

Matrimonio e identidad Reflexiones a partir del pensamiento de John Finnis

Marriage and Identity¹
Reflexions through John Finnis' Thought

Christopher Tollefsen
University of South Carolina, USA
Correspondencia: christopher.tollefsen@gmail.com

Recibido: 01-06-2017

Aceptado: 21-07-2017

Resumen

Este artículo plantea y responde cuatro preguntas sobre el matrimonio. Primero, ¿qué es el matrimonio? Segundo, ¿qué sucede con un hombre y una mujer cuando se casan? Tercero, ¿qué tipo de características deben tener los cónyuges que buscan casarse? Y, por último, ¿qué papel debe jugar el Estado en el apoyo al matrimonio? **Palabras clave:** Matrimonio, ética sexual, derecho natural, identidad de género, John Finnis, Juan Pablo II.

Abstract

This paper asks, and answers, four questions about marriage. First, what is marriage? Second, what happens to a man and woman when they become married? Third, what kind of character must prospective spouses have who seek to become married? And finally, what role should the state play in supporting marriage? **Key words:** Marriage, sexual ethics, natural law, gender identity, John Finnis, John Paul II.

¹ Este artículo fue originalmente presentado en inglés, en la conferencia en honor al trabajo de Finnis, organizada por el Programa James Madison de la Universidad de Princeton, en la primavera del 2014.



Introducción

El título de este artículo es una especie de juego de palabras, en el cual intervienen los múltiples sentidos en los que el matrimonio y el debate sobre él están relacionados con preguntas sobre la «identidad». La primera de estas preguntas es ¿qué es el matrimonio?; en palabras del filósofo católico John Finnis (cuyo trabajo sobre el matrimonio será piedra angular para nuestro artículo), sobre una realidad diferente, es «lo que ha sido cierto sobre [él] todo el tiempo... [es el] carácter real» (Finnis, 2011d, p. 61). Es decir, ¿cuál es, poniéndolo de otra manera, su naturaleza y sus propiedades esenciales? Y la siguiente serie de preguntas de identidad que siguen: ¿Qué es o qué sucede con la identidad de un hombre y una mujer cuando contraen matrimonio? Esto también es una cuestión de «carácter real», aunque en un sentido distinto, como es la tercera interrogante: ¿Cuál debe ser el verdadero carácter moral de aquellos que reconocen el matrimonio como un bien básico y desean, o bien honran, participar en él?

Por otro lado, es posible identificar una cuestión de identidad en las relaciones que se presentan en nuestra sociedad a partir de las tres preguntas planteadas anteriormente. ¿Qué importancia tiene el compromiso matrimonial con la identidad del cónyuge, donde la palabra «nuestro» va más allá de la pareja e incluso de los hijos, de la gran sociedad de la cual forman parte?

El orden de este artículo sigue el mismo que el de las preguntas planteadas.

¿Qué es el matrimonio?

Empecemos citando a Elizabeth Anscombe (2008):

[...] lo bueno y la finalidad del acto sexual es el matrimonio. Los actos sexuales que no son verdaderos matrimonios son actos lascivos, o un *Ersatz*, un impedimento para alcanzar la unidad especial que solo un verdadero compromiso, el matrimonio, puede prometer [...]. Esto —que lo bueno y la finalidad del acto sexual es el matrimonio— es la razón por la que solo lo que es capaz de ser un acto matrimonial es el sexo natural (p. 185).

John Finnis (2011c) refiere, después de citar un pasaje de Anscombe, quien alcanzó tal visibilidad en un ensayo escrito después de la publicación de *Humanae Vitae*, que la reflexión va de la siguiente manera:

Puesto que el matrimonio como institución o forma de vida tiene sentido solo por su adecuación como marco para la procreación y la educación de los niños, la ruptura del significado procreativo del sexo entre personas casadas y no casadas hace imposible que las personas consideren el bien y el punto de un acto sexual como matri-

monio, o considerar que los actos sexuales en el matrimonio expresan, actualizan y permiten a las partes experimentar precisamente el matrimonio como tal (Finnis, 2011c, p. 362).

El matrimonio, tal como lo entiende Finnis, es en sí mismo un bien básico, un aspecto constitutivo del bienestar humano. Pero ese bien es doble, o tiene dos aspectos: el de la comunión amorosa entre los cónyuges y el de la procreación y la crianza de los hijos. El sexo conyugal «expresa, actualiza y permite» a los cónyuges experimentar ese bien por su relación única con estos dos aspectos. En la relación sexual, la pareja se convierte en una sola carne, realizando así su compromiso de comunión amorosa, incluso a nivel corporal; y se convierten en una sola carne precisamente porque esa unión corporal está orientada por su naturaleza a la generación de la descendencia.

Esto requiere alguna explicación. Los seres humanos tienen una identidad orgánica y existen en su mayor parte como organismos vivos completos. Sin embargo, en lo que respecta a su dimensión biológica esencial, los seres humanos están incompletos, por lo que requieren de una pareja que los complemente para que, de esta manera, puedan perfeccionar esta función biológica. Así, al llevar a cabo el acto sexual, orientado hacia la realización de esta función, la pareja hombre-mujer se convierte en una sola carne y, para los matrimonios, esta unión repite, expresa, actualiza y les permite experimentar el bien matrimonial.

Así es como «lo nodal» del sexo puede ser el matrimonio. Y en la ética sexual elaborada por pensadores contemporáneos, como Anscombe y Finnis, pero anteriormente por Tomás de Aquino, e incluso Platón, el matrimonio es el único aspecto del sexo: buscar la satisfacción sexual de cualquier manera fuera del matrimonio es un fracaso para respetar este bien humano básico.

El mismo punto puede expresarse en palabras de los autores del libro titulado ¿Qué es el matrimonio? (Girgis, Anderson & George, 2011). En su opinión, que se superpone con el enfoque adoptado por el papa Juan Pablo II (1981), el matrimonio es una unión integral que abarca todos los niveles de la persona, el volitivo, el espiritual, el emocional y el físico. Pero, una vez más, debido a nuestra naturaleza orgánica, solo en el nivel corporal podemos comprender el compromiso matrimonial en su máxima expresión, como la unión de dos cuerpos. Dado que tal unión física es la única que puede alcanzar este bien, no puede ser separada de lo que el matrimonio implica.

Por lo tanto, la totalidad de la ética sexual sobre esta concepción emerge de una comprensión del matrimonio, y tanto la comprensión del matrimonio como la ética sexual que fluye de ella son, por lo menos, demandantes.



Podemos contrastar esto con un enfoque de la ética sexual y conyugal que comienza más bien con la consideración de las relaciones sexuales aisladas de las cuestiones del matrimonio, y se construye a partir de ahí. La ética que podría surgir de tal consideración no es despreciable: claramente, el sexo es algo que puede ser utilizado de manera opresiva, coercitiva o manipuladora. Y puesto que los niños solo provienen de la relación conyugal, la relación entre el sexo y los niños también debe ser considerada. Pero la revolución en la tecnología reproductiva, que considero central en la posibilidad misma de la revolución sexual, hace que nos olvidemos de la relación mencionada anteriormente. Una vez que la anticoncepción y el aborto han sido considerados como medios para hacer posible el acto sexual sin consecuencias procreativas, las normas para el sexo se han visto reducidas a una sola: consentimiento. Mientras el consentimiento sea dado por ambos cónyuges, el sexo está disponible como una forma de búsqueda muy similar a cualquier otra, y no realmente sujeta a las exigencias de las normas presentadas por la concepción de la ley natural.

Tomaré solamente un área en la que podemos ver el cambio afectado por las dos concepciones diferentes. Desde el punto de vista del paradigma de consentimiento, es totalmente desconcertante por qué alguien debería pensar que existe algo malo con la masturbación: el consentimiento no es ni siquiera un problema, por lo que efectivamente no hay ninguna norma en absoluto, salvo las prudenciales. En la otra concepción, en el matrimonio, uno hace del cuerpo un regalo para su cónyuge, comprometiendo la capacidad de ese cuerpo para la unidad exclusiva con el otro. Si esto es así, entonces la voluntad de hacer uso de la capacidad sexual propia para el autodisfrute es una forma de infidelidad a su cónyuge, similar a la manera en que lo son el sexo pre o extramarital. O, para resumir, en la masturbación, uno preeminentemente falla en hacer del matrimonio el punto de su actividad sexual.

Podemos ver las diferencias generadas por las dos concepciones en otros espacios, y quizá más prominente en los desacuerdos sobre las propiedades esenciales del matrimonio: si algo tiene una identidad, supongo, entonces tendrá propiedades particulares.

Desde el punto de vista de la ley natural, las dos propiedades que son esenciales para el matrimonio son la permanencia y exclusividad del compromiso conyugal. ¿Cómo debemos pensar en esto? ¿El orden esencial del matrimonio para los hijos juega un rol preponderante para explicar por qué el matrimonio es permanente y exclusivo? ¿O es la obra más apropiada, y quizá más fácil, que se sugiere para comprender la unión?

John Finnis (2011) es partidario del primer punto:

La razón por la que el matrimonio requiere no solo «un compromiso mutuo», sino el compromiso con la permanencia y la exclusividad en la unión sexual de los cónyuges es que, como institución o forma de vida moralmente coherente, está fundamentalmente modelada por su dinamismo y por el cumplimiento en la generación, nutrición y educación de los niños, donde cada uno debe de tener solo dos padres, siendo la responsabilidad principal (y objeto de devoción) de esos dos padres (p. 385).

En otro lugar he defendido una versión de la segunda opinión: «[...] como en una unión integral plenamente realizada en el acto conyugal, el matrimonio requiere de los cónyuges que sean exclusivamente fieles unos a otros hasta la muerte» (Tollefsen, 2014, p. 498).

De hecho, pienso que, desde la perspectiva de la ley natural, la visión que enfatiza la unión integral y aquella que enfatiza la orientación hacia los hijos, la permanencia es una propiedad del matrimonio con cierta clase de necesidad. No podría haber una unión integral si el matrimonio fuera efectivamente disoluble (ya que la disolubilidad viciaría la aspiración a la integralidad). Así que si existe —en la realidad— una unión integral, existe también la permanencia. Del mismo modo, la permanencia es una condición necesaria para una forma de vida exitosa cuyo dinamismo interno está dirigido a la crianza de los hijos, tarea que nunca está completa. Si existe —en verdad— tal forma de vida, esta también es permanente.

Pero la necesidad de permanencia no lo hace ser una realidad. El matrimonio debe ser lo que la ley natural tradicionalmente reclama, pero la realidad objetiva del carácter de permanencia del matrimonio no se explica por su naturaleza (pues su esencia no puede explicar su existencia). Pero tampoco puede explicarlo la acción humana, el compromiso o la necesidad (en contraposición a aclarar la forma que debe tener si existe). Los individuos no pueden hacer que su unión sea indisoluble (aunque pueden entrar en tales uniones); tampoco las sociedades pueden crear instituciones que sean indisolubles. Más bien, parece que debemos explicar la existencia objetiva del matrimonio como una unión indisoluble, cuya permanencia hace posible tanto la amplitud de la unión como la forma de orientación adecuada de la vida familiar, por causas que trascienden el poder humano. El matrimonio existe como tal, según el punto de vista de la ley natural, solo si ha sido divinamente instituido por Dios, como una forma particular de realidad del pacto (Boyle, 1990).

¿Existe el matrimonio así descrito? Esa es una cuestión más allá del alcance de este documento. Pero si es así, entonces la existencia del matrimonio con una naturaleza que trasciende es una especie de argumento para la existencia de Dios.



Personas casadas

En varios lugares, el papa Juan Pablo II se refiere tanto al matrimonio como al acto conyugal como un acto «total» de entrega mutua por parte de los cónyuges. En *Familiaris Consortio*, por ejemplo, Juan Pablo II escribe que los hombres y las mujeres «en matrimonio se dan con un amor que es total y por lo tanto único y exclusivo» (Juan Pablo II, 1981, p. 32). Del acto conyugal, escribe más adelante en el mismo documento, que el «lenguaje contradictorio» que entra en el uso de la anticoncepción «de no entregarse totalmente al otro» (p. 51), mientras que, al mismo tiempo, en el acto matrimonial, el lenguaje del cuerpo «expresa la total entrega recíproca de marido y mujer» (p. 52).

Ahora, John Finnis (2011e) ha objetado que la donación total es «literalmente imposible»; en consecuencia, «total» puede significar «no más (aunque no menos) que un don de sí mismo que no se vea afectado por ningún factor que no deba limitarse» (p. 372). En una discusión personal, describió la idea de integralidad y totalidad como «demasiado», y como amenaza de una «absorción de la persona». Esto deja claro que la preocupación es, nuevamente, de identidad, aunque aquí se trata de la identidad de la persona casada. ¿Cómo el hecho de estar casado afecta y, efectivamente, cambia su identidad? En esta sección, quiero sugerir dos maneras que expresa la ley natural para demostrar que este lenguaje de la totalidad es, en efecto, literalmente cierto.

La primera es la siguiente: el compromiso es «total» e implica «donación total de sí mismo» en la que no hay nada, en principio, que no esté condicionalmente dentro del alcance de una solicitud permisible de un cónyuge, decisión mutua o permiso implícito. Es decir, aunque, en la práctica y dado lo humanamente factible, los cónyuges no participan en todas las decisiones, actividades o compromisos juntos, no sería deseable, sin embargo, que ningún aspecto de la vida de un cónyuge esté incondicionalmente amurallado frente a una posible participación del otro. Así, todo lo que un marido hace en la independencia de su esposa es, de alguna forma, en préstamo, y podría ser recordado si habría alguna razón para hacerlo. La esposa podría preguntarse, tal vez en algunos casos, que lo que antes estaba fuera de la órbita de sus vidas compartidas, se devolviera a esa órbita, ya sea por el momento o en perpetuidad.

Este relato tiene el mérito de ser verdadero de alguna manera obvia: los cónyuges hacen todo, en cierto sentido, dentro de un ámbito general de permiso del otro; en determinado modo, porque estas actividades independientes son vistas como parte del bien del cónyuge, de forma que es deseado en su totalidad por el otro. Al casarse, se podría decir que se renuncia a cualquier dominio de disposición exclusiva

sobre el bien de uno, convirtiéndose en parte del bien del cónyuge, que es más un segundo yo que los amigos ordinarios, como lo describió Aristóteles.

Y aquí hay una segunda descripción más robusta: «Yo» se refiere a esta entidad que existe como una unidad de los cuatro órdenes identificados por Tomás de Aquino, y que, a la vez, es incapaz de ser explicado por alguno de ellos, y sin embargo no es otro que su existencia en cualquiera de esos órdenes. Como esa entidad, yo soy, como describí arriba, llevado a la unidad orgánica con mi esposa en el acto marital. Pero como una unidad de los cuatro órdenes que aún no es otro que ese organismo vivo, estoy así unido a mi cónyuge. Y, por lo tanto, mi sugerencia es que, en el acto marital, todo mi yo es puesto en marcha por mi yo corporal en su unión con otro.

De modo que la unión es realmente una unión completa de dos yo. Tampoco la unión es simplemente metafórica; en un sentido fuerte, la totalidad de mi yo está presente incluso en los órganos sexuales por los que me uno a mi esposa, algo similar a la forma en que la totalidad de Cristo está presente en la Eucaristía (Grisez, 1993).

Por último, hay que considerar la cuestión de la totalidad a la luz de la discusión hecha en la primera sección, donde el matrimonio es una realidad creada por Dios para nosotros. El consentimiento para entrar en esa realidad es el consentimiento de dar toda la persona al matrimonio, si se entiende que la realidad es permanente y exclusiva, independientemente de la voluntad de ser. El acto marital realiza precisamente este compromiso, entregarse a una realidad cuya existencia trasciende cualquier cosa que se pueda afectar por elección. Para emplear la analogía que es usada por Ryan y Grisez, de manera semejante al bautismo, ser bautizado es una elección de entrega a una institución, la Iglesia, de la cual uno nunca puede liberarse (Ryan & Grisez, 2011). Pero entonces, en consecuencia, el acto matrimonial realmente realiza de manera apropiada la donación total, completa, algo que pone a uno irrevocablemente más allá de la capacidad de retroceder, de liberarse, etc.

Recapitulando brevemente: Si la identidad del matrimonio es como se describe, en ese caso, el compromiso del matrimonio es, de hecho, total; y si el acto conyugal es como se ha desarrollado, entonces es una realización de una unidad total de dos personas que podríamos describir no solo como una sola carne, sino también como una sola persona. Encontré leyendo *Phoenix and Turtle* la comprensión definitiva de lo que Finnis y Martin (2003) mencionan:

Siendo dos a querer, tanto se amaban
que fundieron en uno su cariño,
dos seres tan distintos, indivisos,
por la gracia de amor muerto su número.

Y al mismo tiempo, creo que podemos ver en todo esto una reconciliación de las dos visiones. En primer lugar, la comunidad abierta que se exige por la orientación a la procreación y crianza de los niños es apropiadamente descrita, como lo señala Grisez (1993) en *El camino del Señor Jesús: Viviendo una vida cristiana*:

Por lo tanto, al entrar en matrimonio, el hombre y la mujer deben hacer de su matrimonio un bien propio, deseando también el uno al otro todo bien relevante a esta relación. Pero, en la medida en que la comunión matrimonial es la fuente de donde surgen nuevas personas, todo bien de la persona puede llegar a ser relevante para el matrimonio. Por tanto, los cónyuges se deben la perfección completa del uno al otro como personas. Por tal motivo, permaneciendo como personas distintas, la pareja casada también debe ser una comunión interpersonal, única, íntima y abarcadora, por así decirlo, una persona (p. 572).

Y segundo, como hemos descrito, cualquier compromiso genuinamente integral sería total en la medida en que involucra la unidad «a todos los niveles», en el lenguaje de Juan Pablo II, incluido el nivel biológico. Y esta unidad solo es posible como abierta a la nueva vida y también a la crianza de los hijos engendrados. Así pues: la comprensión y orientación hacia la procreación y la crianza de los hijos están mutuamente entrelazadas en el matrimonio, sin tener verdadera prioridad una sobre otra; y siendo ambas esenciales para entender por qué el matrimonio debe tener las propiedades de permanencia y exclusividad, sin que ninguna de las dos o ambas expliquen completamente cómo tienen esas propiedades. La referencia a la realidad posterior del carácter divino del matrimonio es necesaria para demostrar que, como Ryan y Grisez (2011) indican, «de hecho, hemos sido bendecidos con el regalo de la indisolubilidad» (p. 415).

La identidad necesaria para actualizar el matrimonio

Tomando como punto de partida el debate de Tomás de Aquino sobre lo que significa llevar a cabo relaciones sexuales con el cónyuge por placer, Finnis ha presentado un argumento para la siguiente afirmación llamativa: aquellos que o bien participarían en alguna forma de gratificación sexual extra o no matrimonial —quizá incluso en circunstancias muy diferentes de las que se encuentran en la actualidad—, o que simplemente se limitan a aprobar tales actos por otros, hacen que sus propios actos matrimoniales no expresen y, lo que es más importante, no realicen su propio futuro matrimonial (Finnis, 2011e).

Tal disposición y aprobación incapacitan al agente para el tipo de compromiso que he estado discutiendo en este ensayo. El compromiso de entrar en una relación exclusiva y permanente está viciado por la voluntad de compartir el rasgo distintivo de esa relación, por la cual ese compromiso puede materializarse físicamente, la

característica por la cual la unidad de los cónyuges se hizo más que espiritual o metafórica. Y, por lo tanto, uno no puede asumir ese compromiso mientras participa en las formas de disposición condicional descritas por Finnis; y, en consecuencia, el acto marital propio no puede ser una realización de ese compromiso.

Este argumento establece un requisito estricto sobre la identidad moral no solo de los cónyuges, sino también de los solteros. Aquellos que están dispuestos a participar en actividades sexuales premaritales, por ejemplo, se están incapacitando para el matrimonio, a menos que se arrepientan. E incluso aquellos que no tienen intención de casarse, es decir que ni siquiera pretenden casarse, se puede pensar que repudian un bien que se hacen incapaces de perseguir (a diferencia de simplemente no perseguirlo). Tal repudio es incompatible con el primer principio de moralidad, que exige una apertura a todos los bienes.

Creo que este punto es extremadamente importante para una ética matrimonial adecuada, y tiene consecuencias radicales para pensar cuándo uno está realmente casado. En el resto de esta sección, quiero explorar brevemente una de esas consecuencias y sugerir una posible solución a este problema así planteado.

Consideremos a una joven pareja católica, de buena y verdadera voluntad, pero sin profunda devoción a su fe. Solo han oído referencias ocasionales y típicamente burlonas a las enseñanzas de la Iglesia sobre la anticoncepción y el sexo antes del matrimonio, y se han comprometido mutuamente antes de su matrimonio. Su preparación matrimonial no les proporciona catequesis adecuada y profunda, aunque la Iglesia sí tiene enseñanzas sobre la castidad y la anticoncepción. Se casan en una boda en la Iglesia, y comienzan juntos su vida matrimonial. La esposa utiliza la píldora durante el primer año y medio del matrimonio, mientras tratan de establecer su vida doméstica.

Pero, por una variedad de razones, la pareja está preocupada. Gradualmente se vuelven más devotos a la fe, comenzando a asistir regularmente a Misa, incluso a diario. Como muchos otros católicos de su edad, no han hecho una confesión seria en mucho tiempo, pero empiezan a hacerlo, y se dan cuenta de que han sido pecadores en su abrazo de valores y normas seculares. Empiezan a buscar nuevos amigos: católicos fieles de quienes aprenden sobre la bondad de vivir una vida completamente cristiana. Finalmente, repudian completamente la anticoncepción y, al comenzar la tarea de criar una familia, ahora están firmemente decididos a criar a sus hijos de una manera diferente a la que ellos fueron criados, en una cultura doméstica de fe y fidelidad a la enseñanza de la Iglesia.

Esta historia no es tan rara, y, de hecho, he conocido a varias parejas católicas cuyas vidas son muy similares. Esta historia plantea una cuestión acerca de la identidad



del matrimonio de estos jóvenes (y, por tanto, de las identidades de los propios jóvenes). ¿Estaban casados? ¿Están ellos casados? Sus elecciones y actitudes premaritales les incapacitaban para casarse en el sentido central de ese término. Durante algún tiempo, al parecer, no podían haber sido parte de un matrimonio de pacto, sino que estaban unidos solo en un matrimonio secular. Y, como matrimonio secular, su matrimonio no era todavía sacramental.

Hay, pues, algo así como un cambio sustancial que se sufre por su «matrimonio» y, por tanto, por los esposos mismos a través de su conversión espiritual. Ryan y Grisez (2011) hacen una reflexión sobre este punto, en la interpretación que hace San Pablo sobre el matrimonio de los cónyuges incrédulos después de que uno se ha convertido:

Ese matrimonio no solo sobrevivirá más bien que se derrumbará. Su matrimonio, que antes no era una unión de pacto garantizada por Dios, ahora se transforma por la nueva comprensión del matrimonio y el modo de vivir la vida de casados junto con la voluntad del cónyuge no creyente de llevar a cabo la vida matrimonial y familiar en condiciones que un cristiano fiel puede vivir (p. 390).

La situación que he descrito difiere de dos maneras de la situación de San Pablo. Para empezar, los cónyuges no eran incrédulos, aunque no eran creyentes completamente fieles; en consecuencia, su matrimonio parece ser sacramental y, presumiblemente, se cree que es así, aunque he sugerido que realmente no puede serlo en el momento de su matrimonio. En segundo lugar, a diferencia del caso de Pablo, aquí ambos cónyuges crecen juntos en la fe y mutuamente llegan a una nueva comprensión del matrimonio.

El resultado, creo, es que los cónyuges han llegado a casarse en un pacto y un matrimonio sacramental como no lo estaban antes. El matrimonio y los cónyuges han sido «transformados»: tienen una nueva identidad, una que no estaba disponible en su anterior estado. No creo que típicamente pensemos en este tipo de matrimonios cuando consideramos algunos que tienen lugar en una Iglesia católica y que aparecen como unión sacramental, y tal vez hay una razón por la que no debemos pensar así.

El Estado y el declive del matrimonio

El trabajo de Finnis se ha ocupado, desde hace muchos años, en una cuestión de identidad social: ¿qué significa ser un pueblo? Desafortunadamente, esta línea de investigación se ha visto obligada a un intercambio con sus investigaciones sobre el matrimonio. Voy a discutir la intersección de los dos dominios en esta sección.

Antes del gobierno y la ley, está la nación o pueblo. Finnis sigue al papa Juan Pablo II, desde su obra final *Memoria e Identidad*, en la comprensión de una nación como comunidad «basada en un territorio determinado y distinguida de otras naciones por su cultura» (Juan Pablo II, 2005, pp. 77-78, citado en Finnis, 2011a, p. 123). Es imprescindible para una cultura tener un lenguaje compartido, simpatías comunes y, como señala Rawls (2001), una «historia nacional». Así mismo, hay una virtud necesaria para una adecuada orientación a la realidad de la nación, una virtud que es aristotélica al marcar un medio entre un amor demasiado grande y el privilegio de la nación simplemente porque es propia (nacionalismo), y una preocupación insuficiente por el bien de su pueblo. Esta virtud es el patriotismo.

Y el patriotismo es en sí mismo una forma de piedad, un amor a esa realidad que ha abierto el horizonte de formas, típicamente sociales, de acceso a los bienes humanos. La propia identidad se hace profundamente posible por pertenencia a una nación; aunque las decisiones de uno son siempre propias, el desarrollo de nuestras capacidades y de autoformación son posibles en gran medida por la nación.

La descripción pone de manifiesto que la familia y la nación son como dos sociedades naturales que «no pueden ser reemplazadas por otra cosa» (Juan Pablo II, 2005). Su semejanza es también la razón por la que la familia figura como «fuente, o al menos *locus*, de una amenaza aguda y permanente para el bien común de la política» (Finnis, 2011a, p. 127).

Sin embargo, a pesar de esta tensión, la familia, como el lugar en que se crían los niños para ser el tipo de seres humanos que pueden ser ciudadanos patrióticos, es una condición previa necesaria para la estabilidad y unidad de un Estado: «si la cultura compartida tan importante para la estabilidad y la fecundidad de un Estado es mantenida para el bien, debe ser transmitida en primer lugar por la crianza de los niños dentro de sus familias» (Finnis, 2011a, p. 127). Dicho de otro modo, la identidad de una nación depende de la identidad familiar; y esa identidad depende, como acabamos de ver, de la identidad moral de los cónyuges que contraen matrimonio, y se ve perjudicada por el incumplimiento de las condiciones morales mínimas en dicha institución.

Por supuesto, el Estado depende del matrimonio de una manera aún más fundamental para su identidad, como puede verse en las palabras de Himeneo, extraídas de *Como gustéis*, de Shakespeare:

Sacra unión de mesa y lecho,
Himeneo puebla la ciudad:
honrad todo casamiento.
Honra y prez, gloria sin par
a Himeneo, dios de la ciudad.



Un Estado que desee mantener su realidad debe, por lo tanto, posibilitar de una u otra manera las condiciones en que pueden mantenerse tales individuos y esos matrimonios. Algunas condiciones perjudiciales son: el crecimiento de niños en un entorno familiar donde hay madres solteras, o dos parejas (o más) del mismo sexo. O bien cuando la pareja decide no asumir la tarea de criar o concebir más hijos, prefiriendo, en cambio, los lujos que el mundo moderno ha hecho abundantemente disponibles para aquellos que posponen dicha tarea difícil. Como señala Finnis (2011b), «una ciudad así fracasará o, como es probable, será poblada por otra gente, más dispuesta a sostenerla» (p. 447).

El ataque más grave a la propia identidad es seguramente el suicidio, la destrucción de uno mismo. Un pueblo cuya cultura no respeta las condiciones necesarias para el matrimonio y la familia, y el papel necesario de esa institución en la creación y crianza de los hijos, es un pueblo que comete colectivamente una forma de suicidio. Finnis, me parece, lo ha sugerido en una gran variedad de lugares.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (2008). Contraception and chastity. En Geach, M., & Gormally, L. (Eds.). *Faith in a hard ground: Essays on religion, philosophy and ethics, by G.E.M. Anscombe* (pp. 170-191). Exeter and Charlottesville: Imprint Academic.
- Aristóteles. (2012). *Nicomachean Ethics*. USA: Library of Liberal Arts.
- Boyle, J. (1990). Marriage is an institution created by God: A philosophical analysis. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 63, 2-15.
- Finnis, J. (2011a). Cosmopolis, nation states, and families. En Finnis, J. *Collected essays of John Finnis. Vol. II: Intention and identity* (pp. 122-129). Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011b). *Natural law and natural rights* (2.^a ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011c). On retranslating «*Humanae Vitae*». En *Collected essays of John Finnis. Vol. V: Religion and public reasons* (pp. 344-357). Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011d). Personal identity in Aquinas and Shakespeare. En *Collected essays of John Finnis. Vol. II: Intention and identity* (pp. 36-68). Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011e). Sex and marriage: Some myths and reasons. En *Collected essays of John Finnis. Vol. III: Human rights and common good* (pp. 353-388). Oxford: Oxford University Press.

- Finnis, J., & Martin P. (2003). Another turn for the turtle. *The Times Literary Supplement*.
- Girgis, S., Anderson, R., & George, R. P. (2012). *What is Marriage: Man and woman: A defense*. New York: Encounter.
- Grisez, G. (1993). *The way of the Lord Jesus. Vol. 2: Living a christian life*. Quincy, I. L.: Franciscan Press.
- Juan Pablo II (1981). *Familiaris Consortio*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (2005). *Memory and Identity*. New York: Rizzoli.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness*. Cambridge, M. A.: Harvard University Press.
- Ryan, P., & Grisez, G. (2011). The indissolubility of marriage: A reply to Kenneth Himes and James Coridin. *Theological Studies*, 72, 369-415.
- Tollefsen, C. (2014). The dignity of marriage. En McCrudden, C. (Ed.). *Understanding Human Dignity* (pp. 483-500). Oxford: Oxford University Press.

