...

³¹ Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, p. 13-34.

³² Cfr. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema dell'esperienza in teologia morale*, Palermo 1985, p. 30-43.

peruana³³, la convivencia marital de muchos campesinos e indígenas. En el segundo modelo de convivencia podemos anotar aquellas parejas que fundamentan su unión en un cierto «individualismo y voluntarismo»³⁴, en «una actitud de desprecio, de contestación o rechazo de la sociedad, de la institución familiar, de la organización socio-política o de la mera búsqueda de placer (FC. n. 81). Es la rebeldía o la contestación, la indiferencia frente a lo legal o lo religioso, la simpatía por lo nuevo, lo que está de moda, o la búsqueda de la privaticidad, lo que explica este tipo de comportamiento. G. Milán, a partir del pensamiento dialógico de Buber, explica el problema del hombre moderno que se debate entre el reclamo social (institución) y la tendencia a la intimidad³⁵.

En el primer tipo de convivencia se da una aceptación espontánea de algo que se admite ingenuamente, que se reconoce como forma válida de experiencia de vida y que, incluso, llega a aceptar ciertas exigencias que impone el mismo tipo de convivencia, como la unidad, la fidelidad, el amor a los hijos, etc. Esto nos lleva a delimitar el concepto de «unión consensual»: la distinguimos de la simple experiencia sexual accidental o transitoria, de la simple convivencia esporádica, del llamado «*matrimonio ad experimentum*» o matrimonio a prueba (FC. n. 80). Con esta clarificación estamos apuntando a algunas características mínimas para poder aceptar una determinada relación sexual como unión consensual: se tratará de una relación entre varón-mujer, que optan por vivir como pareja, que cultivan unos valores elementales como el amor recíproco, la unidad, la fidelidad, la disposición de compartir el don de la vida, de dedicarse a la educación de unos hijos, etc.

K. Lehmann, en vista a un mejor conocimiento de cada situación, distingue tres tipos: una unión de varón-mujer que tiene una cierta estabilidad relativa, que comparte unos intereses comunes sin comprometerse en la opción por una comunión total; un segundo tipo lo constituye la convivencia extramatrimonial que cultiva el

³³ F. INTERDONATO, El "servinacuy" y la teología de los sacramentos, *Revista Teológica Limense* 16 (1982) 53-66.

³⁴ CELAM, *Uniones consensuales*, op. cit, 47.

³⁵ G. MILAN, *Educare all'incontro. La pedagogia di M. Buber*, Roma 1994, 115.

deseo de establecer una relación humana, estable y positiva, sin excluir la posibilidad de casarse en un futuro; el tercer tipo es la convivencia extramatrimonial que excluye en modo absoluto la forma pública de matrimonio por considerarla una imposición social³⁶.

Juan Pablo II se refiere a este tipo de convivencia que califica como «irregular» pero reconoce que «muchos la quieren justificar atribuyéndole un cierto valor» (FC. n. 80); el Papa está aludiendo al matrimonio de prueba que no es propiamente la unión consensual; esta supone una mayor seriedad y una mayor estabilidad que el matrimonio a prueba. La unión consensual puede desembocar en un determinado momento en «la regularización de su situación» (FC. n. 81). Incluso el Papa invita a «preguntarse por las causas de este fenómeno, incluidos los aspectos psicológicos» (FC. n. 80). A los aspectos psicológicos habrá que sumar aquellos otros de índole sociológica, económica, cultural, situacional, religiosa; preguntarse por las causas supone también -como indica Juan Pablo II- «preocuparse por este fenómeno ya que en él puede haber elementos varios, que actuando sobre estos será quizá posible limitar sus consecuencias» (FC. n. 81). La afirmación del Papa puede entenderse como una medida preventiva, correctiva... pero también puede entenderse como alusión a una pedagogía que haga madurar tales elementos, y así una tal unión consensual podría «acercarse al modelo de familia querido por el Creador desde el principio» (FC. n. 65), ponerse en «camino hacia la regularización...» (n. 81).

«Situación irregular» para Juan Pablo II no significa tanto una condena irremisible, cuanto sí una llamada a revisar libre y conscientemente una situación que puede mejorar, que puede perfeccionarse; así lo intuimos al leer que «la pareja comienza un camino de actuación progresiva de los valores y deberes del mismo matrimonio» (FC. n. 65).

Cuando la unión consensual reúne unos ciertos requisitos y cuando realiza algunos valores humanos, y no se cierra a la posibilidad

³⁶ Cfr. K. LEHMANN, *Convivenze extramatrimoniali e matrimonio cristiano*, II *Regno-doc*, 15 (1984) 484.

de «acercarse al modelo querido por el Creador» podríamos entrever allí un cierto «sacramento natural»? En alguna forma el Papa alude a este elemento: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio» (FC. n. 68). La dimensión sacramental de la creación, y sobretudo del hombre, cobra particular interés en nuestro tiempo dentro de la teología sacramentaria³⁷. Ya la Comisión Teológica Internacional (1980) admitía la posibilidad de que la iglesia «pueda determinar más las nociones de sacramentalidad y de consumación del matrimonio y dar ulteriores ilustraciones sobre su sentido»³⁸.

Los teólogos intuyen modernamente un nuevo aspecto de la sacramentalidad que llaman «latente», o «creatural», o «embrional», o «primordial»³⁹; frente a una concepción prevalentemente jurídica de la dimensión sacramental del matrimonio, la propensión moderna de la teología va en dirección a recuperar la dimensión «embrional» de sacramentalidad que la realidad conyugal conlleva, lo que obliga a pasar de una «visión restrictiva de sacramentalidad a una nueva visión difusiva»⁴⁰. Pablo VI, hablando al Movimiento «Equipos de nuestra Señora» (4 Mayo 1970) aludía de modo implícito a estos tres niveles de sacramentalidad (creación, Cristo, iglesia)⁴¹; Juan Pablo II, en una afirmación a que hemos hecho referencia, se expresaba en forma similar: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros sacramentos: ser el sacramento de

³⁷ I. CORPAS DE POSADA, *Teología de los sacramentos*, Bogotá 1993; L. M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris 1979; ID, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987; J. VIDAL, *Sacro, simbolo, creatività*, Milano 1983; J. MARTIN VELASCO, *El hombre ser sacramental*, Madrid 1988.

³⁸ Cfr. CTI. Propositiones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano (n. 4.4), *Rev. Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 123-136.

³⁹ L. LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Roma 1988, p. 100; D. BOROBIÓ, "El matrimonio", en D. BOROBIÓ (Director), *La celebración en la iglesia II*, Salamanca 1988, p. 544; V. BOULANGER - G. BOURGÉAULT, *Mariage, rêve, réalité. Essai théologique*, Montreal 1975, p. 89.

⁴⁰ Cfr. J. M. LAHIDALGA, La realidad significant que perdura: es un «sacramentum permanens» el matrimonio cristiano?, *Lumen* 27 (1978) 139 y 147.

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, *Udiencia al Movimiento «Equipos Notre Dame»*, *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, 1970, Città del Vaticano 1971, p. 424-4435.

una realidad que existe ya en la economía de la creación...» (FC. n. 68). El hombre, «la única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo» (GS. n.24) aparece en el mundo como un verdadero sacramento del Creador, y todo lo que hay de bueno en sus acciones revela en alguna forma lo que Dios ha proyectado en él; de ahí que el ser humano posea una interioridad profunda y misteriosa.

Refiriéndonos a la unión consensual nos permitimos afirmar una cierta sacramentalidad natural inserta en esta realidad cuando, como anotamos anteriormente, se realiza un mínimo de valores humanos (amor, unidad, fidelidad, capacidad de donación) que no son otra cosa que manifestaciones del proyecto que Dios quiere realizar con el hombre (varón-mujer) en favor de la humanidad. En virtud de estos y otros valores, la pareja humana podrá realizar «el acercamiento al modelo de familia...», podrá llevar a cabo «la actuación progresiva de los valores...» (FC. n. 65).

Ya el hecho de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios nos lleva a pensar en unas raíces antropológicas que obligan a trascender; la historia de la interpretación del relato de la creación (Gen. 1, 26-28) nos pone en esta pista: la imagen de Dios en el hombre ha sido interpretada a partir de las potencias del alma, de la posición erecta del hombre sobre el mundo, de su señorío sobre la creación, y más recientemente, a partir del sentido relacional de la persona humana⁴². Es esta última la orientación que al presente toma la reflexión sobre el hombre, imagen de Dios: la dimensión relacional es la que goza de una mejor acogida entre los estudiosos⁴³. A este respecto, el Concilio fue explícito: «el Señor cuando ruega al Padre que todos sean uno (...) abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en el amor» (GS. n. 24).

Modernamente, es el sentido relacional que caracteriza al ser humano lo que explica esta semejanza de la criatura humana con

⁴² Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, p. 258.

⁴³ Cfr. M. Nedoncelle, *La reciprocité des consciences*, Paris 1942; ID, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946; P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* I, II, Madrid 1962; M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1959.

Dios; la antropología, la psicología, la filosofía del personalismo, la teología, se orientan hoy en esta dirección. La relación se convierte hoy en categoría privilegiada para explicar el sentido analógico del concepto de «imagen y semejanza» de Dios en el hombre. Los filósofos del personalismo han dado un fuerte impulso al esfuerzo por alcanzar este logro. Filósofos, como M. Nédoncelle con su intuición sobre el *Yo-Tú* creadores del *Nosotros*, han puesto las bases para esta reflexión; a esta línea debemos sumar los logros de la exégesis moderna⁴⁴, como también los avances de la psicología⁴⁵ que analiza el sentido de la sexualidad humana en clave relacional⁴⁶.

Esta dimensión sacramental del hombre alcanza una expresión más perfecta, más nítida, cuando el ser humano aparece como hombre integral, es decir, cuando desarrolla la *con-vocación* de ser «una sola carne», porque varón y mujer han realizado la unión que ya las primeras páginas del Génesis presentan: «dejará el hombre a su padre, a su madre, e irá a unirse a su mujer y serán los dos una sola carne» (Gén. 2,24). El verbo «unirse» en su versión hebraica («dabaq»=adherirse)⁴⁷ tiene ya una connotación sacramental, pues el autor sagrado en el Antiguo Testamento empleó el mismo verbo para expresar la unión del israelita con la alianza de Yavé (Deut. 10,20; 11,22; Jos. 22,5).

La expresión histórica de esta dimensión sacramental, como las otras manifestaciones, se realizan dentro de un proceso que para el Papa es cosa clara: «el hombre (...) es un ser histórico, que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama, y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento» (FC. n. 34). Y refiriéndose a la pareja, vuelve el Papa

⁴⁴ Cfr. M. GILBERT, *une seule chair*. Gen. 2, 24 *NRTh*. 100 (1978) 66-89; J. L. SKA, *Je vais lui faire une alliée qui soit son homologue*, *Biblica* 65 (1984) 223-238.

⁴⁵ Cfr. G. F. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991; M. R. BOSCO, (Presentaz.), *Uomo donna, progetto di vita*, Roma 1985; N. DE MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988.

⁴⁶ Cfr. G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991; N. DE MARTINI, *Sessualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988; IDEM, *Personalità e sesso*, Roma 1974.

⁴⁷ Cfr. L. ALONSO SCHÖEKEL, *Materiales para un diccionario bíblico hebreo-español*, Roma 1985.

a escribir: «los esposos participan en cuanto esposos, los dos, como pareja, hasta tal punto que el efecto primario e inmediato del matrimonio (...) no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, una comunión en dos típicamente cristiana, porque representa el misterio de la encarnación de Cristo y su misterio de alianza» (FC. n. 13).

G. Muraro describe el proceso de crecimiento de la pareja humana en cinco etapas: del enamoramiento a la elección de la persona amada; la elección conduce al compromiso para trabajar por el bien del otro; este conlleva la elaboración de un proyecto común de la pareja, para, finalmente, llegar a la acogida del plan de Dios sobre la comunidad conyugal⁴⁸; esta última etapa es muy significativa: la pareja humana podrá, ya desde el comienzo saber que es sacramento de la alianza de Dios con la humanidad, o podrá intuir, podrá descubrir a lo largo de la experiencia conyugal, que es de verdad un signo del pacto de amor de Dios a los hombres. Y. Saint-Arnaud⁴⁹ coincide en alguna forma con el planteamiento de Muraro.

En la realidad concreta de la vida, podemos encontrar parejas que, por la formación cristiana que ya recibieron en familia, realizan desde el principio de su vida conyugal la última etapa: ya desde el noviazgo entienden que Dios desde siempre ha revelado su proyecto divino sobre la pareja: «serán una sola carne...», «procrearán...» Y la pareja asume libre, conscientemente, entusiastamente, este proyecto como parte importante de su propio proyecto de vida conyugal.

Pero habrá parejas, y de hecho las hay y muchas, que solo progresivamente, o tal vez tardíamente descubren el proyecto de Dios sobre la pareja: y este es el caso de tantas uniones consensuales. Solo la evangelización llegará a hacerles intuir, a ayudarles a entender que Dios ofrece un proyecto de humanización auténtica a la pareja humana. En otro tiempo, cuando la sociedad se desarrollaba en

⁴⁸ Cfr. G. MURARO, *Le dinamiche dell'amore*, *La Famiglia* 120 (1986) 17-30.

⁴⁹ Cfr. Y. SAINT-ARNAUD, *Yo amo. Integración de los dinamismos del placer, del afecto y la elección*, Santander 1988.

clima de cristiandad, era lógico que la mayoría de las parejas provenientes de hogares cristianos acogieran este plan de Dios, en buena parte como fruto de una tradición cristiana. Hoy en un ambiente de descristianización, sucede a la inversa: son pocas las parejas que tienen esta preparación cristiana para asumir en forma personal dentro de su proyecto de vida común, este plan de Dios sobre la pareja.

La Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* en muchos lugares da a entender que nuestro tiempo exige una nueva pedagogía para la debida orientación de las parejas, para el trato pastoral que se debe dar a las parejas que en «forma irregular» han iniciado su experiencia de vida conyugal: «la auténtica pedagogía eclesial revela su dinamismo y sabiduría solamente desarrollando un compromiso tenaz y valiente en crear y sostener todas aquellas condiciones humanas -psicológicas, morales, y espirituales- que son indispensables para comprender y vivir el valor y la norma moral» (FC. n. 33). A esta pedagogía vuelve a referirse el Papa en otros momentos de su exhortación apostólica (nn. 68,73,77).

Podemos intuir que esta «sacramentalidad latente» está llamada a desembocar gradual, progresivamente, en el descubrimiento de la que podemos designar como «sacramentalidad cristiana» o sacramentalidad fundante». La Comisión Teológica Internacional, en su documento *Proposiciones sobre la doctrina entorno al matrimonio cristiano*⁵⁰ escribe que Cristo descubrió de modo profético la realidad del matrimonio que ya había sido preanunciada desde el comienzo del género humano; más adelante escribe que la interpretación teológica ilumina más profundamente la analogía existente entre el amor de Cristo por su esposa, la Iglesia, y el matrimonio cristiano.

⁵⁰ Cfr. CTI, *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano*, *La Civiltà Cattolica* n. 3078 (1978) 493- Proposizione n. 2.1.

Podríamos decir que todo el Antiguo Testamento es el espacio histórico en que la «sacramentalidad latente»⁵¹, como el amancecer de un nuevo día, va dejando entrever con mayor claridad la plena revelación del plan de Dios: que el amor humano vivido en el contexto de una pareja es signo del amor de Dios por la humanidad redimida, del amor de Cristo por su esposa, la Iglesia. La *Familiaris Consortio* lo expresa en estos términos: «el único lugar que hace posible esta donación total es el matrimonio, es decir, el pacto del amor conyugal o elección consciente y libre con la que el hombre y la mujer aceptan la comunidad íntima de vida y de amor, querida por Dios mismo, que solo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado» (n. 11). Más adelante (n.12) añade: «la palabra central de la revelación «Dios ama su pueblo, es pronunciada a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal».

Lugar privilegiado para esta revelación de la «sacramentalidad cristiana» es todo el Nuevo Testamento: desde los Sinópticos con las parábolas del reino bajo la imagen de «banquete nupcial», hasta el Apocalipsis⁵²; pero lo es en forma especial la Carta de Pablo a los Efesios (5, 21-33). Modernamente los teólogos, reflexionando sobre el matrimonio, centran la atención en esta perícopa; uno de estos, S. Cipriani, ofrece el siguiente esquema: 1. el matrimonio es una relación de varón-mujer que se realiza en términos de amor y no de

⁵¹ Los libros de los Profetas, del Cantar de los cantares, el libro de Oseas, son ejemplos de revelación de esta sacramentalidad. A este propósito la bibliografía es hoy abundantísima. Anotemos solo algunas: F. MONTICELLI, *L'immagine delle nozze tra Dio e il suo popolo nei profeti*; E. BARCELLINI - D. M. BIANCARDI (altri), *Matrimonio e famiglia. Problemi e proposte, Quaderni di V. M.* 29 (1982) 3-24; V. MANNUCCI, *Sinfonia dell'amore sponsale: il Cantico dei cantici*, Torino 1982; T. ELLIOT, *Lo sposo e la sposa nel Cantico dei cantici*; G. BARBAGLIO - C. E. G. BENASSI (Altri), *Lo sposo e la sposa, Parola, spirito e vita*, n. 13, Bologna 1990, 57-69; B. RENAUD, *Le libret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition, RScR.* 56 (1982) 159-178; A. FEUILLET, *Perspectives nouvelles à propos de l'interprétation du Cantique des cantiques, Divinitas* 34 (1990) 203-220.

⁵² Cfr. A. FEUILLET, *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques, Revue Thomiste* 84 (1984) 181-212 et 399-424; J. CAMBIER, *Le gran mystère concernant le Christ et son église. Ephésiens 5,21-33, Biblica* 47 (1966) 43-90 et 223-242; A. DI MARCO, *Misterium hoc magnum est. Ephes. 5,32, Laurentianum* 14 (1973) 43-80; H. SCHILER, *Commentario teologico del N.T. La lettera agli Efesini*, Brescia 1973.

derecho-deber; 2. es una relación que debe inspirarse en el modelo-fuente que es la relación Cristo-Iglesia, una relación auténtica de amor re-cíproco; 3. la relación varón-mujer proyectada dentro del matrimonio cristiano hace parte del plan de Dios cuya realización corresponde a la iglesia⁵³.

Leyendo atentamente la perícopa de la Carta a los Efesios podemos descubrir allí trazos de la triple sacramentalidad a que hemos aludido: la Biblia de Jerusalén, en nota a propósito de esta perícopa, hace una referencia al Antiguo Testamento; podríamos pensar a Ezequiel (16, 4-8) cuando describe la forma como Yavé asiste al nacimiento del pueblo bajo la imagen de un pacto con juramento ya desde «el tiempo de los amores». Es clara la referencia a la relación Cristo-Iglesia; la dimensión eclesial o «sacramentalidad plena o «sacramentalidad eclesial» hay que entenderla como la proyección en el tiempo y en el espacio de esta *con-vocación*: «que cada uno ame a su mujer como a sí mismo, y la mujer respete al marido» (Efes. 5, 33). La Escolástica así lo intuyó⁵⁴; igualmente hoy muchos teólogos piensan en esta dirección⁵⁵. Esto nos da a entender que es necesario revisar el concepto de «sacramentalidad»: de una concepción restrictiva debemos pasar a una extensiva, de una concepción estática a una dinámica, de una concepción desencarnada a una encarnada⁵⁶. La realidad sacramental hoy deja de ser cosista para hacerse eminentemente personalista y dinámica, pues es el hombre la primera realidad sacramental; «creador de significaciones» lo llama una teóloga latinoamericana⁵⁷; de «animal simbólico», habla

⁵³ Cfr. S. CIPRIANI, «Matrimonio», *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1988, p. 928.

⁵⁴ Cfr. P. PAMPALONI, "Il matrimonio nella Scolastica", en T. GOFFI (a cura di), *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia 1968, 308: «tutti i teologi della Scolastica concordano nel distinguere successivi interventi da parte di Dio nell'istituzione del matrimonio (...): quello di Dio nella creazione, quello di Cristo con la redenzione, infine, quello della chiesa»

⁵⁵ Cfr. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1980, 39, 51, 55; C. CAFARRA, "Creation et redemption", en PH. DELHAYE (Direction), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-La-Neuve 1979, p. 77-99; K. LEHMANN, "Sacramentalité", en PH. DELHAYE (Direction), *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain - La Neuve 1979, 180-237.

⁵⁶ Cfr. J. M. LAHIDALGA, La realidad significativa que perdura: es un «sacramentum permanens» el matrimonio cristiano?, *Lumen* 27 (1978) 139 y 147.

⁵⁷ Cfr. I. Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos. Experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial*, Bogotá 1993, p. 21.

Cassirer⁵⁸; es el matrimonio «revelación del sacramento primordial» de la alianza de Dios con la humanidad⁵⁹.

Juan Pablo II alude a la vocación conyugal como «revelación y actuación específica de la comunión eclesial» (FC. n. 21). ¿Esta «comunión eclesial» se realiza en todas las parejas en un mismo grado, a un ritmo igual? Ciertamente no. Prueba de esto son las varias afirmaciones que el mismo Pontífice hace en la *Familiaris Consortio*: «se pide una conversión (que) se actúa sin embargo concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios.» (n. 9); «según diversas etapas de crecimiento» (n. 34); «comienza el camino cotidiano hacia la progresiva actuación de los valores y deberes del matrimonio» (...), «acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio» (...) acompañándola paso a paso en las diversas etapas de su formación y de su desarrollo» (n. 68).

Mirando la panorámica de las parejas, un porcentaje reducido ciertamente realiza gradualmente el proyecto que Dios tiene sobre la pareja humana. El ritmo de «actuación de los valores del matrimonio» se realiza en forma distinta, y esto por fuerza de las circunstancias de la sociedad presente; de aquí que el grado de significación de cada pareja sea diverso, en la medida en que se vaya acercando a «la fuente-modelo de toda alianza».

No solo las circunstancias son distintas; sucede también que el mundo vive una etapa nueva en su historia; de un momento histórico caracterizado por la severidad, por el rigor en la aplicación de la ley, se pasó a un período de tolerancia entendida como permisividad) en un primer momento; posteriormente, y con un sentido más positivo, hablamos hoy de «benignidad»; y ya se está insinuando un tercer período que llamaríamos «nueva institucionalización»⁶⁰ que lo

⁵⁸ E. CASSIRER, *Antropología cultural*, Bogotá 1976, p. 48.

⁵⁹ Cfr. J. S. BOTERO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano 1994, p. 144.

⁶⁰ Cfr. J. S. BOTERO, Hacia un «ethos» de la misericordia. Repercusiones sobre la Etica conyugal, *Medellín* 80 (1994) 567-606. Ver p. 569-580.

constituye el esfuerzo, ya en marcha, por dar respuesta a los múltiples y graves interrogantes de nuestra sociedad.

3. ¿HACIA UNA «REGULARIZACION» DE LA UNION CONSENSUAL ?

Anotamos anteriormente que han sido los parlamentos de los estados civiles los primeros en tomar la iniciativa de legislar en torno al problema de «las uniones consensuales»⁶¹. Aznar Gil escribe que la influencia de este tipo de unión «es muy significativa, ya que está provocando cambios sociales y jurídicos muy importantes en todo el ámbito del derecho de la familia, como lo demuestra la abundante bibliografía existente sobre el tema, los numerosos congresos jurídicos dedicados al análisis y estudio de su problemática, las disposiciones legales y la jurisprudencia dictada»⁶²; «mientras la legislación civil europea de los siglos XIX y primera mitad del XX -continúa Aznar Gil- silenciaron jurídicamente la existencia de este tipo de relaciones, cuando no las persigieron, (...) en la actualidad se intenta tutelar derechos y obligaciones que surgen de estas relaciones y que se consideran previos a la mera regulación jurídica positiva»⁶³. Este fenómeno de la legalización de las uniones consensuales se va generalizando cada vez más; también los países latinoamericanos entran en este clima; tres son los elementos más importantes de este intento: legitimación de la unión de hecho, los efectos de esta legitimación y la disolución de la unión de hecho⁶⁴.

A nivel de la actitud que la Iglesia católica asume frente a esta realidad de las uniones de hecho, sin duda que la reflexión y la

⁶¹ Al comienzo de esta reflexión aludíamos al fenómeno de una exigencia de «privacidad» por parte de la generación joven; pero debemos subrayar también el fenómeno de un intento de legislación por parte de los estados sobre «las uniones consensuales», lo que indica que la sociedad civil se preocupa ciertamente por esta nueva situación: hacer pareja no es solo problema que atañe a los individuos (privacidad); es también problema social y jurídico.

⁶² F. R. AZNAR GIL, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la iglesia*, Salamanca 1993, p. 30.

⁶³ F. R. AZNAR GIL, *op. cit.*, p. 34-35.

⁶⁴ Cfr. CENPAFAL, *La unión de hecho en algunos países latinoamericanos, Familia y sociedad* 20 (1983) 22-39.

acción son más lentas; pero existen ciertamente hechos significativos. Desde el pontificado de Juan XXIII se observa, tanto en el campo de la doctrina como en el campo del derecho canónico, una seria inquietud por conjugar debidamente «el ministerio de la verdad y de la caridad»⁶⁵. Este esfuerzo se traduce en un intento de dar «sentido pastoral a la justicia canónica»⁶⁶ porque, como decía el Papa en aquella ocasión, «toda contraposición entre pastoralidad y juridicidad es descarrilante».

¿Cómo trata de responder la Iglesia católica a este desafío social?. Juan Pablo II invita a los pastores y a la comunidad eclesial a preocuparse por conocer estas situaciones, y sus causas; a acercarse a las personas que viven una tal realidad; «a empeñarse (...) en una acción (...) que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación» (FC. n. 81) En vista a lograr este objetivo, podríamos señalar tres líneas de acción.

Una primera dirección la constituye la reflexión muy válida que se viene realizando desde el Concilio Vaticano II en torno a una nueva visión de la sacramentalidad⁶⁷ y en torno a la benignidad pastoral⁶⁸; una segunda es la traducción de esta reflexión en categorías jurídicas, y la tercera, la proyección pastoral.

⁶⁵ Cfr. F. LOZA, Ministerio de verdad y de caridad. Comentario de un juez eclesiástico al discurso del Papa a la Rota Romana (5 Febrero, 1987), *Jus canonicum* 27 (1987) 606-617.

⁶⁶ Cfr. S. PANIZO ORALL, "Sentido pastoral de la justicia canónica". Reflexiones en torno al discurso del Papa a la Rota Romana (18 Enero, 1990), *Rev. española de Derecho canonico* 48 (1991) 169-182.

⁶⁷ Cfr. G. COLOMBO, Dove va la teologia sacramentaria?, *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 673-717; G. BALDANZA, L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove prospettive, *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 291-338; P. BARBIERI, La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica, Roma 1982.

⁶⁸ Cfr. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament II*, Paris, 1959, 379-391: «Appendice II, La benignité»; E. HAMEL, La misericorde, une sorte de justice supérieure?: H. BOELAARS- R. TREMBLAY (a cura), *In libertatem vocati estis. Miscelanea B. Häring*, Roma 1977, p. 585-598; K. DEMMER, Tolerantia moralis et jus in ecclesia, *Periodica* 69 (1980) 271-295; P. FEDELE, Aequitas canonica, *Apollinaris* 51 (1978) 415-439; G. GHIRLANDA, La misericorde de Dieu dans le droit ecclésial, *Le Supplém.* 134 (1980) 407-420; ID, La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimonii irregolari, *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 257-272.

En relación con la reflexión iniciada sobre la benignidad pastoral, que tuvo en Juan XXIII «el mejor abanderado de la causa», nos encontramos con un documento magistral del Papa Juan Pablo II, la Carta Encíclica «*Dives in misericordia*» (30 Nov. 1980) que ha tenido amplia acogida por parte de los comentaristas⁶⁹. Esta Encíclica continúa una reflexión que ya se había iniciado anteriormente, tratando de coordinar los dos grandes atributos de Dios, la «*emet*» (fidelidad) y la «*hesed*» (misericordia), y que hoy, en alguna forma, aparecen traducidos con el binomio «hacer la verdad en el amor». R. Pizzorni analizando los documentos del Vaticano II desde la perspectiva de la justicia y la caridad ha encontrado que es un binomio que inspira muchos de las constituciones y decretos del mismo concilio⁷⁰.

La teología feminista ha contribuido en alguna forma al énfasis que se hace hoy a la benignidad, a la misericordia; al desplazar el «androcentrismo» se opera también un desplazamiento del relieve que tradicionalmente se ha dado a la ley (sin excepción) y a la verdad entendida en clave griega (sin vinculación con el amor); con la toma de conciencia de la dignidad de la mujer, los atributos femeninos (benignidad, excepción..) cobran importancia en tal forma que nivelan la posición del varón y de la mujer, y con esto se está nivelando igualmente la importancia de la ley y de la excepción⁷¹.

Es el mismo Papa quien plantea la necesidad de elaborar un «ethos evangélico» cuyo núcleo es el «amor misericordioso (DM. n. 3) que tiene particular aplicación en la pastoral y en la educación de los esposos, padres de familia e hijos, etc. (DM. n.1 4). Hasta hoy teníamos la impresión de que era la verdad (según la mentalidad griega) la que dominaba en la reflexión teológica; modernamente se abre una nueva perspectiva: entender la verdad en la línea de la

⁶⁹ Cfr. J. SARAVIA MATINS (a cura di), *Dives in misericordia. Commento all'enciclica di Giovanni Paolo II*, Brescia 1981; ID, *Atti del I. Congresso Internazionale in occasione della pubblicazione dell'enciclica «Dives in misericordia» (Collevalenza 26-29 Nov. 1981)*, Collevalenza 1982; A. BANDERA, Justicia, amor, misericordia. Reflexiones sobre la «Dives in misericordia», *Ciencia Tomista* 108 (1981) 209-237; J. M. YANGUAS, «Dives in misericordia»: el amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia, *Scripta Theologica* 14 (1982) 601-614.

⁷⁰ Cfr. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Roma 1980, p. 370-379.

⁷¹ Cfr. G. F. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991, p. 50.

mentalidad semita («hacer la verdad»), como lo propone I. De La Potterie en varias de sus publicaciones⁷²; otros autores caminan también en esta dirección.

Las consecuencias de este «ethos de la misericordia» ya las podemos intuir al leer algunos apartados de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II, sobretudo en la IV parte cuando apremia a los pastoralistas de la familia a proceder como «padre, hermano, pastor y maestro (FC. n. 73); cuando pide «un empeño todavía más generoso, inteligente y prudente, a ejemplo del Buen Pastor» (FC. n. 77); cuando solicita «empeñarse en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino..» (FC. n. 81).

Refiriéndonos al Derecho Canónico, la segunda línea directriz, recordamos que fue revisado por orden del mismo Concilio. Ya desde el Concilio la Iglesia fue sensible a la necesidad de dar un vuelco a la legislación eclesial: dejar de lado la orientación «vindictiva» para darle una nueva inspiración de tipo «medicinal», como lo sugiere el canon 1.312 del nuevo código de Derecho canónico. El Concilio había recibido de Juan XXIII esta inspiración; a él se le atribuye esta afirmación: «ahora la esposa de Cristo prefiere más bien hacer uso de la medicina de la misericordia que de la severidad»⁷³.

Pablo VI dió impulso particular a esta revisión del código con sus alocuciones, en especial, dirigiéndose a la Rota Romana; en la apertura del Año Judicial de la Rota (8 Febrero, 1973), decía: «vuestra misión se basa en aquella virtud que poco a poco se ha ido institucionalizando, llamada la 'aequitas canonica', definida ya como «justitia dulcore misericordiae temperata». Esta virtud -continúa el

⁷² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean I. II*, Roma 1977; ID, "Historia y verdad", en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (Eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, p. 130-159; ID, «Faire la Vérité» devise de l'orthopraxie ou invitation a la foi?, *Le Supplement* 25 (1976) 283-293; ID, La verità in San Giovanni, *Rivista biblica* 11 (1963) 3-24; P. MOURLON BEERNAERT, La verità au sens biblique: approche de Saint Jean, *Lumen Vitae* 46 (1991) 287-300.

⁷³ G. ALBERIGO, Dal bastone alla misericordia. Il Magistero nel Cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), *Cristianesimo nella storia* 20 (1981) 508. (La traducción es mía).

Papa más adelante- tiene como objetivo especial aplicar una justicia superior en orden a un fin espiritual, lo que suaviza el rigor del derecho positivo⁷⁴.

Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* con que promulgaba el nuevo Código de Derecho Canónico (25 enero 1983) señalaba como objetivos de la reforma del código, entre otros, «que promueva las relaciones mutuas de los fieles con justicia y caridad». Este es un objetivo que el Papa retoma recientemente en su *Carta a las familias* (2 Febrero 1994): nn. 8, 9, 11, 12, 13.

¿Cuáles nuevas medidas plantea el nuevo Código de Derecho Canónico en relación al problema que afrontamos?. Las podemos concretar en dos fundamentalmente; la primera es el hecho de dejar caer ciertas expresiones que no se conjugan con un clima de respeto y de benignidad, como son las de «concubinos», «pecadores públicos», y las sanciones que el código antiguo (1917) preveía, como la privación de sepultura eclesiástica (canon 1240 del antiguo código) entre otras; anteriormente la Congregación para la Doctrina de la Fe (29 Mayo, 1973) había enviado a las Conferencias Episcopales una carta circular derogando el canon 1240 y proponiendo una nueva reglamentación según el tenor de nuevas normas que se esperan⁷⁵; el canon 1184 del nuevo código (1983) modera notablemente el rigor del código anterior al respecto⁷⁶.

La segunda medida de parte de la legislación eclesial aparece con la nueva actitud de los tribunales eclesiásticos para atender las causas de nulidad de matrimonio. A este respecto la Santa Sede ha establecido nuevas normas para agilizar dichos procesos⁷⁷. Las nuevas normas procesuales se inspiran en el criterio central que ya

⁷⁴ Cfr. PAOLO VI, Discorso alla Rota Romana in occasione dell'apertura del nuovo anno giudiziario, Insegnamenti di Paolo VI. XI, Città del Vaticano 1973, 130. (La traducción es mía).

⁷⁵ Cfr. ENCHIRIDION VATICANUM IV, 1971-1973, n. 2508.

⁷⁶ Cfr. F. R. AZNAR GIL, El nuevo derecho matrimonial canónico, Salamanca 1983, p. 405-433.

⁷⁷ Cfr. L. CHIAPETTA, Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale, Roma 1990, p. 407-683.

el Concilio dejó muy en claro: «es la persona del hombre la que hay que salvar» (GS. n. 3).

La tercera línea de acción a que aludimos es la actitud pastoral que la Iglesia debe asumir frente a las situaciones irregulares del matrimonio. Como anotamos anteriormente, en este campo se hace patente la necesidad de abrir espacio a la benignidad pastoral lo que demanda de parte de la comunidad creyente una formación particular; a este respecto, un elemento de especial importancia en nuestro momento histórico es la sabia aplicación de la «*aequitas canonica*» o epiqueya. El hombre moderno ama mucho la libertad, la autonomía. La reflexión teológica da importancia a esta tendencia que «es absolutamente legítima (...) y responde a la voluntad del Creador» (GS. n. 36). De ahí que modernamente tenga acogida especial el justo uso de la epiqueya, para lo cual se hace necesaria la educación del individuo y de la comunidad⁷⁸.

Una justa educación del hombre, de la pareja, de la comunidad exige hoy tener muy presente el proceso dinámico de crecimiento, de desarrollo de la persona humana. El Papa ha dado cabida especial a este elemento del desarrollo progresivo de la persona; a él se refiere en repetidas ocasiones, especialmente dentro de la *Familiaris consortio* donde alude a un crecimiento del individuo (n.34) y a un crecimiento de la pareja como tal (n. 65). Con el crecimiento del individuo y de la pareja se desarrolla simultáneamente la capacidad de «expresión significativa», la capacidad de «crear significaciones», la capacidad de «ser sacramento»⁷⁹.

Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* alude a la necesidad de «educar a los creyentes para un discernimiento evangélico cada vez más maduro» (n. 5); alude a la recta intención que debe animar a los contrayentes bautizados (no practicantes o que se declaran no creyentes) (n. 68); invita a un análisis «caso por caso» de las diversas situaciones (n. 81); exhorta a los pastoralistas

⁷⁸ Cfr. VESVOVI DELL'OBERRHAIN, *Accompagnamento pastorale dei divorziati*, n. 4,1. *Il Regno-doc.* 19 (1993) 613-622.

⁷⁹ Cfr. FC. n. 68: «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la realidad de la economía de la creación».

a una actitud muy especial de ser «padre, hermano, pastor y maestro» (n. 73, 77, 81); además deja en claro que las parejas que se encuentran en situación irregular «no se consideren separadas de la iglesia» (n. 84). Esto ha llevado a muchos pastoralistas a iniciar en diversas partes de la iglesia la experiencia del «Catecumenado» para las parejas que se encuentran en «situaciones irregulares»; se proponen con esta experiencia hacer un camino de «maduración», de «acercamiento», de una posible «regularización...»

Para Juan Pablo II trabajar en favor de las parejas y de las familias es, en el momento presente, tarea prioritaria, por cuanto «la evangelización, en el futuro, depende en gran parte de la 'iglesia doméstica'» (FC.n. 65).

CONCLUSION

Titulábamos estas líneas, «las uniones consensuales en una nueva perspectiva». ¿Y cuál es esta?. No se trata de hacer una fácil concesión a la reciente Conferencia de El Cairo (1-5 Sept. 1994) sobre «Población y desarrollo»⁸⁰, sino de impulsar una acción en dirección contraria. En el documento preparatorio para la Conferencia de El Cairo (cap. 5) se aludía a la legitimación de «otras uniones», expresión que evolucionó hacia «diversos conceptos de familia», para quedar en el documento final como «otras formas de familia». Ya desde la preparación de los «derechos de la Familia» que las ONGs elaboraban en Viena⁸¹, se lee en el proyecto de declaración, en diversos artículos (1, 2, 4, 6, 18, 23), la expresión «otras formas de unión», «diferentes tipos de familia», «otras formas de unión existentes...»

No se trata de transigir con la táctica social de deducir de las estadísticas una norma moral («se dice...», «se hace...»). No se trata de caer en el «lezeferismo», ni tampoco de mantener una actitud rígida.

⁸⁰ Entre los puntos débiles del documento preparatorio para esta Conferencia del Cairo (1994) estaba la referencia a «otras uniones», «diversos conceptos de familia», que posteriormente evolucionará a «otras formas de familia». Cfr. J. GAFO, Población y desarrollo. La Conferencia de El Cairo, *Sal Terrae* 82 (1994) 753-768.

⁸¹ Cfr. H. SCHATTOVITS, *Declaración sobre la familia*, Viena 1991.

La línea de acción a proponer es la de una *mayor humanización* de la condición relacional del varón y de la mujer teniendo presente la *dimensión sacramental* de la pareja humana y de su condición eminentemente dinámica. Para esto se hace necesario que la persona humana se haga consciente de su condición de ser en relación con el otro, de su condición de relación interpersonal, intersubjetiva, que no es otra cosa que la creación de una nueva conciencia en el varón y en la mujer: la conciencia del nosotros conyugal⁸².

Frente a la conciencia tradicional de dominación y de sometimiento existente en el varón y en la mujer respectivamente, que los autores llaman «cultura del *Uno*», y que dió origen a más de una caricatura, hoy debemos inculcar la reciprocidad, la complementariedad, la comunión interpersonal⁸³; debemos educar para la «cultura del *Nosotros*»⁸⁴. Una nueva conciencia del ser varón, del ser mujer, conducirá a un nuevo modelo de relación interpersonal; ya no será el modelo de «dominación-sometimiento» que modernamente la mujer rechaza, sino el que inspira una concepción auténtica del ser persona humana como ser en relación.

A la raíz de la concepción moderna de persona humana como «ser en relación» está el elemento estructurante de la persona, que es el amor humano. El amor no se entiende si no es en el contexto interpersonal; el amor no se concibe si no es en una dimensión creciente, dinámica; el amor auténtico no puede mantenerse en pie si no es comprometiéndose con el otro como unidad, como fidelidad, como apertura a la fecundidad; solo el amor genuino podrá hacer que la relación interpersonal sea sacramento del amor de Dios a la humanidad, del amor de Cristo a su esposa, la Iglesia.

El amor humano comporta tres grandes dimensiones: la dimensión sacramental o significativa que revela la *con-vocación* del

⁸² Cfr. J. S. BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, p. 156-189; ID, *Hacia una conciencia del «nosotros conyugal»*. Intuiciones recientes y sugerencias para un futuro, *Moralia* 54 (1992) 177-194.

⁸³ Cfr. N. DE MARTINI, *Sesualità, linguaggio d'amore*, Milano 1988, p. 103-124.

⁸⁴ Cfr. G. P. DE NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988, p.113-131; J. S. BOTERO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano 1994, 21-39.

hombre (varón-mujer) a la unidad integral que ya aparece desde la creación: «serán una sola carne»; la dimensión jurídica que revela las exigencias congénitas, connaturales, del amor humano, como son la unidad, la fidelidad, la apertura a la vida; y la dimensión dinámica de crecimiento, de desarrollo de la relación interpersonal.

De aquí que sea necesario corregir la actitud tradicional de dar relieve unilateral al «*vinculum juris*». Modernamente es el «*vinculum amoris*» el que debe servir de sustrato al «*vinculum juris*»⁸⁵. Los autores escriben hoy abundantemente sobre el relieve jurídico del amor humano⁸⁶.

Es en esta dirección donde debe darse el esfuerzo por una mayor humanización de la conciencia de la persona humana y de la experiencia de vida de pareja. Si la persona humana, al realizar su proyecto de vida de pareja, logra descubrir y comprender estas tres dimensiones (sacramental, jurídica y dinámica), ciertamente que las llamadas «uniones consensuales», puestas en el camino del desarrollo auténtico de la persona y de la pareja, optarán consciente y libremente por vivir el proceso de «acercamiento al modelo de familia que ha querido el Creador desde el principio». Este «acercamiento» no es otra cosa que el desarrollo de la dimensión sacramental de toda pareja a cumplirse dentro de los tres momentos aludidos: la sacramentalidad latente o inicial, el descubrimiento de la sacramentalidad cristiana o iluminación desde la «nueva alianza», y su plena realización dentro de la sacramentalidad eclesial.

Dirección del Autor:
Via Merulana, 31
I-00185 - Roma

⁸⁵ Cfr. D. BOROBIO, La sacramentalidad del matrimonio en relación con la experiencia actual, *Iglesia Viva* 11 (1976) 391-419, especialmente 405-410.

⁸⁶ Cfr. G. CAMPANINI, L'amore coniugale come esperienza giuridica, *Sapienza* 18 (1965) 321-337; G. CANDELIER, L'importance juridique de l'amour dans le mariage, *Revue de Droit Canonique* 38 (1988) 252-295; J. M. MARTI SANCHEZ, La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio, *Revista española de Derecho Canónico* 48 (1991) 31-47.
