





Diálogos  
sobre el amor  
y el matrimonio

Serie: Educación

JAVIER HERVADA

DIÁLOGOS  
SOBRE EL AMOR  
Y EL MATRIMONIO

Cuarta edición

Introducción de  
Juan Ignacio Bañares

**EUNSA**

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

Cuarta edición: Septiembre 2007

© 2007. Javier Hervada  
e-mail: jhervada@unav.es / www.unav.es/canonico/javierhervada  
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)  
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España  
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54  
e-mail: info@eunsa.es

---

ISBN: 978-84-313-2492-6  
Depósito legal: NA 0.000-2007

---

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

*Fotografía de la cubierta:*  
Latinstock.

---

*Tratamiento:*  
PRETEXTO. Estafeta, 60. 31001 Pamplona

---

*Imprime:*  
GRAPHYCEMS, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

---

Printed in Spain - Impreso en España

*Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre  
y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.  
Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne.*

Gen 2,24; Math 19,5

*Quiero hablar de mi desposada...  
Y cuando yo hablo a la amada,  
debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor.*

Hugo de San Víctor, *De amore sponsi ad sponsam*





# Índice

INTRODUCCIÓN .....	13
NOTA A LA TERCERA EDICIÓN .....	33
PRÓLOGO .....	35

## PRIMERA PARTE EL AMOR CONYUGAL

I. LA IDENTIDAD DEL AMOR CONYUGAL .....	41
1. Uso y abuso de la palabra «amor» .....	41
2. ¿En qué consiste el amor? .....	46
3. Rasgos del amor conyugal .....	49
4. Amor conyugal y voluntad .....	51
5. Amor pasivo y dilección .....	55
6. Amor y matrimonio .....	68
7. Dos consecuencias .....	73
8. Amor conyugal y fines del matrimonio .....	75
9. La regla de oro del amor conyugal .....	77
Preguntas y respuestas .....	79
II. LEY NATURAL Y DINÁMICA DEL AMOR .....	117
1. Planteamiento .....	117
2. Amor y ley natural .....	120
3. Amor ordenado y amor desordenado .....	122

4. El orden del amor .....	125
5. El amor conyugal ordenado .....	126
6. Amor y deudas de justicia .....	127
Preguntas y respuestas .....	133

## SEGUNDA PARTE EL MATRIMONIO

III. ¿QUÉ ES EL MATRIMONIO? .....	167
1. Dos y uno .....	169
2. Una sola carne .....	171
3. Un compromiso nacido de la libertad .....	174
4. Unión de cuerpos y almas .....	176
5. Unidad de destino .....	178
6. Comunidad de vida y amor .....	179
7. Compromiso y comunidad de vida y amor .....	182
IV. LA NOCIÓN DE MATRIMONIO .....	187
1. La identidad del matrimonio .....	188
2. El vínculo matrimonial .....	194
3. Los rasgos esenciales del matrimonio .....	200
Preguntas y respuestas .....	203
V. IDENTIFICAR EL MATRIMONIO .....	225
1. Una distinción preliminar .....	225
2. La unidad en las naturalezas .....	227
3. El matrimonio realidad natural .....	234
4. La identificación del matrimonio .....	250
Conclusión .....	258

## TERCERA PARTE EL MATRIMONIO CRISTIANO

VI. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO .....	263
1. Introducción .....	263
2. Algunas tesis modernas .....	264
3. La sacramentalidad del matrimonio .....	266
4. Los efectos de la sacramentalidad .....	269

---

5. La inseparabilidad entre matrimonio y sacramento ...	276
6. La significación sacramental del matrimonio .....	278
7. El signo sacramental .....	279
Preguntas y respuestas.....	282
VII. LA VOCACIÓN MATRIMONIAL .....	295
1. Introducción .....	295
2. La vocación matrimonial .....	296
3. Misión divina .....	301
4. Presencia de Dios en el matrimonio .....	302
5. Servidores de Cristo .....	305
6. Dedicación a Dios .....	308
7. Conocer la llamada .....	310
8. Palabras finales .....	312



## Introducción

### LA FUERZA DE LOS DIÁLOGOS

Durante mis estudios de la licenciatura de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, entre 1976 y 1978, pude disfrutar de verdad con auténticos maestros. Algunos –D. Amadeo de Fuenmayor, D. Eduardo Labandeira y el Prof. Pedro Lombardía– están ya en el Cielo, pero la mayoría, entre ellos el Prof. Javier Hervada, vive y sigue ejerciendo de muchas maneras su magisterio. Cuando me planteé realizar la tesis doctoral, la persona a la que acudí en primer lugar fue a él, porque me había impresionado hondamente la nitidez de su mentalidad de jurista, la profundidad de su comprensión del derecho en relación con la verdad y la justicia, la novedad de sus planteamientos acerca del derecho canónico como verdadera ciencia del Derecho y la conciliación armónica entre lo humano y lo sobrenatural, entre el plano de la fe y el plano de la razón, y entre la fundamentación y la praxis.

Por distintas razones, no llegué a realizar con él mi tesis doctoral, pero cuando, en 1984, me incorporé a la Facultad de Derecho Canónico como Ayudante de Derecho Matrimonial, tenía muy claras mis «primeras referencias» en el tema del matrimonio: J. Hervada y P. J. Viladrich. Con el Prof. Viladrich tenía relación

muy asidua, porque era el Profesor Ordinario de mi materia. Con el Prof. Hervada, en cambio, no he tenido casi nunca un vínculo profesional concreto, aparte de la común pertenencia a un mismo Claustro. Sin embargo, desde el principio acudí a él habitualmente para interrogarle, plantear dificultades o dudas, consultar cuestiones prácticas, contrastar opiniones y pedir su juicio sobre casi todo lo que escribía. ¡Siempre prudente!: nunca me ha sugerido modificaciones en cuestiones de fondo, aunque es claro que en no pocas ocasiones su percepción sería distinta de la mía y su enfoque y desarrollo también. Pero sólo hablaba cuando algo le resultaba poco claro en el texto, o en la relación general de la exposición: así entendía –¡así entiende!– el respeto a la libertad y a la evolución del pensamiento científico de cada uno. No es fácil expresar cuánto he disfrutado en esas conversaciones y cuánto me han hecho pensar: en cuestiones de derecho canónico en general, y en temas de matrimonio y familia en particular.

Cuando me anunció que se iba a reeditar su libro «Diálogos sobre el amor y el matrimonio» recibí una gran alegría. Desde hace muchos años vengo diciendo que en el nivel de divulgación culta me parece el texto más completo y más claro sobre la realidad matrimonial. Los alumnos de «Antropología de la Esponsalidad y de la Conyugalidad» en el primer curso del Máster en Matrimonio y Familia saben bien que se trata de un texto clave para adquirir una comprensión profunda de la naturaleza del matrimonio y de la familia, e incluso para poder entender qué ocurre y en qué consiste la crisis actual que afecta al conocimiento de su naturaleza.

Mi alegría se tornó confusión y desconcierto cuando el Prof. Hervada me preguntó con sencillez si querría escribir unas páginas de *Introducción* para esa nueva edición. El desconcierto, porque el Autor es para mí el «Magister» y me priva de la ilusión de pedirle lo mismo a él para algún escrito mío, que sería lo lógico. La confusión, porque iba descartando rápidamente las ideas que se me venían a la cabeza. No podían ser cuatro palabras laudatorias. Tampoco era la ocasión de una presentación completa de su obra científica o un estudio acerca de su pensamiento. Tenía que recor-

dar la génesis y peripecias del libro y su contexto, sin repetir las notas a las ediciones anteriores. Sobre todo, me preocupaba la idea de «centrar» al Autor dentro del pensamiento jurídico contemporáneo y en la materia específicamente matrimonial, y destacar lo original de su pensamiento ciñéndome lo más posible a las aportaciones que aparecen en estos «Diálogos».

¿Por qué el Prof. Hervada me pidió a mí que escribiera estas líneas? ¿Qué necesidad tenía –a estas alturas–, de que nadie introdujera algo en su libro? Me parece que la excusa formal podría encontrarla en la continuidad y la fuerza de los *diálogos sobre el amor y el matrimonio* (así, con minúscula) que hemos mantenido muchas veces –casi siempre en su casa– desde mi incorporación como docente a la Facultad de Derecho Canónico en 1984. La razón verdadera me parece que es, sencillamente, un *favor* generoso de un «magister» auténtico que además es verdadero «amicus»; lo cual me viene a conferir un título original: el de «*Introductor favoris causæ*».

#### ALGUNOS HITOS DE LA VIDA ACADÉMICA DEL AUTOR

Nacido en Barcelona en 1934, Javier Hervada obtiene en 1964 la Cátedra de Derecho Canónico de la Universidad de Zaragoza, donde ya estaba enseñando como Profesor Adjunto. Desde el año 1965 es Profesor Ordinario de Derecho Canónico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra y desde 1981 Profesor Ordinario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho. Fue Decano de esa Facultad entre los años 1973-1981, y Profesor Ordinario de diversas materias en la Facultad de Derecho Canónico. Ha sido Director del Instituto de Derechos Humanos, del Instituto Martín Azpilcueta, del CERSIP (Centro de Estudios sobre la Responsabilidad Social de la Iniciativa Privada), de la Colección Canónica de la Universidad de Navarra, y de las Revistas «*Ius Canonicum*», «*Persona y Derecho*», «*Humana Iura*» y «*Fidelium Iura*».

Miembro de diversas instituciones y merecedor de distintas condecoraciones, el reconocimiento internacional a su contribución a la ciencia canónica fue refrendado de modo solemne en 2002 con la concesión del Doctorado «Honoris Causa» por la *Pontificia Università della Santa Croce*, de Roma. Su curriculum completo puede verse, por ejemplo, en la página web de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, de la que es actualmente Profesor Emérito. Sobre su obra puede consultarse el volumen especial de «*Ius Canonicum*» titulado «Escritos en honor de Javier Hervada» y publicado en 1999. Algunos de sus escritos están accesibles en la red en <http://javier.hervada.org>

#### EL AMOR, EL MATRIMONIO ... Y LOS «DIÁLOGOS»

En mi opinión, el valor particular que tienen estos textos sobre el amor y el matrimonio arranca precisamente de su origen: en efecto, se trata de unas conferencias pronunciadas por un especialista de primer orden ante un público no especializado, aunque sí culto. Para un maestro, explicar lo difícil en lenguaje comprensible es siempre un reto y –si es buen maestro– un desafío «entretenido» a la vez que difícil. Como dice el propio Autor, al preparar las exposiciones para esos coloquios, trataba de evitar «la frialdad de la perspectiva científica»<sup>1</sup>.

Una primera serie de conferencias, que tuvieron lugar en Oporto, Coimbra, Braga (Portugal) y Valencia (España), se publicó en 1974 (Braga, traducción portuguesa) y enero de 1975 (Pamplona, texto original castellano). Ese texto recogía, además de lo expuesto en las diversas conferencias, un desarrollo de las preguntas y respuestas que tuvieron lugar en algunos de aquellos auditorios portugueses. En abril de 1987 se publica una tercera edición, aumentada, que recoge nuevas intervenciones del Autor ante diferentes públicos de Valparaíso y Santiago (Chile) y México

1. Nota a la edición de 1987.



D.F. Si en la primera serie se había centrado más en el amor conyugal, su naturaleza, evolución y exigencias, en esta segunda serie de conferencias Hervada hace más hincapié en el concepto, esencia, propiedades y fines del matrimonio en sí. Ambas perspectivas se complementan, como las vistas de un puente desde una y otra orilla. El intento sigue siendo siempre el acercamiento de la verdad iluminada por la ciencia al lenguaje y a la experiencia común, bien consciente del «árido esfuerzo que supone intentar escribir algo que no sea árido para el lector»<sup>2</sup>.

La nueva edición que hoy se publica podría justificarse por la calidad y claridad del pensamiento del Autor, que puede considerarse ya «un clásico» entre quienes han escrito sobre el matrimonio. También podría justificarse por contener referencias a la naturaleza sexuada de la persona humana, a la diferencia y complementariedad entre mujer y varón, al amor esponsal y conyugal, al juego entre «la realidad que es» –lo objetivo que «viene dado»– y la libertad del ser humano, que se traduce constantemente en actos; al análisis de la esencia del matrimonio y de su conexión con la fecundidad, etc.

En realidad, el motivo más directo y simple para editar de nuevo este texto me parece que es la capacidad de anticipación de cuestiones culturales, jurídicas y morales –teóricas y prácticas–; cuestiones derivadas de algunos prejuicios propios de cierta cultura contemporánea, que el Autor revelaba hace ya más de treinta años. O, para ser más exactos, la mejor razón para reeditar estos *Diálogos* consiste en que su Autor se anticipó a la hora de señalar posibles problemas y fue por delante también en la búsqueda de soluciones y respuestas.

Como tendremos ocasión de explicar, el Prof. Hervada siempre ha buscado «el realismo de lo natural» y el carácter natural de lo real. Su investigación científica y su capacidad de fundamentación teórica han sido estimuladas desde el principio por interrogantes

2. Nota a la edición de 1987.

surgidos de la realidad. Nunca han ido como en paralelo a la vida, sino alumbradas por las incidencias grandes y pequeñas que la misma vida muestra. La realidad ha sido el último fundamento de su desarrollo científico y también el referente último con el que medir los resultados obtenidos a través del estudio. De ahí que, aunque los modos de formular algunas cuestiones o de responder a ellas se comprendan mejor en el contexto del momento y lugar en que cada una fueron formuladas, el análisis de los interrogantes planteados y el orden y método de estudio y de respuesta pertenece a la verdad de siempre con un intento de claridad nueva.

Por eso también el título de *Diálogos* refleja bien la intención de estos trabajos: responder a los interrogantes culturales y a las inquietudes reales de aquel entonces, en dos niveles. En el primero de ellos, el Profesor reflexiona sobre las cuestiones que estima más importantes y sobre los problemas que aprecia para su comprensión en la época actual, y trata de dar una respuesta con raíces profundas y términos claros y asequibles. En el segundo de ellos, la exposición se presenta ante un público variado y se contrasta en directo con sus dudas e inquietudes. De algún modo se podría decir que se trata de una versión actual de las célebres «quaestiones disputatae» de los orígenes de las universidades: se plantean las objeciones, se expone la tesis fundamental, y se desarrolla luego, respondiendo a las objeciones indicadas a partir de la tesis ofrecida. Pero no es ésta la única razón que hace de este libro un «clásico» en el género del ensayo acerca del amor de varón y mujer y de su relación con la unión matrimonial.

#### EL «HUMUS» INTELECTUAL DEL AUTOR

No nos extraña este método, conociendo al Prof. Hervada. Su formación y su pensamiento tienen una cuna profundamente humanística y clásica, tanto en su dimensión filosófica como en su dimensión jurídica. Su pensamiento antropológico y epistemológico se asienta con firmeza en el humanismo occidental que se

vio iluminado por la fe con la llegada del cristianismo. Dentro de la filosofía griega, Hervada comunica con las tesis estoicas y toma no poco de Aristóteles, pero a su vez no desdeña la sabiduría de Platón o de Plotino. De la cultura de Roma, a Hervada le «marca» la *humanitas* y la mentalidad jurídica en su sentido más noble. La aproximación entre derecho y justicia, el carácter realista y práctico de aquella civilización de pensadores y de juristas preclaros como Séneca o Cicerón, la realización imponente del *Corpus Iuris*, constituyen unas raíces hondas que se alimentan de verdades siempre frescas.

Buen conocedor de la filosofía actual y de los Padres de la Iglesia, el Autor acude sin empacho a fuentes paganas o cristianas, civiles o eclesiásticas, allí donde reconoce el *fumus veritatis* o el *amor libertatis*. De la Edad Media, Hervada capta con especial profundidad la unidad del pensamiento del Aquinate, su maestro por antonomasia, sin sentirse por ello obligado a seguirle formalmente o de modo servil. De los modernos, ha dedicado su atención principal a quienes han aportado planteamientos interesantes a la filosofía perenne: cualquier modo actual de recoger y reformular con verdad la estructura del ser humano y de sus relaciones intersubjetivas ha obtenido su reconocimiento y su apoyo. En el plano del Derecho, es conocida su intensa relación –y producción– científica con el Prof. Pedro Lombardía.

## EL REALISMO

Si hubiera que sintetizar tanto la actitud como la opción del Prof. Hervada en su tarea científica, sin dudar la encerraría en una sola palabra: realismo. Cuando hace filosofía del Derecho, cuando bucea en los fundamentos de la justicia en la Iglesia, cuando estudia la historia del pensamiento, cuando analiza intelectualmente una cuestión, cuando emite un dictamen sobre una situación determinada o hace una crítica de la jurisprudencia, el Prof. Hervada está siempre partiendo de la realidad, buscándola y volviendo a

ella. Es realista en su concepción metafísica y antropológica, en su consideración epistemológica, en su acercamiento al Derecho y en la consideración del contexto sociológico actual.

En el terreno metafísico, su realismo afirma sencillamente que el mundo es objetivo e independiente de los procesos inmanentes del ser humano; en consecuencia, es «previo» –se «ofrece» para ser conocido– y a la vez es «medida final» de nuestro conocimiento. En la dimensión gnoseológica, partiendo de esta apertura del ser a nuestro intelecto, el realismo de Hervada reconoce a la vez la apertura de nuestro intelecto para conocer el ser y su capacidad para traspasar el ámbito de lo aparente o fenoménico y acceder a su intimidad: a aquello que lo configura. Por tanto el ser humano es apto para alcanzar la verdad, aunque la complejidad de muchas cuestiones, la diversidad de su trascendencia y la limitación de nuestro conocimiento nos llevan a defender la legitimidad de la opinión en todo aquello en que –aun actuando rectamente– no sea posible adquirir una certeza.

Pero no se trata simplemente de una visión estática, ni de una mera comprobación de que la realidad es accesible a la razón y de que la razón tiene potencia para acceder a la intimidad de la realidad a través de su conocimiento. Se trata siempre de un realismo vivo, encarnado en el sujeto humano, en la persona: y por tanto en la secuencia de todo su obrar y de su adecuación o no a la dignidad que le corresponde. Una consecuencia más de este realismo es la afirmación de la existencia objetiva del bien y del mal, de lo ordenado y de lo desordenado, de lo que conviene y perfecciona al ser humano y de lo que le degrada o limita en la dignidad de su ser o en las posibilidades de su obrar. La verdad hace presente al bien y lo manifiesta. Corresponde a la persona llegar al discernimiento del valor moral de sus actos; tarea que dependerá, lógicamente, del recto uso de la razón o –mejor– de la *recta ratio*<sup>3</sup>.

3. Cfr. HERVADA, J., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Ed. Temis S. A., Bogotá-Colombia, 2005, pp. XXV-XXVI, donde el

A propósito de estas premisas que tan claramente vienen señaladas en los cinco puntos que aparecen en el texto de la nota, el Prof. Hervada añadió un matiz que muestra el paralelismo entre las opciones intelectuales y las actitudes personales. «A estas cinco notas –me dijo en una conversación de este mismo año, con palabras muy similares a éstas– sin duda hay que añadir una sexta que subraye que el pensamiento científico –también en los saberes propios de las humanidades– debe partir siempre de los hechos, de la observación de la realidad».

#### AMOR Y MATRIMONIO: REALISMO DEL SUJETO Y REALISMO DEL OBJETO

Como he apuntado antes, en mi opinión, la intención fundamental del Prof. Hervada en los *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, consiste en explicar la referencia y la interrelación natural entre la persona humana como varón y mujer y el matrimonio como unión a la que tiende de por sí un tipo específico de amor: el sponsal. En efecto, el Autor dedica más de la mitad del libro, las primeras ciento ochenta páginas, a tratar del amor conyugal. Y lo hace como es él mismo: con método, con rigor, integrando historia y cultura, filosofía y teología; haciendo entender –ésta es la clave– que la dimensión de justicia es inherente a la propia rea-

propio A. lo explica con las siguientes palabras: «Para resumir en breve síntesis algunos de los aspectos principales antropológicos y epistemológicos, podríamos decir: 1º Nuestra mente está abierta al conocimiento del ser y no se limita a lo fenoménico, sino que penetra más allá y alcanza la esencia y la naturaleza. 2º También el hombre es capaz de conocer la verdad, aunque hay un amplísimo campo de suyo opinable y de ahí la distinción entre verdad y opinión. 3º Así mismo, en el plano moral hay bien y mal, cosas de suyo buenas y cosas de suyo malas, a la vez que hay muchas otras cosas que de suyo son indiferentes, de donde cabe una multiplicidad de opciones. 4º De lo anterior deriva que el hombre debe guiarse por la *recta ratio* u *orthos logos*, por la que conoce el bien moral. 5º El hombre es persona o ser dotado de dignidad ontológica, por lo cual tiene por naturaleza unos derechos y deberes inherentes a esa dignidad».

lidad de lo conyugal: tanto desde la consideración del amor que conduce al matrimonio, como desde la consideración de la esencia misma del matrimonio.

El fondo de la cuestión es la relación entre la verdad, ofrecida por la naturaleza a través de la dimensión sexuada de mujer y varón, y la libertad personal, que se expande y desarrolla a través del amor. ¿Cómo juegan estos factores en el matrimonio? Si la naturaleza «pone» algo previo, ¿se puede hablar de libertad? Si partimos de la libertad, ¿se puede delimitar su objeto? Si consideramos el amor, ¿es compatible con el compromiso? Si se trata de un acto social, ¿no sería, en definitiva, un puro rito cultural?

El Prof. Hervada inicia el tema por el comienzo «antropológico» y cronológico: el estudio del amor conyugal tanto en lo que es –en su identidad– como en su dinámica. Surgen de ahí los dos primeros capítulos. El primero de ellos es un análisis metódico del concepto de amor y de lo específico del amor conyugal. Desde el principio se ve la conexión entre sujeto y objeto, porque cuando existe un amante existe también un amado. El amor es «tendencia», expresa la «dinamicidad» de la persona hacia el bien. Pero el amor conyugal no es un simple tipo de amor de compañerismo o amistad, sino que incluye como rasgo diferencial la dimensión sexuada de la otra persona o –más propiamente– a la persona amada precisamente en cuanto varón o en cuanto mujer. El Autor analiza a continuación el amor espontáneo o pasivo y el amor de dilección o reflexivo, fruto de juicio y elección consciente. Por una parte, es cierto que «donde hay una voluntad seria de ser cónyuge, allí hay amor conyugal», puesto que la voluntad de darse plenamente como persona femenina o masculina es la mejor prueba de amor; por otra parte, no podemos olvidar que es mejor amor conyugal aquel que –siendo de dilección– continúa el amor espontáneo porque –sin constituir su esencia– lo mejora.

¿Qué consecuencias lleva consigo ese amor que incluye una voluntad de don de sí como varón o como mujer? El amor –que es movimiento, fuerza unitiva– lleva a la constitución de esa unión

peculiar y típica entre varón y mujer, que es el matrimonio; ahí, por tanto, la unidad se establece *desde* la libertad, *a través del* amor, y *en* la naturaleza. Ambos contrayentes se constituyen en «coposadores mutuos –partícipes– en la naturaleza y solidarios en los fines», de manera que el amor conyugal se ordena precisamente a la constitución de esta unidad, nacida por un pacto y establecida como vínculo de justicia.

De ahí que el amor conyugal se entienda como principio o motor que lleva al sujeto al compromiso, no como fin. El amor conyugal tampoco *es* el matrimonio, sino que está presente en la voluntad matrimonial, se expresa en el momento del pacto conyugal y se desarrolla existencialmente a lo largo de la vida conyugal. Sus obras propias consisten en la ordenación de la vida matrimonial a sus fines específicos: los posibles hijos que surjan de esa unión y –de modo inseparable– el bien del otro cónyuge. La verdad –lo real– del sujeto (amor conyugal) y del objeto (unión matrimonial), no se limitan a ser compatibles entre sí, sino que están íntimamente interrelacionadas. De hecho, como señala el Autor, la ordenación del amor conyugal a los fines es la regla de oro: «un amor indisolublemente fiel y al servicio de la prole».

Si en este primer artículo el Autor ya había introducido necesariamente el amor como «movimiento» o «tendencia», en el segundo artículo aborda de modo directo «la dinámica del amor conyugal». Si antes había mostrado la integración entre amor y matrimonio, resolviendo la aparente oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, ahora realiza esta misma tarea al tratar de la relación entre el amor conyugal y la ley natural. Así, explica que el amor no se mide primariamente por su «espontaneidad» –por el primer movimiento de inclinación hacia alguien como un bien–, sino sobre todo por el *orden* que le imprime la voluntad, de la que es acto propio. «El conocimiento es lo que causa el amor, porque da a conocer la razón de bien y da lugar a que la disposición del amante hacia el amado se convierta en acto, es decir, nazca amor».

Partiendo del texto de San Agustín «virtus ordo est amoris», el Autor razona así: «el orden del amor es la virtud», y ésta se mide

por la *recta ratio* (la ley natural, al fin y al cabo) y se traduce en los tres bienes del matrimonio: prole, fidelidad e indisolubilidad. A su vez, los tres bienes *son* amor, lo ordenan y lo ennoblecen. De ahí que el matrimonio sea el desarrollo natural de la *inclinatio* entre varón y mujer según el orden de esa tendencia: el amor no inventa la naturaleza ni la muda, sino que nace en su seno, la asume y la perfecciona.

#### LAS MATEMÁTICAS DEL MATRIMONIO: $1+1=1$

En los tres artículos centrales del libro, el Autor aborda directamente la naturaleza última de la unión matrimonial. A lo largo de las páginas se va desgranando, poco a poco, la resolución de las aparentes paradojas: ¿Cómo *dos* pueden ser *uno*? ¿Qué significa la expresión del Génesis: «serán una sola carne» –*una caro*–? ¿Qué relación existe entre la complementariedad de mujer y varón y el don de sí en el que consiste el pacto conyugal? ¿Cómo se unen los cuerpos y las almas? ¿Cómo puede una voluntad libre comprometer el futuro, vinculando a mujer y varón no sólo en el obrar sino también –y antes– en el ser?

En el fondo, se va exponiendo la cuestión de la unidad: en la causa del matrimonio mismo; en su esencia, una vez constituido; y en su desarrollo existencial a través de la instauración de la vida conyugal y familiar. «Son los cónyuges mismos los que, a la vez, son dos y uno»: en la *unio animorum* y la *unio corporum* propia del matrimonio, «el vínculo que los une enlaza sus seres». No es una forma de cohabitación con trato íntimo, ni un modo de legitimar conductas sexuales ante la sociedad, ni una expresión circunstancial de coincidencias de pareja, de apetencias o sentimientos; es un modo de despliegue normal de la realidad, de lo que está contenido en núcleo en lo íntimo de la persona femenina o masculina.

El matrimonio es uno, porque la persona humana es igual en su dignidad personal y a la vez se diferencia en cuanto mujer o varón. No se trata de dos uniones, de dos consentimientos, de un



doble vínculo, ni tampoco de dos individualidades conyugales. El matrimonio, «la mayor unión que en el plano natural puede darse entre dos seres humanos», es posible precisamente porque la persona humana existe como femenina o masculina según una modalidad accidental de su propia naturaleza; y ambas formas de ser persona humana «están ordenadas naturalmente la una a la otra»<sup>4</sup>. Justamente por esta razón, porque la sexualidad humana es un «modo de ser», el vínculo conyugal se establece en la naturaleza –se asienta en el ser– dando lugar a una realidad ontológica y no sólo psicológica ni moral, propia del ámbito del obrar.

La esencia del matrimonio consiste en hacerse cada uno, no *como* el otro o *para* el otro, sino *parte* del otro<sup>5</sup>. Cada uno de los contrayentes se hace parte del otro que, sin embargo, no deja de ser uno. Pero no se hace una parte «parcial» –como un trozo–, sino una parte «total», con un «complemento o compenetración que a través de las potencias naturales femeninas y masculinas abarca la entera persona». Evidentemente esta «participación» no puede ser sin más una realidad física o biológica y menos aún reducirse al solo acto conyugal: se participa en el otro en cuanto persona femenina o masculina convirtiéndose –y convirtiendo al otro– en don mutuo, de modo que cada uno pasa a ser propia y realmente *coposesor* del otro como es poseedor de sí mismo<sup>6</sup>. Y esta misma realidad nueva, que parte de la diferenciación de sexos y se abre a la posibilidad de generar nuevos seres humanos, es *ser cónyuges*.

4. «Cada sexo es suficiente en sí (...) para completar al otro, por cuanto la diferenciación sexual es una modalización de determinados aspectos que están por igual en el varón y en la mujer y en todo varón y en toda mujer».

5. «La persona, siendo dueña de su propio ser por naturaleza, sólo por una disposición y aptitud de la misma naturaleza, puede hacer a otro partícipe de ese dominio».

6. «La unión matrimonial consiste en un vínculo jurídico (derechos y deberes) de co-participación y co-posesión mutuas en la naturaleza, es decir, en los principios naturales que componen la feminidad y la virilidad».

Esta potencialidad es la que se «pone en acto» con el acto libre del pacto conyugal.

De ahí que la conyugalidad se identifique con el vínculo jurídico, ese «nexo primario y básico» que hace «debido», que otorga «razón y título de deuda» a aquella diferencia original y a su ordenación mutua. Con todo, tiene razón el Prof. Hervada cuando sostiene, aguda y matizadamente, que en rigor la esencia del matrimonio ya constituido –del matrimonio «in facto esse»– no es el vínculo jurídico. El vínculo jurídico constituye propiamente el *principio formal* de la esencia, mientras que el *principio material* queda constituido por los cónyuges concretos: «esta esposa de este marido y este marido de esta esposa».

Aquí justicia y amor, libertad y ley se explican e iluminan mutuamente, sobre el fondo unificador de la verdad. La verdad presenta a la mujer y al varón en su igualdad y en su diferencia; la libertad hace posible el amor; y la libertad del amor hace posible su compromiso hasta el punto de entregar también el amor del futuro, superando así la fugacidad del instante. Ahora bien, una persona sólo puede entregar el futuro propio otorgando como «debido» aquello que hasta entonces era gratuito. Las obras del amor futuro sólo pueden entregarse ahora «dándolas» como *debidas*, a título de algo que ya ha dejado de pertenecernos en exclusiva, porque hemos decidido compartir la «titularidad».

«El vínculo jurídico no hace otra cosa que unir lo que por naturaleza está ordenado a unirse (...) si produce tal efecto es porque ese efecto está contenido en la mutua ordenación entre varón y mujer». Así, al unirse en el ser haciéndose cónyuges, se «deben» cada uno al otro el obrar que corresponde a los fines de la conyugalidad. La libertad ha activado un principio potencial inscrito en la naturaleza misma, y es ésta la que ha sellado a varón y mujer con una realidad nueva que se constituye en «rasgo de identidad» para cada uno de los dos.

La unidad no está sólo en el objeto de los sentimientos o en el orden de la finalidad ideal: «la *una caro* o matrimonio no es un de-

venir, sino *unidad establecida*; sólo por un vínculo jurídico puede producirse la integración entre varón y mujer, mediante la comunicación y participación en el otro». Por eso, todo proviene de la fuerza de la libertad singular e irrepetible y todo implica la fuerza de la naturaleza: y ambas se entrelazan en ese acto tan exclusivo de la persona que es el compromiso.

De ahí que, en el orden de la vida, la unidad establecida entre los cónyuges demande todo el esfuerzo para una realización existencial; es decir, para la vida conyugal y familiar que hará posible el logro de los fines. Puede decirse, por tanto, que «*una caro* y comunidad de vida y amor (...) son aspectos complementarios del matrimonio», en el sentido de que ésta «es la plasmación vital, el desarrollo existencial del hecho de que el varón y la mujer sean una sola carne»<sup>7</sup>.

Este desarrollo o secuencia de ideas tiene el mérito, a mi entender no pequeño, de comprender y situar el concepto y la función del amor esponsal y conyugal en relación con el matrimonio mismo, sin identificaciones incorrectas, y sin descalificaciones o marginaciones reduccionistas. En efecto, el matrimonio ya constituido –*in facto esse*– puede describirse como «comunidad de vida y amor», puesto que esa expresión refleja la normalidad de la vida matrimonial, pero la comunidad de vida y amor permanecerá siempre en el plano de los «hechos», mientras que la conyugalidad –el vínculo, el ser esposos– está asentada en el plano del ser y del derecho.

## DEL UNO AL TRES

Nos hemos referido ya a la unidad: en la persona humana, en el acto de consentimiento, en el pacto conyugal, en el vínculo

7. «El matrimonio es comunidad de vida y amor *derivadamente*, es decir, como consecuencia de ser una unidad en las naturalezas»

constituido por él, en la comunidad de vida y amor... Y ciertamente lo grandioso no es el hecho en sí de la unidad –que también podría haber sido aislamiento, soledad– sino del juego de «unidad de dos», o de «dualidad única».

La dualidad aparece en los sujetos –mujer y varón– que se dan y entregan como cónyuges y en la voluntad matrimonial de cada uno de ellos que, al interrelacionarse e intercambiarse con la del otro, conformarán un solo consentimiento. La dualidad – no podría ser de otra manera– aparece también en los fines: por un lado, la referencia expresa de la distinción varón-mujer (la diferencia que hace posible el don específico de sí como persona femenina o masculina) apunta a la posibilidad de engendrar nuevos seres humanos; por otro lado, el bien personal del otro (el bien del otro como persona) no puede dejar de configurarse como fin, porque no cabe darse como varón y mujer e ignorar el carácter personal del otro.

Aparece la dualidad también en las propiedades esenciales de la unión matrimonial, precisamente como consecuencia de la unidad de la que hemos hablado. La primera de ellas se llama precisamente «unidad», e indica la unicidad del vínculo y la imposibilidad de multiplicarlo. La segunda, la indisolubilidad, es una consecuencia de la primera, puesto que impide la pretensión de multiplicar el vínculo «sucesivamente», con la ficción de que el legislador podría deshacerlo. En cualquier caso, lo que muestran sobre todo las propiedades esenciales es, en sentido positivo, la riqueza y la fuerza de la unión conyugal.

Sin embargo, como hemos advertido anteriormente, al menos desde Agustín de Hipona se han fijado en *tres* los llamados «bienes» del matrimonio, es decir, aquellas características que sirven para identificar cuándo –tras los hechos que se presentan– existe una verdadera voluntad matrimonial traducible (o constituida ya) en una verdadera unión matrimonial. El *bonum fidei* se refiere no ya a la unidad de la que hemos hablado como propiedad esencial (que es unidad del vínculo, de la relación establecida entre los es-

posos), sino a la conducta, al deber de fidelidad o exclusividad en la entrega de la propia persona en cuanto mujer o varón.

Como se sabe, el *bonum sacramenti* no dice relación al «sacramento» (que se da en todo matrimonio válido entre cristianos y que es una realidad sobrenatural), sino a la indisolubilidad o «ininterrumpibilidad» e «infracturabilidad» de la unión establecida y de los derechos y deberes derivados de ella en todo matrimonio, también en el llamado «matrimonio natural» o aquel en el cual al menos uno de los dos cónyuges no es cristiano.

El *bonum prolis* parte de la «comunicabilidad institucional» del sujeto varón o mujer. Por un lado, la dimensión sexuada afecta a varón y mujer en todos sus ámbitos o aspectos: «no modaliza sólo lo generativo (...); la entera persona, al quedar modalizada en forma tan intensa, se conduce y comporta como mujer o como varón en su vida entera». Pero, por otro lado, es evidente la conexión entre la distinción de sexos y la potencia procreadora de la persona humana: «el matrimonio es una unidad en las naturalezas precisamente porque la generación pide que varón y mujer sean un principio común de generación, es decir, de transmisión de la naturaleza».

En estos tres bienes se encuentra la prueba acerca de la verdad del matrimonio, de tal manera que todavía hoy es práctica común, en los tribunales eclesiásticos que juzgan sobre la posible nulidad de un matrimonio, comprobar si ha habido o no exclusión de alguno de estos bienes, para verificar la autenticidad de la voluntad conyugal en el momento del pacto: *bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*; no podría darse verdadera voluntad matrimonial —ni por tanto verdadero amor conyugal— si se pretendiera positivamente la exclusión de alguno de estos bienes en aquello que se dice querer contraer.

## ¿Y DÓNDE ESTÁ DIOS EN EL MATRIMONIO?

A esta cuestión dedica el Autor los dos últimos textos. En el primero aborda específicamente el contenido de la sacramentalidad en el matrimonio contraído entre cristianos: qué añade, qué excluye, qué cambia respecto al matrimonio en sí; cuáles son los efectos de la dimensión sobrenatural y cuál es su significado. En el segundo presenta brevemente el camino al matrimonio y la unión matrimonial y familiar como parte integrante de la vocación divina dirigida personalmente a todos los hombres: Dios está presente en lo que es el matrimonio mismo, porque Él lo hizo; está presente en la llamada a cada persona y en su camino hacia el compromiso matrimonial; Dios está presente en el otro, a quien uno acepta y a quien uno se da (sin olvidar que los ministros del sacramento del matrimonio son los propios contrayentes); Dios está presente en el misterio de la procreación, en el testimonio de la vida de los esposos, en su misión de apostolado y evangelización en el ámbito eclesial y en el ámbito civil; Dios está presente –debe estar presente– en todo momento y realidad conyugal y familiar, porque cada circunstancia es ocasión de servirle con generosidad y de amarle con la plenitud heroica de la auténtica santidad.

\* \* \*

Termino estas páginas lleno de una amable esperanza:

Espero que mi intento de decir algo a propósito del pensamiento del Prof. Hervada, como jurista y en especial sobre el matrimonio, haya quedado más bien pobre que pretencioso.

Espero haber cumplido «mis deberes» como profesional, sin dejar de lado la relación personal que nos ha vinculado a lo largo de toda mi vida académica.

Espero no haber confundido –o al menos no haber confundido excesivamente– al honrado lector que se ha atrevido a empezar por la introducción y ha llegado hasta aquí.

Espero haber contribuido a despertar el apetito de entrar a dialogar sobre el amor y el matrimonio con la ayuda de un «Magister».

Espero que la profundización en el amor y el matrimonio no se quede en el ámbito puramente intelectual, sino que ilumine la vida real del lector y le estimule.

Y espero que esta nueva edición de «Diálogos sobre el amor y el matrimonio» facilite de nuevo una amplia difusión de este texto. Las ideas que contiene se presentan ciertamente actuales y en consecuencia su ofrecimiento a todos aparece como algo más interesante cada día: ¡alegra descubrir una visión optimista y positiva en un tema de tal trascendencia y de tal intimidad!

Pamplona, 5 de junio de 2007.

JUAN IGNACIO BAÑARES





## Nota a la tercera edición

No puedo menos que agradecer la amable atención que tantos lectores han prestado a las dos ediciones de esta pequeña obra. Probablemente el hecho de que se haya vuelto a editar por tercera vez obedezca más al perenne interés de los asuntos tratados que a los valores intrínsecos del libro. No importa, pues lo decisivo es que, en una época de crisis del matrimonio, haya suficiente número de personas interesadas en leer y estudiar unas páginas en las que no hay la más mínima concesión a las modas antimatrimoniales. Lo cual resulta enormemente esperanzador.

En esta edición ha aumentado algo el número de páginas y ya anticipo que esto me desagrada, pues tengo a la brevedad como una de las mejores virtudes. Pero era imprescindible que se aclarasen algunos conceptos y la exposición se pusiese al día. Especialmente era necesario tratar con mayor amplitud la noción del matrimonio, que es la clave para entenderlo, a la vez que su desdibujamiento es factor principal de la crisis.

Entretanto se iba agotando la segunda edición, tuve ocasión de hablar ante públicos diversos (Valparaíso, Santiago de Chile, México) de esa fundamental noción, siguiendo un método cíclico: repetir lo esencial del concepto y analizarlo desde nuevas y distintas perspectivas. Esta es la forma en la que se desarrollan los

tres diálogos que he añadido en esta edición. Sobre las posibles repeticiones –he procurado reducirlas al mínimo– me remito a lo dicho en el prólogo.

Benévolo lector, en tus manos dejo este libro, escrito con el mejor deseo de que sea útil. Si lo es para ti, me sentiré recompensado del árido esfuerzo que supone intentar escribir algo que no sea árido para el lector.

Pamplona, a 25 de marzo de 1986.

#### AGRADECIMIENTOS

Al editarse nuevamente, por cuarta vez, este libro de divulgación culta, agradezco muy cordialmente a Dña. Pilar Hernández el interés mostrado por él, pues a su iniciativa se debe esta nueva edición. No puedo menos que mostrar también mi agradecimiento a Dña. Esperanza Melero por sus múltiples gestiones y por su paciencia ante mis intemperancias de autor.

Y naturalmente mi gratitud se dirige al Prof. Juan Ignacio Bañares, Profesor Ordinario de Derecho Matrimonial y Subdirector del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, por haberse allanado gustosamente a escribir la Introducción, tan amable como inmerecida.

Finalmente doy las gracias a mis maestros, a todos aquellos que tuvieron la paciencia y la bondad de formarme como profesor e investigador universitario –especialmente Pedro Lombardía–, y a todos aquellos cuyos escritos me han dado luz en este difícil tema del matrimonio y el amor conyugal, sobre todo los genios de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, sin olvidar, para la formación filosófica de fondo, a Aristóteles.

Lector, te dejo. *God bless you.*

Pamplona, a 8 de septiembre de 2007.

## Prólogo

En cierta ocasión, hacía a mis alumnos una observación, que quisiera repetir aquí como prólogo a estas páginas. Les estaba explicando en esa ocasión el tema del amor conyugal y su incidencia en el matrimonio; les comentaba entonces que quienes estudian las realidades humanas desde el punto de vista científico parecen tener un triste sino, como un hado maléfico que les persigue. Se diría que están destinados a quitar a la realidad su belleza, su grandeza, su poesía; todo aquello que la hace amable y hermosa. Recuerdo que con ocasión del primer viaje del hombre a la luna, leí un artículo de periódico que, más o menos, venía a decir lo mismo. El articulista describía la honda decepción que habrían de llevarse los poetas y aun el hombre medio de la calle, cuando, después de una tradición de siglos sobre una luna misteriosa, símbolo de tantas locuras del corazón humano, capaz de hechizar de amores o de causar desastres en los hombres con su maléfico influjo, resultaba ser lo más parecido a una bola de yeso perdida en el espacio, materia inerte e inhóspita, incapaz de otro influjo que el de las leyes físicas más vulgares.

Si a una madre le dijese que el cuerpo del hijo que ha engendrado es, en definitiva, una afortunada combinación de hidrógeno, oxígeno, carbono, hierro, sodio y no sé si algún otro elemento, ¿no sería natural que reaccionara con cierto malhumor

y preguntase al químico de turno si es que había confundido a su hijo con un mecano? Y, sin embargo, esa es la respuesta –y muy verdadera– de una ciencia determinada ante el cuerpo del hombre. A esto se reduce, a los ojos de la química, el ser más querido, el héroe nacional, el cantante famoso o el más ilustre literato: a una sabia combinación de proteínas, hidratos de carbono, hierro, sodio, agua y algunas cosas más.

Con todo, los hombres de hoy estamos más que acostumbrados a este lenguaje de las ciencias de la naturaleza, para que nos cause demasiada impresión. Podríamos decir que hemos superado en este punto toda capacidad de sorpresa. En cambio, estamos menos inmunes ante una actitud similar de las ciencias humanísticas. ¿No es verdad que esperamos mucho más de ellas? Y, sin embargo, nos pueden jugar también alguna que otra mala pasada al respecto. Si un enamorado, por ejemplo, interroga a la más alta Filosofía, la Metafísica, sobre el ser de su amada, no recibirá más que respuestas por este estilo: animal racional, ser contingente, ente corpóreo o ser compuesto de sustancia y accidente. Todas ellas –hay que reconocerlo– decepcionantes, frías y casi sin sentido a los ojos del amor. Y si acaso le consolase oír también que su amada es persona, no le duraría mucho el consuelo, cuando comprobase que la misma respuesta da la ciencia interrogada –la Metafísica– para el pesado de su futuro suegro o para el drogadicto más abyecto.

Pero es posible que algún lector esté ya diciendo en su interior que quizá el pesado no sea el futuro suegro del hipotético enamorado sino yo, y que a dónde voy con tanto exordio. Pues voy a curarme en salud. Por mi profesión estoy acostumbrado a ver las realidades humanas desde el prisma del pensamiento de los científicos humanistas y por ello adelanto que mis palabras podrán parecer un tanto frías y descarnadas para tratar una realidad tan llena de belleza y hondura humanas como es el matrimonio.

Es, en efecto, el matrimonio una de las realidades humanas más profundas y hermosas. No sé si el lector se ha fijado en que la misma Sagrada Escritura se reviste de poesía para tratar de él.

Su estilo, podríamos decir, se viste de gala y se hace hiperbólico. Como si al lenguaje humano –a cuyo través Dios nos habla en la Biblia– le faltasen las formas suficientes para expresar, en palabras simples y llanas, la magnificencia de las nupcias. Existe un detalle significativo al respecto. Sacramentos más augustos que el matrimonio los hay, sin duda, como la Sagrada Eucarística, centro y culmen de la vida cristiana y aun de toda la acción de la Iglesia; y hay sacramentos más necesarios, como el bautismo, o que otorgan una misión más excelsa, como la sagrada ordenación. Pero sólo el matrimonio arranca a la Sagrada Escritura un piropo, sólo al matrimonio se le aplica un adjetivo de admiración por boca de San Pablo en su Epístola a los Efesios: ¡esto es un gran misterio, un gran sacramento! (Eph 5, 32). No es, desde luego, el mayor, pero sólo de él se dice que es grande. Más significativo todavía, si cabe, es el hecho de que, para mostrar y enseñar la más admirable de las grandezas de Dios con los hombres –su amor misericordioso que le ha llevado a la Encarnación del Verbo–, la Palabra revelada utilice insistentemente la imagen del matrimonio. El amor de Dios a la Humanidad es un amor *nupcial*; el Verbo divino, al encarnarse, ha contraído nupcias con la Humanidad. Cristo es el Esposo, que ama, nutre y engalana a su Esposa, la Iglesia, con la que se ha hecho una sola carne, un solo cuerpo (Eph 5, 25-30).

Verdaderamente, para tratar del matrimonio parece más adecuado el cálido entusiasmo del juglar que la fría especulación del científico. Y, sin embargo, es esta segunda perspectiva la que preferentemente voy a utilizar. No cabe duda de que es menos agradable de leer o de escuchar y menos grata de escribir o de decir, pero posiblemente tiene, por más exacta, una mayor utilidad y, en definitiva, proporciona un mejor arsenal de ideas para la vida, tan lejana a veces de los sueños de un poema..

No es éste, sin embargo un libro de investigación científica, ni siquiera un ensayo de elevadas reflexiones. Es la publicación de varios diálogos –así concibo también las conferencias– que he tenido la suerte de mantener con públicos de diversa índole, cultura y nacionalidad. Diálogos que dejaron en mi ánimo un gratísimo

recuerdo, por el excelente trato que recibí y lo mucho que las observaciones y preguntas de los oyentes siempre me enseñaron.

Contiene este volumen los textos refundidos y unificados de las conferencias que di en la Residencia de Estudiantes Boavista (organizada por el Consejo de Padres del Vega Clube), en ORIFA –ambas de la ciudad de Oporto–, en el Seminario de la Diócesis de Braga y en la Lloma (Valencia), así como en la Residencia de Estudiantes da Beira (Coimbra) y en el Club Arcada de Braga. Quede patente aquí mi gratitud a todos, organizadores y asistentes.

Las preguntas y respuestas, que se insertan al final de los dos primeros textos y del sexto, corresponden al diálogo mantenido con el público portugués, cuyas preguntas –que se incluyen traducidas– me fueron hechas por escrito. Esto explica las referencias a la situación –anterior al cambio de régimen– de aquel país –al que tan entrañablemente me siento unido–, que a veces aparecen en las respuestas.

La diversidad de ocasiones en las que han sido pronunciadas las conferencias dan razón de algunas repeticiones que el lector encontrará; la tarea de refundición de materiales que he procurado hacer ha eliminado varias de ellas, pero he preferido conservar las pocas que restan, pues otra cosa me hubiese obligado a alterar demasiado el estilo y la intención con que fueron redactados los textos primitivos.

Quiero finalmente agradecer a los Profs. Carmelo de Diego y Pedro Lombardía las sugerencias y observaciones que me hicieron, al Dr. José Antonio Gomes da Silva Marques las innumerables atenciones que siempre ha tenido conmigo y de modo particular las que tuvo durante mi estancia en Portugal, y al Lic. José Manuel Zumaquero su eficaz y abnegada ayuda, que me permite poder dedicar todavía algún tiempo a estas lides intelectuales.

Pamplona, a 31 de mayo de 1974.

Primera parte  
El amor conyugal





## La identidad del amor conyugal

## 1. USO Y ABUSO DE LA PALABRA «AMOR»

Dice Pieper en la introducción a su ensayo sobre *El amor* que «hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse el tema del *amor*. En fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra *amor*, ni siquiera en un futuro lejano»<sup>1</sup>. Es, en verdad, tan grande el abuso con que se ha utilizado y se sigue utilizando el término amor para aplicarlo a la relación varón-mujer, que no se puede dejar de reconocer que se ha cumplido en este caso la «ley» en la que Lewis resumía la inclinación de los hombres a sustituir el sentido de las palabras éticamente famosas por su contrario: «Pon un nombre a una buena cualidad y pronto ese vocablo designará un defecto»<sup>2</sup>. Por eso no es extraño observar una tendencia a desplazar la palabra amor, para cambiarla por otras. ¿Quién no conoce, por ejemplo, lo rápidamente que se ha extendido en nuestro tiempo el término compañerismo, u otros

1. J. PIEPER, *El amor*, ed. castellana (Madrid, 1972), págs. 9 y sigs.

2. C. S. LEWIS, *Studies in Words* (Cambridge, 1967), pág. 173. Cit. por J. PIEPER, *ob. cit.*, págs. 13 y sigs.

similares, para designar el amor núbil y el conyugal? ¿O la extensión de la palabra amistad, a lo que nunca fue considerado como tal en el lenguaje común?

Esta tendencia viene de lejos. En el siglo XII, por ejemplo, una obra novelesca pone en boca de un caballero, que intentaba justificar sus devaneos, estas palabras: «Tengo una esposa muy hermosa, a la que quiero con toda mi mente y con todo el afecto de marido; pero como sé que entre los esposos no puede haber amor...»<sup>3</sup>.

Frente a este escamoteo del término amor, que lo reduce a sus usos abusivos, se alza la realidad incontestable de que el afecto entre marido y mujer es amor, un amor específico, que es el amor conyugal. Buen testimonio de ello nos lo da Hugo de San Víctor, quien, en su libro *De amore sponsi ad sponsam* (sobre el amor del esposo a la desposada), hace decir al esposo: «Quiero hablar de mi desposada... Y cuando yo hablo a la amada, debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor»<sup>4</sup>. La Iglesia, en no pocos textos magisteriales, se refiere al amor de los esposos y ve en él una imagen del amor que Cristo tiene a la Iglesia. El más reciente Concilio Ecuménico, el Vaticano II, nos habla repetidamente de él, al que llama «ratificado por el sacramento de Cristo», «formado a semejanza de su unión con la Iglesia», «asumido por el amor divino», sanado, ornado y enriquecido «por la virtud redentora de Cristo», etc.<sup>5</sup>.

A pesar del secular abuso de esta palabra, hoy asistimos a un renacer de su buen uso. Y es que, como escribe el ya citado Pieper, «las palabras básicas y fundamentales no consienten que se las sustituya, al menos no toleran que se haga arbitrariamente, ni se prestan a que su contenido sea expresado por otras, por

3. Cfr. P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 193.

4. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De amore sponsi ad sponsam*, en *Die Viktoriner, Mystische Schriften*, ed. P. Wolf (Viena, 1936), pág. 74.

5. Const. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 49.

racionalmente fundada que esté esa decisión de suplantarlas»<sup>6</sup>. Pero no es sólo una cuestión de lenguaje lo que explica este renacer.

Una primera causa se encuentra en la evolución social que, con mayor o menor intensidad, está alcanzando a todos los países. Es bien sabido que durante muchos siglos la sociedad ha vivido una mentalidad que establecía una cierta ruptura entre el matrimonio y el amor conyugal. Este, el amor de los cónyuges, se entendía como un requisito de felicidad, pero no como el soporte del matrimonio, ni como la realidad a cuyo través puede comprenderse mejor esta institución.

«Los datos más significativos de esta mentalidad –escribí en otro lugar–<sup>7</sup> se encuentran... en la misma vida reflejada en multitud de hechos históricos, en leyendas o en testimonios literarios. El matrimonio sería el deber, no el amor. Por eso los enlaces matrimoniales se hacían con cierta frecuencia y hasta tiempos no lejanos, por razones de Estado, patrimoniales, familiares, etc., sin que el amor previo entre los contrayentes fuese un motivo verdaderamente relevante. El amor, se decía, vendría luego; y en todo caso al cónyuge se pedía el cumplimiento de sus deberes, no el amor, al que sólo se estimaba como deseable factor de felicidad». Que esta mentalidad no ha sido erradicada totalmente, aunque se encuentra en período evolutivo, lo muestra el mismo hecho de que las Naciones Unidas hayan sentido la necesidad de proclamar expresamente entre los derechos de la mujer el de elegir libremente su esposo, a la vez que, en más de una ocasión, algunas

6. J. PIEPER, *ob. cit.*, pág. 14.

7. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 122. Esta obra, así como los demás escritos del autor citados, se encuentran recopilados y reeditados en el libro *Una caro, Escritos sobre el matrimonio*, EUNSA (Pamplona, 2000); a este libro remitimos al lector. El volumen M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural*, agotado, se halla reelaborado en J. HERVADA, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, 3.<sup>a</sup> ed. (Pamplona, 1996).

Comisiones se hayan tenido que ocupar de su aplicación práctica no siempre bien seguida.

Quizá alguien piense que la elección por los padres de un cónyuge determinado sea cosa de tiempos pasados, y no de una época, como la nuestra, en la que hasta los enlaces principescos son ya más cosa del corazón que del interés. Pues no es así. Recientemente, un colega internacionalista me contaba que acababa de conocer en la Academia de La Haya a una doctora en Derecho de una nación del Tercer Mundo, perteneciente a una familia de muy alto nivel cultural y económico. En una conversación esta doctora comentaba que a los pocos días debía marchar a los Estados Unidos para recoger a su novio, médico de su misma nacionalidad, y regresar seguidamente a su país para celebrar las bodas, después de un noviazgo de varios años. Al ser interrogada sobre su novio, contestó que sólo le conocía por fotografía y que apenas si se habían cruzado algunas cartas. «En mi ambiente, explicaba, los matrimonios son concertados por los padres».

Esta secular mentalidad tiende a ser superada y de hecho lo ha sido ya en muchos sectores sociales. Es el amor de los cónyuges, se dice, el que ha de protagonizar el matrimonio. El cambio lo resume muy bien Höffner al escribir: «Entonces se decía: *porque tú eres mi esposa, te quiero*; hoy, en cambio, se dice: *porque te quiero, serás tú mi esposa*»<sup>8</sup>. Sólo que este proceso de cambio de mentalidad no está exento de riesgos y desviaciones. Una visión simplista tiende a reducir el cambio, en términos que podrían expresarse así: el matrimonio era antes entendido como deber —esto es, como cosa de razón, de cabeza—, ahora hay que entenderlo como cosa de amor, es decir, de corazón, de sentimiento. De ahí a establecer una dialéctica u oposición entre la ley natural y amor, entre amor y deudas de justicia, entre amor e institución, no hay más que un paso. Y este paso lo han dado, como es sabido, una serie de corrientes actuales.

8. J. HÖFFNER, *Matrimonio y familia*, ed. castellana (Madrid, 1962), pág. 24.

La segunda causa que explica el renacimiento al que antes se aludía, es propia del campo católico: me refiero a las enseñanzas contenidas en los números 48 y 51 de la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II. Por insistirse repetidamente en estos pasajes sobre la relevancia del amor, por calificarse al matrimonio como *communitas vitae et amoris* y por haber relacionado con el amor los tres bienes del matrimonio –el *bonum prolis* (los hijos), el *bonum fidei* (la unidad y la fidelidad) y el *bonum sacramenti* (la indisolubilidad)–, se ha producido un cambio de perspectiva, que ha llevado a la doctrina teológica y canónica a intentar dilucidar el papel del amor en el matrimonio<sup>9</sup>. Pero tampoco en estos intentos han faltado las dudas, las discusiones y las desviaciones. Lejos estamos todavía de que la doctrina haya encontrado la solución adecuada a los interrogantes que la enseñanza conciliar ha planteado. Y al día de hoy, 2007, esta situación apenas a cambiado, aunque ya han salido estudios muy valiosos.

9. Cfr. J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 47 y sig. ¿Por qué haber relacionado con el amor los tres bienes del matrimonio ha producido un cambio de perspectiva en la doctrina teológica y canónica? Porque era común entre teólogos y canonistas entender que el amor entre los cónyuges es un factor deseable de felicidad; el amor –decían– asegura el buen éxito del matrimonio, mas es, no sólo una realidad que no debe confundirse con el matrimonio (cosa que no puede negarse como luego veremos), sino también ajeno a su ser. El matrimonio es un vínculo jurídico, en cuya esencia el amor, de suyo, no interviene de ningún modo.

Por otra parte, la esencia del matrimonio ha sido comúnmente descrita a través de los tres bienes del matrimonio. De ahí que, si de la esencia del matrimonio y del amor conyugal son predicables los tres bienes –si estos tres bienes son fin o propiedades esenciales del matrimonio y a la vez son también atribuibles al amor conyugal– alguna relación debe existir entre ambos, y mucho más fuerte de lo que afirmaba la doctrina anterior al Vaticano II.

## 2. ¿EN QUÉ CONSISTE EL AMOR?

Hay, entre estos interrogantes, uno que es –por razones obvias– el primero que se debe contestar: ¿en qué consiste el amor? Porque es evidente que, sin responder adecuadamente a esta pregunta, no es posible entender con propiedad, ni el amor conyugal, ni su relación con el matrimonio. Y precisamente ahí está la primera piedra de tropiezo.

El lenguaje corriente nos da una multiplicidad de fórmulas que pretenden encerrar la idea del amor en lemas de fácil comprensión. «El amor es sacrificio», «obras son amores y no buenas razones», «amar es desear», «el amor es unión», «el amor es posesión», «amar es querer», etc. Pero todas ellas –con ser verdaderas– son complementarias, lo que nos indica que ninguna de ellas es suficiente. Señalan rasgos del amor, sin decirnos qué es, esencialmente, el amor.

Dentro del campo filosófico hay una corriente bastante importante –de matiz fenomenológico– que enlaza el amor con la complacencia en la existencia de lo amado. Blondel, por ejemplo, escribe que «el amor es por excelencia lo que hace ser». Para Emile Brunner la fórmula del verdadero amor sería «te quiero porque existes», a lo que Pieper contesta que es más bien: «¡Qué bueno es que existas!». Dentro de esta línea de pensamiento cabe inscribir a Ortega y Gasset, quien dijo: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente». Y no es ajeno a ella Gabriel Marcel cuando escribe: «amar a una persona es decirle: tú no morirás»<sup>10</sup>.

No cabe duda de que estas ideas sobre el amor son muy esclarecedoras para penetrar en su entidad. Sin embargo, siguen sin expresarnos su esencia y, sobre todo, de ahí poco o nada puede

10. Vide J. PIEPER, *ob. cit.*, págs. 47 y sig. y 103.

sacarse para establecer la relación entre amor conyugal y matrimonio.

El autor que a mí personalmente me ha sido más útil y me ha aclarado más cuestiones ha sido Santo Tomás de Aquino, a través de su tratado sobre el amor. Su lectura, en los momentos en que intentaba poner orden en mis ideas al respecto, me sirvió de tanto que, sobre la base de sus enseñanzas, ha discurrido desde entonces el hilo de mis reflexiones al respecto.

El Doctor Angélico –y con ello hago alusión a una larga tradición doctrinal– define el amor de un modo tan preciso como a primera vista desconcertante: el amor es la *prima immutatio appetitus*<sup>11</sup>. El amor es el primer movimiento, la primera vibración, podríamos decir, del ser hacia el bien. Ciñéndonos concretamente al hombre, el amor es la primera reacción de su sentimiento y de su voluntad, que se complacen en el bien.

Penetrando más en esta definición, lo primero que debemos poner de relieve es que esta complacencia no es, propiamente, la complacencia intelectual en la belleza o en la bondad. Es la complacencia del sentimiento y de la voluntad, que se orientan –se abren– a la posesión, al logro, del bien apetecido. Quizá un término que exprese mejor que las palabras castellanas *orientación* o *apertura* el sentido de esta complacencia sea la palabra latina *conversio*. Y si el amor desordenado a las criaturas se expresa con el término *conversio ad creaturas* (como el amor a Dios se llama *conversio ad Deum*), la narración bíblica del primer pecado del hombre nos puede servir –pese a que se refiere a un desorden– para exponer gráficamente el significado de la complacencia en que consiste el amor. En fin de cuentas, también a través de sus pecados y debilidades puede conocerse al hombre. Dice así el texto

11. Por ejemplo, I, q. 20, a. 1 y I-II, q. 27, a. 2. El amor es «la primera impresión que produce en ella (en el alma humana) un bien, despertando el impulso vital». J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teología moral católica*, II, 2.<sup>a</sup> ed. castellana (Pamplona, 1971), pág. 145.

sagrado: «Vio, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer, y bello a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría; y cogió del fruto, y lo comió; dio también de él a su marido, el cual comió»<sup>12</sup>.

Lo que aquí se nos narra de Eva no es un simple juicio de razón, lo que captó fue que el fruto era «*deseable* para alcanzar la sabiduría». Vio, en suma, que era apetecible; ¿y cómo vio? No con los ojos, que ellos no alcanzan a captar lo que nos narra el Génesis. Vio porque sintió en sí su apetecibilidad y deseó el fruto prohibido. Amó en una palabra al fruto del árbol por el bien que creía que le iba a reportar: alcanzar la sabiduría.

Esa primera *conversio*, esa primaria y más profunda orientación a lo que es o aparece como bien, eso es el amor. Pero quizá convenga explicar un poco más qué se quiere decir con *primera* o *primaria*, qué significa aquí hablar de *prima immutatio*. Con estos calificativos no quiere expresarse sólo un dato meramente temporal. No se refieren a la primera vez que el hombre se orienta a un bien. Si así fuese, el amor sería un hecho transeúnte.

*Prima* o primera, quiere decir el más radical, el más profundo movimiento, la vibración fontal (de fuente), aquella mutación del apetito que representa pasar a estar orientado al bien concreto: es la *conversio*, el *inclinarse a*. Lo que sigue a esa primaria y más profunda orientación —el deseo, las obras, la búsqueda, el sacrificio, el gozo, la posesión, etc.— son cosas subsiguientes al amor, pero no el amor mismo<sup>13</sup>. Así, pues, ese movimiento radical del apetito que es el amor, es algo continuo, que puede ser temporal, pero también puede ser perpetuo.

Sin embargo, aunque el amor propiamente dicho es el ya citado movimiento primero, el uso lingüístico tiende hacia un concepto más amplio, a un sentido lato que puede considerarse correcto,

12. Gen 3, 6.

13. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 2 ad 3.



siempre y cuando no se pierda de vista que se trata de una noción amplia. Es, en efecto, frecuente llamar amor, por extensión, «a todo movimiento o tendencia del hombre hacia el bien amado. En este sentido extensivo o lato, amor es el dinamismo del ser hacia el bien; expresa la dinamicidad de la persona humana que tiende a la unión con lo amado; el amor, así entendido, no es sino una revelación del ser en cuanto tiende al bien (a la otra persona si éste es el bien amado) y lo posee»<sup>14</sup>.

### 3. RASGOS DEL AMOR CONYUGAL

Una vez que hemos visto qué es el amor, hora es de ver con más detenimiento algunos rasgos del amor conyugal. Y lo primero que debemos tener presente es que el hombre no posee un solo amor, aplicable indistintamente a todas las personas y cosas. Si bien es cierto que todo amor tiene unos rasgos comunes, no todos los amores son exactamente iguales. No existe un mismo amor que se aplique a los distintos objetos, porque el amor nace en una preexistente relación entre la persona y el bien; a bienes de distinto valor y en distinta posición con respecto a la persona, corresponden relaciones distintas y, por lo tanto, amores de características diversas. Qué duda cabe —por ejemplo— que el amor paterno es distinto a la amistad, y ésta distinta al amor del hombre hacia Dios; como peculiar es el amor conyugal, que nace en el contexto de la relación natural específica entre el varón y la mujer. Todos estos amores tienen un fondo común, pero todos tienen también rasgos que los diferencian.

El amor conyugal, he escrito en otra ocasión<sup>15</sup>, se distingue de otro tipo de amor en su específico carácter sexual y, por lo tanto, procreador. Varón y mujer se unen como dos personas,

14. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 99.

15. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 94.

pero en cuanto son accidentalmente distintas en un conjunto de características psíquico-corpóreas. En este sentido, tan falso sería situar el amor conyugal sólo en lo que varón y mujer son diferentes, como situarlo únicamente en el carácter común de personas humanas. En el primer caso, el amor conyugal se degradaría y se despersonalizaría; en el segundo, se trataría de otra clase de amor.

No es difícil ver por qué es así. Varón y mujer son, ante todo, personas humanas y como tales son objeto del amor conyugal. Lo amado conyugalmente es, de modo básico y primario, la persona. Se ama al otro como persona y en su entera persona. Si no ocurriera esto, aparecería entonces el varón-objeto o la mujer-objeto; se produciría un proceso de despersonalización del amor y su embrutecimiento. El verdadero amor conyugal es *personal*; de la entera persona del uno se dirige a la entera persona del otro. Lo amado no son la feminidad o la virilidad de la persona —aisladamente consideradas y mucho menos sus aspectos corpóreos exclusivamente— sino la entera persona de la mujer o del varón.

Pero, al mismo tiempo, el amor conyugal no se reduce a la persona en lo que ésta tiene de común con todas las demás personas humanas; un amor de este tipo no sería otra cosa que amistad común, amor al prójimo, filantropía, etc. El amor conyugal pertenece a aquel tipo de amores que tienen por objeto al otro en cuanto posee una determinada condición o está en relación peculiar respecto del que ama. El amor materno, por ejemplo, se funda en la relación madre-hijo; el objeto de este amor es la persona del hijo, mas en cuanto es hijo y porque lo es. De modo semejante, lo amado conyugalmente es la persona del otro en cuanto *distinta*, esto es, en cuanto es masculina o femenina. Dicho de otra manera, el objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón y la humanidad de la mujer en cuanto mujer.

Algunas de tantas tendencias actuales sobre el amor conyugal pretenden reducirlo al amor de amistad (la amistad común) o a alguna de sus formas menos altas como el compañerismo o la cama-

radería. Que los cónyuges son compañeros –y deben vivir como tales– no hay quien lo pueda poner en duda. ¿No es la frase «compañera te doy y no esclava» una de las formas más usadas desde tiempos inmemoriales para reflejar cómo deben comportarse los esposos en su trato mutuo y en su vida común? No otra cosa quiere decir el término «conyugio» –estar uncidos al mismo yugo–, pese a lo antipático que puede parecer, si se interpreta demasiado literalmente o en sentido peyorativo. Lo mismo expresa también la palabra «consortium» (consorcio, de donde viene «consortes»), que significa la idea de personas unidas por ideales comunes y que participan de la misma suerte. Tampoco cabe dudar de que los cónyuges son «camaradas», sobre todo si se atiende al sentido etimológico del término: compartir la misma habitación, lo que evoca la idea de personas con trato habitual y mucha confianza entre sí. Y en ambos casos –compañero y camarada– se quiere manifestar una cierta amistad.

Ya por último, que entre ambos cónyuges reine una verdadera y profunda amistad (la amistad común, que sean amigos en el sentido corriente de la palabra) es un ideal al que deben tender todos los casados.

Pero el amor conyugal no es la amistad común, ni el compañerismo, ni la camaradería. Todas estas manifestaciones del amor, del cariño, de la simpatía y del afecto entre los hombres se dirigen a la persona en cuanto persona, despojada –hecha abstracción– de aquello que es lo típico del amor conyugal: la virilidad y la feminidad en cuanto tales. Tampoco es el amor conyugal la suma de esos amores y de la tendencia procreadora. Es, sencillamente, un amor diferente, distinto, aunque, por ser amor, tenga factores y elementos comunes a los demás amores.

#### 4. AMOR CONYUGAL Y VOLUNTAD

Llegados a este punto quizá sea el momento de precisar un extremo sobre la naturaleza del amor conyugal. Antes, al tratar

del amor en general, se ha hecho referencia al sentimiento y a la voluntad. Era necesario, porque hay un amor sensitivo y hay un amor de voluntad. Usando las a veces áridas, pero muy exactas, categorías filosóficas, habría que decir que el hombre tiene un apetito sensitivo –el sentimiento– junto al apetito racional –la voluntad–, y como el amor es el primer movimiento del apetito, en el hombre pueden darse dos amores, el sensitivo y el racional.

No cabe duda de que eso es verdad. Pero en cualquier caso, sólo es amor propiamente humano aquel que nace o se asume en la voluntad.

Es, en efecto, la voluntad una característica fundamental de la persona (una de las dos *potencias* –la otra es la inteligencia o razón– por las cuales actúa como persona), a través de la cual se manifiesta como tal persona y se diferencia de los seres irracionales. Por la voluntad actúa *humanamente*, esto es, libremente. La libertad es consecuencia de que la persona tiene el *dominio*, la autoposesión de su ser. Por eso, las tendencias, inclinaciones y movimientos (y el amor lo es como hemos visto: el primer movimiento del apetito) que hay o se originan en el hombre se *personalizan*, se hacen *personales* –propiamente humanos– cuando son asumidos por la voluntad libre.

Consecuencia clara de esto es que el amor propiamente humano –aquel que es el propio de la persona humana– consiste en la inclinación voluntaria, o sea en la tendencia amorosa asumida –mediante el ejercicio de la libertad– por la voluntad; sin inclinación voluntaria no hay amor propiamente humano. Desde otra perspectiva, García López expone excelentemente este rasgo del amor personal: «Centrándonos aquí en el amor humano... (el amor divino será estudiado aparte), la primera división que podemos establecer es en sensible e intelectual. El amor sensible está ligado al conocimiento sensitivo y versa sobre los bienes o valores puramente materiales. Así entendido, el amor intelectual está ligado al conocimiento intelectual y, dado que éste se extiende tanto a lo sensible como a lo suprasensible, también el amor intelectual se

dirige ora a los bienes sensibles, ora a los espirituales. Entendiéndolo así, el amor es un acto de voluntad»<sup>16</sup>.

Queda, pues, patente que existe verdadero amor conyugal (el amor conyugal que es *personal*, humano) cuando la inclinación al otro cónyuge es asumida por la voluntad. Más exactamente, su núcleo fundamental consiste en el acto mismo de la voluntad. No es, en consecuencia, el sentimiento (el amor sensible) el factor fundamental del amor conyugal, porque este amor consiste principalmente –esencialmente, mejor dicho– en el movimiento o tendencia de la voluntad, que asume e integra al sentimiento.

Al respecto, creo que vienen aquí muy a cuento unas reflexiones –cortas– que ya expuse en otro escrito<sup>17</sup>. Aunque sea repetir sustancialmente lo mismo las traigo a colación, porque me parece que pueden completar lo que acabo de decir.

Sería un error, de consecuencias graves, tener por manifestaciones del verdadero amor conyugal cualesquiera de sus despliegues, cuyo motor principal fuesen los impulsos afectivos o instintivos no asumidos plenamente en la instancia racional, que es la voluntad. Serían más bien manifestaciones de su imperfección, de su insuficiencia o de su corrupción.

La condición precisa del amor conyugal reside en la inclinación de la voluntad. Por eso no podría hablarse de amor conyugal en sentido estricto donde no hubiese una decisión de la voluntad, que asumiese la inclinación natural y la ordenase por la razón. En tanto no se diese esa decisión, puede haber un principio de amor, una *llamada* o *apelación* al amor, mas no el amor del que aquí hablamos<sup>18</sup>.

16. J. GARCÍA LÓPEZ, *Voz Amor (I. Filosofía)*, en «Gran Enciclopedia Rialp», 2, pág. 108.

17. Estas reflexiones está tomadas sustancialmente de J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 98 y sigs.

18. Algunos amables lectores me han dicho que estas locuciones –«llamada» y «apelación»– no se entienden bien; por eso intentaré explicarlas mejor. Quiero

El amor conyugal propiamente dicho no es –en su núcleo esencial– sentimiento afectuoso, ni instinto, ni enamoramiento; es voluntad de y en tendencia a la unión que impele y ordena a las distintas potencias del ser humano hacia ella, hacia la unión, según las exigencias de justicia y de ley natural que son inherentes a esa unión. Fuera de esa tendencia voluntaria (que desde luego integra y asume el sentimiento y los restantes factores), todo lo demás –en tanto no asumido por la voluntad– es llamada, apelación al amor, que puede ser asumida o puede ser rechazada.

Es tarea urgente, dado el tenor de cierta literatura actual, *desmitificar* el amor conyugal, en demasiadas ocasiones confundido con el afecto, con el sentimiento o con otras formas de amistad humana. En tal sentido, y valga como simple ejemplo, los impulsos y tendencias que nacen del sentimiento afectivo o del instintivo, aun pudiendo ser muy fuertes, no son *exigencias* del amor, ni *exigencias* de la persona humana. Pueden ser apelaciones y también –aunque nunca absolutamente, pero sí poderosamente– *necesidades*, esto es, impulsos coaccionantes de la libertad inherente a la voluntad, y como tales superables por ésta<sup>19</sup>.

expresar con ellas lo que, referido al mal moral, se llama *tentación*. O sea, una posibilidad de obrar, de orientación vital o de querer, que se ofrece a la voluntad y que ésta puede aceptar o rechazar. Por muy fuertemente que se apoderen de las potencias humanas estas posibilidades que se ofrecen, no son más que tentación –prueba u ofrecimiento– hasta tanto la voluntad del hombre no las asuma libremente. Lo mismo ocurre con el bien, sólo que entonces no suele llamarse tentación, como no sea en un sentido lato. El amor conyugal es un bien –un gran bien– y por eso no parece correcto hablar de tentación, como no sea en un sentido lato. Hablo, en cambio, de llamada o apelación al amor. Cuando un varón o una mujer se sienten inclinados hacia otra persona de distinto sexo, incluso cuando se sienten enamorados o se genera en ellos una gran pasión, todo esto no pasa, en principio, de llamada o apelación al amor (tentación si fuese un mal moral); el amor comienza cuando la voluntad acepta todos estos sentimientos, inclinaciones o movimientos y los asume como acto suyo.

19. Hoy es frecuente que algunos hablen de exigencias del amor para justificar ciertos desórdenes. Frente a estas desvariadas opiniones es preciso tener

## 5. AMOR PASIVO Y DILECCIÓN

La función de la voluntad en el amor es decisiva. Nos lo muestra el mismo lenguaje corriente cuando utiliza como sinónimos el verbo «amar» y otros verbos –v. gr. querer– que designan el acto de voluntad. Amar es querer, *velle*; el amor es radicalmente voluntad.

Sin embargo, este factor volitivo adquiere características un tanto distintas en dos tipos de amor: el amor espontáneo o pasivo y la dilección o amor reflexivo. Detengámonos por unos momentos en este punto.

La palabra latina *amor* tiene un sentido genérico, que comprende cuatro formas o tipos de amor: *amor* (en sentido restringido o específico), *dilectio*, *charitas* (o *caritas*) y *amicitia*<sup>20</sup>. Traduciendo estas cuatro palabras, diríamos: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, la traducción es poco significativa, porque en castellano dichos términos no dicen exactamente lo mismo que en latín, por lo menos no expresa con exactitud lo que los teólogos medievales querían indicar con ellos a través de lenguaje latino que utilizaban.

Como dice Santo Tomás de Aquino, la *amicitia* o amistad es el amor –en sentido genérico– en cuando es permanente (*quasi habitus* dice él), algo parecido a la virtud, que es el hábito de obrar bien. Quiere decir que se llama amistad a aquel amor que no se limita a una ocasión o momento, sino que es una inclinación continuada y permanente. Un ejemplo puede aclararlo; quien se

firme la idea de que no hay más exigencias del amor o de la persona humana que las exigencias de bien, orden y justicia inherentes a la naturaleza humana y a la dignidad del hombre; o sea, esas exigencias que conocemos con el nombre de derecho natural (o también ley natural). Lo demás no pasa de ser impulsos desordenados, pasiones poco controladas, que pueden ser muy fuertes desde luego, pero que no son exigencias (deber-ser), sino simples *concupiscencias*.

La expresión «necesidad» se usa en el texto en el clásico sentido de fuerzas e influjos que, con mayor o menor intensidad, se imponen a la voluntad, debilitando y violentando su libertad.

20. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 3.

encuentra con un necesitado y lo socorre hace un acto de amor, su amor se vierte en un acto, pero ese necesitado desaparecerá de su vista y por ello no habrá una relación continuada y permanente. Ese acto será amor, dilección o caridad, mas no amistad<sup>21</sup>. En cambio, los amigos son personas que, aun estando separados o viéndose intermitentemente, tienen entre sí una relación afectiva –de amor– permanente y continuada; eso es la *amicitia*.

Decíamos que las palabras castellanas antes indicadas no correspondían exactamente a las latinas. Y aquí tenemos el primer ejemplo. Para nosotros la amistad es lo que antes he llamado (previendo lo que en seguida voy a decir) la amistad *común*: un cariño específico y concreto, una forma de amor entre personas humanas; en cuanto tales personas humanas; una forma, especialmente honda y estable, de amor al prójimo, que conlleva una cierta intimidad. Y así, si a un hombre y una mujer se les pregunta si son novios, es corriente que contesten, para dejar claro que no lo son: «No somos novios; simplemente somos buenos amigos». Como se dice que los padres deben ser también amigos de sus hijos (dando a entender que el amor paterno no es de suyo amistad), o que el ideal es que los esposos lo sean. La amistad no la referimos más

21. Quizá alguien piense que esto no está tan claro. La persona que socorre a un necesitado es que tiene amor al prójimo, que es una disposición suya continuada y permanente. Y, en efecto, no cabe dudar de esa disposición, pero eso –aunque se le llame amor al prójimo y sea una virtud– no es, en sentido propio, lo que llamamos amor. El amor, en sentido propio, no es *disposición* –que es apertura al amor– sino el movimiento de la voluntad. Ese movimiento se da propiamente al entrar en relación con la persona concreta que será objeto de amor. El amor es acto y relación concreta entre personas, no disposición, que es algo precedente. Esta disposición es una virtud que corrientemente se llama también amor (la virtud del amor), pero en realidad no debe confundirse con el amor propiamente dicho. Vale esto para el plano natural. En el plano sobrenatural, la *caridad*, o sea el amor sobrenatural, sí es una virtud –la virtud infusa de la caridad– porque es un *hábito* orientado siempre al bien (no hay ni puede haber caridad desordenada), pero no debe olvidarse que la virtud es un concepto análogo y no unívoco, a la vez que las virtudes infusas actúan a modo de potencias (hábitos operativos) respecto de la gracia (hábito entitativo).



que a ese amor concreto del que hablamos. La palabra latina correspondiente –*amicitia*– también tiene ese sentido, pero incluye además cualquier tipo o clase de amor en cuanto es una relación amorosa estable y continuada. El amor núbil –en cuanto es una relación afectiva permanente– es ya *amicitia*; como lo es el amor conyugal, el amor paternofilial, el fraterno, el amor entre familiares, etc. Cualquier amor se llama *amicitia* cuando hay una relación afectiva continuada. Eso no quiere decir que quienes se aman con tales amores sean amigos en el sentido de la amistad común, sino que no se trata de un amor reducido a actos aislados, antes bien de un afecto permanente (habitual).

Es evidente que, como acabo de decir, el amor conyugal es *amicitia* o amor continuado, y lo es por su propia naturaleza de relación afectiva estable y permanente. Esta precisión es importante para entender bien ciertas expresiones, que a veces no se interpretan correctamente. Así cuando el Concilio Vaticano II habla de *amicitia coniugalis* (amistad conyugal) hay quienes creen que está hablando de que los cónyuges deben ser amigos, o piensan que el amor conyugal no es otra cosa –según el Concilio– que la amistad común. Y no hay nada de eso. *Amicitia coniugalis* es sencillamente el amor conyugal con todas sus peculiares características (se trata de un amor peculiar), que se llama así –*amicitia*, amistad– por las razones expuestas (por ser una relación amorosa permanente). Lo mismo hay que decir de algunos textos de la Sagrada Escritura –v. gr., el «Cantar de los Cantares»– en los que el esposo llama *amiga* a la esposa, o cuando los autores medievales usan la expresión que utiliza el Concilio, u otras parecidas como *amicitia coniugum* (amistad de los cónyuges). Es verdad que pueden encontrarse textos en los que *amicitia* referida a los cónyuges quiere decir amistad común, pues no es de ahora desear que los esposos la tengan, pero no es lo corriente ni lo habitual<sup>22</sup>.

22. Para completar lo que se acaba de exponer, quisiera decir que, además de los dos significados de la palabra *amicitia* a los que me he referido, existe

Algo parecido ocurre con la *charitas* (caridad); tampoco en este caso hay correlación exacta entre el castellano y el latín. Para nosotros caridad quiere decir amor sobrenatural o, por derivación y degradación, filantropía o beneficencia. En cambio, *charitas*, si bien tiene en la literatura cristiana el sentido derivado de amor sobrenatural, se aplica en general a cualquier amor (sea acto o hábito, es decir, sea acto o *amicitia*) que estima en mucho al amado. Estimar no quiere decir aquí querer o amar, sino darse cuenta de su valor, fijar su precio (apreciar una cosa, que es comprender su valor, darse cuenta de su precio, de donde ha pasado a designar el acto de amar). *Charitas* es el amor que tiene al amado por algo de mucho precio, de mucho valor, como algo *caro*. Así, la expresión «caro amigo» equivale propiamente a amigo que se tiene en gran valor, aunque luego el uso haya degradado su significado. Dado este sentido de *charitas* o de caridad, es natural que esta palabra pasase a designar el amor sobrenatural, pues ese amor, por su objeto último que es Dios, siempre estima en mucho al amado. El amor conyugal, por su parte, debe ser *charitas*, porque está llamado a ser un amor que estime en mucho al otro cónyuge; por eso algunos Santos Padres y autores medievales dan al amor conyugal el nombre de *charitas* con este significado. El amor conyugal es además *charitas* en sentido de amor sobrenatural, cuando el matrimonio es sacramento, porque recibe una dimensión sobrenatural por la gracia.

Vayamos ahora a lo que más nos interesa, la distinción entre el amor espontáneo o pasivo y el amor reflexivo.

otro: el llamado *amor amicitiae* o amor de amistad, también denominado *amor benevolentiae* o amor de benevolencia. Recibe este nombre aquel amor que quiere el bien para el bien amado, y se contrapone al *amor concupiscentiae* o amor de deseo, que es aquel que tiene el amante a lo amado por ser un bien para él. Algún autor (cfr. J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *ob. cit.*, págs. 174 y sigs.) llama amor de amistad sólo al grado más alto del amor de benevolencia; pero me parece que esta distinción no es necesaria, porque ese grado más alto es lo que tradicionalmente se ha llamado *charitas*. Como puede verse, la terminología en el tema del amor es bastante fluctuante, tanto en el lenguaje científico, como en el vulgar o coloquial. Con todo, las ideas centrales son claras.

Acabo de hacer una referencia a dos posibles tipos de amor: como movimiento espontáneo o como movimiento reflexivo. Y es posible que alguien se haya extrañado de esta duplicidad. ¿Es que una elección reflexiva puede calificarse de amor? ¿No parece más bien que esta reflexión manifiesta una ausencia de amor, porque el amor es una moción espontánea? Parece que cuando no hay amor, es cuando surge la reflexión.

Desde un punto de vista similar, parece también que estamos ante otra contraposición frecuente: el deber y el amor. Hacer las cosas por deber, no es hacerlas por amor.

Sin embargo, hay un hecho bien sabido que nos pone de relieve que tales contraposiciones son válidas desde un punto de vista llamémosle vulgar, en el sentido de lenguaje y formas de expresión corrientes, pero de ningún modo son verdaderas siempre, en su sentido más radical y profundo. Este hecho es la experiencia de nuestro amor a Dios, ratificado por lo que nos dice el Evangelio.

Lo radical del amor a Dios, lo sabemos muy bien, consiste en la decisión de seguirle y de cumplir su Voluntad. La espontaneidad o ir a contrapelo, el sentimiento o la sequedad, son en definitiva cosas, importantes sí, pero accesorias. Lo esencial y definitivo es la decisión de la voluntad. Por otra parte, son varias las ocasiones en las que el Señor señala los mandamientos –el cumplimiento del deber– como lo esencial –aunque en algún caso se refiera a lo mínimo– del amor a Dios. Desde aquella sentencia, según la cual «no todo el que dice ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre» hasta su afirmación de que «si me amáis, guardaréis mis mandamientos»<sup>23</sup>, es una enseñanza constante del Evangelio que el amor se manifiesta precisamente como una decisión de la voluntad que se plasma en el cumplimiento del deber. Sin que ello signifique que todo cumplimiento del deber se confunda necesariamente con el amor.

23. Math 7, 21 y Jo 14, 15.

¿Entonces, qué representa la espontaneidad, la inclinación amorosa espontánea? ¿Es algo secundario? Nada de eso. Quiere decir sencillamente que hay dos tipos de amor: el amor espontáneo o pasivo y el amor de elección o reflexivo. En términos latinos, al primero suele llamársele *amor* (en sentido restringido) y al segundo *dilectio*, dilección. El *amor* se llama amor espontáneo porque se origina espontáneamente en el amante. Al entrar en contacto por el conocimiento con el posible objeto de amor, surge de modo espontáneo el movimiento amoroso en el amante. Unas veces se origina súbitamente, en el primer o primeros instantes del conocimiento (en el lenguaje coloquial y en relación al amor entre varón y mujer, se llama a esto *flechazo*); otras veces el amor nace poco a poco, más sosegadamente, por decirlo así, a través del trato continuado. En cualquier caso, el amante aparece como sujeto pasivo; el amor es algo que nace en él y no producido por él. Incluso es posible que quien siente surgir en sí el amor así nacido intente luchar contra él y, entonces, vencerá la voluntad contraria o el amor según el que sea más fuerte. De ahí nacen frases como «este amor es más fuerte que yo». El amante aparece como *pasivo*, como atraído por el ser amado, y por eso a este amor se le llama amor pasivo. Es una *pasión*, algo que se *padece*, no en el sentido de que sea un mal, sino queriendo decir que se genera y está en el amante sin haber sido producido por él. Pasivo no quiere decir, pues, que tal amor no tienda a las obras; por ser una pasión del apetito en relación a un bien apetecible, es, como todo amor, dinámico u operativo. Se dice que es pasivo en el sentido de ser una mutación o movimiento producidos *en* la persona, no *por* la persona.

En cambio, la dilección es distinta. No es un amor que nazca espontáneamente, sino un acto completamente original de la persona, que se orienta al otro reflexivamente, mediante un raciocinio o juicio de razón. Advirtiendo que el posible ser amado es verdaderamente digno de amor, la persona se abre voluntariamente a él. Lo que ha producido el amor es la decisión voluntaria de amar, fundada en la reflexión, es decir, en el juicio de razón. El movimiento amoroso no es, por tanto, un movimiento espontáneo,

sino producido por la voluntad misma. Este tipo de amor no es espontáneo ni pasivo (en el sentido antes indicado) y reside sólo en la voluntad. Es característico de la dilección llevar consigo una *elección* –una decisión libre–; consiste en un acto electivo y de ahí le viene el nombre<sup>24</sup>. Si quisiéramos mostrar plásticamente la diferencia que existe entre el *amor* y la *dilectio*, entre al amor pasivo y la dilección, podríamos decir –aunque ya advierto que no es totalmente exacto– que el primero consiste en amar con el corazón y la segunda en amar con la cabeza. Digo que no es del todo exacto porque no se ama ni con el corazón ni con la cabeza, sino con el sentimiento y con la voluntad. El amor pasivo reside principalmente en el sentimiento, pero también en la voluntad<sup>25</sup>; la dilección, en cambio, es sólo voluntad. Pero puestos a seguir con la imagen, el corazón es la voluntad y la cabeza la razón; por eso ambos amores son del corazón. Sólo que en el primer caso el corazón es movido espontáneamente por el ser amado, y en el

24. Cfr SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 3.

25. No faltan autores que parecen negar que el amor espontáneo o pasivo resida en la voluntad. En consecuencia, dividen el amor en sensible y amor de dilección o voluntario. Sin duda tienen una poderosa razón para ello. Puesto que la voluntad es libre, todo amor propiamente humano es –en último término– un acto de voluntad libre y, por eso, es dilección. Y es verdad. Pero a mí me parece que esto no impide que la voluntad tenga movimientos amorosos pasivos o espontáneos; lo que ocurre es que estos movimientos –en tanto no se asumen por la libre decisión– serán apelaciones o llamadas al amor, que deben ser asumidos por la voluntad, mediante un acto de libre elección, como ya hemos dicho antes. Santo Tomás de Aquino dice con claridad que el *amor* comporta una cierta pasión *principalmente* en el apetito sensitivo, lo que supone que también en la voluntad se puede dar el amor pasivo. Hablando en concreto del amor a Dios, escribe que es *más divino* (más perfecto, por tanto) que el hombre tienda a El por el *amor* que por la *dilectio*. Y es evidente que este *amor* –más divino que la dilección– no puede ser sólo ni principalmente el amor sensible. Según Mausbach-Ermecke el amor espiritual (el de la voluntad) puede ser pasivo o reflexivo (espontáneo o voluntario) y a ambos les llama dilección (*ob. cit.*, pág. 146). Como puede verse, los autores coinciden en lo esencial, aunque haya diferencias en puntos accidentales o secundarios.

segundo caso lo que mueve al corazón es la cabeza del amante. De ahí que hablemos de amor *reflexivo*. Añadamos que al amor de dilección no le faltan los concomitantes del amor: cariño, afecto, ternura.

De todas formas, amor espontáneo y amor de dilección no deben entenderse como dos categorías totalmente separadas. Todo amor humano requiere, como se ha dicho antes, su asunción por la voluntad, es un acto de la voluntad. Pero ese acto de voluntad, no es un acto ciego sino racional; comporta una decisión libre, que tiene las características de un acto de elección. Por ello, todo amor humano, aunque nazca espontáneamente y sea de suyo pasivo, tiene los rasgos de la dilección. Esta es la razón por la que hay autores que llaman sin más *dilectio* o dilección a todo amor propiamente humano. Con todo, firme la idea de que todo amor propiamente humano es acto de voluntad, es muy importante, tratando del amor conyugal y del matrimonio, saber distinguir el amor pasivo de la dilección, por ser harto frecuente que en esta materia, al contrario de lo que sucede en otras, se llame corrientemente amor sólo al amor pasivo como si la dilección o amor reflexivo no lo fuese, siendo así que es tan amor como el pasivo. El error es tanto mayor cuanto —además de lo que diremos después— todo amor propiamente humano (propio del hombre) es voluntad y, por tanto, es más dilección que pasivo. Por eso se dice que el amor pasivo reside principalmente en el sentimiento, sin que falten, como advertíamos, quienes entiendan que el amor propiamente humano o intelectual —el que reside en la voluntad— es siempre dilección, aunque vaya acompañado del amor sensible.

Cerrando estas observaciones, digamos que será siempre *dilectio* todo aquel amor que, por su índole, implique la elección del amante, o todo aquel que, también por su índole, no nazca espontáneamente, esto es, que por razón de su naturaleza o de circunstancias no se desencadene necesaria o espontáneamente el amor. Por eso es dilección el amor de Dios a los hombres, el amor cristiano a los enemigos, etc. Esto no quiere decir que dilección y amor pasivo no puedan ir juntos. Puede haber amor espontáneo

en un relación amorosa que, por su índole, exija una elección. En tal caso, este amor es siempre *dilectio*, pero enriquecida por el *amor*; cuando esto ocurre, tal amor es mejor amor (no más meritorio) que cuando hay sólo el puro acto de voluntad (Santo Tomás de Aquino). Sin que esto sea óbice para que pueda ser mejor amor la sola *dilectio*, cuando alcanza mayor intensidad.

Es ahora el momento de responder a una pregunta clave para entender el amor conyugal. ¿A qué tipo pertenece? ¿Es amor espontáneo o dilección? Si hiciésemos estas preguntas en una de esas encuestas tan de moda, podríamos estar seguros de que la mayoría de la gente respondería, sin pensarlo mucho, que es amor espontáneo o pasivo. Esta es la mentalidad más extendida, aunque poco sepa el común de las gentes de los términos que aquí se han utilizado o de los conceptos que se han intentado aclarar. En esta materia, amar quiere decir, en el lenguaje común, estar enamorado, y casarse por amor es lo contrario de casarse por decisión reflexiva. Proviene este hecho de que, en este tema, amor se toma en sentido del *amor* latino. Se ve muy bien en el texto original de aquella obra medieval que citábamos al principio. El autor pone en boca del caballero un expresivo juego de palabras, que en latín cobra todo su sentido, desdibujado por la versión castellana, ya que, conforme he indicado, los términos romances no conservan el significado original de sus correspondientes latinos. El desvergonzado caballero dice: *diligo* (amo, quiero) a mi esposa con toda mi mente y mi afecto; pero sé que entre los esposos no puede haber *amor* (debido a que se elegía al cónyuge por razones de conveniencia). Tengo amor de dilección a mi esposa, mas no amor espontáneo o pasivo. En castellano el juego de palabras pierde toda su ironía y su gracia (mejor dicho, toda su intencionalidad, que pone de manifiesto la desfachatez del susodicho caballero).

De todos modos, tanto el texto latino como su versión castellana, nos muestran la distinción entre *amor* y *dilectio*, así como la mentalidad común, de antes y de ahora, que suele ceñir el amor entre varón y mujer al amor espontáneo o pasivo, cuando no al sentimiento (amor sensible) que consiste en estar enamorado.

Es éste uno de esos casos en los que la reflexión científica ayuda tanto a centrar las cuestiones y a aclarar las confundidas, más que nada porque el lenguaje vulgar suele expresar situaciones reales y verdaderas por medio de expresiones poco exactas. ¿Podría decir de verdad el caballero aludido que no tenía amor por su esposa, reconociendo que la quería con *todo el afecto* de marido y con toda su mente, tanto más cuanto la expresión latina *tota mente* suele traducirse por *con toda el alma*? De acuerdo con que no se había casado por un enamoramiento espontáneo, sino por reflexión, pero ¿era el suyo un matrimonio sin amor? La misma desvergonzada ironía que la frase encierra, ya nos está diciendo lo contrario. No había entre esos esposos *amor*, amor espontáneo, pero sin duda entre ellos existía el amor de dilección —con toda el alma, con todo el afecto—, como reconoce expresamente el mismo esposo infiel.

El amor conyugal puede ser *amor* y *dilectio*, amor espontáneo y amor reflexivo. Pero hay más, el amor conyugal —contrariamente a lo que parece indicar la mentalidad común—, de suyo, *esencialmente*, no es el amor pasivo, sino la dilección. Como escribí en otra ocasión, no cabe la menor duda de que el amor conyugal puede ser *amor*, amor que nace espontáneamente. Pero nunca es sólo *amor*. Siempre es *dilectio*. Por eso, el amor conyugal pertenece propiamente al tipo de amor así llamado, al que nosotros preferimos dar el nombre de *amor reflexivo* y también el de *amor de elección o electivo*. En efecto, el amor conyugal, aunque nazca espontáneamente, tiene siempre —por su propia índole— un momento electivo, aquel en el que manifestándose las personas mutuamente el amor, ese amor es aceptado o rechazado, lo que supone una decisión y una elección. Asimismo —aunque esto no sea lo más decisivo—, el amor conyugal, pudiendo tener por objeto posible distintas personas de otro sexo y por objeto real a una sola, presupone la *elección* del cónyuge. Es, pues, por su propia índole y la de la unión a la que tiende, un amor siempre *electivo*. Es, por su índole y objeto, *dilección*.

Si todo amor es, en cuanto humano, voluntad, en el sentido de ser por ella asumido y regulado por la razón, la *dilectio* lo es



de modo más radical. El amor de dilección es un movimiento originario de la voluntad, que en ella nace como fruto de una decisión reflexiva. Aunque vaya acompañada del amor espontáneo, la *dilectio* como tal es una decisión voluntaria. Consecuencia importante es que el amor conyugal, aunque pueda ir acompañado de amor espontáneo, es radicalmente un acto de voluntad y, por consiguiente, allí donde hay voluntad sería de ser cónyuge, allí hay amor conyugal<sup>26</sup>. Sólo en los contados casos en los que la elección no es libre (amenazas, imposición familiar, etc.) puede decirse que no hay amor ni siquiera de dilección, con tal de que la voluntad esté verdaderamente forzada. Mientras no haya una voluntad violentada, habrá dilección, aunque a veces se trate de un amor bastante pobre (si bien no necesariamente tiene que serlo).

Llegados a este punto quisiera hacer otra precisión. No se trata de que haya unos matrimonios que se casan con solo amor reflexivo de dilección y otros que lo hacen con solo amor espontáneo. Todos –con la salvedad ya hecha– se casan con amor de elección; lo que ocurre es que en algunos casos sólo hay este amor y en otros –repito que de suyo es lo mejor– este amor va acompañado del amor espontáneo.

Lo que acabamos de ver nos pone de relieve la cautela con que, desde un punto de vista rigurosamente científico, hay que acoger la afirmación de que se contraen matrimonios sin amor. No cabe duda de que, al decir esto, se quiere poner de manifiesto algo muy verdadero: que hay quienes eligen cónyuge y se casan sin amor espontáneo, sin estar enamorados, por pura reflexión. Pero esto no significa que no haya ningún amor (salvo los casos límite señalados). La voluntad sería de ser cónyuges y vivir como tales, eso es amor, pero de dilección. Otra cosa es que la intensidad de este amor sea a veces muy fuerte y otras veces sea más débil.

Siendo el amor conyugal en su esencia amor de dilección, sin embargo y tal y como he dicho antes, es *mejor* aquel amor con-

26. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 99 y sigs.

yugal que nace espontáneamente, aquel amor conyugal que, sin dejar de ser dilección, contiene el amor espontáneo. Es mejor que los casados estén enamorados y así sigan toda su vida; su amor es, de este modo, más perfecto. Pero no hay que caer en la exageración de negar que existe amor entre quienes se casan sin ese amor espontáneo. Quede bien claro, pues, que el amor pasivo es *mejor* que la sola dilección, presupuesta la misma intensidad de amor. Aunque es obvio que si el amor pasivo es menos intenso y menos fuerte que la sola dilección, esta última es entonces, sin ningún género de dudas, mejor amor.

Tampoco hay que olvidar que el amor espontáneo, estar enamorados, *perfecciona* el amor conyugal, pero no es su esencia. Por ello, la intensidad y la fortaleza del amor conyugal no residen en el amor pasivo, sino en la dilección, en el acto de la voluntad. El amor espontáneo *mejora*, perfecciona, al amor conyugal, mas no le da sus propiedades esenciales. La fuerza del amor reside en el acto decisorio de la voluntad, al que la espontaneidad añade facilidad y aun ayuda, pero no lo sustituye. El éxito o fracaso de la vida conyugal dependen, en consecuencia y como muestra tan largamente la experiencia, de la decisión de la voluntad, que sabe superar tantas dificultades del camino.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se comprende bien que los términos con que Höffner resume la mentalidad pasada y presente, según veíamos en las primeras páginas, reflejen muy ajustadamente un hecho social, pero no lo que propiamente debe ser. Ni «te quiero porque eres mi esposa», ni «serás mi esposa porque te quiero» expresan totalmente lo que es mejor en el matrimonio. Antes de ser esposos, lo mejor es que los contrayentes puedan decirse con toda verdad «me caso contigo porque te quiero» pero una vez contraído matrimonio, lo que expresa lo esencial del amor conyugal es más bien «te quiero porque me he casado contigo».

Hay personas a quienes esta última proposición les parece poco adecuada al amor y en su interior se rebelan contra ella. Pero sin razón. No advierten que los mejores y más altos amores en-

cuentran en ella su expresión. Una madre dice al hijo «te quiero porque eres mi hijo» y lo mismo cabe decir del amor a Dios. Y es que pocos se dan cuenta de lo que son los esposos, el uno respecto al otro. Los esposos no son simplemente dos personas entre las que reina un amor específico. No son meramente dos *amigos* (según el sentido de *amicitia* que antes hemos indicado: relación afectiva permanente y continuada). Su unión es mucho más profunda. El matrimonio les hace *una caro*, una sola carne, en cuya virtud cada cónyuge pasa a ser carne del otro; ambos forman como un solo cuerpo. Se produce entonces un hecho importantísimo, que ha de reflejarse decisivamente en el motivo supremo del amor conyugal y en su orientación. Se ha de amar al otro cónyuge porque es parte de uno mismo. El motivo supremo del amor ha de ser precisamente el hecho de ser el propio esposo o la propia esposa, pues por serlo es como parte de uno mismo; ambos esposos son miembros uno del otro. De modo semejante a como uno se ama a sí mismo por el hecho escueto y desnudo de ser él mismo, los esposos se deben amar porque cada uno es, para el otro, una sola carne, como parte de sí mismo. Lo dice San Pablo inequívocamente, hablando a los maridos: «Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y abriga... Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán dos en una carne... Por lo demás, ame cada uno a su mujer, ámela como a sí mismo»<sup>27</sup>. Se entiende así que, para los ya casados, la mejor expresión de su amor sea «te quiero porque me he casado contigo». Finalmente recordemos que el amor de elección, la dilección, no es un amor árido y seco. En él se dan también el afecto, el cariño y la ternura. Es cierto que los amantes pueden pasar horas y tiempos de sequedad y aridez —como es bien conocido en el amor a Dios— pero esa aridez se supera cuando se es fiel al amado y a los compromisos adquiridos.

27. Eph 5, 28-33.

## 6. AMOR Y MATRIMONIO

Una obra de la antigüedad cristiana, que trata sobre los nombres divinos y que se atribuyó a Dionisio el Aeropagita, recoge una idea que Santo Tomás de Aquino termina por aceptar, no sin mostrar cierta reticencia respecto a su expresión literal. El amor, dice esa obra, es una *virtus unitiva*, una virtud o fuerza que une. Muchos siglos antes Aristófanes lo había puesto de relieve, indicando que la fuerza unitiva del amor es tal, que tiende a un imposible: hacerse una sola cosa quienes se aman. El escrúpulo del Aquinate no se refería al hecho mismo, que es una experiencia bien conocida, sino a la terminología utilizada; el amor, aclara, no es una *virtus* (una virtud), sino un *motus* (un movimiento).

Pero, dejando de lado este razonable prurito de exactitud, y puesto que ya hemos indicado la naturaleza del amor, nos podemos permitir la licencia de hablar del amor como virtud unitiva, fuerza de unión. Es el resultado de presentarse el bien como apetecible, con una *vis attractiva*, el bien en cuanto apetecible, atrae, es atractivo, atrayente. O por usar otros términos, el amor tiende a la posesión del amado. Es este deseo de posesión el que engendra los celos, el amor celoso, cuando no admite la coposesión con otros.

En lenguaje vulgar eso suele decirse con una frase en la que la fuerte tendencia unitiva se pone de relieve, identificando el amor con la unión: el amor –se dice– es unión. Sin embargo, esta frase no puede tomarse literalmente, porque entonces en lugar de expresar de modo hiperbólico una verdad, manifestaría un error. Santo Tomás de Aquino tuvo buen cuidado de precisarlo. Con su consabida agudeza escribe que el amor no es la unión, sino que ésta es algo que sigue al amor, algo que de él fluye, pero sin identificarse con él: «La unión, dice, pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como algo suyo. Y de este modo es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta sigue al amor»<sup>28</sup>.

28. I-II, q. 26, a. 2 ad 2.

Con esto llegamos al punto clave que señala la relación entre amor conyugal y matrimonio. El matrimonio es la peculiar y típica unión entre varón y mujer que sigue al amor conyugal. Acabamos de ver, con palabras del Doctor Angélico, que el que ama se refiere al amado como algo suyo. Esto, que es común a todo amor, adquiere una especial intensidad en la unión matrimonial. Esta unión es tan profunda que, tanto la Sagrada Escritura, como los escritores eclesiásticos, han usado habitualmente de hipérboles para explicarla, como si los términos propios se quedasen pobres y vacíos. El Génesis pone en boca de Adán aquellas conocidas palabras, que los exégetas interpretan diciendo que los cónyuges forman por el matrimonio como una sola persona: «et erunt duo in carne una»<sup>29</sup>. Unión tan fuerte e intensa que Cristo mismo hace radicar en ella la indisolubilidad: «Así que ya no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios, pues, ha unido, no lo desuna el hombre»<sup>30</sup>. ¿No es, por otra parte, frecuente en el género homilético hablar de que el matrimonio comporta una fusión de almas y cuerpos? «El amor puro y limpio de los esposos –leemos en una homilía sobre el matrimonio cristiano pronunciada por San Josemaría Escrivá la Navidad de 1970– es una realidad santa que yo, como sacerdote, bendigo con las dos manos... El matrimonio es un sacramento que hace de dos cuerpos una sola carne; como dice con expresión fuerte la teología, son los cuerpos mismos de los contrayentes su materia. El Señor santifica y bendice el amor del marido hacia la mujer y el de la mujer hacia el marido; ha dispuesto no sólo la fusión de sus almas, sino la de sus cuerpos»<sup>31</sup>.

29. Gen 2, 24. Sobre los significados bíblicos de *carne*, vide, por ejemplo, J. ALONSO, voz *Carne*, en «Enciclopedia de la Biblia», II, cols. 156 y sigs. He estudiado con cierta amplitud este punto en *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, cit., págs. 25 y sigs.

30. Math 19, 6.

31. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 24, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid, 1973), pág. 67.

El matrimonio es la única unión humana en la que se hace en cierto modo realidad lo que a Aristófanes le parecía imposible: hacer uno de los dos. Nos lo dice el Evangelio de San Mateo: «Ya no son dos». Y Domingo de Soto lo expresa también en términos no menos recios: «Son los cónyuges uno en unidad de naturaleza»<sup>32</sup>.

Claro que este conjunto de expresiones no pueden tomarse en sentido literal, a la hora de observar científicamente esta realidad. Por eso se hacía antes alusión al género hiperbólico. Como he escrito en otro lugar, los cónyuges forman una unidad, pero esta unidad, aunque tiene un fundamento ontológico, no es, como resulta evidente, sustancial o trascendental, en el sentido de que no hay fusión de seres o de naturalezas; sería un craso error pensar que varón y mujer forman una sola naturaleza individualizada o un *tertium quid*. Varón y mujer, como es obvio, siguen siendo dos personas humanas y, bajo otro punto de vista, dos naturalezas individualizadas; se trata de una unidad de índole jurídica –producida por un vínculo jurídico–, en cuya virtud las dos naturalezas, permaneciendo individualmente distintas, quedan unidas por una relación de comunicación y participación que las constituye en una unidad. Esa relación jurídica es una relación de participación en cuya virtud varón y mujer se hacen coposedores mutuos –partícipes– en la naturaleza y solidarios en los fines<sup>33</sup>. Esta coposición es tan profunda que San Pablo no duda en calificar a los esposos como dueños el uno del otro<sup>34</sup>.

Dicha unidad, a la que el amor conyugal tiende en cuanto que es *virtus unitiva*, es precisamente el matrimonio, el vínculo jurídico que los constituye en marido y mujer. Sólo a través del mutuo compromiso, sólo a través del vínculo que de él surge, los esposos son capaces de realizar plenamente su amor.

32. «Sunt enim coniuges unum unitate naturae». *Commentarium in IV Sententiarum* (Salmanticae, 1560), II, dist. 26, q. II, a. 1, pág. 86.

33. *Cuestiones varias*, cit., pág. 34.

34. I Cor 7, 4.

El amor conyugal –se lee en una obra reciente<sup>35</sup>– no se limita, cuando es verdadero, a un encuentro pasajero; por su propia dinámica lleva en sí la estabilidad y conduce a una relación interconyugal muy profunda. La unión a la que conduce el amor conyugal es aquella *una caro* (unidad en las naturalezas) a que antes nos hemos referido, esto es, la formación de la unidad varón-mujer o comunidad conyugal, el matrimonio.

Esta unión no es un simple hecho, pues presupone una vinculación mutua, una participación en la naturaleza, en cuya virtud cada cónyuge hace en cierto modo suya (de ahí la relación de justicia) la naturaleza del otro en cuanto modalizada por el principio masculino o femenino. En esto radica la *una caro* (unidad en la naturaleza). Esta mutua vinculación sólo se produce por la decisión personal –voluntaria y libre– de entregarse a sí mismo, en el momento querido, como esposo y esposa y de recibir al otro como esposa o como esposo. En efecto, característico de la persona es la posesión plena e independiente de su propia naturaleza. Por ello, la comunicación de la naturaleza, que otra persona entre, aunque sólo de algún modo, a participarla, exige un acto de donación de sí mismo; tiene que haber un momento de entrega, un momento de producción de la vinculación mutua, fundado en la libre decisión. Y esto es precisamente el pacto conyugal.

De ahí que sea doctrina constante negar que un acto, hecho o circunstancia de las personas pueda originar el matrimonio, si no es en relación con esa libre decisión. Ni la convivencia marital, ni el amor por sí mismo unen en matrimonio; es la libre decisión, un acto de voluntad, el que lo engendra. Es éste el sentido último de las conocidas reglas de derecho: «nuptias non concubitus, sed consensus matrimonium facit», «liber consensus et non amor, facit coniugium» y otras similares.

Pero el matrimonio no es sólo unidad en las naturalezas; es también unión de las dos personas (unión tú-yo) por el amor.

35. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 123 y sigs.

También por esa parte el matrimonio exige el pacto conyugal. La razón es clara, si partimos de que el amor conyugal es en sí pleno y total, esto es, que no admite una entrega parcial de la capacidad de amor, sino de todo el amor conyugal. En tal sentido, el pacto conyugal es el único modo por el que el amor conyugal puede desarrollarse en toda su potencia y alcanzar su plenitud. Sólo cuando varón y mujer entregan su amor total y plenamente, en un acto que *compromete* su total capacidad de amar ante el otro, el amor conyugal se realiza en su plenitud. Pero esto sólo ocurre en el pacto conyugal. El hecho social es una sucesión de presentes, en los cuales nunca se agota toda la persona pues no se agota en ninguno de ellos toda la vida de la persona. El único medio que el hombre tiene de entregarse de una vez para siempre, actualizando toda su capacidad (potencia) de amor, es a través de un acto en el que compromete (hace donación de) esa capacidad ante el otro para toda la vida. Esto es lo que ocurre en el matrimonio de suerte que la vida conyugal, en cuanto producto del amor, no es otra cosa que *el cumplimiento y realización de la entrega ya hecha*.

La función del compromiso se entiende mejor si se tiene presente la dimensión *tiempo* del ser humano. El tiempo es una dimensión de los seres que no son capaces de actualizar en un acto único y perpetuo toda su capacidad de ser; por eso, esta capacidad de ser se va actualizando *sucesivamente*. En esta dimensión adquiere su perspectiva el compromiso, propio sólo de seres personales, a la vez que inmersos en el tiempo, esto es, capaces de dominar su ser y por tanto de configurar su futuro, e incapaces de actualizarlo en un acto único. El compromiso representa una de las posibilidades más perfectas del ser personal inmerso en el tiempo, y la que más se acerca al acto puro; por eso es sólo propio de seres espirituales. Consiste en la libre decisión de la persona que, por un acto de voluntad y libertad, orienta su capacidad de desarrollo vital en un sentido determinado. Cuando el ser es acto puro no hay compromiso, sino la realidad ya dada; así, cuando respecto de Dios se habla de compromiso o de pacto –de Alianza–, se trata de una



versión a lo humano, pues Dios no se compromete en sentido estricto, sencillamente da o hace en un acto único y eterno. Cuando se dice que Dios ha hecho con el hombre un pacto o compromiso de amor y de salvación, se quiere decir que Dios ya ha dado el amor y la salvación en un acto eterno e irreversible; sólo falta que el hombre acepte lo que ya está dado.

## 7. DOS CONSECUENCIAS

Dos consecuencias, a mi entender importantes, se deducen de lo que acabamos de ver.

La primera de ellas es que el matrimonio y el amor conyugal no son de ningún modo identificables. Frente a aquellas corrientes actuales que pretenden reducir el matrimonio al simple hecho del amor, y contraponer ambas cosas, como si la institución fuese una superestructura impuesta, se alza, por una parte, el dato firme de que el matrimonio es la unión consiguiente al amor conyugal, del cual procede; no es, por tanto, una superestructura, sino un fruto del amor. Por otra parte, la causa eficiente del matrimonio es un compromiso indisoluble y no el mero hecho de amarse. Compromiso y matrimonio tienen su motor en el amor, pero son distintos a él. Tienen, por tanto, una vida propia, cuyas incidencias no son confundibles con los avatares del amor. A causa de la distinción real entre amor y matrimonio y por la fuerza del compromiso, no hay una relación necesaria entre las vicisitudes existenciales del amor y la permanencia del vínculo conyugal.

La segunda consecuencia tiene mayor relieve por lo que atañe a la doctrina canónica y teológica. Ya antes hacía referencia a los intentos doctrinales posteriores al Concilio Vaticano II para dilucidar el papel del amor en el matrimonio. Pues bien, una constante que en tales intentos se observa es la tendencia a incluir el amor entre los fines del matrimonio. Para algunos autores –cuyos nombres omito en gracia a la brevedad– el amor sería uno de los fines secundarios; para otros, por el contrario, tendría el papel de

fin primario, bien junto a la prole, bien por encima de ella, según distintas opiniones<sup>36</sup>.

No hace falta decir que estas últimas tendencias –me refiero a las que califican al amor como fin primario– no son admisibles, por cuanto no se concilian con el Magisterio eclesiástico y la Tradición, que señalan la ordenación a los hijos como el orden esencial primario del matrimonio. El propio Vaticano II lo enseña expresamente: «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su misma naturaleza a la procreación y a la educación de los hijos»<sup>37</sup>. Pero no es necesario en este caso recurrir al argumento de autoridad, porque basta tener presente cuanto hemos dicho anteriormente para comprender que el amor conyugal no puede ser fin del matrimonio. Ni fin primario ni fin secundario, por la sencilla razón de que no es el fin del matrimonio.

El fin es aquello que, no existiendo o no estando en posesión de uno, se quiere conseguir. Es lo último en la ejecución, aunque sea lo primero en la intención, según el conocido aforismo. Con la obtención del fin se termina la tendencia, el movimiento o actividad del agente; de ahí que haya pasado a significar también el final, el acabarse de algo. Pero esto no es evidentemente el amor, que está en el polo opuesto. Como ya se ha dicho antes, el amor es precisamente el punto de partida de esa tendencia; no el final, sino el comienzo. El principio de la tendencia hacia el fin, eso es el amor. Por eso el amor es siempre, unas veces como movimiento espontáneo o amor pasivo, otras como simple elección reflexiva, previo al matrimonio. ¿Varón y mujer se casan para que entre ellos nazca el amor, o porque se aman? Luego si se casan porque se aman, es que el amor es principio del matrimonio y no fin suyo.

36. Una primera referencia bibliográfica puede encontrarse en *Cuestiones varias...*, cit., pág. 47.

37. Const. *Gaudium et spes*, n. 50

## 8. AMOR CONYUGAL Y FINES DEL MATRIMONIO

El amor no es fin del matrimonio; en cambio los fines del matrimonio tienen relación con el amor conyugal. Además de ser *virtus unitiva*, el amor es *virtus operativa*; las obras son consecuencia propia y connatural del amor, hasta el punto de ser su signo y manifestación más importante. En España suele expresarse gráficamente este rasgo con un refrán muy popular: «Obras son amores y no buenas razones». En otra ocasión me he permitido<sup>38</sup> aplicar este refrán al matrimonio para poner de relieve la relación que existe entre el amor conyugal y los fines del matrimonio: «los fines del matrimonio son amores conyugales». La frase, hay que reconocerlo, no es literalmente demasiado afortunada, pero puede servir para poner de relieve dos puntos importantes.

En primer lugar, que la primordial y más nuclear manifestación del amor conyugal reside en el cumplimiento de los fines del matrimonio<sup>39</sup>. El principio de la perfección del hombre es, como

38. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág 104.

39. Cuando hablamos de *obras*, esta palabra puede tener un doble sentido: a) el fruto conseguido, el producto, y así decimos que los cuadros son las obras del pintor, o que tales estatuas son las obras de ese o aquel escultor. En este sentido hablamos en el texto de que los fines del matrimonio son las obras del amor conyugal; más exactamente, son las obras de los cónyuges movidos por el amor; b) en un segundo sentido, llamamos también obras a la actividad conducente a realizar las obras en el primer sentido; obras son también la realización misma del producto. La obra del escultor es el acto de esculpir. En este sentido, las obras del amor conyugal son el conjunto de actividades conducentes a lograr los fines del matrimonio.

Ambos sentidos están relacionados: las obras como actividad han de estar ordenadas a las obras como producto o fin; de otro modo se desvirtúan. Si el acto de golpear la piedra no se dirige y ordena a hacer una escultura, ya no consiste en *esculpir*, ya no es obra de un escultor en cuanto tal. O es una actividad de picapedrero, o de hacer grava, o es un acto sin ton ni son. Las *obras* en cuanto vida matrimonial, por consiguiente, han de estar dirigidas u ordenadas a los fines del matrimonio; de lo contrario ya no son obras del verdadero amor conyugal, sino una corruptela. El acto conyugal es *obra* del amor en este senti-

ha dicho San Josemaría Escrivá<sup>40</sup>, hacer las cosas por amor a Dios y en servicio de los hombres; los fines del matrimonio representan ese servicio a los demás –al otro cónyuge, a los hijos–, que constituye la perfección y el ordenado despliegue del amor conyugal.

El segundo punto podría resumirse diciendo que la ordenada dinámica del amor conyugal consiste en el recto desarrollo de la vida conyugal hacia los fines del matrimonio; y por ello, en la misma medida en que los hijos representan el fin primario, el amor conyugal está ordenado –como hemos recordado con palabras del Vaticano II– al fin procreador y educador del matrimonio<sup>41</sup>.

Hace tiempo, estudiando la definición del matrimonio en los canonistas y teólogos de los siglos XII y XIII, me encontré con la frase de un teólogo, no demasiado conocido, que me pareció muy ilustradora. El autor fue un «sentenciario», un comentarista del famosísimo *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, y se llamó Francisco de Marchia, «Amicitia coniugum secundum rationem –escribió– non debet esse maior ad invicem quam ad filios»<sup>42</sup>. El amor de los cónyuges entre sí no debe ser mayor hacia ellos que hacia los hijos. ¿Qué quiso poner de relieve cuando escribió estas palabras? Quizá alguien piense que es una muestra más de un rigorismo medieval, que hubiese pretendido poner cerrojos al corazón en aras del deber. Pues, no es así; estos mismos autores, cuando señalaban el orden del amor al prójimo, ponían en primer lugar al cónyuge, después a los hijos y en tercer lugar a los padres.

Lo que quería señalar Francisco de Marchia es una antigua idea cristiana, a saber, que los cónyuges, y por tanto su amor, están

do y por ello ha de mantener su natural ordenación a los hijos; si los cónyuges rompen esa natural ordenación, no están motivados por el amor conyugal verdadero, sino por la concupiscencia.

40. Cfr., entre otros muchos lugares, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 10, 7.<sup>a</sup> ed. (Madrid, 1970), pág. 31.

41. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 104.

42. *In IV Sententiarum*, Barb. Lat. 791, fol. 149 vb.

al servicio de los hijos, que tienen la misión humana y divina de transmitir la vida, recibiendo los hijos amorosamente, alimentándolos con benignidad y educándolos religiosamente, como con frase perenne escribió San Agustín. En otras palabras, que el amor conyugal, no sólo no puede cerrarse a los hijos, sino que está positivamente abierto y ordenado a ellos. Cerrarse a los hijos, no sólo comportaría un desorden en la vida conyugal, sino que sería también un desorden del mismo amor conyugal.

Al respecto, quisiera salir al paso de un posible equívoco. Hay quienes parecen reducir el amor conyugal a la relación interpersonal, a aquel aspecto del amor conyugal que se vierte en la mutua ayuda y en la vida íntima. En este sentido, la tendencia a los hijos se situaría en un plano distinto, quedaría sólo como un deber institucional, consecuente al amor conyugal, pero no integrante de él. A mí me parece que establecer esta duplicidad no es correcto. Ya se ha dicho antes que el amor conyugal tiene por objeto al otro en cuanto persona humana que es varón y mujer. Ahora bien, la disposición natural del varón a la paternidad y de la mujer a la maternidad son aspectos primarios de la estructura personal como varón o como mujer. Por esta razón, la paternidad y la maternidad potenciales –como dimensiones esenciales de la estructura natural del varón y de la mujer– son dimensiones inherentes a la persona humana y objeto del amor conyugal. De este modo los hijos son algo pretendido en el seno de ese amor, que es amor procreador<sup>43</sup>.

## 9. LA REGLA DE ORO DEL AMOR CONYUGAL

Comenzábamos esta ya larga disertación aludiendo a los abusos en el uso del término amor. Podríamos ahora concluir preguntándonos cuál es la regla para distinguir el verdadero amor conyugal, aquel que nace de la ley natural y es bendecido y confirmado

43. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 95 y sig. y 105.

por el sacramento. Ni la pregunta ni la solución son nuevas. Se la plantearon ya los primeros escritores cristianos y corresponde a San Agustín el mérito de haber reducido a una fórmula genial, que ha mantenido su vigencia hasta nuestros días, las notas que hacen bueno al matrimonio y distinguen al verdadero amor conyugal. Estas notas son tres: la ordenación a los hijos, la fidelidad y la indisolubilidad. Como ha enseñado el Concilio Vaticano II, el verdadero amor conyugal es un amor indisolublemente fiel y al servicio de la prole<sup>44</sup>.

Y ¿por qué es así? ¿Cuál es la razón de que sean los tres bienes citados los que identifiquen el amor conyugal?, podemos preguntarnos. La razón hay que encontrarla en la esencia misma del amor conyugal y en la dignidad de la persona humana. Lo amado en el amor conyugal es la entera persona del otro, en cuanto es varón o mujer. El varón y la mujer, en virtud de su valor y significado como personas, sólo son adecuadamente amadas cuando el amor hacia ellas es pleno y total. Y es esa plenitud y totalidad lo que reflejan los bienes del matrimonio.

Se ama plena y totalmente al otro –en primer lugar– cuando se le ama solamente a él, con exclusión de terceros. Todo varón y toda mujer, en virtud de su dignidad, exige este amor uno, ser amado por el otro con el corazón entero.

En segundo término, la plenitud y la totalidad del amor piden que sea un amor perpetuo, un amor capaz de comprometerse para toda la vida. El rechazo del compromiso –y de un compromiso perpetuo– es signo de un amor insuficiente e inmaduro, cuando no degradado. Una tal actitud es, de suyo, signo inequívoco de inmadurez personal en esta materia, que encierra un espíritu de grave injusticia. Quien no quiere comprometerse para toda la vida, carece de verdadero amor conyugal; lo que ofrece es una amor falso, que ofende, por gravemente injusto, al otro; y quien recibe una amor así, ofende su propia dignidad de varón o de mujer.

44. Const. *Gaudium et spes*, nn. 48, 49 y 50.

Por último, el amor pleno y total ama al otro en todo aquello en que es varón o es mujer y, por consiguiente, no rechaza, sino que positivamente ofrece y acepta aquel rasgo primario de la estructura de la persona en cuanto es varón o es mujer: me refiero naturalmente a la capacidad de ser padre o madre. No se puede decir que se ama total y plenamente al varón o a la mujer, si a la vez se rechaza, en todo o en parte, su fecundidad potencial. Aplicando un conocido pasaje de San Agustín, podemos terminar diciendo que estos tres bienes son «*tanquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas, vel incontinentiae regitur pravitas*», son como la regla de oro del amor conyugal, por la cual, o se hermosea la fecundidad de la naturaleza, o se corrige el desorden humano.

#### PREGUNTAS Y RESPUESTAS

—¿*Cuál es el fin del matrimonio, los hijos o la realización de las personas?*

—¿Y por qué hay que contraponer ambas cosas? ¿O es que tener hijos y educarlos no es una realización de las personas casadas? A ver si ahora resultará que la mujer —pongamos por caso— se realiza si educa hijos ajenos por un ideal altruista, y no es altruista ni se realiza la que tenga hijos propios y los eduque. ¿O es que ser madre es un monumento de egoísmo? Al paso que van muchas ideologías actuales pronto se llegará a decir que los cónyuges que se niegan a tener hijos lo hacen por generosidad, altruismo y por un elevado sentido moral, ya que engendrarlos y educarlos es algo torpe que, ni realiza, ni perfecciona a los cónyuges; al contrario, cumplir con esta finalidad vendrá a considerarse hedonismo, comodidad, egoísmo y carencia de realización personal. Hay un antiguo adagio de los canonistas (y creo que lo firmaría cualquier madre), en el que se dice que la procreación de los hijos es, para la mujer, gravosa y pesada durante la preñez, dolorosa en el parto, y trabajosa después del parto. Claramente se ve que no es lo más

adecuado para que sea una finalidad egoísta, hedonista y no realizadora de las personas. ¡Un poco de seriedad! A no ser que por realización de las personas se entienda pasar por esta vida según el ideal de la *aurea mediocritas*, o sea pasar esta vida sin demasiadas complicaciones y con los menores problemas.

Vamos a ver, ¿en qué consiste la realización de las personas? Realizar es un término que se usa para designar el paso del proyecto a la realidad. Aplicado a la persona, realizarse quiere decir cumplir el proyecto de su existencia, que es lo que hace que la persona alcance su plenitud. Pero esto es afirmar, con otras palabras, que la persona se perfecciona –alcanza la plenitud o perfección– cuando obtiene sus fines. La persona se *realiza* cumpliendo los fines para los que ha sido creada. Estos fines son el fin natural (con los fines parciales que comprende, el trabajo entre ellos), o proyecto de existencia grabado en la naturaleza humana, y el fin sobrenatural, o proyecto de existencia contenido en el designio salvífico de Dios. ¿Cómo se realizan los casados en el matrimonio? Cumplimiento los fines conyugales, es decir, a través de la mutua ayuda y de la procreación y educación de los hijos. No hay, por tanto, ninguna contraposición entre el fin de la procreación y educación de los hijos y la realización de las personas.

En cambio, no es correcto enumerar la realización personal entre los fines del matrimonio. Tal realización –en sentido correcto– es un modo de llamar a la perfección, o plenitud de la persona; es el fin total de la persona, que engloba toda su actividad, tanto el matrimonio como el celibato, tanto la vida conyugal como el trabajo, tanto el trabajo como el descanso, lo mismo la salud que la enfermedad. No es ningún fin específico del matrimonio. Cuando hablamos de los fines del matrimonio, usamos esta expresión para designar, de modo concreto y particularizado, los bienes que se alcanzan de modo inmediato en el matrimonio, aquellos frutos que de suyo produce el matrimonio y que son propios y específicos de él. No se enumeran, en cambio, aquellos que, constituyendo las finalidades últimas del matrimonio, son comunes a toda la actividad humana: la gloria de Dios, la santificación personal y...



la realización de las personas. Llamamos fines del matrimonio a aquellos fines concretos suyos que lo *especifican*, esto es, que lo distinguen de las otras actividades humanas; la realización de las personas (natural y sobrenatural), o sea alcanzar la perfección de éstas, no lo especifica ni distingue, dado que es común a todo el obrar y el vivir humanos. Por eso, no es correcto enumerar tal realización entre los fines del matrimonio.

Creo que he hablado lo suficientemente claro para que se entienda lo que quiero decir. El matrimonio tiende y está ordenado en último término a la gloria de Dios, a la santificación de las almas y a la realización personal (la perfección o plenitud). Pero tales fines no son específicos del matrimonio —son genéricos y comunes a todo el obrar humano— y en consecuencia no son incluíbles en la concreta enumeración de los llamados fines del matrimonio, que son sus fines específicos y particulares. Por otra parte, los fines comunes y genéricos a los que me he referido no se contraponen, ni a la procreación y educación de la prole, ni a la mutua ayuda, ya que en su objetividad (otra cosa es la subjetividad o intención con que los cónyuges obren) los fines comunes se obtienen en el matrimonio precisamente a través de los fines específicos. ¿Cómo dan, objetivamente, gloria a Dios, y cómo se realizan los cónyuges? Viviendo limpiamente su unión, esto es, ayudándose mutuamente y procreando y educando los hijos (si vienen); no hay otro camino.

Claro que habría que preguntarse por qué la contraposición entre procreación de los hijos y realización de las personas se ha podido extender tanto. La respuesta es sencilla, porque se trata de un hábil camuflaje.

He dicho antes que las expresiones «realización personal», «realizarse» y similares designan, si se les da un contenido correcto, lo mismo que siempre se ha llamado «perfección personal», «alcanzar la perfección», etc. Ocurre, sin embargo, que, como pasa frecuentemente, el cambio terminológico en sus inicios raramente es sólo terminológico; se cambia el término, porque se quiere alterar el contenido ideológico. Pues bien, «realizarse» o «realización

personal» tienen un origen bastardo que todavía permanece muchas veces cuando se utilizan. De ahí la precaución con que deben usarse tales expresiones (yo recomendaría no utilizarlas); es fácil que, si no se aclara el sentido en que se toman, digan al oyente algo distinto de la idea que quiere expresar el que habla o escribe.

Realizarse y realización personal, en su uso bastardo, expresan la cristianización a medias de la idea heterodoxa que se significa del modo más expresivo con «autorrealizarse», «autorrealización personal» y similares.

Todo el *quid* de la cuestión está en el prefijo «auto», que precede a realización y realizarse. El término «perfección personal» estaba acuñado con un significado preciso: el hombre se perfecciona por los fines que Dios le ha fijado por naturaleza o por designio salvífico. Aun prescindiendo de la idea de Dios, perfección se ha usado comúnmente en relación con los fines. Pues bien, para evitar toda referencia a una finalidad prefijada por la naturaleza y, en último término, por Dios, se sustituyó la perfección por realización, que evoca además un contenido existencialista, pasar a la existencia, hacerse realidad, según aquello de que el hombre es, no esencia y naturaleza, sino sólo existencia. Y se añadió el prefijo «auto» para señalar que esta realización no es finalista (no se trata de unos fines prefijados), porque todo fin prefijado supone una inteligencia superior que los señala; no se trata de que el hombre se realice a través de unos fines (de un proyecto de existencia) señalados por un Ser superior. El hombre se fija a sí mismo su propio proyecto de existencia, esto es, se «autorrealiza», se realiza a sí mismo. Aplicado esto al matrimonio la consecuencia es evidente: los cónyuges hacen su propio proyecto de existencia —de vida— conyugal, sin que se admitan unos fines prefijados. Se admiten a lo sumo unas tendencias impresas en su ser, que sirven al hombre para proyectar su existencia, o que le encadenan, o que lo alienan.

Pero, además, la autorrealización no significa sólo la autonomía en proyectar la propia existencia. El hombre se realiza a sí mismo, y también *en sí* mismo. Aun la proyección a los demás no es el olvido de sí, sino la propia realización. Es lógica conse-

cuencia de la ruptura de la finalidad; rota la idea de finalidad, el hombre se queda encerrado en sí mismo, pues el ser sin finalidad no se proyecta en sentido vectorial, sino como en círculo, sobre sí mismo. Quidemos a un coche la finalidad de su marcha (el lugar a donde debe ir); ¿a dónde se dirige? A ningún sitio, y entonces o queda parado o, como algunos coches expuestos, con el motor en marcha, pero levantado o con las ruedas sobre unos rodillos, sin moverse del mismo lugar. Es un movimiento proyectado sobre sí mismo. Por eso, a la crisis finalista, sucede la nada como destino del hombre.

En tal contexto, los hijos sólo pueden concebirse como autorrealización, como algo autónomamente querido —o no querido— y, en todo caso, no como fin sobre el que se proyecta la pareja, porque la pareja se proyecta sobre sí misma. A los hijos sucede el amor como fin nuclear o primario (en el fondo como no-fin, como autorrealización no finalista) del matrimonio. El amor es la fuerza unitiva del matrimonio, de modo que proyectarse sobre él y encerrarlo en sí mismo es encerrar el matrimonio en su propio interior. Esto supuesto, sí cabe hablar de una oposición entre la «autorrealización» y los hijos. Quien en su proyecto de existencia ha colocado una serie de valores u objetivos a los que tendría que renunciar si quisiera tener hijos, se verá enfrentado con la posibilidad de la prole, como algo que se opone a su autorrealización.

¿Y la «realización» sin el prefijo? Pues en diversos ambientes es mitad y mitad. Mitad finalismo, mitad autorrealización. Para señalar que se admite el finalismo se le quita el prefijo. Ya no se trata de una realización sin finalidad, meramente existencial y totalmente autónoma. La realización es obtener unos fines. Pero sigue siendo una realización encerrada en la persona. Realizarse no es tanto proyectarse fuera, como hacerse a sí mismo; el punto de mira sigue siendo la persona. Incluso el proyectarse al otro es como un boomerang que vuelve a uno mismo. La persona se realiza a sí misma a través de la proyección en el otro; el término final es la construcción —por decirlo así— de la propia plenitud personal. Eso es lo primario.

Aunque las expresiones literales se parezcan mucho a las usadas por la doctrina verdaderamente finalista, la idea de fondo es bien diferente. Falta en la «realización» –según el sentido que estamos viendo y que antes no hemos dudado en llamar bastardo– el auténtico «olvido de sí mismo». La maternidad, por ejemplo, es servicio al hijo, pero, según la tesis de la «realización», el término último es la propia madre que se realiza en el hijo, en la maternidad. Para la doctrina auténticamente finalista, en cambio, el término final es el hijo; la madre se perfecciona, es cierto, se plenifica en la maternidad, pero no es éste el término final de la maternidad, sino un efecto concomitante suyo. Para la primera tesis, el punto de mira último es la persona de la madre; para la segunda, es el hijo. Por eso, en el primer caso no hay un «olvido de sí», sino una central «mirada sobre sí»; en el segundo, puede hablarse de un «olvido de sí», porque la mirada se centra en el otro, en el hijo.

Aplicado esto al matrimonio, la consecuencia es obvia. Lo primario en el orden de la finalidad es, en la tesis de la «realización», el matrimonio mismo, su construcción, su unión, esto es, el amor conyugal dirigido a la realización personal de los cónyuges. O bien es el mutuo complemento, que viene a ser lo mismo, si tenemos en cuenta que la fuerza unitiva, lo que produce la comunión vital, es el amor. Los hijos son, o meros frutos, o fines secundarios, es decir, algo a cuyo través los cónyuges se realizan. Hay, pues, una central «mirada sobre sí» de la pareja.

En cambio, la tesis finalista es muy distinta. En el orden de la operación, de la actividad, lo primario es el otro; en él, en el hijo, termina la salida de sí de la pareja. Claro que esto perfecciona a los cónyuges, claro que el matrimonio, por la mutua ayuda, está al servicio de los cónyuges, pero la finalidad representa la salida de sí, no como el boomerang que vuelve al que lo lanza, no encerrando al matrimonio sobre sí mismo, sino abriéndole al otro, que es el término final de la pareja operativamente considerada. Es el verdadero altruismo que se olvida de sí. Porque la finalidad es salida de sí, la procreación y educación es lo primario en el orden de los fines. Aunque esto perfecciona a los cónyuges y los realiza

—en el sentido verdadero de esta palabra—, no hay una salida con retorno, porque no hay —en el orden de la finalidad— retorno. Lo que realiza, lo que perfecciona es la salida de sí, no el retorno a sí como pretende la tesis de la «realización». Esta es la diferencia básica. Perfecciona el altruismo —la salida de sí—, no el egoísmo —el retorno a sí—, que nunca es una verdadera salida.

Supuestas las bases de las tesis de la «realización», pueden, en efecto, encontrarse contraposiciones entre los hijos y la realización personal. Son prácticamente las mismas, aunque algo mitigadas, que pueden encontrarse desde la perspectiva de la autorrealización. Todo se reduce a que el sacrificio que el hijo produce —para la mujer gravoso antes del parto, en el parto doloroso, después del parto trabajoso, para el varón siempre molesto y costoso—, no debe impedir sustancialmente el bien personal inmediato de los padres; no puede suponer una fundamental y radical renuncia al *status* personal y a aquello que se considera el proyecto existencial adecuado. Desde tal punto de vista, esta conclusión es evidente, pues si no hay retorno, la salida no se justifica. Por eso se ciegan las fuentes de la vida, aunque se haga con equilibrios morales más o menos dudosos.

Muy distinta es la visión del verdadero finalismo. Como ya he dicho, la pareja se realiza precisamente a través de los fines, sin que las contraposiciones entre éstos y la realización personal puedan plantearse. Y es que en la salida de sí es donde radica la verdadera perfección, la auténtica realización personal en el orden de la actividad.

—*No me cae bien ese lenguaje de fin primario y secundario de la encíclica Casti Connubii. El Concilio no distingue.*

—Mientras todo se quede en gustos de lenguaje, no creo que me corresponda decir nada. Contra gustos no hay disputas. Pero esto que en usted parece ser cuestión de gustos, ¿es sólo una *lis de verbis* en labios de otros muchos que dicen lo mismo? ¿No gusta el lenguaje o lo que con ese lenguaje se quiere decir? Porque si lo que

no place es lo que quiere decirse con dichas expresiones, entonces no da lo mismo, habiendo como hay un claro Magisterio de la Iglesia al respecto.

¿El Concilio no distingue? ¿No distingue con esas mismas palabras –cuestión de lenguaje conciliar–, o no distingue como doctrina de fondo? Porque no hay que mezclar ambas cosas. Es cierto que el Concilio no usa la expresión «fin primario», pero esto no ha de ser óbice, si se dice lo mismo con otras palabras. Por ejemplo, si San Agustín afirma, como lo hace, que la virtud es el orden del amor, lo mismo da que en un párrafo use la palabra «virtud» y en otro la frase «orden del amor»; en ambos se refiere a lo mismo. Un lingüista podrá decir que en el párrafo donde se utilice sólo la frase «orden del amor» no aparece la palabra virtud; pero un moralista no podrá sostener que no habla de la virtud.

Cuando el Magisterio y la doctrina anteriores al Concilio han dicho que la prole es el fin primario del matrimonio, lo que han querido decir es que el matrimonio –incluido el amor conyugal y los fines personales– está ordenado a los hijos. Esto es lo que expresamente indican y eso es lo que todo el mundo ha entendido. Pues bien, el Concilio Vaticano II dice textualmente que «la institución matrimonial y el amor conyugal, por su naturaleza, están ordenados a la procreación y educación de la prole», y más adelante repite: «el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (const. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50). El Concilio, por tanto, enseña expresamente que la prole es el fin primario del matrimonio, aunque lo diga con otras palabras. A tenor de las frases citadas, el Concilio distingue, ¡vaya si distingue! Y me temo que decir otra cosa, no pueda provenir más que de ignorancia del significado de las palabras usadas por el Magisterio, o de mala fe. Salvo que sólo se trate de problemas o gustos lingüísticos, naturalmente.

Con todo, no quiero terminar sin dejar claro que el lenguaje no es asunto indiferente cuando se trata de expresar la doctrina de la Iglesia. El propio Magisterio lo ha dicho, de diversas formas y en varias ocasiones; repetiré aquí lo que enseñó Pío XII en la

encíclica *Humani generis*: «los conceptos y los términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos... se fundan, efectivamente, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada que, por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso, no hay que maravillarse de que algunas de esas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino sancionadas por los Concilios ecuménicos, *de suerte que no sea lícito separarse de ellas*». En el decurso de muchos siglos, desde la Patrística hasta nuestros días, tanto la doctrina como el Magisterio han hablado de los hijos como finalidad esencial y primaria del matrimonio, ya bajo la fórmula del *bonum prolis* (bien de la prole), ya con las expresiones «fin principal», «fin primario» o simplemente «el fin propio del matrimonio», situando a los demás fines en una posición, importante sí, pero medial, subordinada. Por tanto, creo que, guste o no guste, el término fin primario debe seguir usándose. En cualquier caso, sólo será posible usar otra terminología si manifiesta —de modo inequívoco— la misma idea con igual o mayor exactitud, es decir, si cumple los requisitos señalados en la const. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I: «en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia».

—¿Dice usted que el amor, la dilección, es voluntad. ¿Cómo entender el amor entre casados que ya «no se quieren»? En esas horas sólo la «obligación» los mantiene; el matrimonio vive del contrato.

—¿No se quieren, pero viven unidos, por cumplimiento del deber? Pues eso puede ser dilección. Aunque la dilección no es sólo eso, en eso puede persistir lo esencial de la dilección. Y sobre todo es lo esencial del compromiso de amor en que consiste la «obligación». Decía San Ambrosio que el matrimonio es vínculo de amor (*vinculum charitatis, nexus amatorius*), pero vínculo: yo diría para responder a la pregunta, que es vínculo, pero vínculo de amor. Es obligación jurídica, pero representa un amor compro-

metido, un amor que, por el compromiso, se ha hecho relación de justicia.

Decir que en esas horas sólo la obligación les mantiene, es tanto como decir que sólo la dilección y el compromiso de amor les mantiene. Y esto es muy cierto. El amor espontáneo desapareció. Pero no puede decirse, sin distingos ni aclaraciones que el amor ha desaparecido totalmente. Queda su último reducto, que es el más fuerte, la voluntad.

Con todo no debe confundirse la dilección con la mera voluntad de cumplir con el deber, porque entonces se confundiría la justicia con el amor. Hay casos en los que la dilección también desaparece y sólo queda la «obligación jurídica». Si esto ocurre, es verdad que el matrimonio vive sólo de la obligación (o del contrato como dice la pregunta). Pero me interesa resaltar dos cosas: 1.<sup>a</sup>) Que en la mayoría de los casos en los que se habla de que los esposos «ya no se quieren», lo que realmente ocurre es que ha desaparecido el amor pasivo, siguiendo vivo el amor de dilección. 2.<sup>a</sup>) Que aun desaparecida la dilección, no por eso desaparece totalmente el amor, en el sentido de que permanece el compromiso de amor, ya que la obligación de justicia —el deber— comprende dicho compromiso. Por ello, las obras realizadas como *deber*, siguen manteniendo su condición de obras propias del amor, aunque sólo en el sentido indicado (frutos del compromiso de amor, sin serlo del amor como realidad psicológica).

—*Usted ha dicho que el matrimonio (el «contrato») no es amor, nace de éste. Me gustaría que se explicase mejor, mostrando que el matrimonio no es una superestructura. A mí me parece que el contrato sólo se justifica por causa de los hijos y como defensa voluntariamente tomada para las horas de desánimo.*

—Pues no opinamos lo mismo. En todo caso, respeto su opinión, pero no la comparto. La indisolubilidad como tal es de suyo una propiedad jurídica, únicamente predicable del vínculo jurídico; pues bien, de ella dice San Agustín que su fundamento no es



sólo la prole, sino que también lo es «la sociedad natural por uno y otro sexo constituida». Siendo la indisolubilidad una propiedad que dimana de la esencia del matrimonio, es aplicable lo dicho al vínculo jurídico, que es la esencia del matrimonio. Como ve, el «contrato» no se justifica tan sólo por los hijos, si nos atenemos a San Agustín. ¿Cómo defensa para las horas de desánimo? Es cierto que el vínculo jurídico puede obrar en el ánimo de los casados como defensa frente a posibles veleidades de desunión. Pero no es ésta la razón de su existencia. Ya he indicado cuál es, a mi entender, esa razón: la perfecta realización de un amor que tiende a ser pleno y total, a la vez que la naturaleza y características de la unión en que consiste el matrimonio. Por lo demás, el Concilio Vaticano II pone el fundamento del vínculo indisoluble en el bien de la prole y en la naturaleza misma de dicho vínculo, todo ello en relación con la perfección del amor: «Pero el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente. Por esto, aunque la descendencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como comunidad y comunión de toda la vida, y conserva su valor e indisolubilidad» (const. *Gaudium et spes*, n. 50).

El matrimonio, por lo demás, no es un superestructura, por la sencilla razón de que es consecuencial al amor conyugal y representa su realización más básica y primaria. Si este argumento no le convence, dudo de que ningún otro pueda hacerlo.

—*El matrimonio se funda en el amor; luego, ¿en acabando el amor, se acaba el matrimonio?*

—En forma de pregunta, me brinda usted un argumento bastante común. Pero no por común es menos sofisticado. El error está en pasar sutilmente de la relación amorosa o afectiva al matrimonio. Al decir que el matrimonio se funda en el amor —cosa que dicha así, a *grosso modo*, es desde luego verdad— se forma la idea

de que el matrimonio es aquella relación amorosa que vitalmente sigue a cualquier amor (en este caso con las características peculiares que dimanan de la singularidad del amor conyugal); por eso, terminado el amor, la relación amorosa, el matrimonio, desaparecería, debería desaparecer. O también, la expresión «se funda en el amor» puede sugerir la idea de que la existencia del matrimonio, en su origen y en su mantenimiento, depende del amor. De ahí que, terminado el amor, se termine, se deba terminar, el matrimonio. Pero ambas ideas son falsas.

Todo amor –y en esto no es especial el conyugal– da lugar a dos tipos de uniones. La unión afectiva, de afectos, que siempre se produce. Y la unión de hecho, es decir, el estar juntos, el trato e incluso la convivencia, al que todo amor tiende, pero que puede faltar por muy diversas circunstancias. Esta unión de hecho es, en el amor conyugal, el hecho de estar y vivir juntos, la comunidad de vida de hecho.

Pues bien, ninguno de estos tipos de unión es el matrimonio, aunque ambos se den dentro del matrimonio; las dos uniones hasta ahora citadas pertenecen a la vida matrimonial, que es el desarrollo del matrimonio, pero no el matrimonio mismo. El matrimonio propiamente dicho es la pareja, esto es, los esposos unidos por el vínculo jurídico.

Pues bien, el matrimonio se funda en el amor en el sentido de que su origen puede remontarse al amor, pero lo que hace surgir el matrimonio, el factor constituyente, no es el amor, sino el compromiso, el pacto conyugal. «Non amor sed consensus matrimonium facit». Ocurre con esto algo parecido a cuando se dice que el hijo es fruto del amor de los padres; desde luego que sí, pero la causa del hijo es la generación, pues no es el amor lo que da de por sí el ser al hijo, sino la fecundación. De semejante modo a como si los padres dejan de amarse, no por eso desaparece el hijo, así tampoco el matrimonio desaparece porque los cónyuges dejen de amarse.

El amor no da origen al matrimonio, al modo como la luz del sol causa la luminosidad de los cuerpos, porque el matrimonio no

es la relación afectiva, ni la unión de hecho. No es un mero desarrollo existencial ni sólo un hecho vital; es un vínculo jurídico.

Que el matrimonio se funda en el amor no quiere decir que el amor sea causa continuada del ser del matrimonio —y por tanto que dependa del amor como la luz depende del sol o de su fuente—, sino que en el amor radica el origen primero, en el orden de la dinamicidad (y sólo en este orden), de la decisión de contraer matrimonio. Hablo del matrimonio, no de la vida matrimonial, que exigiría ulteriores precisiones.

El matrimonio no es la relación amorosa, entendida tal relación como la unión afectiva e, incluso, como la unión de hecho en cuanto sustentada por esa unión afectiva. Ambas uniones (la afectiva y la de hecho) pertenecen a lo que se llama la *perfección segunda* del matrimonio, a su dinamicidad (la vida matrimonial), no a su *perfección primera*, a su ser. El matrimonio puede llamarse relación amorosa con verdad, pero en un sentido análogo, es decir, en cuanto contiene el deber de amarse, no en el sentido propio de relación afectiva.

Por lo demás, la existencia del matrimonio (su ser actual) no se sustenta en el amor, sino en la ley natural, esto es, en las exigencias objetivas inherentes a la unión del varón con la mujer, nacida del pacto conyugal. Tanto si hay amor, como si no lo hay, la existencia del matrimonio no se sustenta en él. Por eso, acabado el amor, no se acaba el matrimonio.

—*La indisolubilidad del matrimonio resulta, es consecuencia, de la indisolubilidad del amor. El amor puede ser pasivo o de elección. ¿Incluso cuando es de elección, fruto de la voluntad que lleva al compromiso —a darse el mutuo consentimiento—, se mantiene indisoluble a pesar de que las razones de elección hayan sido erradas y, por tanto, el error haga extinguir el amor? Esto es, acabado el amor, ¿se acaba el compromiso?*

—Esta pregunta involucra varios problemas, que conviene individualizar y separar. Vayamos, pues, por partes.

Quiero aclarar ante todo que el matrimonio es ciertamente indisoluble, pero el amor, propiamente hablando, no lo es.

—¿Cómo dice que el amor no es indisoluble? Muchos matrimonios conservan el amor durante toda vida y así debiera ser en todos.

—Le ruego, por favor, que no precipite las conclusiones. He dicho, e insisto, que el amor conyugal no es indisoluble. Cosa distinta es que pueda ser perpetuo. Indisoluble es una palabra que se usa para significar una propiedad del vínculo de naturaleza jurídica: que no puede disolverse. No quiere decir que no *deba* disolverse, sino que no se *puede* disolver. El amor conyugal verdadero nace como perpetuo, con la intención y el deseo de perpetuidad; y contiene de suyo cuanto es necesario para que dure toda la vida. Es más, se hace indisoluble a través del compromiso, porque, por el pacto, los cónyuges se obligan a amarse durante toda la vida (se sobreentiende que no se comprometen a amarse con amor espontáneo, porque la espontaneidad, por su propia índole, no está en sus manos, no obedece a su voluntad; se comprometen a amarse con amor reflexivo o dilección). Pero lo indisoluble es, en realidad, el compromiso, no el amor como hecho psicológico.

El amor pasivo (el espontáneo) puede desaparecer e incluso puede asegurarse que la mayoría de los matrimonios pierden tal tipo de amor, o por lo menos ven cómo se les disminuye en buena parte. También el amor de dilección puede extinguirse. Cualquier matrimonio separado con intención obstinada de no volver a unirse nunca más, es un caso de extinción de la dilección. La frase del Concilio —«amor indisolublemente fiel»— debe entenderse como deber, no como un hecho. El amor, como hecho psicológico, no *debe* extinguirse, pero *puede* ocurrir lo que no debe. No es, pues, indisoluble, propiamente hablando. El *bonum sacramenti* en el amor está como tendencia y como obligación de perpetuidad. Como indisolubilidad sólo está en el compromiso.

Tampoco es exacto decir que la indisolubilidad del matrimonio es consecuencia o resultado de la indisolubilidad (perpetuidad) del

amor. Lo correcto es decir lo contrario. La razón reside en que la indisolubilidad, aplicada al amor, se traduce en un deber —el deber de ser perpetuo—, y este deber nace de la naturaleza y de las exigencias de la unión a la que tiende (el matrimonio). La nota de la indisolubilidad es una deuda de justicia de la unión conyugal (del matrimonio) cuyo fundamento es, tanto los fines del matrimonio, como las exigencias de la relación interpersonal. El amor no es previo a las exigencias de la ley natural sino al revés. El verdadero amor, el amor ordenado, asume las exigencias de la ley natural y las hace propias; por eso es perfección y consumación (plenitud) de la ley. Por otra parte, todo amor debe ser ordenado y verdadero; y, en consecuencia, todo amor debe asumir la ley natural.

También creo conveniente precisar el inciso «incluso cuando es de elección»; todo amor conyugal es de elección. El amor espontáneo es un factor perfectivo del amor conyugal, pero no es su esencia. No debe decirse que hay unas parejas que se casan con amor espontáneo y otras con amor de elección, si con esto quiere decirse que en el primer caso no hay el segundo tipo de amor. Todos se casan con amor de elección, unos con sólo ese amor, otros con ese amor enriquecido con el amor espontáneo. De ahí que la cuestión planteada se refiera a todo matrimonio.

Pasemos ahora a eso de las «razones de elección erradas». Adelanto que lo que voy a decir puede resultar difícil de entender e, incluso, «impopular». Pero creo honradamente que es la verdad, porque no es otra cosa que una traducción, en clave de amor electivo o dilección, de lo que siempre ha sostenido la doctrina canónica respecto del error sobre las cualidades del cónyuge elegido.

El amor de elección no se llama así, propiamente hablando, porque el varón y la mujer, ante una cierta variedad de posibles cónyuges eligen al otro en razón de la belleza, de las cualidades, etc. Esta posibilidad de elección —que también se incluye en el amor electivo— es una circunstancia deseable —y mucho— e incluso buscada por la misma naturaleza, que da a todos —salvo los casos relativamente (porcentualmente) escasos de personas impotentes, de sexo dudoso o carentes del uso suficiente de razón— la

capacidad suficiente y necesaria para contraer el vínculo conyugal. Como regla general, todos los varones son capaces de contraer matrimonio con cualquier mujer, y viceversa. Además, y por razón de esta amplísima capacidad, la naturaleza no marca a nadie con quién tenga que casarse o dentro de qué grupos restringidos de personas del otro sexo alguien deba casarse. Los condicionamientos, de existir, no los da la naturaleza humana, sino, en todo caso, la sociedad, esto es, el mismo hombre. Por parte de la naturaleza la indeterminación es máxima y por ello es máxima la posibilidad de elección, que no tiene otros límites que los condicionamientos sociales, de espacio y tiempo.

Esto se acompaña de un hecho psicológico, que es el que determina la pregunta. Es tan obvio que, en cuanto se es varón o se es mujer, todos pueden elegir a cualquier mujer y todas a cualquier varón, que tal cosa ya no se tiene explícitamente como elección; la elección estará en las cualidades personales, de posición social, que el otro quiera, etc. Se piensa entonces que no hay elección, cuando alguien se casa con la misma disposición de ánimo del personaje de la anécdota, que en su boda y a la pregunta del sacerdote: «¿Quiere usted a Fulanita por esposa?», contestó: «Si no hay otra cosa...».

Pues bien, el amor de elección no se refiere, en su sentido más propio y estricto, a esta elección (aunque también la contenga). El amor reflexivo o de elección, la *dilectio*, comporta una elección, pero sobre todo en el sentido de que hay una decisión de amar y mientras no haya esa decisión no hay propiamente tal amor; puede haber amor espontáneo o pasivo, puede haber una llamada al amor, pero sin la decisión no hay el amor de elección ni la relación amorosa. El amor conyugal es siempre dilección, porque, si bien puede haber enamoramiento y aun amor espontáneo, sin la decisión mutua, sin un momento de aceptación mutua, no puede establecerse la relación amorosa. A veces bastará una mirada, otras un gesto, aunque lo normal sea que se establezca por palabras; lo mismo da. Sin esto no se establecerá la relación amorosa. Y advierto que este momento electivo –decisorio– es común, tanto al verdadero amor conyugal como a sus corruptelas, el amor fornicaria-

rio y el adulterino. Cuando se hace por palabras, se habla de «declaración» o de «proposición», pero insisto en que no es necesario que haya palabras. El cine ha reflejado una amplia gama de estas posibilidades. Recordemos una de ellas. Las distintas escenas han ido mostrando que entre «él» y «ella» ha nacido el amor, sin que se hayan comunicado su mutuo sentimiento; en una escena determinada, ambos, estando solos, quedan mirándose y, tras unos segundos de silencio, en rápido movimiento se abrazan. Ese silencio está lleno de comunicación, de mutua comprensión, y en el clímax de esta situación comunicativa se produce la decisión personal, que se significa por el abrazo. A partir de entonces, la película mostrará los avatares del noviazgo, de la relación adulterina o de la relación concubiniaria, según sea el tema que desarrolla.

En las relaciones honestas, el noviazgo representa una relación amorosa incompleta; y la decisión también es incompleta porque incluye la posible retractación. El momento de contraer matrimonio es el momento de la decisión total, el momento definitivamente *decisivo*. El consentimiento matrimonial representa la decisión definitiva y total de aceptarse mutuamente y el establecimiento de la plena relación amorosa.

Este hecho decisorio es el que hace que el amor reflexivo se llame de elección (en el sentido de que tal amor comporta un acto libre de aceptar o no al otro como amado), no —de modo primordial— las posibilidades de elección a las que antes me he referido.

Siendo esto así, sólo hay una posibilidad de error en este momento electivo o decisorio, de manera que pueda decirse que el acto electivo está totalmente viciado: si hay error en la persona, como en el caso que aparece en la conocida opereta «El conde de Luxemburgo». El error en las cualidades no vicia esta decisión, de manera que pueda decirse que, de suyo, es nula.

Otra razón de que el error en las cualidades no haga nulo el matrimonio estriba, en mi opinión, en algo que quizá a quienes no son juristas les pueda resultar más difícil de comprender. Un acto que tiende a causar un vínculo jurídico, de suyo (esto es, salvo que la ley añada requisitos que por su naturaleza no exigen ni el

acto ni el vínculo), sólo es nulo por error cuando el error atañe a la naturaleza del acto o del vínculo jurídico, o también cuando se refiere a las realidades sobre las que versa. Por ejemplo, si alguien quiere hacer un contrato de trabajo con otro y resulta que lo que firma es un contrato de arrendamiento; o bien si se cree que el que firma el contrato de trabajo es una persona y en realidad es otra, un suplantador; como también sería nulo el tal contrato si resultase que el obrero que lo firma es un minusválido que está incapacitado precisamente para el trabajo que en virtud del contrato tendría que realizar.

Pues bien, el error sobre las cualidades, de suyo, no hace nulo el matrimonio, porque el vínculo matrimonial no une a los casados en sus cualidades, sino en sus personas y en aquellas de sus potencias naturales que están sexualmente diferenciadas. Los cónyuges no se unen en su prudencia, en su justicia o en su templanza. Por eso una persona que sea injusta con sus obreros puede estar casada. Ni se unen en la afición al arte, en su gusto por ver la televisión (o no verla) hasta altas horas de la noche. Tampoco en su flema o en su nerviosismo. No es difícil ver la razón de que así sea. Si la cualidades quedasen unidas por el matrimonio, querría decir que quienes no las tuviesen no podrían casarse. Los imprudentes, los injustos, los maledicentes, los embusteros, etc., no podrían contraer matrimonio, es decir, nadie por lo que se refiere a las cualidades, porque nadie las tiene todas. Y puestos a elegir algunas cualidades, ¿cuáles debiera haber elegido la naturaleza? ¿Todas? ¿O sólo algunas? Y en este último caso, ¿cuáles?, ¿el talento especulativo o el talento práctico?, ¿la habilidad intelectual o la manual?, etc. Quizá alguien piense que el vínculo matrimonial podría unir a través de las cualidades complementarias. Y esto, ¿qué quiere decir realmente?, ¿qué los nerviosos sólo podrían casarse con los fle máticos? ¿O los nerviosos sólo con los nerviosos? (¿dónde estaría la complementariedad en este caso?).

Porque las virtudes y las cualidades están repartidas, la naturaleza no las exige para que el matrimonio sea válido, porque es para todos, y a todos les concede la naturaleza la máxima opción



electiva. Si una persona especulativa quiere casarse con una persona práctica, libre es para ello. Y un negro lo es para casarse con una blanca, o un sueco para hacerlo con una andaluza.

Entonces, ¿qué une el vínculo conyugal? Une las potencias naturales; por ejemplo, la potencia generativa; por ejemplo, la capacidad natural de educar a los hijos. Si los niños salen rubios o morenos, alto o morenos, altos o bajos, sanos o enfermos, es algo que conlleva, en lo que es cognoscible, el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad de los contrayentes al elegir cónyuge, y con posterioridad, a saber ser continentes, si es necesario. Pero no es el caso de querer atribuir a la naturaleza lo que, en reconocimiento y congruencia con la libertad del hombre y su responsabilidad, le ha sido atribuido a la libertad de la persona. Lo mismo se diga de la educación; el matrimonio no une a los buenos educadores, tampoco a los cónyuges en sus conocimientos pedagógicos o en sus cualidades educativas, sino en su capacidad natural de educar, que no exige especiales conocimientos o cualidades, ¿o es que resultará que sólo pueden casarse los licenciados en pedagogía, o quienes hayan hecho unos cursillos de orientación familiar? Entonces, hasta que tales cosas no se inventaron, ¿todas las parejas fueron incapaces para contraer?

Dichas potencias naturales —salvo los casos indicados, que hacen nulo el matrimonio— las tiene todo varón y mujer y, por tanto, todo varón es capaz de contraer con cualquier mujer y toda mujer es capaz de contraer con cualquier varón. Que la esposa o el esposo tengan tales o cuales virtudes o cualidades es cosa que la naturaleza ha dejado a la elección humana, en reconocimiento a su dignidad y a su libertad.

Esto conlleva a que lo sustancial del momento *decisorio* en que consiste el consentimiento matrimonial y que implica la dilección conyugal se limite, en lo que a la validez del vínculo se refiere, a concretar en *este varón* y en *esta mujer* la ordenación natural a la mutua unión. Lo nuclear y esencial es la elección —el sí o el no— referida a este varón y a esta mujer, en sus potencias naturales.

Una vez visto lo que antecede, pasemos más concretamente al error en la elección. La elección que sustancialmente comprende el consentimiento, acabamos de verlo, no se refiere a las cualidades de la persona, porque lo único que por naturaleza vale es decir el sí o el no a esta persona concreta, por razón de sus potencias naturales –ser varón o ser mujer– y no por sus cualidades. No puede, pues, haber razón válida de nulidad del acto por causa de la cualidad, porque, salvo el caso de error en el sexo (y entonces el matrimonio sería ciertamente nulo, pero no por la cualidad, sino por la falta de capacidad, e incluso por error en la persona), no hay error en la elección, esto es, en aquel acto de elección en que consiste sustancialmente el consentimiento.

Pero seguro que Vds. estarán pensando, ¿y aquellos casos flagrantes de error, por ejemplo, el que cree que se ha casado con una mujer virgen y honesta y resulta que su esposa es una prostituta y en gravidez por causa de un amante? ¿No clama esto al cielo?

Sí, claro que clama hasta el cielo. Tales matrimonio *deben* ser nulos, pero no es al derecho natural a quien ha correspondido establecer tal nulidad sino al derecho positivo, al legislador humano. Si éste no lo ha hecho, una de dos: o no la ha hecho porque eso era más justo, atendidas las circunstancias de la sociedad (y entonces la cuestión cae por su base), o su actitud es injusta y negligente, y, en tal caso, clámese contra el legislador humano, pero es incorrecto y engañoso pretender una nulidad por derecho natural que no existe. No se culpe a la naturaleza de lo que, de haber culpa, es responsable el hombre. En derecho canónico, por ejemplo, se recogió hace muchos siglos un caso de error, muy importante en su momento. Si alguien se casaba creyendo que el otro era una persona libre y resultaba ser esclava, el matrimonio era nulo por ley. Como este error en su tiempo, la ley canónica recoge ahora otros, adecuados a los tiempos actuales.

Si me permiten, añadiría algunas palabras sobre este punto. Creo lealmente que ciertos errores graves, especialmente aquellos que son inducidos por la otra parte o por terceros interesados valiéndose de engaños, deben ser recogidos en la legislación como

causas de nulidad (y así lo hace el Código de Derecho Canónico de 1983, c. 1098). Hay efectivamente engaños que claman al cielo. Pero, al mismo tiempo, no les puedo ocultar que el problema dista mucho de ser fácil.

Algún error en las cualidades hay siempre en todo matrimonio. Mayor o menor, este error es prácticamente inevitable. E incluso alguna inducción al error también se da normalmente. Nadie puede pensar que sea ilícito el deseo de mejorar la propia imagen ante el otro, porque es lo corriente en ambos, aunque en esto se llevan la palma las mujeres. Los canonistas antiguos, profundos conocedores del corazón humano y de un realismo verdaderamente ejemplar, distinguieron entre el *dolus bonus* y el *dolus malus*, entre la picardía que no daña y el engaño que constituye un fraude. ¿Hasta dónde llega lo lícito y dónde comienza lo verdaderamente fraudulento? Los extremos son claros, pero la zona de separación es bastante oscura.

A esto se añade que hay «cualidades» que subjetivamente pueden ser muy importantes, pero que en relación a lo que es el núcleo esencial del matrimonio no lo son; por ejemplo, los bienes de fortuna. El problema fundamental respecto a este último punto —a estas cualidades— reside en que el amor conyugal no se dirige a la circunstancia histórica de la persona. No digo que no sea lícito tenerla en cuenta; como observa el Catecismo Romano, Jacob prefirió a Raquel antes que a Lía por su hermosura y no por ello fue reprendido por las Sagradas Letras. Lo que espero que esté claro —al menos debe estarlo— es que el amor conyugal no tiene por objeto al otro por razón de su circunstancia histórica, sino por sí mismo, por ser persona humana varón o persona humana mujer. Por eso, este amor no conoce fronteras, razas, bienes de fortuna, salud o enfermedad. Aunque las circunstancias históricas de la persona puedan tenerse en cuenta a la hora de elegirla, el amor —y la entrega que conlleva el compromiso— debe ser incondicionado, no puede estar condicionado por tales circunstancias, ya que éstas no pueden —ni deben— ser objeto del amor conyugal. Por eso, una vez contraído matrimonio, rechazar al cónyuge por tales circunstancias

es sencillamente injusto e injuriante. Quien se casa con una persona rica y, porque después se arruina quiere abandonarla, no es un ser defendible, sino, en todo caso despreciable. Tan despreciable como quien –sin ser engañado– creía que el otro era rico y después se siente defraudado. Y quien contrae matrimonio con quien cree de raza blanca y después resulta mestizo, no es, ni compadecible, ni defendible, porque su postura (puro racismo) es sencillamente injuriante e injusta. Todos deben ser defendidos, en cambio, contra el engaño grave, e incluso contra ciertos errores graves.

Para comprender mejor esto es necesario tener en cuenta que el amor conyugal pertenece a aquella clase de amores que se dirigen, de suyo, directamente a la otra persona, independientemente de sus circunstancias e incluso cualidades. La madre ama a su hijo no porque sea inteligente, o guapo, o simpático, no por esas u otras cualidades, sino por ser su hijo; y si se desviase de esta conducta, le sería reprochado y con razón. Uno no se quiere a sí mismo porque sea rico, inteligente o de tal o cual raza; se quiere a sí mismo porque es él. Pues bien, el amor conyugal pertenece a este género de amores; no se debe amar al otro cónyuge, porque sea rico, o pobre, o blanco, o negro, o nervioso, o flemático, sino porque –en virtud del matrimonio– es una sola carne con uno mismo, porque es carne de su carne y hueso de sus huesos.

Otra cosa es que un contrayente haya sido engañado por el otro, entonces, sí que se puede y deber ser defendido por el legislador (e, insisto, también en ciertos errores graves sin haber mediado engaño).

Dejando de lado el tema del engaño, que no es objeto de la pregunta, veamos lo que en ella se dice sobre la extinción del amor. ¿El error, una vez descubierto, hace desaparecer el amor? De hecho puede que ocurra, pero ya he indicado cómo debe ser calificado tal suceder. Yo diría que es menos compadecible –quien ve extinguirse el amor– que lo que parece. Aunque no soy tan simple como para ignorar lo que hay aquí de profundamente humano, no tengo reparo en decir que alguna semejanza tienen tales defraudados, o al menos muchos, con los estafados por ciertos timos

vulgares. Porque lo primero que demuestran es que su amor no era agua clara, que estaba demasiado polarizado en las circunstancias o cualidades de la persona. Cuando el amor verdadero se dirige a la persona del otro, el descubrimiento de que las circunstancias o cualidades del otro cónyuge no son las que él creía (insisto en que no hablo ahora del engaño), produce disgusto y dolor, pero el amor sabe superar estos eventos.

No es para describir el dolor de los padres cuando descubren que su hijo es un subnormal; no sólo dolor por el hijo al que quisieran con todas las cualidades, sino el natural sentimiento de ser ellos padres de un hijo así. Pero si, por este defecto, aborrecen al hijo, si su amor se extingue, no dejan de ser unos padres desnaturalizados.

Pues es preciso convencerse de que, en el tema del error en las cualidades del otro cónyuge, el amor conyugal es de suyo semejante al amor paterno o al amor a uno mismo. El error que extingue el amor conyugal extingue un amor muy pobre y de muy baja calidad, extingue un amor egoísta. El amor al otro cónyuge es, de suyo, el amor a quien es carne de su misma carne y hueso de sus mismos huesos, a quien es, con uno, una sola carne, un solo cuerpo. Es esto aquello en virtud de lo cual el cónyuge es y debe ser primariamente amado (y así se comprende que el amor —y no sólo el matrimonio— deba ser indisolublemente fiel, como ha dicho el Vaticano II). No por sus cualidades, ni por sus circunstancias históricas.

Y vayamos al último punto: ¿acabado el amor, se acaba el compromiso? A ello responde: no sólo no se acaba el compromiso, sino que entonces comienza. Sé bien que el compromiso nace con el pacto conyugal; digo que comienza cuando acaba el amor, en el sentido en que San Pablo pudo decir que el justo está libre de la ley y que la ley es para el injusto. Mientras hay una inclinación amorosa, el compromiso no se nota; cuando esta inclinación deja de darse, es cuando la fuerza del compromiso opera con toda su virtud. Es entonces cuando se percibe el peso del compromiso, que antes aparecía suave y leve, por lo menos desde cierto punto de vista.

Lo que no puede pensarse es que el compromiso consista en comprometerse mientras haya inclinación espontánea, o mientras el contrayente quiera. Esto no es un compromiso, sino una vaciedad. Algo así como si el deber dependiese de la virtud: obligaría el deber en tanto uno fuese virtuoso; mientras se fuese honrado, existiría el deber de no robar, deber que desaparecería si se dejase de serlo.

El compromiso nace del acto de voluntad, pero la voluntad no es la fuente de los derechos y deberes conyugales, ni de su fuerza. La fuerza del vínculo, sus propiedades esenciales y los derechos y deberes que de él derivan, no proceden de la voluntad (no son así, porque así lo han querido los contrayentes), sino de las deudas de justicia que son inherentes –por naturaleza– a la unión del varón con la mujer. Estas deudas no dimanan del amor –de modo que desaparecerían, desaparecido amor–, sino de la condición y dignidad de la persona varón en relación a la persona mujer y viceversa. La exigencia de permanecer unidos no nace de suyo del amor, sino de las exigencias de justicia inherentes a la unión varón-mujer. No es del amor de donde nace la exigencia de la unión, sino que de esta unión nace la exigencia del amor, el deber de amarse, supuesto el compromiso aceptado.

Para terminar, quiero indicar que hoy algunos conciben el compromiso de un modo ciertamente curioso. El pacto conyugal sería, en realidad, un acto de constatación y declaración de un hecho. Hemos constatado que nos queremos, así lo declaramos ante la comunidad y decidimos realizar totalmente nuestro amor, estableciendo íntegramente la relación amorosa. Tal constatación no es, desde luego, un compromiso, y si así fuese el pacto conyugal, no cabría duda de que, en acabando el amor, se acabaría el «compromiso».

Por fortuna, esas modernas vaciedades no son el matrimonio, ni el compromiso nupcial. Son «genialidades» y bastante tontas por cierto.

—¿Cuál es la razón para admitir el divorcio?

—Vayamos por partes. Si lo que me pregunta son las razones que alegan los divorcistas, me permitirán ustedes que me remita a sus escritos. El objeto de esta reunión no es hablar del divorcio, sino del amor conyugal, que es principio y fuerza de unión, no de desunión. Es lógico, por tanto, que hablemos de la unión y de las razones que la abonan; o de la desunión, si así lo desean, pero para reflexionar sobre los medios convenientes a fin de evitarla, no de las posibles razones que acaso abonen la perpetuación de la desunión.

Si no es ese el contenido de la pregunta, sino las razones que yo daría para que se admitiese el divorcio, entonces contesto, porque del tenor de mi respuesta ya se verá que no voy a salirme del tema.

¿Qué razón daría? Ninguna, porque si bien pueden los divorcistas tener razones, no tienen la razón. La indisolubilidad es de ley natural; ahora bien, la ley natural se define como el dictado de la recta razón, conocida la dimensión de orden y de justicia de la naturaleza humana. Luego la indisolubilidad es la que tiene la razón, lo racional. No es racional —no está basado en un dictado de la recta razón— el divorcio. Siendo esto así, ¿cómo voy a decir cuál es la razón para admitir el divorcio?

—*Gracias por una lección tan clara. En su opinión ¿cuál es la causa de los ataques a la indisolubilidad del matrimonio, de la lucha por la legalización del divorcio?*

—Muchas gracias a Vd. por su amabilidad. Las causas por las que me pregunta son complejas y simples a la vez. Complejas si nos atenemos a las causas coyunturales y más aparentes, desde la compasión mal entendida que lleva el deseo de solucionar por esta vía situaciones, muy dolorosas a veces, hasta el odio por todo lo que huele a cristiano, pasando por una variopinta gama de creencias, teorías y opiniones. Entrar a analizarlas sería muy largo y por ello prefiero detenerme un poco en las causas simples, que

son las más profundas. Todo se reduce a la degradación del amor conyugal, al olvido de la ley natural y a la pérdida de los valores familiares.

La perpetuidad —el *bonum sacramenti* en palabras de San Agustín— no es una obligación añadida al amor conyugal. El verdadero amor conyugal tiende naturalmente a abarcar toda la vida, de modo que esta tendencia se plasma, como manifestación psicológica suya, en el anhelo de un amor perdurable. «Te querré siempre, toda la vida», es la expresión verbal de este anhelo. El amor que se presenta como más o menos pasajero no es otra cosa que una degradación del amor entre varón y mujer. Los Santos Padres lo llamaban «amor fornicario» y algunas canciones lo llaman «capricho». No es éste el momento de entrar en cuestiones lingüísticas, ni en las razones que abonan la diferencia de lenguaje; la idea de fondo es la misma. Por eso el amor conyugal no rehuye el matrimonio con su perpetuidad. Querer romper esa perpetuidad con carácter general es signo de una desvalorización del amor.

El matrimonio es indisoluble por ley natural; por lo tanto, querer introducir el divorcio no puede ser otra cosa que olvido de dicha ley. Al respecto quisiera poner de relieve un punto, que muchas veces se deja de tener en cuenta. También por lo que voy a decir puede hablarse de «olvido» de la ley natural. Ante las situaciones, tantas veces difíciles y dolorosas de los cónyuges separados, puede parecer que la ley natural resulte en estos casos excesivamente dura. Dura y ardua lo puede ser, aunque no valga aquí, porque no vale para la ley natural, el dicho «dura lex, sed lex» (dura ley, pero ley). No, esto no puede decirse de la ley natural. Esta ley no es simplemente el fruto de una voluntad legisladora que impone un criterio más o menos acorde con la realidad y que no hay más remedio que acatar; la ley natural es fruto de la Voluntad divina, y en esto reside su mayor dignidad, fuerza y valor, pero está en la realidad como dimensión de orden y justicia inherente a ella, a la realidad; esto es, como una dimensión de bien. La indisolubilidad del matrimonio es lo justo y lo bueno para él en lo que a esta propiedad atañe.



Este es el «olvido» de un rasgo de la ley natural, al que me estoy refiriendo. La indisolubilidad, que es la unión, es el bien, como el divorcio, que es la desunión, es el mal. Ya decía San Agustín –frente a quienes condenaban como malas a las nupcias– que de la frase del Evangelio –«lo que Dios unió, el hombre no lo separe»– se deduce que la unión y su permanencia vienen de Dios, y el divorcio del diablo.

El hombre tiende a tener como criterios respectivos del bien y del mal el gozo y el dolor. No es éste un criterio sustancialmente descaminado, porque responde a una gran verdad. Un dolor de muelas no es signo de salud dental, sino de caries, de una infección, de algo que no va bien. El hombre ansía la felicidad, porque el gozo se encuentra en la posesión del bien. Por eso el Sumo Bien es la suma felicidad. Correlativamente, el dolor es fruto de un mal, de la pérdida o carencia de un bien.

Ocurre, sin embargo, que, como consecuencia del estado de naturaleza caída y de la consiguiente redención, el criterio del gozo y del dolor han perdido parte de su validez. Una razón reside en que determinados males han sido convertidos en bienes por la Cruz de Cristo. La enfermedad, la deshonra, la injusticia, etc., sufridas cristianamente son, en Cristo, bienes, sin que se altere su razón de males en su esfera propia. La enfermedad sigue siendo un mal respecto de la salud corporal, pero puede ser un bien en el orden sobrenatural; e incluso lo puede ser en el orden natural, como medio de desarrollo de ciertos valores de la personalidad. Algo que es doloroso puede tener razón de bien. Pero para ello es necesario elevar la mirada, penetrar más allá de la cáscara –de la fenomenología– de la realidad. Quien sólo se fija en la salud, tendrá a la enfermedad como un mal y sólo como un mal; y, sin embargo, ¡cuántos hombres han encontrado en ese mal el principio de su elevación moral y de su salvación!

Otra razón es la profunda subversión de valores que, a causa de las consecuencias del pecado original, deforma y ofusca la conciencia de los hombres. Se busca el placer y el gozo físico como el bien, olvidando que el bien propiamente humano proviene del

orden humano total, representado precisamente por la ley natural. Deriva esta desviación de confundir gozo y bien, siendo así que no son identificables; el gozo no es el bien, sino una consecuencia de su posesión. De ahí que la voluntad se adhiera a goces parciales, sin la mirada de conjunto y, sobre todo, sin querer advertir que es el bien objetivo —el fin— de sus actos, el criterio último y verdadero de la bondad propiamente humana de su conducta. El gozo es, si se nos permite la expresión, un signo de segunda mano, un signo «palpable» del bien, de su posesión, no el bien en sí. En todo caso, por el bien parcial, olvida el bien total, cuya negación o desviación corrompe al mismo bien parcial.

Decir indisolubilidad es decir permanencia de la unión entre los cónyuges. Y que esta unión se realice —que se haga realidad viva—, aun en medio de las molestias y sinsabores que toda convivencia lleva consigo, nadie duda que es un bien. A nadie se le ocurre pensar que sea un mal el hecho de que un matrimonio se integre vitalmente, de modo que los cónyuges vivan unidos de por vida; todos están de acuerdo en que esto es un bien, y no sólo un bien, sino lo mejor. Pero esto es lo nuclear de la ley natural por lo que respecta a la perpetuidad. Este aspecto de la ley natural, dado que tal ley es también tendencia natural y no una mera voluntad exterior, quiere decir que la pareja está llamada a vivir unida de por vida. Y porque es natural, ocurre que la mayoría de los matrimonios duran toda la vida. Aun en los países de mayores porcentajes y facilidades divorcistas, alrededor de la mayoría de los matrimonios permanecen unidos. No quiere decir esto que alcancen todos la integración ideal. La persona humana, en el estado actual de su naturaleza, no da lugar a realidades excesivamente ideales, ni de eso se trata. También a través de situaciones más o menos prosaicas y más o menos vulgares la ley natural se cumple en su esencia. La perpetuidad del matrimonio, porque es algo natural, que obedece a un impulso de la naturaleza humana, se cumple en buena parte de los casos.

A nadie se le ocurre pensar que el divorcio sea lo bueno para el matrimonio, aquello a lo que los casados han de tender; todos

están de acuerdo en que lo bueno –y por lo tanto, lo que han de buscar los casados– es que la pareja viva unida toda la vida. Sólo frente a un mal –una situación insostenible, un defecto de alguno de los cónyuges, una conducta desarreglada, etc.– los divorcistas sostienen que es peor que sigan unidos a que se divorcien.

Que la situación del separado es dolorosa es verdad; que es ardua y difícil también lo es, por lo menos en términos generales. Y que esta situación puede desaparecer volviéndose a casar –si es que esta vez no persisten las causas del anterior fracaso– nadie lo duda. Pero, ¿la nueva situación es realmente buena? Si sólo nos fijamos en la cáscara de la realidad, habría que decir que sí. Sin embargo, una conciencia cristiana –y toda conciencia humana en algo que atañe a la ley natural– no debe permanecer en la mera exterioridad de la situación. En fin de cuentas, por la cáscara no se distinguen fácilmente los huevos podridos de los frescos. Una manzana, que es un gozo para la vista, puede resultar llena de gusanos cuando se parte.

Como es lógico, no voy ahora a desgranar los múltiples argumentos antidivorcistas. Para lo que interesa en este momento basta recordar que, por mucho que nos cueste verlo por la razón, sabemos por revelación de Cristo y por el Magisterio de la Iglesia que el divorcio no es bueno, y que por ello no es posible; la nueva unión es un adulterio. Aunque su cáscara dé impresión de bondad, su fruto es amargo.

Esta doctrina, sin duda, no suena grata a nuestros oídos; incluso es posible que no acabemos de ver la razón de que así sea, y las explicaciones que nos dan los autores –las hay muchas y muy acertadas– quizá no acaben de convencernos del todo, y en el fondo de nuestro corazón algo nos diga que nuestra razón no termina de quietarse. Si tal ocurre, no importa, mientras la fe permanezca firme. Cuando Cristo enseñó la indisolubilidad del matrimonio, los discípulos no le dijeron, como en otra ocasión en la que tampoco entendieron demasiado: «¿A quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna» (Io 6, 68); ni tampoco se li-

mitaron a aceptar su enseñanza sin más. Le contestaron de una forma que parece oscilar entre desgarrada y levemente protestona: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse». A lo que el Divino Maestro respondió, no con nuevos argumentos o explicándoles más el contenido o las razones de la indisolubilidad, sino con estas palabras: «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado» (Math 19, 10-11).

No sabría decir —ni los exegetas me lo han aclarado del todo— si al afirmar lo de que no todos entienden esto, el pronombre *esto* se refiere a la indisolubilidad, o a que es preferible no casarse. Parece más bien que se trata de lo segundo, pero en todo caso se llega a lo mismo, que la indisolubilidad resulta una doctrina dura y que, cuando la vida conyugal fracasa, esta propiedad del matrimonio se convierte en una cruz, como también lo pueden ser la lucha y el sacrificio, a veces heroicos, de los cónyuges por evitar el fracaso de su vida matrimonial, que es la primera y principal obligación que la indisolubilidad y el amor conyugal imponen. De lo que un cristiano no puede dudar es de que la cruz es salvación y supremo bien de esta vida.

Volviendo, para terminar, al principio, la tendencia divorcista se debe también a la pérdida de los valores familiares. Se trata de algo muy claro, hasta el punto de que las razones que más a menudo se aducen en contra del divorcio van por esta línea. Por ello son tan conocidas, que me creo dispensado de volver a exponerlas, no sea que abuse más de la cuenta de la paciencia con que me están escuchando.

—*En su opinión, ¿hasta qué punto los errores actuales resultan de la noción pagana (platónica) del andrógino? Esto es, cada uno procura su «mitad». Es suficiente descubrir que el cónyuge escogido no es esa «mitad», para deshacer el matrimonio e intentarlo de nuevo.*

—La verdad, no sabría contestar con precisión esta pregunta. Pero recordemos, ante todo, el mito del que usted habla. «Según

ese mito –escribe J. B. Torelló (*Psicología abierta*, Madrid, 1972, p. 213)–, el ser humano, en la noche de los tiempos, se partió en dos mitades, las cuales, separadas, dispersas, incompletas, diversas y complementarias, se buscan denodadamente sin cesar. La pulsión amorosa sería, pues, la nostalgia fabulosa del ser andrógino originario, la pasión dolorosa del que es tan sólo media naranja y no encuentra descanso ni plenitud hasta que halla su otra mitad... Esta concepción mitológica de hombre y mujer como dos mitades complementarias, cada una con sus cualidades propias y exclusivas, se ha enraizado tan profundamente en nuestra cultura virilocrática como el sistema astronómico de Tolomeo lo estuvo hasta el umbral del Renacimiento».

Esta idea es, sin duda, un mito y los errores modernos son... errores. Mas creo que hay diferencias acusadas entre unos y otros. Las «mitades» a las que se alude en el mito son mitades «ontológicas», se refieren a un ser primitivo que se partió en dos mitades. Está, pues, en la línea de la complementariedad psicológico-afectiva.

El mito del andrógino es un fábulas, pero se apoya en una idea verdadera. Esta idea concibe la complementariedad entre varón y mujer, ante todo, como una complementariedad *natural*, esto es, de potencias naturales (fundamentalmente en orden, a la generación y educación del hijo). La «otra mitad» del varón es la mujer en cuanto tal –no en sus cualidades singulares– y la de la mujer es el varón, también en cuanto tal. Es, sobre todo, una complementariedad ontológica, de modo que el matrimonio los hace *una sola carne*, una unidad en las naturalezas según la interpretación que personalmente prefiero.

Desde esta perspectiva, los casados pueden haber cometido errores mayúsculos –y tantas veces de consecuencias dolorosas– en la elección del otro cónyuge. Pero –como ya he dicho antes– no hay error posible sobre la «media naranja» en cuanto «otra mitad» porque es mitad respecto del otro por el solo hecho de ser varón o mujer. ¡Y no me negará que es harto improbable este error! En

todo caso, de haberse producido, no habría problema, porque el matrimonio no habría existido nunca.

Las ideas modernas, como decía, van por otro lado. No niego que el mito de referencia no tenga todavía un influjo inconsciente. Es más, creo que lo tiene en un punto: entender que cada cónyuge es complemento del otro *en su persona*. Según esta idea de la complementariedad en la persona, cada una de ellas —como cada mitad reclama la otra mitad, porque la parte no es perfecta sino en el todo—, sólo se sentiría plenamente realizada en la unión con la otra para formar la unidad. Fuera de la unión serían imperfectas —seres irrealizados—, lo que explicaría la pasión dolorosa de la parte que sólo descansa en el todo, pues sólo en el todo encuentra su plenitud de ser. Al igual que la rama sólo es totalmente rama en el árbol y, desgajada de él, no es más que un despojo.

Este es el error fundamental de quienes colocan la complementariedad en la persona del cónyuge. Es cierto que varón y mujer son complementarios, pero lo son en el orden de los fines, no en el orden de sus personas. El varón o la mujer no son como dos «medias naranjas», o como ramas desgajadas del árbol, que se complementan en el orden del ser.

Ahora bien, colocar lo primario del matrimonio en el complemento psicológico-afectivo sólo se explica por esta idea falsa de la complementariedad (complementar la persona del otro), falsedad que bien pudiera tener su origen en el mito que ha provocado la pregunta.

Sin embargo, ya he indicado que hay notables diferencias. Y no sabría concretar más.

—*Según la legislación portuguesa y a partir del Concordato, el Estado se confiesa incompetente para disolver el matrimonio católico. Ocurre así que en caso de ruptura entre los cónyuges hay una discriminación legal entre matrimonio católico y el civil, en desfavor para los católicos.*

*Como consecuencia, incluso en medios católicos se extiende una opinión favorable a la anulación del Concordato, precisamente para acabar con esa diferencia. ¿Cuál debe ser, en su opinión, la posición de un cristiano frente a este problema?*<sup>45</sup>.

—La maravillosa hospitalidad portuguesa y los lazos de amistad que unen a nuestros dos países han hecho que en ningún momento me haya sentido extranjero en esta admirable tierra de Portugal. Yo, que en otros países he gustado el sabor agrio y duro de la extranjería, no puedo menos que sentirme agradecido y darles las gracias. Pero no olvido que soy extranjero y, por lo tanto, que me corresponde vivir el principio de no intervención en los asuntos ajenos. El hecho de que se pida mi opinión en este punto es señal de confianza y de amistad, una muestra más de la hospitalidad portuguesa; precisamente por ello, me parece que el mejor modo de corresponder es extremar mi respeto por sus asuntos internos. Puedo, en cambio, comentar algunos aspectos de la pregunta, que tocan temas generales, válidos para cualquier país por su misma generalidad; de este modo, no me salgo de la línea de conducta que acabo de señalar y complazco mejor, como es mi deseo, a quien me ha lanzado la pregunta.

Hablando, pues, en general, es claro que la posición de un cristiano ante cualquier problema práctico que involucre la moral no puede ser otra que la que le dicte su conciencia, después de estudiar minuciosa y ponderadamente los términos de la cuestión, a la luz de la enseñanza de la Iglesia. Digo su conciencia, no su gusto o su conveniencia. Debe, pues, conocer la doctrina católica y la realidad de su país, aplicando la primera a la segunda y formándose de esta manera la opinión a seguir personalmente. Si fuese necesaria una acción común de todos los católicos, o no hubiese lugar a posiciones distintas entre ellos, correspondería al

45. Con posterioridad a este diálogo el Concordato y la legislación portuguesa han cambiado (pienso que para peor, pero eso es harina de otro costal); sin embargo, el tema preguntado sigue teniendo valor.

Episcopado del país –y en último término a la Santa Sede– enseñar la opinión y dictar la conducta a seguir. En todo caso, y yendo al tema de la indisolubilidad, debe tenerse presente que –por ser de derecho natural– sobre ella el Estado no tiene ninguna potestad y por consiguiente es incompetente para establecer el divorcio. En la defensa de la indisolubilidad no hay posibilidad de diferencias entre los católicos. Defender o votar por el divorcio no es lícito a ningún católico.

Más animado a intervenir me siento en relación a los términos «discriminación» y «desfavor» con que se califica la situación de los católicos en un régimen de este tipo. No es un problema específicamente portugués, y por otra parte, esa misma argumentación se usa para otras cuestiones relacionadas con la regulación civil del fenómeno religioso (el llamado derecho eclesiástico).

En los últimos tiempos, la regulación civil del fenómeno religioso tiene a bascular entre dos principios, el de *igualdad* y el de *libertad*. ¿Qué es preferible, un régimen único para todos los ciudadanos, o regímenes adaptados a las características de las distintas comunidades, grupos o creencias? De acuerdo con el primer principio (el de igualdad), todos los ciudadanos tendrían el mismo y único trato; por ejemplo, habría un solo matrimonio civil a contraer por todos los ciudadanos; las escuelas públicas no impartirían ninguna enseñanza religiosa (eso atentaría contra los ateos) y tampoco se permitiría en ellas ninguna oración, etc. Advierto que estos ejemplos están tomados de los partidarios de este principio, e incluso de alguna sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos.

En esta línea aparece la acusación de discriminación que se imputa a los regímenes jurídicos que admiten el divorcio para el matrimonio civil y se declaran incompetentes sobre el matrimonio católico, a los ordenamientos jurídicos que reconocen, además del civil, el matrimonio en forma religiosa, etc. Los «discriminados» son, en este caso, los católicos, que, o no pueden divorciarse, o se ven obligados a contraer ante al Iglesia, etc. Si la palabra «desfavor» indica que se considera a tales ciudadanos en una situación de



inferioridad, lo mismo expresa el término «discriminación». Esta palabra se toma comúnmente en sentido peyorativo como «separación injusta», como desigualdad que atenta a la justicia.

El segundo principio (el de libertad) representa un enfoque distinto. Lo importante es que se conceda a todos la máxima e igual libertad en materia religiosa. En otra vertiente, supone el máximo reconocimiento posible de las peculiaridades de cada comunidad, grupo o creencia religiosos.

Por mi parte, no me recato en decir que el principio de igualdad –según el significado expuesto– no me parece, ni igual ni justo. La justicia es igualdad, pero la igualdad de dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde, por naturaleza y por circunstancia histórica; no la igualdad de dar a todos lo mismo (igualitarismo). La igualdad, por ejemplo, de dar a cada enfermo la medicina que necesita, no la de dar a todos los enfermos la misma medicina; la igualdad que representa que el fumador tenga la misma libertad de fumar que el no fumador para abstenerse del tabaco, no la igualdad de obligar a todos los que fumen o no fumen. Prefiero y me inclino decididamente por el principio de libertad, de la libertad igual, que representa dar igualmente a cada uno lo suyo.

Por lo demás, desde una perspectiva ética no deja de ser sangrante que se califique la indisolubilidad del matrimonio como un *disfavor* y una *discriminación*. ¿Cabe en este punto mayor subversión de valores? Es una muestra más de lo que un egregio autor ha llamado «terrorismo psicológico». Se comienza por calificar lo justo y lo honesto como injusto y deshonesto, sin prueba alguna de ninguna clase; después, si uno intenta argumentar que la verdad es precisamente la inversa, se contesta que «eso era antes», que «eso es ser un reaccionario», «no estar al día», o que «las modernas tendencias...» y se da por zanjada la cuestión.

No me resta sino confiar en que ni Vds. ni yo cometamos la ingenuidad de caer en esa falacia.

—*Si la relación, unión, conyugal en el matrimonio engloba la totalidad de la persona (espíritu y cuerpo), ¿no deberemos admitir que el amor (espontaneidad, sentimiento) es un componente necesario, aunque no esencial? Por lo menos desde un punto de vista psicológico (y sobre todo atendiendo a la psicología femenina).*

—La espontaneidad (que no se identifica con sentimiento, puesto que, además de la espontaneidad sensitiva, hay también la espontaneidad de la voluntad; también el amor espiritual puede ser espontáneo) es, en efecto, un factor perfectivo del amor conyugal. Y de suyo es muy importante para una vida conyugal feliz. Pero se trata, claro está, de una espontaneidad asumida y regulada por la razón. La espontaneidad incontrolada es precisamente una fuente —y ciertamente importante— de desajustes en la vida íntima, de falta de entendimiento y de problemas, a veces graves, entre los cónyuges.

Ya me imagino que la pregunta no iba por ese lado sino que ha sido hecha en relación con la distinción entre amor pasivo o espontáneo y amor de dilección. Desde este punto de vista, ya he dicho y repito ahora que el componente de amor espontáneo es muy importante y perfecciona —mejora— el amor conyugal. Psicológicamente, contribuye de modo decisivo a una vida matrimonial feliz. Pero necesario, en el sentido de que su ausencia provoque siempre infelicidad y problemas, no parece que pueda decirse. Como en todo lo que se refiere a la psicología, no pueden establecerse leyes demasiado generales. Al respecto quizá sea oportuno aclarar que una cosa es que la falta de amor espontáneo haga que no se produzcan ciertos gozos sensibles (del sentimiento) y otra cosa es que comporte por ello infelicidad o trastornos. Esto último solo se produce en un porcentaje relativamente pequeño, aunque no despreciable.

En suma, lo mejor es que quienes se casan lo hagan con amor espontáneo, pero no todo matrimonio sin ese amor es desaconsejable, ni necesariamente infeliz; al contrario, los hay muy felices y estables.

Se nos ha hecho tarde. Una pregunta más para terminar...

—*Vd. ha insistido mucho en la indisolubilidad y se ha apoyado, no sólo en el derecho natural, sino en la autoridad del Evangelio. Pero parece que la Iglesia ha abierto la mano: anula matrimonios, permite la separación... ¿por qué dar un no tan rotundo al divorcio?*

—Vayamos por partes. Aquí hay que distinguir, para empezar, dos cosas diversas: la separación y la disolución del matrimonio.

La separación no disuelve el matrimonio. Los cónyuges separados siguen tan casados como antes de separarse. Se dice que se *separan* en el sentido de que *no viven juntos*, ni viven la comunidad de vida. ¿Es esto bueno? Naturalmente que no. La separación es un mal, ya que sólo tiene sentido en situaciones anormales de convivencia. Lo bueno y normal en el matrimonio es que los cónyuges vivan juntos —con defectos personales y con dificultades de las que ningún matrimonio se libra—. Pero hay veces en las que las cosas llegan a tal punto que no queda otra solución que separarse. Esta separación siempre es provisional, porque los cónyuges separados pueden volver a reanudar su vida común. Esta «provisionalidad» está de acuerdo con la naturaleza cambiante de las situaciones humanas y se refiere sólo a la vivencia del matrimonio: siempre caben la conversión, el arrepentimiento y volver a empezar. En otras palabras se trata de una situación que, aunque esté legalizada, no rompe el vínculo ni lo disuelve. Es un mal menor en relación a la crisis de la convivencia, que debe evitarse, pero que deja intacto el vínculo.

La disolución, en cambio, es la desaparición de un vínculo matrimonial verdaderamente existente. Quienes eran marido y mujer dejan de serlo, los que estaban casados dejan de estarlo. Esta disolución podría producirse —hablo en hipótesis— de dos modos; uno de ellos es el propio del divorcio: a partir de la sentencia judicial de divorcio el matrimonio dejaría de existir, respetando todos los efectos que hasta entonces ha producido. El otro modo, es la anulación. En general, por anulación de un contrato se entiende aquel acto por el cual un contrato *válido* —realmente existente— se deja sin efectos, retrotrayendo esa ineficacia al principio; el contrato era válido, pero se le trata *como si* no lo fuese por determinadas causas.

La anulación es un tipo de disolución, inaplicable al matrimonio por causa de indisolubilidad; por eso la Iglesia nunca ha anulado ningún matrimonio.

Lo que la Iglesia hace, no ahora, sino desde que tuvo organizado su sistema judicial, es *declarar nulo* un matrimonio. ¿Qué es un matrimonio nulo? Es un «matrimonio» que *parece* de verdad, que parece que es válido, pero que nunca lo ha sido, por un defecto esencial. Dicho de otra manera, hay contrayentes que hacen la ceremonia de casarse y todo parece que está en regla, pero como no lo está, los novios salen de la iglesia tan solteros como entraron. Ahora bien como parecen casados, mientras no se demuestre que no lo están, no se les permite casarse de nuevo con otra persona. Para que se les considere solteros, que es su verdadera situación, debe probarse ante el juez eclesiástico, que lo que parece matrimonio, efectivamente no lo es. Si se prueba, el juez declara nulo el matrimonio, esto es, declara que nunca hubo matrimonio.

Fácilmente se ve que la declaración de nulidad es algo muy distinto de la anulación y poco tiene que ver con la indisolubilidad. Mucho se equivocan quienes llaman anulación a la declaración de nulidad.

## II

### Ley natural y dinámica del amor

#### 1. PLANTEAMIENTO

En la época más gloriosa de la Universidad, los antiguos y venerables maestros de entonces solían dar sus clases a través de varias formas. La más ordinaria era la *lectio*, la lección, que consistía en leer –de ahí le viene su nombre– el libro de texto, e ir explicando su contenido con glosas, aclaraciones y comentarios. Pero en ocasiones más solemnes –que por aquella época solían ser mucho más frecuentes que ahora– utilizaban la *quaestio*, la cuestión, algo parecido a lo que hoy, ya muy desfigurado, permanece en las tesis doctorales. Consistía en plantear un problema más o menos candente, una cuestión discutida (la *quaestio disputata*, que decían ellos), e intentar resolverla según el leal saber y entender del que la desarrollaba.

Aunque no me considero ni antiguo, ni venerable, ni maestro, me ha parecido que podía hoy, en honor a la sesión que celebramos, escoger este método de la cuestión disputada para exponer aquel conjunto de ideas que quisiera expresar aquí. El problema o la cuestión elegida puede resumirse en una sencilla pregunta: ¿cuál es la regla que debe presidir las relaciones entre los casados y, en general, entre la mujer y el varón: la ley natural o la espontaneidad del amor? El tema –plantado en estos términos– está en la calle;

lo encontramos en la prensa diaria, en artículos o entrevistas de las revistas gráficas, en la canción protesta, la novela y el teatro, Recordemos –como simple ejemplo– la desgarrada frase que John Osborne coloca en labios de Alison, la protagonista de *Mirando atrás con ira*: «Hace tiempo que dejé de creer en los derechos del matrimonio, se está donde se está por consentimiento mutuo». Es, pues, la planteada una cuestión digna de respuesta.

Es un hecho conocido que detrás de ciertas posturas actuales, en relación al matrimonio y a la vida matrimonial, existe una contraposición entre lo que denominan exigencias del amor y lo que tradicionalmente se ha llamado ley natural. Se trata de tendencias que proclaman la autenticidad como uno de los fundamentos de la actuación del hombre.

La autenticidad estaría en la espontaneidad del amor, en el libre fluir de la relación amorosa, frente a la inautenticidad representada por toda ley, incluso la ley natural, que, propiamente, sería el producto cultural de una mentalidad «instalada» y «alienante».

Tales tendencias parten de la base de que el hombre es auténtico cuando sigue la inclinación espontánea que encuentra en sí, porque toda inclinación es «natural», conforme a su ser: niegan, por lo tanto, que la persona pueda tener un desorden en sus inclinaciones naturales, es decir, que exista eso que la doctrina cristiana llama la concupiscencia. Con ello se excluye que algo que el hombre siente en sí, como inclinación grabada en su ser, pueda ser desorden. El desorden no existe porque no hay bien ni mal moral en el ser del hombre; lo que hay es simplemente su ser, que debe ser asumido tal cual es. En eso consiste la autenticidad.

Hace ya años que esta corriente comenzó a insinuarse: «A veces pienso que no hay pecado ni virtud, hay cosas que la gente hace; y hace unas cosas agradables y otras que no lo son»; así se expresaba el ex predicador de *Las uvas de la ira* en una de las primeras secuencias de la película de John Ford, basada en la novela de Steinberg. Lo que en boca de este personaje era una simple hipótesis, se ha convertido después en una tesis pertinazmente proclamada y vivida.

Borradas las barreras entre la ley natural e inclinación desordenada, la espontaneidad del amor aparece como la regla de la acción. El mal está en el obrar sin amor. Aplicado este criterio al amor conyugal, la conclusión es clara. Lo auténticamente humano, lo libre de desorden, es que la espontaneidad del amor sea lo que guíe la relación varón-mujer. Mientras hay amor no hay desorden. ¿El matrimonio?, ¿la ley natural? Frutos de la mentalidad grecorromana, productos burgueses; o, en el mejor de los casos, término final del amor entre varón y mujer, cuando ha alcanzado una cierta estabilidad y madurez.

En otros casos, tal línea de pensamiento se repudia, pero sin librarse de algunas de sus consecuencias. De ahí que, sin llegar a tales extremos, se haya hecho frecuente en algunos ambientes pensar que es posible establecer una cierta dialéctica o contraposición entre las exigencias del amor conyugal y la ley natural. Parece como si las exigencias del amor fuesen difícilmente compaginables con la ley natural. Nace, entonces, la pregunta, ¿puede haber tal contraposición entre el amor conyugal y la ley natural que da origen al matrimonio y regula la vida conyugal?

En realidad tales posturas representan una parcela del tema más amplio de las relaciones entre amor y ley. Si el amor es la fuente creadora de toda decisión humana y el centro de la existencia, ¿no será el amor la más elevada regla del vivir del hombre, el principio supremo de orden, en lugar de la ley?

No faltan modos de decir usados por preclaros autores, de cuya santidad y sabiduría no es lícito dudar, que parecen abonar una respuesta afirmativa a esta última pregunta. De todos es conocida la audaz afirmación de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras». ¿No parece ese «haz lo que quieras» una liberación de la ley? Hacer lo que uno quiere, ¿no equivale a desprenderse de toda norma impuesta, de toda imposición que venga desde fuera de uno mismo? En relación al matrimonio no faltan textos, y ciertamente de elevada autoridad, que parecen situarse en esta misma línea. Pablo VI, por ejemplo, decía en su discurso del 12 de febrero de 1966, que «el matrimonio encuentra en el amor hu-

mano, que corresponde al designio y a la voluntad de Dios, la *ley fundamental de su valor moral*»<sup>1</sup>. Según esto, podría concluirse que el amor es fuente originaria de orden, porque es, para el hombre, la norma más elevada de acción. Por otra parte, existen razones de sobra para comprender que no es posible, ni contraponer amor y ley natural, ni entender que el amor sea una regla suprema cuyo seguimiento libere de la ley natural.

Tenemos, pues, planteada la cuestión en la forma más clásica del método dialéctico propio de la *quaestio disputata*. Por una parte, parece que (*videtur quod*, que decían los clásicos) el amor es la suprema regla de conducta. Por otra (*sed contra*) no parece razonable contraponer amor y ley natural. Intentemos ahora resolverla, del modo más claro y breve posible.

## 2. AMOR Y LEY NATURAL

El que es, sin duda, el más preclaro y famoso canonista de todos los tiempos, el Maestro Graciano, afirmó que la ley natural *in Lege et in Evangelio continetur*<sup>2</sup>, que encontramos el derecho natural en la Ley mosaica (los diez mandamientos) y en el Evangelio. Santo Tomás de Aquino recogió esta idea, aunque añadiendo una precisión, saliendo por los fueros de la razón humana. En la Ley de Moisés y en el Evangelio, los preceptos de la ley natural *plenarie traduntur*<sup>3</sup>, se enseñan, se recogen en su plenitud, pero, aun con fallos y errores, también la razón natural es capaz de captarlos. Está claro, en todo caso, que la ley natural se encuentra recogida en la Sagrada Escritura del modo más perfecto. Y precisamente el Nuevo Testamento nos da el testimonio más autorizado de la plena congruencia de la ley natural con la dinámica del amor. «Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás

1. AAS, LVIII (1966), pág. 221.

2. Dictum a. I, 1, 1.

3. I-II, q. 94, a. 4 ad 1.



al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo semejante a éste es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas»<sup>4</sup>.

¿Qué quiere decir que «de estos dos preceptos pende toda la ley»? Nos lo explica San Pablo en su Epístola a los Romanos: «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues *no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás*, y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: *Amarás al prójimo como a ti mismo*. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley»<sup>5</sup>. Idea ésta que repite en su Carta a los Gálatas: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la Ley se resume en un solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*»<sup>6</sup>.

El Apóstol de los Gentiles está hablando en ambos casos de las relaciones con el prójimo, no de las relaciones del hombre con Dios, de las cuales ha tratado antes, y esto explica que sólo se refiera al precepto del amor al prójimo. Lo importante es que la Ley se resume y se cumple (esto es, se consume, se realiza totalmente) en el amor a Dios y al prójimo. San Agustín precisa todavía algo más, al escribir que los preceptos del Decálogo *derivan* de los dos preceptos antes citados, es decir, del amor a Dios y del amor al prójimo.

A esto hay que añadir que la Ley, es decir, el Decálogo, representa un resumen o compendio de la ley natural. La conclusión que de esto se deduce es bien clara. Si estos dos mandamientos son el resumen del Decálogo, y éste a su vez representa la suma y el compendio de la ley natural, no es posible establecer contrapo-

4. Math 22, 36-40.

5. Rom 13, 8-10.

6. Gal 5, 13-14.

siciones de ninguna clase entre dinámica del amor y ley natural. Como no es tampoco posible pensar que el seguimiento del amor libere de la ley natural. Más bien hay que decir que el amor asume y *cumple* (consume, perfecciona) la ley natural, de modo que podemos decir que la ley natural es ella misma la expresión del recto y sumo amor.

Al comienzo hacíamos referencia a ciertas tendencias modernas que plantean el tema del que estamos hablando, a la vez que aludíamos a otra línea de pensamiento de cuya rectitud y autoridad no es lícito dudar. En ambos casos, parecía observarse una cierta coincidencia, y sin embargo es bien conocido que parten de supuestos completamente diferentes. Es lógico, por tanto, que nos preguntemos dónde está el meollo de la cuestión.

### 3. AMOR ORDENADO Y AMOR DESORDENADO

Una afirmación incidental de Pieper, en su libro *El amor*, nos puede introducir en el camino de nuestras reflexiones: «El amor –escribe– y sólo el amor, es lo que tiene que estar en orden para que todo el hombre lo esté, y sea bueno»<sup>7</sup>. Fijémonos en el matiz: el amor *tiene que estar en orden*. Según el amor esté o no ordenado, el vivir del hombre será recto o desordenado. Ya lo decía San Agustín muchos siglos antes: «Todos viven de su amor, hacia el bien o hacia el mal»<sup>8</sup>.

Es el mismo San Agustín quien en «La Ciudad de Dios» plantea su famosa teoría de los dos amores: «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial»<sup>9</sup>.

7. *Ob. cit.*, pág. 44.

8. *Contra Faustum*, 5, 11 (PL, 42, 228).

9. *De civitate Dei*, 14, 28.

Hablando con propiedad de lenguaje, no es que haya dos amores (visto el tema desde la perspectiva en que estamos situados). Hay un solo amor, pero este amor puede ser ordenado o desordenado, virtuoso o vicioso. Por eso, aunque es habitual que, al hablar de amor, se sobreentienda el amor ordenado, cuando se quiere dejar inequívocamente claro que uno se refiere al amor ordenado, se suele añadir un adjetivo: verdadero, auténtico, ordenado, genuino, etc.

En este punto y antes de seguir adelante quisiera hacer un inciso para aclarar una posible confusión. El orden del que aquí hablamos no es aquella ordenación exterior que proviene de las convenciones sociales, de la costumbre o de las formas humanas de conducta. Recuerdo al respecto, como ejemplo típico de la crasa ignorancia que a veces manifiestan quienes hablan de este tema, la letra de una canción protesta, cuya autora, quejándose de que la sociedad actual tiene semiahogado el amor de los novios en una especie de camisa de fuerza a través de un cúmulo de normas impuestas, mezclaba indiscriminadamente el notario, la petición de mano, la lista de bodas y la ley natural. Qué tenga que ver la noble profesión de notario con el amor de los novios es algo que no se me alcanza muy bien —a lo más tendrá que ver con su dinero, no con su amor—, pero el caso es que, planteando así las cosas, no hay modo de entenderse. Quede, pues, claro, que al hablar de amor ordenado no me refiero a las convenciones sociales, a las costumbres de los pueblos o a las formas humanas. Me refiero a aquel orden intrínseco del amor que es inherente a él mismo; en categorías filosóficas, hablo del orden como *trascendental* del ser.

Una rueda, por ejemplo, es tanto más rueda cuanto más perfectamente es círculo; si una parte de ella se desordena y adquiere una forma parabólica, la rueda pierde en parte su ser mismo de rueda, y si tanto se desordenase su estructura que adquiriese una forma cuadrada, dejaría de ser rueda. ¿Qué es cualquier enfermedad, sino la ruptura parcial del orden intrínseco del cuerpo humano? Cuando un músculo, en lugar de moverse según el orden natural que lo rige, se mueve desordenadamente, se origina un movimiento es-

pasmódico, si tiene ciertas características. Cuando unas células del cuerpo crecen desordenadamente y alteran su conformación, se origina un tumor. Un cuerpo enfermo es siempre un cuerpo con una alteración en la constitución que le es normal. La enfermedad es lo *anormal*, lo que está fuera de la norma del cuerpo, esto es, de su orden en sentido filosófico.

Es de este orden del que aquí hablamos. De aquel orden en cuya virtud el ser se desarrolla normalmente y cuya disminución o pérdida, disminuye la capacidad del ser o lo destruye. Aquel orden que, por ser un trascendental, potencia y perfecciona al amor. En este sentido, el amor es tanto más amor, cuanto más ordenado es. El amor desordenado es imperfección y degradación del amor, es menos amor, cuando no se transforma en su corrupción. El amor ordenado es *el amor*, aquel que es verdadero, bueno y bello<sup>10</sup>.

Hecha esta digresión, sigamos con el hilo del discurso.

Hay, decía, un solo amor. En efecto, el amor no es otra cosa que el primer movimiento de la voluntad en cuanto, de modo concreto, se orienta y adhiere intencionalmente al objeto amado.

10. Esto supuesto, es preciso ponerse en guardia frente a otra posible idea equivocada. Podría parecer, en efecto, que el amor ordenado equivale a un amor limitado, frenado de algún modo; bien limitado, pero limitado al fin y al cabo. Algo así como una renuncia parcial al amor, necesaria y buena en aras de valores superiores, porque así lo exige la adecuación a la moralidad y al bien. Y no es esto. El orden del que hablamos es, repito, un trascendental –no una superestructura añadida–, que, al igual que los demás transcendentales –bondad, belleza, unidad, verdad–, no es otra cosa que el ser mismo, visto en el caso del orden desde el punto de vista de su disposición hacia el fin; como dijera Santo Tomás, el orden (en cuanto trascendental) no es ningún ser (no es una superestructura añadida), sino algo por lo que el ser es. Como acabo de decir, el amor es tanto más amor cuanto más ordenado es.

Siendo el amor el primer movimiento del hombre hacia el bien, y siendo el orden la disposición hacia el fin (que es el bien en cuanto apetecible, en cuanto posible objeto de amor), el orden del amor es su apertura, disposición u ordenación al bien; como esa disposición y ordenación del hombre al bien es lo que llamamos la ley natural, queda claro que la ley natural es el orden del amor y aquella disposición suya por la que el amor es verdadero amor.

En otras palabras, es el primer movimiento de la inclinación al bien, grabada en la naturaleza, en el corazón del hombre. Lo que ocurre es que, junto al amor verdadero hay un amor falso, junto al amor virtuoso hay un amor vicioso. ¿Por qué? Por que el hombre tiene en sí un factor de desorden en su inclinación al bien, de modo que, además de la ley natural, tiene también la inclinación al mal (la concupiscencia), que se le aparece con ropaje de un cierto bien. Si el amor es el primer movimiento de la voluntad, la apertura primaria de la voluntad en cuanto se inclina al bien, cuando esta inclinación está desordenada, el amor nace desordenado. El amor nace ordenado o desordenado según un orden o desorden fundamental de la persona. Y es lógico que así sea: el amor es acto, actualización de la voluntad, que depende, por ser acto, de la potencia (de la voluntad). Según el orden fundamental de la voluntad, así será el orden del amor que de ella nazca.

La conclusión que de esto se deduce es clara: no porque haya amor, hay ya una conducta recta. Sin la idea de orden, el amor se falsea y se degrada, como se falsea y se degrada la conducta humana.

El amor en sí no mide originalmente el obrar humano. La espontaneidad del amor no es fuente primaria del orden, porque el amor es una realidad medida, ordenada, por un criterio distinto al de su espontaneidad. Sólo en un momento posterior, cuando hablamos de un amor ordenado, entonces sí que el amor es la ley –y ley suprema– del vivir y del obrar del hombre. Entonces sí que adquiere toda su validez el «ama y haz lo que quieras» de San Agustín. Entonces sí que el amor resume y compendia todos los preceptos de la ley natural.

#### 4. EL ORDEN DEL AMOR

Llegados a este punto, se impone responder a una pregunta, que nace de cuanto acabamos de decir. ¿Cuál es el orden del amor? Hace siglos el tantas veces citado San Agustín escribió una defi-

nición de la virtud especialmente significativa para responder a la pregunta que nos acabamos de hacer: «Virtus ordo est amoris»<sup>11</sup>. La virtud es el orden del amor. Para nuestro objeto podemos invertir el orden de la frase sin alterar su sentido y tendremos la respuesta que buscamos: el orden del amor es la virtud.

Ahora bien, las virtudes morales, que son las que nos interesan aquí, representan fundamentalmente la adecuación de la voluntad a los dictados de la recta razón, esto es, la adecuación a la ley natural. El orden del amor es, en consecuencia, la ley natural. Por eso insisto en que la ley natural no es otra cosa que dictados del amor.

Decíamos antes que el amor es el primer movimiento de la inclinación al bien, grabada en la naturaleza, en el corazón del hombre. Pero la inclinación al bien –a los distintos bienes–, grabada en la naturaleza del hombre, no es otra cosa que la ley natural (en sentido material). Es obvio, por tanto, no sólo que el amor es de ley natural, sino que la ley natural (en sentido formal) es el orden del amor, y porque la ley natural es el orden del amor, los preceptos de ley natural representan explicitaciones (derivan, *nituntur*) de la recta dinámica del amor.

## 5. EL AMOR CONYUGAL ORDENADO

Apliquemos esto al amor conyugal. ¿Cuál será, podemos preguntarnos, el orden del amor conyugal? Es claro que este orden estará representado por todas aquellas virtudes que son comunes a cualquier amor. Siendo, sin embargo, el amor conyugal un amor específico, hay también una virtud específica que lo ordena en razón de sus peculiaridades. El orden específico del amor conyugal es la virtud de la castidad.

Sin entrar en cuestiones morales que no son del caso, cabe señalar que esta virtud se refleja en un orden objetivo del matrimonio

11. *De civitate Dei*, 15, 22.

y del amor conyugal, representado por los que tradicionalmente se han llamado los tres bienes del matrimonio: la ordenación a la prole, la fidelidad y la indisolubilidad. El amor entre el varón y la mujer es honesto y verdaderamente conyugal, cuando los esposos se aman con un amor indisolublemente fiel y cuando lo ponen al servicio de la procreación y educación de los hijos.

Por eso los tres bienes citados (y lo mismo vale de la castidad) no son una limitación o represión: son amor, lo que ordena y ennoblece el amor conyugal más exactamente. Parafraseando el pasaje de San Agustín antes citado, podríamos decir que dos amores hicieron dos uniones entre varón y mujer: el amor casto hasta el olvido de sí hizo el matrimonio; el amor deshonesto hasta el olvido del otro engendró la unión extramatrimonial.

El orden en el amor de los casados está determinado por los bienes del matrimonio. De este amor ordenado se predica lo que antes hemos visto en palabras de Pablo VI: que es la ley fundamental del valor moral del matrimonio. Antes hemos citado sólo una línea del discurso pontificio; veamos ahora el párrafo entero, que nos muestra cómo el Papa se estaba refiriendo al amor de los esposos concorde con la ley natural: «Nacido del amor creador y paternal de Dios, el matrimonio encuentra en el amor humano, que corresponde al designio y a la voluntad de Dios (esto es, a la ley natural), la ley fundamental de su valor moral, en el amor mutuo de los esposos, en virtud del cual cada uno se compromete con todo su ser a ayudar al otro a ser como Dios lo quiere; con el deseo común de interpretar fielmente el amor de Dios creador y Padre, engendrando nuevas vidas».

## 6. AMOR Y DEUDAS DE JUSTICIA

Hasta ahora hemos visto el tema sobre el que estamos reflexionando desde la perspectiva interna de la persona. Hemos llegado a la conclusión de que el amor de una persona nace ordenado o desordenado según esté ordenada o no su voluntad por una orien-

tación fundamental hacia el bien real, es decir, por la virtud. Es preciso, ahora que nos situemos en otro plano, en el de la relación entre el sujeto que ama y el objeto amado, entre las personas que se aman.

También desde esta perspectiva llegamos a la misma conclusión a la que hemos llegado antes. En efecto, las relaciones del hombre con los demás hombres y con el resto de los seres creados se fundan en unas relaciones ontológicas objetivas, que tienen un orden inherente a ellas. Este orden es un orden objetivo, fundado en la posición respectiva de los seres entre sí.

La relación entre los padres y los hijos, por ejemplo, es ante todo una relación ontológica, derivada de la generación. No es el amor el que constituye a alguien en padre o madre naturales de su hijo, sino el hecho de la generación. Tampoco es el amor el que da origen al deber de criar y educar a los hijos ni al deber de respeto y obediencia de los hijos a sus padres. Lo que engendra esos deberes es el hecho mismo de la generación. Y así, cuando una madre desamorada abandona a sus hijos y hace caso omiso de sus deberes, no decimos que obra rectamente, porque no habiendo amor, es natural que los abandone; decimos que es una madre desnaturalizada, que incumple sus deberes. Quienes engendraron al hijo están obligados a criarlo y a educarlo. Hay entre los padres y el hijo una relación ontológica que da origen a unos deberes y unos derechos.

Las relaciones entre personas tienen una dimensión objetiva, en donde radica una objetiva ordenación del comportamiento recíproco. Esta objetividad y no los espontáneos dictados del amor son la regla primera y fundamental del trato mutuo. Por ejemplo, el dueño de un animal enfermo, de difícil curación y con agudos sufrimientos, no obra mal si, por compasión, quita la vida al animal. ¿Puede hacer lo mismo el padre con el hijo, el esposo con la esposa, el amigo con el amigo, si así se lo dicta su compasión, que es un efecto del amor? ¿Podría alguien por amor obligar a su amigo a bautizarse, o a casarse con determinada persona? Evidentemente no; las relaciones entre personas tienen unas deudas de



justicia (y en primer término están los derechos fundamentales de la persona), que no existen en el caso de las relaciones entre los hombre y los animales.

El amor no rompe esas exigencias; el hecho de existir amor no cambia estas relaciones ontológicas objetivas, que se mantienen tal cual son, con todos sus deberes. Es más, el amor verdadero comprende que estas exigencias derivan de la dignidad de la persona, por lo cual las asume y perfecciona.

Este orden objetivo entre las personas es el derecho natural, en cuanto se manifiesta en deudas de justicia, y la normatividad que constituye su regla es la ley natural. Luego, también desde este punto de vista, la ley natural se manifiesta como aquel orden previo, por el cual el amor es ordenado o desordenado. También, desde esta perspectiva, el amor nos aparece, no como regla primera, sino como realidad reglada.

Es cierto que el amor sobrepasa las leyes, pero sobrepasar las leyes —observa Rafael Gómez Pérez<sup>12</sup>— no significa, como es obvio, incumplirlas, sino cumplirlas sobreamplíamente, realizar lo debido, y más en beneficio de todos.

El amor conyugal no es ninguna excepción. Nace en el seno de una relación natural, dada por la naturaleza, y que responde a una estructura accidental de la persona humana, en cuya virtud cada hombre es varón o mujer. Existe por naturaleza una ordenación mutua, en función de unas necesidades y finalidades de la especie, en cuya virtud hay entre el varón y la mujer una mutua atracción. Es este sustrato natural el supuesto previo en cuyo seno nace el amor conyugal entre un varón y una mujer concretos.

La unión varón-mujer —el matrimonio— responde a una estructura natural del ser humano; no es un invento de los hombres, sino el resultado de una preexistente ordenación por naturaleza de la mujer hacia el varón y viceversa. Responde, por tanto, a la ley

12. *La fe y los días* (Madrid, 1973), pág. 62. Cfr. L. LEGAZ, *Amor, amistad, justicia* (Madrid, 1969).

natural. Esta tesis, largamente enseñada y defendida por el Magisterio eclesial, ha sido últimamente confirmada por el Concilio Vaticano II, quien, en el n. 48 de la const. *Gaudium et spes*, dice que la comunidad de vida y amor –el matrimonio– ha sido «fundada por el Creador» y está «en posesión de sus propias leyes», a lo que añade: «Pues el mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines propios».

Pablo VI, en el citado discurso del 12 de febrero de 1966, insiste de nuevo en esta idea: «El matrimonio y la familia no son una mera obra del hombre, logro humano producido y dominado en su íntima esencia por las condiciones históricas y ambientales, y mutables como éstas. El matrimonio y la familia proceden de Dios, son obra de Dios y responden a un designio esencial, que Él mismo trazó y que sobrepasa las mudables condiciones de los tiempos, persistiendo inmutable a través de ellos. Dios, por este medio, quiere hacer al hombre partícipe de sus prerrogativas más elevadas, de su amor a los hombres y de su poder creador de vida. Por eso, el matrimonio y la familia tienen una relación trascendente con Dios: de El proceden y a El están encaminados... Cualquier concepción o doctrina que no tenga suficientemente presente esta relación esencial del matrimonio y de la familia con su origen divino y su destino, que trasciende la experiencia humana, no comprendería su más profunda realidad y no podría encontrar el camino exacto para resolver sus problemas»<sup>13</sup>.

El matrimonio es el desarrollo, normal y adecuado, de la permanente e invariada tendencia o inclinación natural de la persona humana a la unión varón-mujer en orden a la procreación de los hijos, conforme a las exigencias de orden que son inherentes a esa tendencia. Ese orden objetivo se resume en los tres bienes del matrimonio antes citados y dimana de las finalidades de la unión, de acuerdo con la condición de personas que es propia de los cónyuges.

13. *Loc. cit.*, pág. 220.

La inclinación natural a la que acabamos de referirnos es la ley natural sobre el matrimonio, a tenor de la definición que Santo Tomás de Aquino da de esa ley: «la inclinación natural hacia los actos y fines que le son propios»<sup>14</sup>, que son propios del hombre, de la criatura racional. La inclinación del varón y de la mujer hacia su unión tiene, en consecuencia, un orden inherente, impreso en la naturaleza humana, cuyo seguimiento conduce al matrimonio a su plenitud y cuyo incumplimiento impide que esa perfección se alcance<sup>15</sup>.

14. I-II, q. 91, a. 2.

15. Con ello quiere decirse, entre otras cosas, que el varón y la mujer se presentan en su mutua relación como personas humanas, con toda la dignidad propia del hombre, y, por lo tanto, que hay una serie de deudas de justicia que presiden su relación y que el amor mutuo debe asumir.

Hay, en efecto, que partir del hecho fundamental de que el hombre es persona y por ello es un ser dotado de *dignidad*. Con esta expresión se quiere manifestar que el hombre se presenta ante sí mismo y ante los demás, no como una cosa o como un objeto; sino como portador de valores y respetabilidad, como portador de derechos y deberes inherentes a su condición de persona.

Esto tiene una importante consecuencia. La estructura del ser humano orientada a la unión varón-mujer se presente como un valor de la persona, cuyo respeto es lo debido a la propia dignidad humana. Lo que llamamos ley natural no es una especie de imposición extraña que limite las casi infinitas posibilidades de la humana libertad. Por el contrario, es –además de expresión de la voluntad de Dios– expresión de la dignidad y del valor de la persona humana, que se manifiesta tal cual es a través de ella. Hablar de ley natural es hablar de lo debido a la dignidad de la persona y a su adecuado desenvolvimiento. Deudas de la persona ante Dios y consigo misma (deber de orden moral), pero también frente al otro y ante él como deber de justicia.

De este modo, como he dicho en otro lugar, las citadas exigencias aparecen como el fundamento de la autenticidad de la persona en la esfera de la relación varón-mujer. La persona, siguiéndolas, obra en conformidad a su estructura personal y como efecto de la fidelidad a Dios y a sí misma y como fruto de la justicia con el otro. El desorden entraña siempre una inautenticidad y, en su caso, una radical injusticia. Ni alteraría su carácter injusto el eventual consentimiento del otro, por cuanto las deudas de justicia que nacen de la dignidad de la persona no dependen de la voluntad del sujeto en el que radican.

Ahora bien, el amor conyugal es, como decíamos, el primer momento dinámico de la persona –de su inclinación natural– en lo que respecta a la unión marital entre varón y mujer; de donde se deduce que no puede haber disociación entre la ley natural y las exigencias del amor conyugal. Bien claro lo dice el n. 51 de la const. *Gaudium et spes*, refiriéndose al tema concreto de la transmisión de la vida: «... la Iglesia recuerda que no puede haber verdadera contradicción entre las leyes divinas y aquellas que favorecen un auténtico amor conyugal».

Podemos, pues, concluir diciendo que la ley natural es el orden del amor conyugal.

Las consideraciones anteriores llevan implícita una clara consecuencia. El matrimonio no es un mera institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el desarrollo de la inclinación natural. El matrimonio, por el contrario, es el desarrollo mismo de la inclinación natural, conforme a la estructura ontológica de la persona humana, conforme a la naturaleza personal del hombre. Representa el recto desenvolvimiento de la persona humana en este sector de su vida.

Y puesto que la decisión que puede tomar el hombre respecto a esta materia afecta decisivamente a su carácter de persona, una decisión *falsa*, esto es, no concorde con la ley natural, conduce necesariamente a una contradicción interna, a una efectiva y real acción *despersonalizante* en el plano moral, es decir, el hombre se degrada. Es, al mismo tiempo, una injusticia con la otra persona, una injusticia radical, presente en toda unión extramatrimonial, aunque tenga, en algún caso, la apariencia de familia «honorable». Tal «honorabilidad» es, en realidad, una inautenticidad, una falsa careta con que se cubre la mentira oculta: que, de verdad, allí no hay matrimonio ni deberes matrimoniales entre esas personas físicamente unidas. Esta falsificación, que entraña una injusticia de cada una de las partes con la otra, de ningún modo puede ser producto del verdadero amor. (Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, Pamplona, 1973, págs. 120 y sig.).

El amor conyugal auténtico, aquel que es total y pleno, asume la ley natural, porque ama al otro como persona y es consciente de su dignidad. No sólo no rehuye lo que es justo, sino que ama la justicia como orden de su mutua unión.

## PREGUNTAS Y RESPUESTAS

—*Me gustaría que matizase un poco el equívoco inherente en nuestros días al concepto de ley natural. Hoy se piensa corrientemente que la ley natural (racional por lo tanto) es anti-natural.*

—La paradójica acusación de que la ley natural es antinatural se hace en nuestros días desde dos perspectivas, que son distintas, aunque tiene un punto en común: el historicismo, una de cuyas más extremas formulaciones es el existencialismo y también el relativismo.

La primera perspectiva, común al historicismo nacido en el siglo XIX, es, en realidad, una reacción contra la llamada «Escuela de Derecho Natural» de los siglos XVII y XVIII y contra las subsiguientes concepciones del derecho natural de raíz racionalista. Como dice J. M. Aubert, la citada Escuela del Derecho Natural (Grocio, Pufendorf, Thomasius, etc.) «comprometió gravemente esta expresión (derecho natural) con la construcción idealista de un sistema abstracto, puramente deductivo, que ignoraba la realidad humana, y contra el que se levantó violentamente el pensamiento histórico moderno» (*Ley de Dios, leyes de los hombres*, ed. castellana, Barcelona 1969, pág. 73).

Tales concepciones entienden el derecho natural como un conjunto de reglas deducidas por la razón, a partir de determinados principios, de modo semejante a las ciencias puramente racionales. Por eso algunos de esos autores hablan de un sistema de derecho natural construido *more mathematico* o *more geometrico*, a modo de las deducciones de la ciencia matemática o de la geometría. Supuestos unos primeros principios evidentes por sí mismos, la razón iría deduciendo, en virtud de las reglas de la lógica, todo el conjunto de reglas que forman el derecho natural. En este sentido se habla de un derecho *racional*. Pero en realidad debe llamarse *racionalista*, como derivado que es del *racionalismo*, corriente de pensamiento que tanta influencia ha ejercido en la civilización occidental durante los últimos dos siglos.

No es esto lo que por derecho natural entienden la Filosofía jurídica tradicional y la Teología católica. La ley natural es formalmente un dictado de la razón y en este sentido es efectivamente racional. Pero con ello quiere decirse que se trata de una regla conforme a la sana razón; y también que, por ser el hombre un ser espiritual libre, la ley natural no es una fuerza ciega o un instinto, sino una *instancia personal*, es decir, un dictamen de la inteligencia. Así lo explica Santo Tomás: «Todo aquello a lo que se inclina el hombre por su naturaleza, depende de la ley natural; porque en todo ser hay una atracción natural a obrar conforme a su forma propia, como es propio del fuego calentar. Y puesto que el alma racional es la forma propia del hombre, en todo ser humano hay inclinación natural a obrar conforme a la razón; y esto es obrar según la verdad» (I-II, q. 94, a. 3).

Los citados de ley natural no son *deducciones lógicas* abstractas, conclusiones de la razón especulativa, sino reglas prácticas, que se aprehenden mediante el conocimiento de la naturaleza humana. En ella hay impresas unas *inclinaciones naturales*, unas tendencias que manifiestan cuáles son los bienes a los que el hombre está llamado por constituir su desarrollo y perfección (sus fines). Sobre la base de una primera regla —«debe obrarse el bien y evitarse el mal»— la razón práctica llega a una serie de normas, mediante el conocimiento de los bienes a los que por naturaleza está llamado el hombre y de las tendencias naturales que en él están impresas. «Como el bien es lo que está conforme con el fin y el mal lo contrario —escribe Santo Tomás—, todo aquello a lo que el hombre tiende por inclinación natural es conocido por su razón como un bien que realizar activamente y lo contrario como un mal que evitar. Este orden de las inclinaciones naturales es, consiguientemente, el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza» (I-II, q. 94, a. 2). Las reglas del derecho natural no son, pues, deducciones meramente lógicas (especulativas), sacadas concatenadamente unas conclusiones de otras (deducciones de laboratorio podríamos decir), sino conclusiones derivadas del descubrimiento de la estructura óptica (naturaleza) del hombre. Al respecto escribe

acertadamente Aubert: «Puesto que el bien es lo que corresponde a una tendencia, a una inclinación o deseo natural del hombre, las diversas especies de bienes deben descubrirse, como exigencias que realizar, partiendo del análisis de las tendencias innatas de la naturaleza total» (*ob. cit.*, pág. 83).

Desde este punto de vista una cosa está bien clara. La ley natural es... *natural*, puesto que su fundamento es la naturaleza humana. Puede ser antinatural el sistema racionalista, porque, a causa de ceñirse a reglas abstractas obtenidas por deducción unas de otras, no atiende directamente a la observación de la naturaleza humana. Pero el genuino derecho natural no puede ser más natural.

La segunda perspectiva a la que me refería al principio de esta respuesta es aquella opinión moderna sobre la que he hablado en mi intervención. Recordemos brevemente la descripción de esta opinión. Lo natural —dice— es el espontáneo fluir del ser de la persona humana, según aquel conjunto de tendencias que en ella se encuentra; todo es natural, también aquello que el cristianismo llama concupiscencia o tendencia desordenada. La ley natural, como supone evitar la tendencia o inclinación al mal —aunque tenga la apariencia de bien—, en este aspecto es, para los que siguen la opinión que estamos describiendo, *anti-natural*, porque supone superar y no seguir una tendencia, que, de acuerdo con su opinión, es natural. Por eso entienden que la llamada ley natural es, en realidad, una estructura convencional impuesta por la sociedad.

Evidentemente estamos ante un caso que sobrepasa el tema objeto de este estudio. ¿Hay o no tendencias desordenadas en el hombre? ¿Las tendencias que llamamos desordenadas son tales, o esa calificación es un prejuicio cultural? Para un cristiano no existe la menor duda; si tales tendencias no son desordenadas, no hay pecado original, ni redención... ni cristianismo propiamente dicho. Y como no es ésta la ocasión para demostrar la existencia de la ley natural y de las tendencias desordenadas (la *lex fomitis*), podemos dar por terminada esta respuesta.

—*Si el amor se especifica de acuerdo con los distintos tipos de relaciones objetivas entre personas (padre-hijo, varón-mujer, etc.), ¿quiere esto decir que el amor presupone el conocimiento?*

*En el caso de respuesta afirmativa, ¿cómo conciliar esa afirmación con la noción del amor como apertura o dinamismo radical hacia el bien?*

—Efectivamente el amor presupone el conocimiento. Para que algo o alguien sea amado es necesario que sea conocido. Nadie puede ser amigo de una persona de la cual no tiene ni la menor noticia. Un varón no puede amar a una mujer de cuya existencia carece de referencias. Quien no conoce que existe Dios, quien no cree en El, no puede amarle; por eso la fe es previa al amor. Correlativamente, a mayor conocimiento, mayor es el amor, en tanto lo amado aparece mejor como bien (no, claro está, si el mayor conocimiento revela defectos y no bondad). De ahí la importancia del noviazgo, que da un mejor conocimiento y asienta y hace madurar en el grado necesario el amor entre los pretendientes.

Otra cosa distinta es que para amar sea siempre requisito indispensable un conocimiento perfecto e incluso haber establecido contacto personal con el bien amado. La mujer gestante no ha visto al hijo en gestación, al principio no conoce siquiera si es varón o mujer, y sin embargo le ama ya. Sabe que existe, que es hijo suyo, y esto basta. Muchas veces para amar es suficiente un conocimiento imperfecto, confuso o sumario. El mejor conocimiento que tenemos de Dios (más perfecto que el meramente racional) viene de la fe, que es un saber como a través de un velo: y todo hombre debe amar a Dios sobre todas las cosas. Lo importante es que el conocimiento muestre la relación de *amabilidad*, esto es, que muestre aquello en cuya virtud el objeto de amor es capaz de desencadenar amor. Pongamos un ejemplo, que puede ser ilustrativo. Imaginemos que una madre, en los avatares trágicos de una guerra, ve desaparecer a su hijo pequeño y al cabo de muchos años ambos entran en contacto sin reconocerse; puede ser que, por razones de vecindad o profesionales, tengan trato asiduo, de modo que lleguen a conocerse ampliamente. Este conocimiento



no engendrará en ellos el amor de madre y de hijo, porque no se conocen como tales. En cambio la madre amaba ya a ese hijo, cuando era recién nacido y cuando le conocía, en su conjunto, mucho menos; el conocimiento total del hijo era mucho menor, pero lo conocía plenamente en lo que es específico de la relación maternofilial: la condición de hijo. Ese amor de madre volverá a asentarse en el hijo, cuando descubra que lo es.

¿Por qué el amor presupone el conocimiento? Esta pregunta habría que hacérsela a algún filósofo, que contestaría con más conocimiento de causa. De todas maneras, no me parece una cuestión difícil de responder. El amor exige, como requisito para nacer, entrar en contacto con el objeto, con lo que puede ser amado. El hombre toma contacto con su entorno a través del conocimiento; y por ello el conocimiento es causa del amor. Pero, sobre todo, para que haya amor es preciso captar a la cosa como bien, lo cual es propio del conocimiento.

Siendo cierto lo que acabamos de ver, también es verdad que el amor aumenta el conocimiento, especialmente un tipo de conocer, que es el llamado por *connaturalidad*. Nadie como la madre conoce al hijo; esto es debido, en parte, al trato continuado, pero hay una profundidad de ese conocimiento que no se debe a ese trato, sino al amor. Pero nos estamos saliendo del tema y mejor será cortar esta divagación.

Responder a la segunda parte de la pregunta –¿cómo conciliar la afirmación de que el amor presupone el conocimiento con la noción del amor como apertura o dinamismo radical hacia el bien?– exige hacer algunas distinciones.

El amor no es, propiamente hablando, la apertura al bien, sino el primer movimiento, el acto más profundo o primario de orientación hacia el bien. Si decimos que el amor es apertura al bien, queremos referirnos al dinamismo, al acto de abrirse *hic et nunc* al bien. Pero para que esto ocurra es preciso que el ser que ama tenga de por sí la potencia o capacidad de amar, es decir, que por naturaleza esté ordenado al bien. No es el amor algo enteramente origi-

nal, algo llovido del cielo por decirlo así; si hay amor es porque hay una disposición del ser hacia el bien. Que un varón y una mujer se amen no es un producto del azar, ni un milagro, ni un hecho casual; se aman porque el varón está orientado por naturaleza a la mujer y, recíprocamente, la mujer está orientada por naturaleza hacia el varón. Como la madre está ordenada al hijo y el hijo hacia la madre. Al amor preceden dos cosas: la relación objetiva entre el amante y el amado, y la disposición u orientación a la que acabo de referirme.

¿Qué papel juega, en todo esto, el conocimiento? El conocimiento es lo que causa el amor, porque da a conocer la razón de bien y da lugar a que la *disposición* del amante hacia el amado se convierta en acto, es decir, que nazca amor. Así varón y mujer están por naturaleza orientados el uno hacia el otro; pero esta orientación o disposición no es todavía amor, sino, en todo caso, capacidad de amor. El amor entre un varón y una mujer determinados nacerá con el conocimiento, ya sea en el primer momento, ya sea con el trato habitual. El conocimiento, sin la disposición u orientación previa, no engendrará amor. A su vez, la disposición sin el conocimiento no pasaría nunca de ser disposición, capacidad, potencia; un poder llegar a ser amor, sin ser más que posibilidad.

Ahí —en la previa disposición— nace la importancia de la educación y de la virtud en todo amor y particularmente en el amor conyugal. Tanto mejor será ese amor cuando mejor *dispuestos* estén el varón y la mujer por su formación en la virtud; y, concretamente, en la castidad, que es, como he dicho, el orden del amor conyugal. Como sea la disposición, así será el amor.

—¿Cómo obtener un concepto inequívoco de «bien»? De ahí se deriva algo tan importante como qué orientación es el sentido del amor.

—La pregunta, tal como la entiendo, es de suma importancia, muy de fondo, y por ello la respuesta no es fácil. Mejor dicho, según se mire es muy fácil de responder o prácticamente imposible.

Es fácil si nos atenemos a lo que nos dice la doctrina católica. El bien para el hombre es el conjunto de sus fines predeterminados por Dios. Desde el punto de vista natural, el bien del hombre comprende aquellos fines a los que su naturaleza tiende; y respecto al matrimonio, el bien de la pareja humana son los fines conyugales. Esta identificación entre el fin y el bien es lo más exacto, pero habitualmente se llama bien no sólo a los fines sino también al orden en el obrar humano; en tal caso el concepto de bien del hombre estará determinado también por la ley natural, esto es, por aquellos bienes a los que la naturaleza humana tiende y por el orden de esas tendencias naturales. Puesto que la naturaleza humana es obra de Dios, las tendencias que en ella están impresas y los fines a los que se orientan tales inclinaciones o tendencias son buenos; es más, son *lo bueno* para el hombre, constituyen su bien.

Quizás al hablar del «concepto» de bien, podamos dar a esta expresión un sentido más vulgar y preguntarnos cómo podemos conocer inequívocamente cuáles son estos bienes y cuáles son las tendencias naturales. La pregunta sería superflua si el hombre no sintiese en sí inclinaciones desordenadas y si su entendimiento no tuviese una cierta ofuscación, que le hace ver verdaderos males como bienes. Es lo que la doctrina cristiana llama desorden de la concupiscencia. Si tal cosa no existiese, digo que la pregunta habría de ser considerada vana, porque sería evidente que toda inclinación que el hombre sintiese en sí sería ley natural.

Pues bien, para el católico hay un criterio inequívoco para conocer cuál es el bien del hombre, cuáles son los verdaderos bienes para él. Este criterio es el Magisterio eclesiástico. Los contenidos primarios y fundamentales —e incluso los que de ellos derivan— de la ley natural los conocemos inequívocamente por la doctrina revelada en la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición e interpretada por el Magisterio de la Iglesia. Aunque la revelación no tiene por objeto primario enseñar la ley natural, sino el designio salvador y sobrenatural de Dios, contiene también enseñanzas relativas a ella (por ejemplo, los Diez mandamientos, que son como un resumen de la ley natural). El Magisterio de la Iglesia, intér-

prete auténtico de la ley natural, ha enseñado, con la solemnidad (magisterio pontificio *ex cathedra*, definiciones de los Concilios ecuménicos) o con la constancia que son garantía de infalibilidad, muchas normas naturales. Ese es el criterio inequívoco de bien.

Claro que la pregunta me parece que apunta a algo aparentemente más alto. ¿No sería posible obtener un concepto inequívoco de bien que fuese universalmente aceptado, en el que todos los hombres estuviésemos de acuerdo? Y es que aquí donde me parece que la respuesta es casi imposible. El criterio de suyo ya existe: es la ley natural grabada en todos los hombres. Pero es precisamente en relación con la ley natural donde se dan las desviaciones, porque el hombre, sin la guía del Magisterio y sin la ayuda de la gracia, de hecho a veces yerra en su conocimiento o no quiere aceptarla, sustituyendo la ley natural por su propio proyecto de existencia humana. Y si la ley natural no es aceptada, estando como está grabada en la conciencia de todo hombre, ¿qué otro criterio podrá tener la fuerza de aunar a toda la Humanidad? El continuo sucederse de opiniones y su casi infinita variedad son ya una respuesta a la pregunta.

Quizás estas últimas palabras puedan parecer desalentadoras y nada más lejos de mi intención. Sólo son volver a repetir lo que es de sobra conocido, que únicamente en la ley natural y en su interpretación por el Magisterio de la Iglesia el hombre puede encontrar los fundamentos de la verdad sobre sus fines y el conocimiento de su bien.

—*Como se ha dicho, el orden del amor conyugal es la ley natural. Según la doctrina católica, ¿la sacramentalidad no acrecienta algo esa perspectiva?*

—Indudablemente sí. La sacramentalidad supone un enriquecimiento del matrimonio de modo análogo —no igual— a como la filiación divina representa un profundo enriquecimiento de la persona humana. En este punto hay que evitar dos extremos, que —¿cómo no, si la nuestra es época de extremismos?— son detectables en nuestros días dentro de ambientes que son o se llaman

católicos. Uno de ellos consiste en una visión *naturalista* del matrimonio. El matrimonio como tal –el varón y la mujer unidos por el vínculo conyugal– sería una institución terrestre, civil, meramente natural, cuya regulación debería estar exclusivamente en manos del poder civil. El amor conyugal y los fines del matrimonio serían realidades naturales y sólo naturales. El extremismo opuesto está representado por el *supernaturalismo*. La sacramentalidad incidiría de tal modo en el matrimonio, que el matrimonio sacramental sería una institución enteramente nueva; su ley no sería la ley natural, sino la caridad. El amor conyugal, por su parte, ya no sería amor natural, sino que quedaría prácticamente sustituido por el amor divino; sería totalmente la caridad sobrenatural.

Ni uno ni otro extremismo son aceptables. Ambos, de distinta manera y con diferente intensidad, se separan de la doctrina católica. Para esta doctrina, ni el matrimonio es una institución meramente civil o profana, ni la sacramentalidad hace desaparecer o minimiza lo que de natural tiene el matrimonio. De semejante manera como respecto de la persona humana hay que afirmar que la gracia opera una transformación *accidental* y no *esencial*, de modo que en la persona la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la destruye (la gracia supone, recoge, sana, levanta y engrandece la naturaleza, como dice un egregio autor); así la sacramentalidad es una dimensión sobrenatural que supone, recoge, sana, levanta y engrandece a la institución natural; la perfecciona, pero no la absorbe, ni la destruye, ni la minimiza.

Esto supuesto, es decir, respetando siempre las relaciones entre los factores naturales y la dimensión sobrenatural, entre naturaleza y gracia, no cabe duda de que el matrimonio cristiano, el sacramental, es una institución *nueva* (*accidentalmente*, no *esencialmente*), como el cristiano en gracia es la *nueva criatura*, sin dejar de ser hombre, perfeccionada su naturaleza y no destruida.

La ley natural no pierde nada de su valor; en cambio, se enriquece y se perfecciona por las superiores exigencias de la caridad como suprema ley. Quiere decir esto que una contravención de la ley natural será siempre un desorden; pero si lo esposos cristianos

se limitan a seguir únicamente la ley natural, sin conducirse de acuerdo con la ley de la caridad (la *lex Christi*), no será suficiente, porque no se conducirán como esposos cristianos, ni obrarán totalmente conforme a todas las exigencias del matrimonio sacramental.

—*Afirma el Prof. Hervada, en una obra suya, que el varón y la mujer no se completan, sino que se complementan. Me gustaría que matizase un poco este tema.*

—Con sumo gusto lo hago, y tanto más me siento obligado a ello, pues observo que la gentil preguntante se ha tomado la molestia de leer un escrito mío sobre el tema.

Completar y complementar reflejan dos ideas diferentes. Sin embargo, muchas veces el lenguaje común —me refiero, claro está, al idioma castellano— usa ambos verbos indistintamente. Especialmente en algunas formas del verbo «completar», en concreto el participio de presente, la sustitución de una palabra por otra es un valor convenido. No se dice, por ejemplo, «completante», sino «complementario». De dos mitades se afirma que son incompletas, pero no que cada una es «completante» de la otra para formar la unidad, sino que se dice que cada una de ellas es «complementaria» de la otra.

Pues bien, aun contando con la dificultad que supone que ambos términos confundan a veces su significado, *completar* designa más bien la perfección del ser, la formación de una unidad superior. Un coche al que le faltan las ruedas, no es un coche completo; las ruedas, al ser colocadas, completan el coche. El portaequipajes del coche, en cambio, es un *complemento*. En efecto, complementar se refiere más propiamente a perfecciones en el orden de la finalidad, del ser mejor o del vivir mejor. Un habitáculo humano será una casa, cuando reúna unas ciertas características, tenga o no calefacción; la calefacción es un complemento. En cambio, el techo es algo que hace falta para completar la casa; sin él, la casa es incompleta. El techo, las paredes, etc., completan la casa, pero no se completan entre sí; la pared es totalmente pared, con o sin

techo. Sin techo lo incompleto es la casa, no la pared. En cambio, techo y paredes son complementarios entre sí en orden a formar la casa. Con otras palabras, cada uno de esos elementos son complementarios entre sí y todos completan la casa. Unos elementos *respecto de los otros* con complementarios; *respecto de la casa*, la completan (son «completantes», si se me permite esa palabra).

Supuesto este valor de los términos completar y complementar, el varón y la mujer son entre sí –uno respecto del otro– complementarios respecto del matrimonio y en el orden de los fines a los que tiende el matrimonio; es decir, los cónyuges son complementarios entre sí en orden a formar el matrimonio y en orden a la generación y educación de los hijos, a la mutua ayuda y al remedio de la concupiscencia. Esto es evidente; la generación del hijo, por ejemplo, es el fruto de la conjunción de los principios femenino y masculino; varón y mujer se complementan para engendrar. Así también, el matrimonio no es completo sino en la unión de ambos, del varón y de la mujer; en orden al matrimonio los dos son complementarios. Varón y mujer completan algo, pero ese algo es el matrimonio, no el otro cónyuge.

Quizá alguien se pregunte el porqué de matizar tanto el significado de ambos términos. ¿No será un prurito innecesario de exactitud? O, como en términos vulgares se dice, ¿no será algo así como querer «rizar el rizo»? Creo que no, si nos atenemos a dos corrientes, contradictorias entre sí, que, o niegan la complementariedad del varón y la mujer, o la exageran hasta afirmar que cada cónyuge completa al otro, porque cada uno de ellos sin el otro es un ser humano incompleto.

La negación de la complementariedad nunca es absoluta, porque tiene aspectos lo suficientemente evidentes como para que nadie, en el uso de sus facultades mentales, pueda negarla del todo. Mientras el hombre no engendre por partenogénesis, varón y mujer serán complementarios, por lo menos en lo que a la procreación respecta. La negación se refiere a todos los demás aspectos y proviene de la tendencia igualitaria: varón y mujer serían iguales en sus características psicológicas y en sus posibilidades de

actuación; sólo la educación sería el origen de las diferencias que se observan. Respecto al matrimonio y salvo el aspecto estrictamente generativo, no habría complementariedad, sino unión de dos personas iguales en todo (se sobreentiende sin desigualdades provenientes del sexo; podría haberlas como fruto de la educación, o por el temperamento distinto de las personas, como distintos son cada uno de los varones o cada una de las mujeres en virtud de sus características personales). El amor conyugal, en cuanto se vierte en la mutua ayuda, sería amistad, compañerismo, camaradería, etc., o lo que es igual, se trataría del mismo amor que se da entre dos hombres o entre dos mujeres (compañerismo, amistad común). Por ese lado, no habría especificidad del amor conyugal. La especificidad residiría únicamente en el factor generativo, que algunos seguidores de esta corriente desgajan del amor conyugal, como algo no integrante de él (y es lógico que así piensen, si creen que el amor conyugal es la amistad común), y que otros consideraran un añadido.

Esta posición representa una reacción contra los excesos de la complementariedad, que se plasma en la idea, no de una distinción entre varón y mujer, sino de una desigualdad de cualidades y de valor, que conduce a la inferioridad de la mujer.

No hace falta decir que dicha reacción, en cuanto va contra tales excesos, contiene ese núcleo de verdad que hace verosímiles a tantos errores y extremismos. Pero creo que es exagerada.

Es cierto que la distinción y la complementariedad se han elevado a extremos insostenibles. «Por largos siglos —escribe J. B. Torelló (*ob. cit.*, págs. 213 ss.)— ha sido interpretada esta complementariedad en términos infelices de superioridad (del hombre) y de inferioridad (de la mujer): el hombre es la forma, la mujer la materia; el hombre es activo, la mujer pasiva; la mujer no es más que un *varón malogrado*; el hombre es inteligente, fuerte, lógico, voluntarioso, trabajador; la mujer, sentimental, débil, caprichosa, emotiva, casera... El hombre poseería una inteligencia sintética, y la mujer detallista; el hombre tendería a la abstracción, la mujer a la concreción; el hombre ambiciona la fama, el prestigio, el poder,



y la mujer la paz, la felicidad, la intimidad; el hombre es dominado más por la ira que por el miedo, la mujer más por el miedo que por la ira; el hombre toma decisiones rápidas, la mujer es vacilante y perpleja; el hombre no reconoce sus errores fácilmente, la mujer es turbada a menudo por sentimientos de culpabilidad. La mujer sería el sexo afectivo por excelencia, lo que explicaría su emotividad, sus llantos, su inestabilidad, su fineza, etc. Otro castillo de naipes que se ha venido abajo».

Todo esto es cierto, pero también lo es que la diferencia existe. La exageración de las diferencias no puede llevar a negarlas. Nadie las ha inventado y todos las han observado, porque son un dato de experiencia común. Si tales diferencias de psicología y temperamentales han sido —y son— tan unánimemente admitidas no es porque alguien las haya ingeniado, sino porque todos las conocen. Cualquier casado, cualquier varón que haya tenido ocasión de tener colegas, colaboradores o jefes que son mujeres sabe de sobra que su trabajo puede ser tan bueno como el de un varón con las mismas condiciones de inteligencia y habilidad, pero sabe también que sus reacciones y tantos matices de su forma de ser y de su personalidad son peculiares. Y no sólo peculiares, sino «incomprensibles». ¿Misterios de la feminidad? No, simplemente que lo masculino y lo femenino son cognoscibles por connaturalidad. Faltando esa connaturalidad en personas del otro sexo, es lógico que mutuamente no acaben de comprenderse. Por eso, según los varones, a las mujeres no hay quien las entienda; y, según las mujeres, son los varones a quienes no hay quien los comprenda.

A mi entender, el punto clave para entender este tema reside en que la distinción entre varón y mujer no pasa de ser un *accidente*, según el significado filosófico de la palabra. Pero un accidente que atañe a la individuación de la naturaleza humana. Ambos, varón y mujer, poseen de modo pleno y total la naturaleza humana, ninguno de ellos es un ser humano incompleto o «malogrado» o menos pleno; ambos poseen totalmente la naturaleza humana. Sin embargo, el sexo es una forma accidental de individuación del ser humano. El mismo bien, la naturaleza humana completa, tiene

dos formas accidentales, dos modos parciales por decirlo así, de pasar a la existencia, de estar en cada hombre concreto. En determinados aspectos psíquico-corpóreos –no en el alma espiritual– la naturaleza humana se realiza según el modo masculino o el modo femenino. Varón y mujer son iguales –sin superioridad ni inferioridad del uno respecto de la otra–, porque ambos son personas humanas totalmente, con la misma e idéntica dignidad. No sólo eso, sino que, como la distinción se refiere a unos mismos aspectos o factores del ser humano, que se realizan según una forma accidental distinta, lo femenino vale lo mismo que lo masculino; virilidad y feminidad son valores iguales. Cabría aquí aplicar el lema político de dos grandes monarcas de Castilla y Aragón: «Tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando». La mujer tiene la misma dignidad y valor que el varón, no sólo como persona humana, sino como mujer. Pero son distintos y complementarios.

Son complementarios porque virilidad y feminidad no son valores absolutos y cerrados en sí mismos. La virilidad dice relación a la feminidad y la feminidad dice relación con la virilidad. Lo cual no significa que tengan necesariamente que unirse. Y esto por una razón fundamental; varón y mujer son individuaciones *completas* de la naturaleza humana, lo que conlleva que la plena realización como personas humanas, individualmente consideradas, no exige la unión mutua.

En suma, a mí me parece que el error está en situar la complementariedad en la persona del otro, en pensar que cada uno completa la persona del otro. Ambos se complementan, sí, pero en orden al matrimonio y a sus fines.

Esto no quiere decir, desde luego que la unión anímica que comporta el amor, la compenetración, no produzca en el otro cónyuge un equilibrio afectivo y un enriquecimiento personal. Desde luego que esto sucede muchas veces. Pero no es específico del matrimonio, ni típico o peculiar de la complementariedad entre varón y mujer. Es propio también de la amistad, y en general de cualquier amor, cuando la unión de afecto es muy profunda. Esto es lo que ocurre con los hijos respecto a los padres: el amor de éstos

les ayuda a equilibrarse afectivamente, y la ausencia de ese amor —o la falta de contacto con los padres, que les produce la impresión de desamor al no *sentirse* amados— es fuente de desequilibrios afectivos y aun psíquicos. Todo amor bueno y honesto, toda penetración afectiva es fuente de equilibrio de la afectividad y de enriquecimiento personal si alcanza verdadera profundidad. De ahí que la virginidad, cuando es fruto de un corazón enamorado —cuando se asienta en el Amor, en la caridad, mediante una relación viva con Dios—, lejos de comportar desarreglos afectivos o frustraciones, es mucho más equilibradora y enriquecedora que el matrimonio. Siendo el amor que la sustenta mucho más elevado, rico y profundo que el amor conyugal, sus efectos enriquecedores son también mucho mayores.

—¿Por qué razón el amor conyugal que se cierre únicamente al aspecto de «amor mutuo» es un amor minimizado?

—Porque un amor de tales características sería un amor incompleto y egoísta. Sería incompleto, porque el amor conyugal contiene el amor al otro cónyuge como padre o madre potenciales. Cuando se dice que el amor conyugal está ordenado a la procreación y educación de los hijos, no debe interpretarse esta afirmación como si quisiera referirse solamente a un deber sobreañadido al amor, algo así como una mera carga, extrínseca al amor conyugal, que hubiese sido impuesta a modo de un deber yuxtapuesto, advenedizo. No, no es así la relación entre el amor conyugal y su orientación a los hijos. El amor conyugal, por su propia índole, tiende a tener hijos cuando está bien constituido. Los hijos no son deseados por la esposa sólo como algo que ella quiere a modo de prolongación de sí misma, ni únicamente como cumplimiento de un deber impuesto. La mujer, cuando ama con amor verdaderamente conyugal al varón, desear dar hijos al marido. Y el varón desea tener hijos de su esposa, como plenitud de su amor a ella. El hijo es deseado como fruto del amor que ambos se tienen. Y es que el amor conyugal está *naturalmente* orientado hacia los hijos, de modo que cuando nace con toda su fuerza y orden naturales,

espontáneamente desea al hijo. Lo decía a su esposo, con gran plasticidad –aunque no con originalidad–, la protagonista de la película *El día que secuestraron a los niños*: «El niño es un trozo de nuestro amor, es parte de nosotros mismos». O como dice la canción, los hijos son «un milagro de nuestro amor».

El deseo del hijo, que es normal y natural en los matrimonios, obedece a la constitución natural del varón y de la mujer en cuanto tales y a la inclinación natural del amor conyugal, cuyo objeto es el otro cónyuge en cuanto varón o mujer. Sólo el amor que nace incompleto o desordenado (mal orientado hacia el objeto) no alcanza –e incluso excluye positivamente– a los hijos como fruto del amor mutuo. En virtud de esa constitución natural del amor, el deseo de no tener hijos obedece a causas sobrevenidas, que pueden ser muy diversas: desde la ya indicada del desorden con que nace el amor, hasta razones de salud o complejos psíquicos.

Para que los cónyuges –por espontaneidad natural– deseen tener hijos no hace falta darles razones. Las razones hacen falta para que no los quieran; que los cónyuges no quieran tener hijos es producto de causas –educación, propaganda, etc.– o reflexiones sobrevenidas al deseo natural y espontáneo de tenerlos. Este hecho de experiencia es una muestra más de que el amor conyugal, de suyo, está por naturaleza orientado a los hijos. Lo mismo se ve si del amor conyugal pasamos a las obras propias de la vida conyugal. Los actos naturales propios de la vida conyugal, cuando los esposos no tienen defectos corporales, dan lugar, por su propia constitución, a los hijos. No hacen falta píldoras ni tratamiento médico –estando los esposos bien constituidos– para que venga la prole; las píldoras o las artes humanas son necesarias para evitarla. Si tales artes son precisas, en ciertos casos, para que puedan engendrarse hijos, decimos que hay algún defecto, bien en uno de los cónyuges, bien en el acoplamiento mutuo de los principios respectivos; es decir, porque hay esterilidad, infecundidad o infertilidad. De donde aparece con toda claridad, que la vida conyugal está naturalmente ordenada a la generación de los hijos. Cuando los cónyuges no tienen defectos, cerrar su intimidad a los hijos sólo les es posible interviniendo po-

sitivamente, por la destrucción de la natural estructura de la vida conyugal o impidiendo su natural funcionalidad. Y si la ordenación a la generación es una estructura *natural*, es obvio que tales artes son, por definición, *desnaturalizaciones* de su vida conyugal.

Romper esa orientación, su defecto, es un defecto del amor conyugal, una carencia que, como ocurre con toda carencia, representa un amor defectuoso, *minimizado* (cuando no corrompido) como dice la pregunta.

Es también un amor egoísta. Un egoísmo, claro está, de la pareja como tal (cerrarse sobre sí misma). Muchas veces —es lo habitual— será fruto de un egoísmo personal; de los dos, si ambos están de acuerdo en cerrarse a los hijos, de uno de ellos, si este es el caso. Algunas veces no podrá hablarse de egoísmo personal, por lo menos según la acepción común de esta palabra, pues tal actitud puede nacer de sentimientos no propiamente egoístas, aunque siempre errados. Pero de cualquier modo representa un egoísmo de la pareja como tal.

Digo que es egoísta, porque la orientación a los hijos constituye la apertura de la pareja (de la unidad varón-mujer) al otro (el hijo). La ordenación a la prole es su dimensión *altruista*, la salida de sí para entregarse al otro, según un amor que es creador, que es capaz de dar la existencia al otro, al hijo. Por otra parte, siendo esta apertura una dimensión natural, inherente al amor conyugal según su propia orientación natural, cerrarse a los hijos sólo puede ser consecuencia de una actitud autoasumida, que cierra a la pareja sobre sí misma. Es un egoísmo, que impide al amor conyugal alcanzar su plenitud.

—*Es cierto que el amor tiene que respetar las exigencias de la ley natural. Es corriente sin embargo, oír que, así como el hombre fue dispensado de la indisolubilidad en determinados momentos históricos (en el Antiguo Testamento), la Iglesia hoy, en ciertos casos, también lo podría hacer. ¿Qué piensa el Profesor Hervada de esto?*

—Pues pienso que el corazón humano es muy dado a pedir dispensas en este campo (también en otros, pero suele callárselo

más). Es la inclinación al desorden, especialmente llamativa –aunque no tan profunda como la soberbia– en las relaciones entre varón y mujer. «Viendo los hijos de Dios la hermosura de las hijas de los hombres, tomaron de entre todas ellas por mujeres las que más les agradaron. Dijo entonces Dios: no permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre porque es carnal» (Gen 6, 2-3). Así ocurrió en los principios de la humanidad y, más o menos así, siguen los hombres hasta hoy.

Decía que el hombre es muy dado a pedir dispensas en ese campo, y tanto lo es, que hubo un tiempo en el que Dios mismo condescendió en punto al repudio. Sí, el pueblo de Israel fue dispensado, en cierta medida, de la indisolubilidad, después que otros muchos pueblos practicasen el repudio. Y parece que algunos cristianos sienten todavía nostalgia de esta dispensa. Les parece que tal *favor* bien podría ser de nuevo otorgado. Pero me temo que ni ellos mismos estén muy convencidos de que puedan obtenerlo.

Yo diría que esos «nostálgicos» no han meditado bien la Sagrada Escritura. Cristo lo dijo bien claro: se concedió la dispensa *propter duritiam cordis* (Mt 19, 8), por la dureza y malicia del corazón; esa dureza y malicia de donde arranca la nostalgia de la dispensa. No tanta malicia como en la soberbia y sí bastante debilidad –«porque el hombre es carnal»–, pero malicia y dureza al fin y al cabo. El Antiguo Testamento dejó bien claro por boca de Malaquías que «ha dicho el Señor Dios que detesta el repudio» (Mal 2, 16).

Dios quitó a los cristianos la dispensa porque les ha dado algo mejor: la gracia, que –recibida por el sacramento– vence la dureza y la malicia del corazón. Cristo derogó la dispensa, porque ripristinó al matrimonio a su primera dignidad y lo enriqueció sobrebundantemente por la sacramentalidad.

Frecuentemente se olvida un dato de importancia capital. El repudio o el divorcio no son bienes; si en algunos casos *parecen* un bien, es un engaño de la razón. Si fuesen un bien, lo mejor en esos casos, ¿cómo Dios iba a mantener la indisolubilidad en ellos?

La dispensa de referencia fue una manifestación de tolerancia (se toleraba un mal, el repudio) en el contexto del estado de naturaleza caída no redimida, en un cierto estado de *degradación* de la persona respecto a su condición primigenia. Una vez redimido el hombre y repristinado el matrimonio, la tal dispensa carece de sentido. Si me permiten la imagen, diría que esa dispensa sería un deshonor, como el adulto se siente injuriado si le tratan como un niño, como se sentía deshonrado el noble si le trataban como un villano. Al hombre redimido por Cristo no le van dispensas de la ley natural. Si fuese necesaria o conveniente la dispensa, sería signo de que la gracia era insuficiente.

El punto que estamos tratando es un capítulo más de la ley mosaica. No es el momento de recodar aquí la lucha titánica que San Pablo sostuvo contra los judaizantes; sea suficiente recordar que el cristiano no está bajo la ley mosaica, porque ha sido *liberado* de la «maldición de la ley» (Gal 3, 13). Veámos antes que la Biblia pone en boca de Dios, al contemplar la humanidad caída, estas palabras: «No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, porque es carnal». Por la redención, el hombre se ha hecho vencedor de la carne y ha recibido el espíritu de Dios; a quienes todavía sienten nostalgia de las dispensas mosaicas, bien les viene el reproche de San Pablo a los gálatas: «¿Tan insensatos sois, que habiendo comenzado en espíritu, ahora acabáis en carne?» (Gal 3, 3).

No, la dispensa de la indisolubilidad no sería ningún favor, sino un flaco servicio a la dignidad del cristiano y un desprecio a la fuerza de la gracia. ¿Iba Dios a querer para sus hijos algo que El detesta? ¿Es lógico que un cristiano, hijo de Dios, desee lo que Dios aborrece?

Los que dicen que la Iglesia podría dar tales dispensas se merecen la respuesta que un Papa medieval dio a cierto personaje, cuando le pidió que disolviese un matrimonio, fundado en razones parecidas: «Maledictus qui te docuit». Maldito quien te enseñó esa patraña.

—*Si la característica de la unidad del matrimonio dimana de la propia ley natural, ¿no podrá parecer contradicción el hecho de que los reyes y patriarcas de Israel hayan tenido varias esposas? Lo pregunto porque éste es un argumento muy utilizado en nuestros días a favor de la posibilidad de la poligamia y la poliandria.*

—De nuevo las nostalgias de la época anterior a la Redención. Verdaderamente los hombres tenemos el corazón inclinado hacia abajo. De todas formas, no sé si se puede hablar de un argumento «muy utilizado». La poligamia en general, no goza del favor del mundo moderno; pero no hay que ser demasiado optimistas, a veces pienso que la poligamia no es muy defendida, porque resulta carísima y, además, las casas modernas no permiten «matrimonios numerosos». Algo optimista sí se puede ser; hoy las mujeres tienen suficiente concepto de su propia dignidad y de sus derechos, como para no tolerar de ningún modo otras esposas a su lado.

Ya he escrito en otro lugar que la poligamia conlleva necesariamente una situación de injusta desigualdad: el varón recibe totalmente a cada una de las mujeres, pero las mujeres no reciben totalmente al varón (o al revés, en el caso de la poliandria). La relación de los cónyuges polígamos se funda en la desigualdad, que sólo puede derivar de una situación de inferioridad de uno de los sexos. Esta inferioridad es arbitraria, producto de la prepotencia social de uno de los dos sexos, que carece de cualquier fundamento válido. La poligamia lleva siempre consigo el estigma de una grave injusticia, mucho más profunda que la gran mayoría de las hoy llamadas «injusticias sociales».

No deja de ser curioso ver a un mundo que ha levantado la bandera de los derechos humanos y de la justicia como uno de sus grandes anhelos y como decisión histórica indeclinable, defender a la vez el divorcio, la poligamia o el aborto.

Dejemos tranquila la época veterotestamentaria. Se toleraron entonces el divorcio y la poligamia, como se toleró la esclavitud, como se prescribía la lapidación de los adúlteros, como se vivía la ley de talión. Es indigno tener nostalgias de una época, adecuada



a un estadio primitivo de la civilización y a una condición de naturaleza caída, no redimida, pero completamente superada por el progreso (en lo atañe al estadio de civilización) y sobre todo por la Redención (respecto a la caída), mediante la gracia, que ha devuelto al hombre —enriquecida— su dignidad primera.

De cómo se puede explicar la permisión de la poligamia antes de la redención ya he hablado al contestar la pregunta anterior sobre el repudio.

—*Si es cierto que los bienes del matrimonio (es decir, la prole, la indisolubilidad y la unidad) derivan de las exigencias del amor de acuerdo con los dictados de la ley natural, también es cierto que sólo a la luz de la fe estas exigencias se aprehenden en toda su dimensión.*

¿*Qué piensa el Prof. Hervada de la posibilidad de traducirse en el derecho positivo (en la legislación de los Estados) esa doble visión de las exigencias del amor, ambas orientadas en un mismo sentido, pero una (la cristiana) con mayor amplitud y profundidad que la otra (la meramente humana)?*

—Comenzaría por decir que no es cierto —por lo menos sin matices— que «sólo a la luz de la fe estas exigencias se captan en toda su amplitud». Muchos matrimonios no cristianos las viven, porque son de derecho natural, cognoscibles por la razón humana.

—*Le advierto que es Vd. quien dice lo que he puesto en la pregunta, lo he leído en una obra suya.*

—Está visto que mi amable interlocutor quiere «capere me in sermone», quiere, como a los peces, pescarme por la boca. Lo siento, por no voy a darle esa satisfacción. Y en todo caso, los términos de la pregunta me suenan a una «interpretación» de lo que escribí; seguro que no son palabras textuales.

Lo que sólo es captable a la luz de la fe en toda su profundidad es el refuerzo que la sacramentalidad produce en las dos propiedades esenciales. Como resulta obvio, si la sacramentalidad es un

dato de fe, también lo es la especial firmeza que las dos propiedades esenciales reciben de ella (ya advierto que el bien de la prole no tiene nada que ver con el asunto que estamos tratando). La unidad y la indisolubilidad –fuera de la especial firmeza que reciben por la sacramentalidad– son de derecho natural y, por tanto, cognoscibles a la luz de la razón, en todas sus exigencias naturales. Otra cosa distinta es que dado el error en que puede incurrir el entendimiento humano, sea a través de la fe por donde los cristianos conozcamos de modo seguro e inequívoco, sin posible error, ese dato de razón natural.

Antes de seguir adelante quisiera ponerles en guardia sobre un modo, a mi parecer desenfocado, de entender la «especial firmeza» de estas propiedades, desenfoco que hace que se comprenda mal dicha firmeza especial e, incluso, que termine por parecer un jero-glífico. Hay quien entiende la unidad en términos exclusivamente matemáticos: *un* varón y *una* mujer. Fuera de esta expresión numérica (uno y una) la unidad no les dice nada.

Por eso, cuando oyen hablar de «especial firmeza», entienden que si la sacramentalidad refuerza la unidad, es que por derecho natural eso de «uno con una» no debe ser tan fuerte como para que no falle en algunos casos (uno con dos o con varias). Y no les falta razón a su modo. Si todo se reduce al «uno con una» en sentido matemático, y esto es lo que resulta del refuerzo, lo no reforzado es que algunas veces pueda consentirse el «uno con varias» (o «una con varios»). Como esta conclusión es inadmisibile, no le ven el sentido al peculiar refuerzo de la sacramentalidad.

No hay porqué negar que esta versión «matemática» de la unidad contiene una gran carga de verdad; es ciertamente una expresión primaria, la básica, de la unidad. Pero no es por ahí, por donde discurren los efectos del sacramento; por ese lado, tan uno es el matrimonio sacramental como el no sacramental.

La unidad matemática es la resultante de algo más hondo: la plenitud y la profundidad de la unión. Tan plena y tan profunda es la unión, que excluye cualquier otra unión o relación, aun

circunstancial y ocasional, con otra mujer o varón distintos del propio cónyuge. Es tan plena y profunda la unión que sólo puede ser *una*. Por eso la unidad se manifiesta también en la fidelidad. La infidelidad, las veleidades o los «flirts» no responden a la unidad matemática del matrimonio (no engendran nuevo vínculo), rompen o lesionan la unidad en lo que ésta significa y comporta de unión plena, exclusiva y excluyente, atentan a la profundidad de la unión. (He ahí la causa de que la infidelidad matrimonial no sea sólo incumplimiento de los deberes y lesión a los derechos conyugales, sino atentado contra la unidad). Por esta vía, es por donde la sacramentalidad refuerza la unidad. Y ello de una doble manera. Por la gracia, pues al vínculo se añade la gracia que une y conjunta a los cónyuges, como dijo hace siglos Pedro Ledesma; no se unen sólo por el vínculo jurídico, sino por la fuerza unitiva de la gracia. La segunda manera consiste en la mayor obligación que el vínculo sacramental comporta, por cuanto los casados no se unen por él sólo como hombres, sino como cristianos (Scheeben); a la dignidad humana se une la dignidad cristiana (la dignidad de los hijos de Dios, según la expresión de la cons. *Lumen gentium*, n. 9), de suerte que toda la lesión a la unidad es una injuria (injusticia) más grave, que en el matrimonio meramente natural.

Por lo que atañe a la indisolubilidad...

—*Perdone que le interrumpa. Deseo aclarar el sentido de mi pregunta. Lo que quiero saber es su opinión sobre la posibilidad de que el Estado admitiese dos matrimonios civiles: uno indisoluble, que pudiesen elegir quienes están convencidos de la indisolubilidad, y otro disoluble, o sea, con posibilidad de divorcio, para quienes sean partidarios de él. Así los cristianos no se verían sometidos al régimen divorcista.*

—Dicho de otro modo, Vd. lo que no quiere es que me vaya por las ramas. Hace bien. En términos taurinos, tan caros a un querido e ilustre colega mío, a eso se le llama «mandar en la plaza». Y digo que hace bien porque no había caído en que ese fuese el sentido de la pregunta.

Ante todo quiero dejar claro que el Estado no debe permitir el divorcio en ningún caso, por ser la indisolubilidad de derecho natural. Creo que ésta es también su opinión, pero de lo que se trata ahora es de si, supuesto un régimen civil divorcista, no cabría que, al menos, se llegase a ese doble sistema como mal menor.

Bueno, la verdad es que no le veo la utilidad al doble sistema que Vd. acaba de exponer, *haciéndole depender de convencimiento personal de los cónyuges* (quede bien claro este matiz).

En primer lugar, el matrimonio no es disoluble o indisoluble porque así lo establezca la ley del Estado. Un ciudadano puede verse privado de su nacionalidad por un acto injusto del gobierno de su país; injusto o no, el acto gubernativo produce sus efectos. Pero nadie por decreto puede hacer que alguien deje de ser hijo de su padre; por mucho que *no se le tenga por tal* nunca dejará de serlo. Quiero decir con esto que hay actos injustos pero válidos, y hay actos injustos que son inválidos. El matrimonio no es indisoluble por derecho natural sólo en el sentido de que así debe ser, pero si hay divorcio, por injusto que sea, el matrimonio nacerá disoluble y disuelto quedará tras la sentencia de divorcio. No, no es así. La indisolubilidad es de derecho natural en el sentido de que la ley humana es impotente para hacer que el matrimonio sea disoluble; y la sentencia de divorcio carece de toda validez para disolver el vínculo. Los divorciados son considerados como no casados por el Estado, pero ante Dios, ante su conciencia, ante la Iglesia, y ante todos los hombres que aceptan la ley natural, siguen igual de casados que antes; la sentencia de divorcio es tan eficaz para romper de verdad el vínculo, como un vaso de agua para curar el cáncer. Cuando se trata del matrimonio canónico, a lo dicho se añade la incompetencia de la ley y del juez civiles sobre ese matrimonio, cuya competencia es propia de la Iglesia. Por ello, el régimen divorcista no impone a los cristianos –ni a nadie– un matrimonio disoluble (aparte, claro está, de que un matrimonio así es una mera hipótesis, pues el contrayente que quisiera positivamente contraer matrimonio disoluble, excluyendo el indisoluble, no contraería ningún matrimonio).

En segundo lugar, los regímenes divorcistas no obligan a ninguna pareja a divorciarse; el divorcio no se establece como obligación o imposición, sino como posibilidad; quien es fiel cumplidor de la ley natural sencillamente no se divorcia.

Los cristianos de los primeros siglos vivieron en un ambiente divorcista y bajo una legislación del mismo signo. Pero vivían el matrimonio conforme a la ley cristiana, como nos lo atestigua en el siglo II Atenágoras en su *Legación en favor de los cristianos*; «Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aun los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas, y ésta con miras a la procreación de los hijos. Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios» (n. 33). Alguna vez usaban del repudio, mas no para romper el vínculo, sino para lo que hoy llamaríamos obtención de efectos civiles de la separación. Como aquella cristiana que, según cuenta San Justino, harta de la vida disoluta de su marido pagano, «para no hacerse cómplice de tales iniquidades e impiedades... presentó el que se llama entre vosotros libelo de repudio y se separó» (*II Apología*, 2). Obsérvese el matiz con que San Justino se refiere al libelo de repudio, para mostrar la distinta valoración que tenía entre cristianos y paganos: «el que entre vosotros se llama libelo de repudio». Vosotros le llamáis así, pero nosotros no lo tenemos por tal.

Eso no quiere decir que no hubiese también ciertos casos de cristianos que, dejándose llevar por las sollicitaciones del ambiente, se divorciasen civilmente. Especialmente notorio debió ser el caso de una alta dama romana (nada nuevo sobre el sol, también hoy las clases elevadas son las que mayor número de divorcios dan), que luego se arrepintió, hizo penitencia y llevó una vida ejemplar. El elogio funerario de esta dama que hizo San Jerónimo dio ocasión a este egregio Padre de la Iglesia para recordar la doctrina cristiana en punto a la legislación divorcista; de su pluma salieron aquellas palabras que se hicieron famosas hasta nuestros días: «Una cosa son las

leyes de los Césares y otra distinta las leyes de Cristo. Una cosa son las reglas de Papiniano (un famoso jurisperito del derecho romano) y otra las de Pablo (el Apóstol de los gentiles)» (*Epist.* 77, 3).

No seré yo quien niegue que un sistema matrimonial divorcista es de suyo un mal (bien claro he dejado mi pensamiento), quiero decir simplemente que no veo razón para el doble sistema civil descrito en la pregunta, entendido como un medio para que los cristianos y los hombres que siguen la ley natural puedan hacer un matrimonio indisoluble; es decir, un doble sistema de matrimonio *civil*.

Otra cosa muy distinta es el reconocimiento civil del matrimonio canónico. Aquí no hay doble matrimonio civil, sino el matrimonio civil (que en línea de principio —no hablo ahora de necesidades prácticas— debería reservarse para los no católicos que contraen entre sí) y el matrimonio canónico. Ese sistema de doble régimen matrimonial tiene fundamento en dos razones: por un lado la existencia de dos jurisdicciones sobre el matrimonio, la de la Iglesia sobre el matrimonio de los bautizados, y la del Estado sobre la de que aquellos que no lo están; por otro lado, el derecho civil de libertad religiosa, en este caso el de los católicos, para quienes el único matrimonio válido es el canónico.

—*Dado que el matrimonio exige tres requisitos fundamentales: procreación, indisolubilidad y fidelidad (unidad), ¿cómo enfocar la hipótesis del segundo matrimonio de uno de los cónyuges, por el hecho de haber fallecido el otro?*

—Esta pregunta plantea el tema de la justificación de las segundas nupcias. La pregunta no es inútil porque, si bien la posibilidad y la legitimidad de esas nupcias son cosas fuera de toda duda desde hace muchos siglos, no es menos cierto que todavía algunos ambientes las ven con cierto recelo. Incluso en tiempos muy próximos a nosotros aún existía en tantas zonas rurales la costumbre —la mala costumbre— de hacer objeto de burlas —cencerradas, *escallots*, etc.—, al viudo o a la viuda que contraían nuevo matrimonio.

También la Iglesia de los primeros siglos conoció tendencias rigoristas que condenaron las segundas y ulteriores nupcias. La frase de Atenágoras «el segundo (matrimonio) es un decente adulterio» (*Legación en favor de los cristianos*, n. 33), puede considerarse como una muestra clásica de esa mentalidad.

Con la muerte de uno de los cónyuges el matrimonio se disuelve y la fidelidad conyugal —como nota esencial del matrimonio— desaparece. La razón es sencilla. El matrimonio es una realidad de este siglo, una institución *huius saeculi*; pertenece a este mundo que pasa, a las realidades inmersas en el tiempo. En el «nuevo cielo» y en la «nueva tierra» no habrá matrimonio. Lo dice con toda claridad el Evangelio: «Aquel día se acercaron a Él saduceos, que niegan la resurrección y le interrogaron: Maestro, Moisés dice: Si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará su mujer para dar descendencia a su hermano. Pues había entre nosotros siete hermanos; y casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano; igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete. Después de todos murió la mujer. Pues en la resurrección ¿de cuál de los siete será la mujer?, porque los siete la tuvieron. Y respondiendo Jesús les dijo: Estáis en un error, y no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios. Porque en la resurrección ni se casarán ni serán dados en casamiento, sino que serán como ángeles del cielo» (Math 22, 23-30). La mujer del caso, después de la resurrección, no será mujer de ninguno, porque en la otra vida no hay matrimonio. Igual que a los ángeles no les es propia, en razón de su naturaleza, la institución matrimonial, tampoco lo es, por razón del *estado* en el que su cuerpo y su alma se encontrarán, para el hombre resucitado. El matrimonio es sólo para la condición terrena —*huius temporis*— del hombre, única en la que tiene razón de ser y posibilidad el fin principal del matrimonio, la generación de los hijos; siendo esta finalidad impensable en la otra vida, el matrimonio es también impensable allí.

La indisoluble fidelidad al cónyuge, como propiedad esencial del matrimonio, pervive únicamente mientras el cónyuge vive: «uno con una para toda la vida». Pero no más allá de la vida. Por

eso, la muerte puede unir a los que la vida no lo permite, según el deseo expresado por el epitafio que Santo Tomás Moro compuso para sí (cfr. A. Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro*, Madrid, 1962, págs. 352 y ss.)

*Aquí yace Juana, querida mujercita de Tomás Moro;  
Sepulcro destinado también para Alicia y para mí.  
En los años de mi mocedad estuve unido a la primera;  
Gracias a ella me llaman padre un chico y tres chicas.  
La otra fue para con ellos –cosa rara entre madrastras–  
madre cariñosa, como si de hijos propios se tratara.  
De igual modo vivo con ella como viví con la anterior:  
difícil es decir cuál de las dos me es más querida.  
¡Ay qué gran suerte sería estar juntos los tres!  
¡Ay qué dicha si lo permitieran la religión y el destino!  
Y por eso pido al cielo que esta tumba nos cobije unidos,  
concediéndonos así la muerte lo que no pudo la vida.*

Desde otro punto de vista, puede también comprenderse esta limitación de la fidelidad indisoluble, si se advierte que el matrimonio es un vínculo jurídico, que la indisolubilidad es de suyo una propiedad de índole jurídica y que la fidelidad, en cuanto es esencial al matrimonio, también es jurídica. En efecto, fuera de la vida intramundana no hay relaciones ni vínculos jurídicos. Con los muertos –con los vivos de la otra vida– no existen relaciones jurídicas, porque en la otra vida no hay derecho. El derecho es un orden social *histórico*, esto es, propio de la vida humana intramundana, en la que, por *haber tiempo*, hay historia.

Esto no significa que el amor no pueda, por así decirlo, trascender el tiempo y que un cónyuge no pueda permanecer fiel al recuerdo de quien fue el compañero o la compañera de su vida.

Pero esta fidelidad ya no es la propiedad esencial del matrimonio; es una sublimación del amor conyugal, que de algún modo lo transforma, porque ya no es, ni puede seguir siendo, amor conyugal a secas. El amor conyugal es cuerpo y espíritu «vivos», en



este mundo; su sublimación es un amor *diferente*. Como el amor platónico, como el de Dante a la Beatriz de la Divina Comedia o, en otro plano más modesto, el del fantasma del capitán y la señora Muir.

Dicen muchos teólogos que en la bienaventuranza existirán lazos especiales de amor entre quienes se amaron en la tierra. Cabe, pues, pensar que los esposos tendrán entre sí esos lazos especiales. Tal amor, sin embargo, inmerso en el torrente del Amor divino, será un amor distinto del conyugal, ceñido a la sola caridad sobrenatural. Por eso, quienes se casaron más de una vez, no sólo podrán estar unidos en la tumba con quienes fueron sus cónyuges, según el deseo moreano, sino también en la inmortalidad.

El amor conyugal es indisolublemente fiel, pero *temporal*, con la dimensión tiempo que le pone un plazo inexorable, lo que dure la vida del cónyuge; por eso puede sublimarse y trascenderse, mas no escapar del tiempo, al que sólo burla transformándose.

—*Al tratar de ley natural y dinámica del amor, se ha hablado de éste, sin penetrar a fondo en él. Existe hoy como una tendencia a considerar la relación conyugal como única expresión de la realización del amor. Me gustaría ver esclarecido este punto.*

—El amor conyugal se realiza a través de los fines del matrimonio. De todos ellos. Se realiza por la mutua ayuda, por la procreación y educación de la prole y por usar del matrimonio con sentido de caridad cristiana —y con sentido común—, de modo que el otro cónyuge encuentre en el matrimonio la satisfacción de su tendencia natural, evitándole peligros de pecado y situaciones que comprometan la fidelidad conyugal. No es la relación conyugal, ni mucho menos, la única expresión del amor.

Como ya he dicho, las obras del amor, aquellas obras a las que el verdadero amor conyugal tiende, son los fines del matrimonio. El acto conyugal es realización del amor en tanto es tendencia a los fines que a su través se obtienen. Fuera del orden de estos fines no es, de suyo, expresión de amor, sino pura y simple concupiscencia.

Cosa distinta es que la relación conyugal aparezca como deseo de unión amorosa. Es la manifestación de que la unión de cuerpos es unión de amor, a cuyo través los casados se expresan como *una caro*, como unión de dos naturalezas. Esta dimensión amorosa es no sólo buena y honesta, sino enriquecedora, manifestación de que son personas humanas y no brutos los que se unen. Que la vida íntima sea producto del impulso amoroso es, pues, bueno. Como dice el Concilio Vaticano II, el amor conyugal «tiene su manera propia de expresarse y de realizarse. En consecuencia, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí, son honestos y dignos y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud» (const. *Gaudium et spes*, n. 49).

Pero «amoroso» y «amor» no son sinónimos de instintivo e instinto, que eso sería brutalidad, animalidad. Porque amoroso y amor indican humanidad y por ende finalidad. Impulso amoroso, deseo de unión, sí, pero ni impulso ni deseo ciegos, sino racionales, esto es, con mirada y visión de los fines. Con la mirada puesta en el sentido y en la finalidad del acto, que son los hijos posibles, que es el remedio de la concupiscencia del otro. Y con la mirada puesta en su significado profundamente humano, que es la mutua compenetración y el fomento del amor total.

Decía que no es, desde luego, la única expresión del amor conyugal. Debo añadir ahora que no es de suyo la más importante. Mucho más importantes son todas aquellas obras del amor que se ordenan a la mutua ayuda, material y espiritual.

Es más, la relación conyugal es temporal. Con los años termina por perderse el vigor corporal necesario, o pueden sobrevenir circunstancias que hagan necesaria la continencia. No por eso decae, ni debe decaer el amor. Incluso el mutuo fomento del amor aconseja abstenerse a veces, para evitar que el impulso amoroso termine por ser mero instinto. Respecto al punto que estamos tratando, San Agustín tiene un pasaje, que no dudo en leer aquí: «Y, sin embargo, en el verdadero y óptimo matrimonio, a pesar de los

años y aunque se marchiten la lozanía y el ardor de la edad florida, entre el varón y la mujer impera siempre el orden de la caridad y del afecto que vincula entrañablemente al marido y la esposa, los cuales cuando más perfectos fueren, comienzan a abstenerse del comercio carnal; no porque más tarde hayan de verse forzados a no querer lo que ya no podrían realizar, sino porque les sirve de mérito y loanza haber renunciado a tiempo a aquello que más tarde habría de ser forzoso renunciar».

En torno al tema planteado, todavía quisiera decir algunas palabras sobre la relación conyugal como expresión y realización del amor. Que la intimidad conyugal es expresión y realización del amor nupcial lo dice el propio Vaticano II (const. *Gaudium et spes*, n. 49), y parece de interés exponer de qué manera este significado del amor se relaciona con la finalidad de la procreación.

Como dije en la conferencia de ayer, a la que un grupo de ustedes tuvo la amabilidad de asistir, según me han dicho, el hombre se *realiza* por el cumplimiento de sus fines. Parejamente, el amor conyugal se realiza a través de sus fines propios. Por eso, el acto conyugal, para ser realización del amor, ha de conservar su natural ordenación a los hijos. Lo exige su estructura natural, pero lo pide también su significado de realización del amor conyugal, pues, estando ese amor ordenado a los hijos —como ha repetido expresamente el Vaticano II—, la realización del amor sólo es auténtica y verdadera si el acto conyugal conserva su natural ordenación a la prole.

También se llega a esta misma conclusión si lo consideramos como expresión del amor conyugal. Cuando de expresiones o signos se trata, conviene tener presente dos tipos de expresiones o signos distintos. Hay algunas de estas expresiones que se agotan en ser signos; un beso, un apretón de manos, una caricia, no tienen otro contenido que ser expresiones o signos amorosos. En su condición de mera exteriorización del amor o del cariño agotan todo su contenido. Hay, en cambio, otro tipo de conductas o de gestos que son también signo y expresión del amor, pero no se agotan en el puro gesto exterior, porque tienen un contenido específico.

Quien por amor da un vaso de agua a un sediento, no hace, como el que da un beso, un simple gesto exterior; realiza un acto de entrega de un bien –agua– para calmar la sed. ¿Qué diríamos de quien, excusándose en que el gesto exterior es el mismo, diese al sediento el vaso vacío, por evitarse la molestia de llenarlo? Siendo el símbolo el mismo, ¿por qué molestarse en llenar el vaso de agua? Bien claro está que tal gesto no sería expresión de amor, sino de egoísmo. Si una madre, sobre la base de que dar el biberón al niño es un gesto de amor materno, le diese a su hijo el biberón con agua, porque el gesto exterior es el mismo y así no tendría el trabajo de preparar la papilla, ¿cómo debería ser calificada? De madre desnaturalizada, y su gesto no tendría nada de gesto de amor.

Pues bien, el acto conyugal no es expresión de amor según el primer tipo, como el saludo, el beso o el apretón de manos; es expresión de amor, pero conforme al segundo tipo. Es expresión de amor, sí, pero tiene una entidad biológica concreta: el acto de fecundación. Romper su ordenación a la prole es un fraude amoroso, amén de una inmoralidad. «Con respecto a la castidad conyugal –ha dicho S. Josemaría Escrivá (*Es Cristo que pasa*, 25)–, aseguro a los esposos que no han de tener miedo a expresar su cariño: al contrario, porque esa inclinación es la base de su vida familiar. Lo que les pide el Señor es que se respeten mutuamente y que sean mutuamente leales, que obren con delicadeza, con naturalidad, con modestia. Les diré también que las relaciones conyugales son dignas cuando son prueba de verdadero amor y, por tanto, están abiertas a la fecundidad, a los hijos. Cegar las fuentes de la vida es un crimen contra los dones que Dios ha concedido a la humanidad, y una manifestación de que es el egoísmo y no el amor lo que inspira la conducta». Dicho de otro modo: «No hay amor humano neto, franco y alegre en el matrimonio si no se vive esa virtud de la castidad, que respeta el misterio de la sexualidad y lo ordena a la fecundidad y a la entrega».

Segunda parte  
El matrimonio



### III

## ¿Qué es el matrimonio?

Hay sentimientos expansivos –como el contento del alma o el agradecimiento–, que tientan al hombre a comunicarlos a los demás, para hacerles partícipes de lo que siente bullir en su corazón. Dicen que no debemos caer en las tentaciones, pero creo que Vds. me absolverán porque me salte por un instante esta regla. Me siento tentado, y voy a caer en la tentación, de manifestarles la íntima alegría y el agradecimiento sincero que siento por la ocasión que me han proporcionado los organizadores de este curso. Gracias a ellos por su cortés invitación a pasar un tiempo entre Vds. –que, por corto que sea, dejará sin duda un grato recuerdo en mi memoria– y gracias también a Vds. por su amable compañía, en este rato de conversación que quieren ser mis palabras.

Conversación he dicho, porque, cualquiera que sea el diálogo que al final pueda tener lugar, doy a la palabra conversación su sentido etimológico latino: *conversatio*, trato de amistad, pasar juntos un rato los amigos, aunque ese rato esté lleno de comunicativo silencio, o hable uno solo de ellos, mientras los demás escuchan, pacientemente, sus reflexiones en voz alta.

Si acabo de aludir a unas reflexiones en voz alta, ha sido de todo intento, pues eso quiere ser mi intervención: unas sencillas reflexiones sobre algo que Vds. conocen muy bien: qué es el matrimonio.

Ya les adelanto con esto que no pretendo decir cosas nuevas ni exponer teorías originales.

Si algo sobra en el mundo actual, en esa galaxia Gutenberg que dijera Mac Luhan, y en la que vivimos inmersos, pienso que son originalidades. A veces nos asemejamos demasiado a aquellos atenienses, de los que el fiel cronista de los Hechos de los Apóstoles atestigua que no se ocupaban de otra cosa, sino de oír o decir novedades. Como sé que Vds. no son así, cualquier pretensión por mi parte de decir originalidades sobre lo que es el matrimonio, podría dar lugar, con toda justicia, a que reprochasen mi actitud con las finas y elegantes palabras de Antonio Machado: «Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. / La tuya guárdatela».

Espero que estén de acuerdo en que no es precisamente un signo de sensatez pensar que una institución como el matrimonio —que es tan antigua como la humanidad— vaya a ser descubierta finalmente en nuestra época, como si hasta ahora las generaciones precedentes hubiesen vivido en un fundamental error acerca de ella.

El matrimonio es un dato de naturaleza, y por ello el hombre —de todas las épocas y de todas las culturas— conoce de modo directo e inmediato lo fundamental de la esencia del matrimonio, aunque pueda errar en algunas conclusiones. Donde hay un matrimonio válido, allí se sabe lo que es el matrimonio. Ya los antiguos lo advertían: *natura docet*, la naturaleza enseña, aunque aplicasen a veces este aforismo a un tipo de educación sobre el matrimonio hoy afortunadamente abandonado.

Cosa muy distinta y muy propia de los hombres, en cambio, es el deseo —que es a la vez un deber—, de profundizar y enriquecer ese conocimiento, porque el hombre, mediante la reflexión, lo mejora, aprehende con mayor riqueza y hondura la esencia del matrimonio, descubre matices e interpreta mejor la realidad conyugal. Por otra parte, el hombre —ser racional libre y por ello responsable— ha de vivir conscientemente, reflexivamente, aun aquello que la misma naturaleza le ha dado. El conocer es el principio del obrar propiamente humano, y por ello, cuanto mejor



se conozca el matrimonio, mejor se conocerán sus exigencias y se vivirán más responsablemente.

Confío que habré sabido explicarme y se habrá captado el sentido que tienen mis palabras: una llamada a la responsabilidad, a asumir conscientemente, mediante el conocimiento cada vez más depurado y enriquecido, la realidad matrimonial. Y, a la vez, una llamada a la sensatez, que nos lleve a evitar esa enfermedad del infantilismo intelectual, que consiste en creer que la cultura humana ha sido hasta ahora un inmenso error, o lo que es peor, que no es nuestro pensamiento el que ha de amoldarse a la realidad, sino que es la realidad la que debe configurarse de acuerdo con nuestro pensamiento. Actitud, esta última, que refleja muy bien el incidente ocurrido a uno de los más preclaros filósofos idealistas. Un crítico le hizo notar a Hegel, después de examinar sus teorías: «Pero lo que Vd. dice no responde a los hechos», a lo que Hegel contestó lapidariamente: «Peor para los hechos».

## 1. DOS Y UNO

Quizás una de las principales dificultades que presenta la comprensión del matrimonio a la razón humana sea la de saber conjugar dos términos que parecen paradójicos: los cónyuges son *dos y uno*; conjugar en definitiva –sin caer en extremismos– la *dualidad* con la *unidad*. Los cónyuges, aun siendo dos, forman una unidad. Claro que, en principio, es posible que la dificultad no se advierta: cualquier sociedad es una en la multiplicidad; es unión de muchos que forman una unidad. Pensar así sería señal de que el problema ha pasado inadvertido. Pues no se trata de que los dos cónyuges formen una unidad superior que sería el matrimonio. Algo –o mucho– de esto hay, mas la clave no está ahí; la clave reside en que *son los cónyuges mismos los que, a la vez, son dos y uno*. Esta es la originalidad del matrimonio, que no se trata sólo de una simple unidad de consociados en orden a unas actividades, sino también de una unidad de seres, que ha podido describirse, con lenguaje

retórico, no científico (y por tanto cargado de licencias literarias), como *fusión*: fusión de cuerpos y almas.

Es esta profunda intuición que late en el mito platónico del andrógino, o en la más vulgar expresión de la «media naranja». Es también lo que expresan en términos psicológicos los casados ante la ausencia prolongada de su cónyuge, o la parte viuda tras la muerte del esposo o de la esposa: «Parece como si me faltase la mitad de mí mismo». Muy bien lo decía a una amiga suya la protagonista del film *La novia de mi marido*, tras la sentencia de divorcio, que luego –por obra y gracia del guionista– termina felizmente en reconciliación: «Me siento como si me hubiesen partido en dos y me faltase una mitad».

Ser mitad del otro, fusión de cuerpos y almas, no son, en el matrimonio, metáforas irreales; son metáforas pero expresan una realidad que la reflexión científica debe descubrir.

Como un intento de explicación apareció hace tiempo –y en verdad se ha extendido mucho– la idea de la «humanidad incompleta». Varón y mujer representarían seres humanos completos en la personalidad, pero incompletos en la humanidad; cada uno de ellos poseería una humanidad incompleta, de manera que la humanidad quedaría completada en la pareja unida en matrimonio; bien entendido que humanidad quiere decir aquí, no el género humano, sino la total condición humana, individualizable, la íntegra ontología humana. Expone esta teoría, con su habitual claridad, el anglosajón Sheed: «El hombre y la mujer –escribe– representan, cada uno por sí, la mitad de la naturaleza humana: cada uno necesita completarse con el otro».

Y es en este punto fundamental donde reside el error de esta teoría, porque no se puede ser completo en cuanto a la personalidad (ser persona), si se es incompleto en la *humanidad* (término que no puede significar otra cosa que la naturaleza humana), porque la persona es una naturaleza singularmente existente, de modo que si la naturaleza no fuese completa –y no lo sería, por definición, si fuese incompleta la *humanidad*–, tampoco lo sería la persona. No se puede sostener –he escrito en otra ocasión– que

un ser humano es completo en la personalidad, si se dice que es incompleto en la humanidad, ya que esto indicaría un defecto en la individuación de la naturaleza humana. En tal caso, el verdadero individuo humano sería en realidad la pareja –la *humanidad completa*–, lo cual es a todas luces erróneo. La naturaleza humana se individualiza de modo completo según dos modos accidentales parcialmente distintos; varón y mujer, repito, poseen totalmente la naturaleza humana.

Sin embargo, como tantas veces ocurre, hay en esta teoría un punto de verdad. La complementariedad varón-mujer es *ontológica*, afecta a una serie de potencias naturales, corpóreas unas, psíquicas y espirituales otras, de modo que la unión, respetando la dualidad, les une en su mismo ser.

## 2. UNA SOLA CARNE

En qué consista esta unión –que es tanto como decir en qué consiste el matrimonio– aparece bellamente expresado en el libro del Génesis con el término *una caro*, una sola carne: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y serán los dos una sola carne». Idea recalcada después en el Nuevo Testamento, cuando Cristo respondió a los fariseos: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Para evitar posibles interpretaciones inexactas, llamo la atención sobre el hecho, revelador del significado de los pasajes citados, de que el segundo de ellos, por hablar de la indisolubilidad, muestra con nitidez que la expresión «una sola carne», más que a relaciones o actos transitorios, se refiere al matrimonio mismo: la *una caro* como unión indisoluble. Esta es, pues, la respuesta a la pregunta qué sea el matrimonio, aunque se trate de una respuesta que exija una ardua tarea de explicitación.

Si observamos atentamente los dos textos que hemos citado, fácil es caer en la cuenta de que todo el *quid* de la cuestión reside en saber conjugar, como antes decía, la dualidad con la unidad: «Ya no son dos, sino una sola carne», «serán los dos una sola carne». En otras palabras, quiere decir que en el matrimonio ambos cónyuges siguen siendo, como es evidente, *dos*, esto es, personas humanas completas y distintas; sin embargo, el vínculo que los une enlaza sus seres, único modo de que tenga sentido hablar de unidad en *una sola carne*.

Quizás podamos penetrar más en esta realidad, tan profunda y tan llena de riqueza humana, dando un pequeño rodeo.

¿Qué significa ser «una sola carne»? Desde el punto de vista de la exégesis literal del texto bíblico, la interpretación común entiende que quiere decir una unión tan íntima y profunda, que ambos cónyuges, sin dejar de ser dos personas, distintas como es obvio, forman «como una sola persona». Supone, pues, una profunda unión, por la que varón y mujer, en virtud del vínculo jurídico, se pertenecen mutuamente.

De acuerdo con una antigua interpretación, que enlaza la idea de *una caro* con la de *coniunctio* o unión entre varón y mujer típica de las definiciones romanas, el matrimonio comprende una doble unión: la unión de almas (o *unio animorum*) y la unión de cuerpos (o *unio corporum*). La primera es la unión producida por el amor, pero no el amor sensible o sentimental, sino por el amor de voluntad de los esposos (la dilección conyugal), que jurídicamente se plasma en el consentimiento o pacto conyugal. La segunda es la unión de cuerpos, jurídicamente plasmada en el derecho sobre el cuerpo en orden a los actos propios de la vida conyugal. Unidos en cuerpo y espíritu, los esposos forman —en virtud del vínculo jurídico— la mayor unión que en el plano natural puede darse entre dos seres humanos. Por causa de esa unión ambos se pertenecen mutuamente, bien entendido que esta coposesión significa una profunda unión, en cuya virtud los cónyuges forman una *unidad*, de tal suerte que cada uno de ellos es como parte del otro: carne de *su* carne, huesos de *sus* huesos («ya no son dos, sino una sola carne»).

Iluminadora y llena de grandeza, esta concepción del matrimonio nos enseña que la virilidad y la feminidad —entendidas en su plenitud espiritual, psíquica y corpórea— son modalidades accidentales de la naturaleza humana, que existen una en función de la otra, que están ordenadas naturalmente la una a la otra. Y están ordenadas entre sí para formar un *principio unitario*, que comporta una comunidad total de vida, del que por generación nacerán los hijos y en cuyo seno se educarán.

Ahora bien, este principio unitario no debe entenderse de la mera actividad, sino también de las personas. El sexo, en efecto, no se reduce a ser un principio accidental de operación —aunque también lo sea—, sino que es algo más profundo: un *modo de ser* (ontológico y no sólo psicológico). El principio unitario lo forman varón y mujer, en el plano más radical de su unidad, a través de la unión de sus seres, mediante el vínculo que los une en la virilidad y en la feminidad. La unión en la operación —en todo el conjunto de actividades que integran la vida conyugal, incluida la unión carnal— deriva, si bien esencialmente, de la unión en el ser. En esto se distingue el matrimonio de las demás sociedades, lo que implica que al matrimonio haya que aplicar ciertamente la noción de sociedad, pero no de modo unívoco, sino análogo.

Las sociedades —es cosa ciertamente sabida— unen en las actividades y en los fines; las personas se unen, se vinculan, pero lo que queda vinculado es sólo su actividad hacia el fin; esta actividad es el punto de conexión, aquello en lo que se apoya el vínculo y aquello en lo que quedan unidos. En el matrimonio, en cambio, si bien hay unión y vinculación en la actividad, en la vida matrimonial a través de los derechos y deberes conyugales, todo ello descansa y es consecuencia de una unión más profunda: la unión de sus seres.

La ordenación mutua a la unidad que existe por naturaleza entre virilidad y feminidad (la ordenación a formar un principio unitario) conlleva que, por el vínculo matrimonial, entre varón y mujer se dé una participación y comunicación mutuas (coposadores mutuos), en cuya virtud cada uno es «carne de la carne del otro» y «huesos de sus huesos» esto es, que cada esposo se pron-

ga en el otro. Y esto, no en un sentido meramente psicológico o afectivo, sino con fundamento en la ontología misma del varón y de la mujer. Cada uno es ya, por el matrimonio, como una prolongación del otro, como una parte del otro. Ya comprendo que decir *parte del otro* requiere que haga una ulterior precisión. No se trata, en efecto, de una *parte*, como si el cónyuge fuese un a modo de miembro o apéndice del otro. Es una parte, aunque parezca contradictorio, *total*; es decir, se trata de un *complemento* o *compenetración* a través de las potencias naturales (feminidad y virilidad) que abarca la entera persona.

### 3. UN COMPROMISO NACIDO DE LA LIBERTAD

Llegados a este punto, bueno es que aludamos, aunque sea de pasada, a un extremo muy presente en ciertas actitudes y corrientes doctrinales del momento actual. Me estoy refiriendo a la enemiga contra el vínculo jurídico. La unión entre varón y mujer habría de entenderse –según tales corrientes y actitudes– como una relación de amor, a la que sería extraña una relación jurídica como es el vínculo.

No es ésta una actitud precisamente moderna; las ya viejas obras de Dumas, George Sand, los hermanos Margueritte y algunas de las más conocidas piezas teatrales de Ibsen –por poner sólo unos ejemplos– están llenas de exaltación al amor no sujeto a deberes, en vivo contraste con aquellas palabras de San Ambrosio: «El matrimonio es ciertamente vínculo de amor, pero vínculo». No hace falta decir que tales actitudes modernas son producto de un vaciamiento del matrimonio.

Comprendido de la manera antedicha el núcleo esencial del matrimonio, se entiende inmediatamente la necesidad del vínculo jurídico. La *una caro* o matrimonio no es un devenir, sino una *unidad establecida*; sólo por un vínculo jurídico puede producirse la integración de varón y mujer, mediante la comunicación y participación en el otro.

A la vez, también se comprende la firmeza con que el derecho canónico ha defendido el principio de la consensualidad. Siendo el hombre un ser libre y personal (dueño de sí), sólo por el consentimiento libre puede producirse una unión tan íntima; únicamente la libre donación de sí –sobre la base de la realidad natural preexistente, no sólo fáctica, sino también de derecho natural– puede hacer que cada cónyuge sea coposesor del otro. Está claro, en este sentido, que el matrimonio presupone como causa suya el compromiso (*engagement*) o pacto conyugal y que éste es expresión de la fuerza creadora de la libertad. No es el matrimonio un vínculo esclavizador, sino el efecto de la libertad responsable.

¿En qué consiste y cómo se configura el vínculo jurídico? Por tal entendemos el nexo primario y básico que une a los cónyuges constituyéndolos como tales. El matrimonio, he dicho, es la unión de varón y mujer en la virilidad y en la feminidad; por otra parte, hacerse *una sola carne* supone una relación de comunidad, y la comunidad lleva consigo una participación (algo que se hace común) y una solidaridad. Por eso el vínculo matrimonial se caracteriza por estas dos notas: la primera, *unir a los dos cónyuges*, lo que supone la mutua y común participación en lo que atañe a la estructura natural como varón y mujer y a su desenvolvimiento. Participación no significa propiedad ni otro tipo de los derechos estudiados por los privatistas (posesión, uso, etc.); significa la radical comunicación de las dos personas en cuya virtud quedan integradas las diferencias sexuales en una mutua relación, de modo que varón y mujer se comunican –hacen común– su virilidad y su feminidad. Es claro, pues, que afirmar, como lo hacen Marx y Engels –y con ellos los marxistas– que el matrimonio constituye una forma de propiedad privada, es una superficialidad que no merece mayor atención. La segunda nota es *la existencia de una solidaridad*, esto es, que los intereses y finalidad de cada cónyuge –así como la obtención de los fines que por ley natural tiene la unión– en lo que respecta al desenvolvimiento de la estructura natural son, a la vez, intereses y finalidades del otro cónyuge.

#### 4. UNIÓN DE CUERPOS Y ALMAS

No es ahora el momento de describir la honda riqueza que la compenetración de los dos esposos –unidos en cuerpo y alma– es capaz de alcanzar. La han cantado los poetas, la han descrito los pensadores y, sobre todo, nos la han dejado entrever la Sagrada Escritura, al comparar el matrimonio con la unión entre el Verbo y la humanidad, y los místicos al narrar las experiencias inefables del llamado matrimonio espiritual del alma con Dios. Pero sí es el momento de precisar que el vínculo jurídico –por su propia naturaleza– no abarca, ni puede abarcar toda esa riqueza.

El vínculo jurídico, al unir a los cónyuges, no lo hace a través de sus cualidades, ni de su amor, ni de su psicología, ni de su temperamento. Une –y con ello produce la más fuerte unión que pueda existir entre dos seres humanos– las *potencias naturales* relacionadas con la distinción sexual. Une cuerpos y almas, pero une las voluntades, y une las potencias naturales corpóreas sexuadas. Une, en fin, lo que es capaz de ser unido por el vínculo jurídico. El olvido de este punto está teniendo hoy –junto a otros factores– consecuencias desorientadoras en la doctrina y en la jurisprudencia. Y como el tiempo apremia, no hablo más de esto. A buen entendedor –y todos Vds. lo son–, pocas palabras bastan<sup>1</sup>.

He dicho que el matrimonio es una unidad jurídica, pues en efecto tal unidad se realiza por el vínculo jurídico. Pero lo importante y decisivo es el fundamento ontológico que hemos indicado. El vínculo jurídico no hace otra cosa que unir lo que por naturaleza está ordenado a unirse. Si el vínculo jurídico produce tal efecto, es porque ese efecto está contenido en la mutua ordenación entre varón y mujer.

Esto es lo que, en definitiva, nos muestra, en lenguaje popular, el relato del Génesis sobre la creación de la mujer a partir del

1. Para el lector interesado me permito remitir al libro de G. DELGADO, *Error y matrimonio canónico* (Pamplona, 1975).



cuerpo del varón. Creo que no podemos pasar por alto un detalle significativo: el relato genesíaco pone la creación de la mujer en relación inmediata con la institución del matrimonio, ya que esa creación es presentada como el modo por cuyo medio Dios da esposa al primer varón. Parece como si de ese modo Dios nos quisiese enseñar plásticamente lo que son los esposos entre sí. La primera mujer es formada de una parte del cuerpo del primer varón, y creada como la posible compañera –esposa– del varón, a quien es presentada y por quien es recibida como tal. La esposa es, en el relato del Génesis, prolongación del varón, «carne de su carne» y «hueso de sus huesos». Ambos son una sola carne, porque Eva ha sido formada del costado del varón. La mujer es la prolongación del varón, un pedazo de su propio cuerpo que, transformado por la acción creadora de Dios en mujer, le es dado como su compañera o esposa. Nos muestra, en definitiva, lo que antes hemos indicado, esto es, que, por creación –y por consiguiente por naturaleza–, virilidad y feminidad están destinadas a ser una unidad, en cuya virtud cada cónyuge es como una prolongación del otro. Cada uno de ellos es como parte del otro, en una compenetración y complementariedad en la entera persona, aunque ceñida –en lo que al vínculo jurídico atañe– a las potencias naturales afectadas por la distinción sexual.

Supuesto este hecho, conviene destacar dos puntos. El primero de ellos es que tal unión –más propiamente unidad– no es una creación de la voluntad humana. La voluntad humana es sólo la causa de que entre un varón y una mujer concretos nazca el vínculo. Pero en qué consista este vínculo –su fuerza, su contenido– es algo predeterminado por la naturaleza y el sentido de la distinción sexual. El consentimiento actualiza entre un varón y una mujer concretos, lo que está potencialmente contenido en la estructura misma de la persona en cuanto varón y mujer.

El otro punto es la hondura del amor conyugal y su verdadero sentido. En el amor matrimonial, la dimensión de alteridad, de amor al *otro*, permanece en tanto que el esposo es ciertamente el *otro*, pero se enriquece por cuanto la alteridad –la condición de

otro— queda matizada por la condición de *prolongación de uno mismo*. Hay que amar al otro, no en el mismo grado que a sí mismo (*cómo*, igual que), lo que es común a todo amor al prójimo, sino también *con el amor de sí mismo*, que se prolonga y extiende al otro cónyuge, en la medida en que se ha pasado a ser *una sola carne* con uno mismo, en tanto que es prolongación de uno mismo. La *carta magna* de esta comprensión total del amor de los esposos se encuentra en Eph 5, 22-23, de donde entresacamos estos párrafos: «Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y abriga». Con esta perspectiva se ilumina otro pasaje de San Pablo: «La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer».

## 5. UNIDAD DE DESTINO

Se comprende así que la atracción entre varón y mujer —cuando no es simple amor fornicario, sino el verdadero amor conyugal— no sea, en su última radicalidad, atracción respecto de un acto, sino atracción respecto de la entera persona y que comporte el deseo de la comunidad de vida, una comunidad de vida que afecta a la intimidad de la persona. Comporta una unidad de destinos, la participación en la suerte del otro, un compartir su historia personal. Unidos en su naturaleza, los esposos son *consortes* (comparten la *misma suerte*) en su destino, en su vida, en su historia.

Como también se comprende el cambio de perspectiva que el hecho de contraer matrimonio introduce en la más profunda motivación del amor conyugal y en su relación con el matrimonio. Las causas desencadenantes del amor entre una mujer y un varón concretos pueden ser múltiples y ese amor es el motivo o causa movente —no causa eficiente, que lo es el consentimiento— de que contraigan matrimonio, pero, una vez contraído, esos motivos, en el plano de lo que debe ser por ley natural —que es decir por deuda

de amor—, han de pasar a un segundo término, porque el motivo radical del amor al cónyuge es precisamente el ser cónyuge de uno, el ser una misma carne con uno, el ser como parte o prolongación de sí mismo. Del mismo modo que nos amamos a nosotros mismos, no por nuestras cualidades, por nuestra fortuna, por nuestra belleza o por cualquier otra causa, sino por el escueto y radical motivo de ser nosotros mismos, del mismo modo repito, el motivo de amor al otro cónyuge ya no son sus cualidades, su fortuna, su belleza y otra causa cualquiera, sino el escueto y radical motivo de ser el cónyuge de uno mismo. Si antes de contraer matrimonio —he escrito en otra ocasión, utilizando palabras de Höffner— es lógico y natural decir: «Me caso contigo porque te quiero», una vez contraído matrimonio, el verdadero amor conyugal exclama: «Te quiero, porque te has casado conmigo, porque eres mi esposa (o esposo)».

Resumiendo cuanto hasta ahora hemos visto, podemos decir —y transcribo literalmente lo que he escrito más de una vez—, que el matrimonio puede describirse como una comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en la unidad jurídica (no ontológica, que eso sería un craso error) en las naturalezas; dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se integran entre sí, comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación jurídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad.

## 6. COMUNIDAD DE VIDA Y AMOR

Aunque no tengo el don de la telepatía, presumo como muy probable que algunos de Vds. se estarán preguntando por qué he aludido sólo de pasada a la comunidad de vida y amor —repetidamente enunciada por el Concilio Vaticano II—, siendo así que en nuestros días parece haber adquirido una tal importancia que, para algunos, esa sería precisamente la esencia del matrimonio.

Incluso podría ocurrir que alguien, al observar mi actitud, hubiese pensado que estoy algo anticuado, que no estoy muy en línea con las modernas tendencias. Ciertamente tengo que reconocer –si me permiten hablar por un momento a lo humano– que la concepción del matrimonio como *una caro* es bastante vieja, pues aparece ya en el Pentateuco, en la época de Moisés, y en los Evangelios, que cuentan con cerca de dos mil años. Pero no piensen que la comunidad de vida y amor sea una idea muy moderna. La encontramos ya en Modestino y Justiniano, que a su vez recogen tradiciones anteriores. El *consortium omnis vitae* (el consorcio para toda la vida), la *divini et humani iuris communicatio* (la comunión en las cosas divinas y humanas) son piezas claves de las definiciones romanas. Por lo tanto, no es una dialéctica entre lo nuevo y lo viejo lo que aquí se plantea, sino otra cosa muy distinta: la concordancia de la perenne novedad de lo verdadero.

A ambas ideas hay que juzgarlas verdaderas, porque ambas están recogidas en lo que, para un cristiano, es la regla de la verdad, el Magisterio eclesiástico. Pero, a la vez, no podemos olvidar que sabemos que el matrimonio es *una caro* por la Sagrada Escritura. Y si en ningún caso es lícita una aceptación unilateral del Magisterio, más intolerable sería que –puestos a omitir algo– lo olvidado fuese la Palabra revelada.

*Una caro* y comunidad de vida y amor, lejos de ser términos antitéticos, son aspectos complementarios del matrimonio. Este es *una caro* y comunidad de vida y amor; ocurre, sin embargo, que ambos aspectos no conforman el matrimonio de la misma manera, ni configuran su esencia de igual modo. ¿Dónde está, podemos preguntarnos, la concordancia y la armonía entre una faceta y otra? Sencillamente, en que una deriva de la otra, y de modo más preciso, la comunidad de vida y amor es la plasmación vital, el desarrollo existencial del hecho de que el varón y la mujer sean una sola carne. Ya lo decíamos antes. Porque el varón y mujer son una sola carne, están llamados a vivir unidos en una comunidad de vida y amor. Esta comunidad de vida y amor está contenida,

pues, en la esencia del matrimonio, pero lo está como el desarrollo vital y normal del matrimonio.

De acuerdo con esto, decir que el matrimonio es una comunidad de vida y amor es una descripción verdadera de la sociedad conyugal. Más, adviértase bien, descripción, no su definición esencial. La esencia del matrimonio es la unión de ambos cónyuges, formando una sola carne.

Quizá estas precisiones podrían parecer bizantinismos intelectuales si no fuera porque inciden demasiado fuertemente en la vida de los cónyuges para poderlas tomar como tales. Analicemos por unos momentos las consecuencias de desvalorizar cualquiera de las dos facetas señaladas.

Quien desprecia o tiene en poco la comunidad de vida y amor aboca la vida matrimonial a un rotundo fracaso. El matrimonio comporta necesariamente la unión de destino, de dos vidas, de dos historias personales, tan fuertemente entrelazadas, que en muchos aspectos se hacen una sola. No hace falta pensar demasiado en esto, para advertir que de la edificación auténtica o desviada de esa comunidad depende que la vida matrimonial sea una gozosa y enriquecedora convivencia, una mediocre tolerancia mutua, o una losa más pesada de soportar que los pilares de las pirámides de Egipto, cuando no un yugo inaguantable destinado a la ruptura.

La educación para el matrimonio ha de ser, por consiguiente, educación para el amor, para el respeto, para la convivencia mutua. Los esposos han de edificar su vida sobre el cariño recíproco, creciente, cada vez más hondo, que abarque a la entera persona en sus cualidades y defectos, con la conciencia clara de que, sin ese amor capaz de comprender al otro en los defectos que, como todo ser humano, tiene, no será posible la entrega plena y total que el amor conyugal reclama. También el respeto mutuo es pieza clave para la vida conyugal. No anda errado Sheed cuando afirma que «en el matrimonio la reverencia es todavía más importante que el amor: sin respeto el mismo amor no sería lo que debe ser». Bien entendido que la reverencia no significa engolamiento, trato dis-

tante o ausencia de confianza y buen humor. Significa que «cada uno se hace cargo de lo que en el otro tiene cierta afinidad con lo eterno», o dicho de otro modo, que se ha penetrado en lo que es el otro: un ser humano, con toda la dignidad de la persona humana y de hijo de Dios. Educación, por último, para la convivencia, que se puede resumir en la trilogía que tantas veces señaló San Josemaría Escrivá: comprender, convivir, disculpar.

Pienso que, a pesar de la rapidez con que he debido hablar de ella, ha quedado trazada, sin posibilidad de llamarse a engaño, la importancia fundamental de la comunidad de vida y amor, que es lo que el matrimonio comporta como unión viviente: sin ella el matrimonio es como la persona en estado comatoso. Y adviértase la diferencia esencial que hay entre estar en coma y estar muerto.

Pero colocar la esencia misma del matrimonio en la comunidad de vida y amor conduce –y no descubro nada nuevo– a la subversión más completa de la conformación que la ley natural ha impreso en el matrimonio, lo que es tanto como decir que lleva a la subversión de la concepción correcta –y por ello cristiana– del matrimonio.

Quizá estas palabras hayan sonado a exageración; espero que cambien de opinión si consigo mostrarlo en el breve espacio de tiempo, que el deber de no cansarles más de la cuenta –deber de elemental cortesía– me concede para hacerlo.

## 7. COMPROMISO Y COMUNIDAD DE VIDA Y AMOR

No me he recatado de decir que la comunidad de vida y amor es el desarrollo *existencial* del matrimonio, Ocorre, sin embargo, que colocar la esencia del matrimonio en la citada comunidad equivale a añadir unas pocas letras al término existencial, que nos da una visión muy distinta del matrimonio: es la concepción *existencialista*. Una observación elemental lo pone de relieve. La comunidad de vida y amor, como lo indican los propios términos –vida, amor– según la carga significativa que tiene en este caso,

son de suyo hechos, no vínculos jurídicos. Son devenir, historia, no derechos ni deberes.

Una interpretación moderada –en realidad, una interpretación a medias– no supone una incompatibilidad de la comunidad de vida y amor con el compromiso, ni con los vínculos jurídicos. Cabe pensar que el varón y la mujer se comprometan a edificar esa comunidad de vida y amor, sobre todo si del amor de los esposos se conserva su verdadera naturaleza: no el amor sensible o sentimental, sino el amor de voluntad. Pero si lo primario y fundamental del matrimonio no se sitúa en un plano de unión más íntimo y profundo –la unidad en las naturalezas o *unitas carnis*–, las consecuencias que de ello se derivan se imponen con lógica implacable:

*Primera*, la primacía del amor sobre el vínculo jurídico. No se trata –es importante dejarlo claro– de la aplicación del principio básico «el amor, suprema ley»; este principio es aplicable siempre y en cualquier caso. De lo que se trata es de otra cosa bien distinta. Si la esencia del matrimonio fuese la comunidad de vida y amor, el vínculo jurídico sólo tendría una función subsidiaria, de ayuda para regular y estabilizar lo que de suyo podría ser energía vital incontrolada. Pero nada más. De ninguna forma el vínculo jurídico sería el primario constitutivo esencial del matrimonio, que lo sería en cambio, el hecho mismo de la comunidad de vida y amor. La consecuencia es clara; terminada, por las razones que sean, la comunidad de vida y amor, el compromiso –el vínculo jurídico– se haría anulable o disoluble. Habría perdido su sentido y su función, porque se habría corrompido –se habría perdido– la esencia misma del matrimonio. El estado de coma se interpreta como muerte o, al menos, como causa justa para una «piadosa» eutanasia vincular.

*Segunda consecuencia*. La indisolubilidad no puede considerarse como una propiedad esencial del matrimonio, sino solamente como un ideal, contenido en la fuerza y en la aspiración con que nace el amor conyugal: un amor para toda la vida. En la primera consecuencia aparecían ya las razones de esta segunda, pero las hay más profundas todavía. La indisolubilidad, por definición, sólo puede predicarse de un compromiso, de un vínculo jurídico,

nunca de los hechos. Ningún hecho es, en cuanto tal, indisoluble. Puede surgir con una tendencia a la perpetuidad y, aun, llegar a ser perpetuo, pero hablar de un hecho indisoluble es incoherente. Lo que es mera existencia, puro hecho, por definición es cambiable y, en todo caso, puede ser un hecho estable; mas carece de sentido decir que no puede *disolverse*, o que tiene como propiedad esencial la indisolubilidad. (Lo que es un continuo hacerse es, a la vez, un continuo deshacerse, pues nada que ya sea puede hacerse sin deshacerse antes, de lo contrario no habría un hacerse, sino un multiplicarse. Es lo que ocurre con el tiempo: el continuo presente presupone *pasar*, el continuo flujo, y por tanto el pasado como una presente que fue y ya no es). Lo disoluble o indisoluble son los vínculos, no los hechos. Hablar de la indisolubilidad como ideal y no como propiedad esencial, es un juego de palabras. Es una cuestión de gramática, que esconde una clara realidad: el matrimonio no se considera indisoluble. El ideal y la aspiración pueden ser la perpetuidad, jamás la indisolubilidad, por la misma significación del término; la indisolubilidad, o es una propiedad esencial, o no es indisolubilidad.

*Tercera consecuencia.* El *bonum prolis*, la ordenación a los hijos, no tiene primacía, en el orden de la esencia del matrimonio, sobre el amor, sino al revés. Si la esencia del matrimonio es la comunidad de vida y amor, los hijos se sitúan en la línea de los frutos del amor. El matrimonio estará ordenado a los hijos sólo en la medida en que el amor se abra a ellos. Pero existiendo la comunidad de vida y amor, la exclusión de los hijos no comporta de suyo la nulidad del matrimonio. Para sostener que tal exclusión produce la nulidad, habrá que demostrar que excluye la comunidad de amor y de vida, lo que evidentemente no se produce de suyo (tal como entienden dicha comunidad los secuaces de la opinión de la que estoy hablando<sup>2</sup>), sino, acaso, en supuestos particulares.

2. El matiz es importante. Fácilmente se observa, leyéndolos, que los defensores de dicha opinión adulteran la noción de amor conyugal. El verdadero amor conyugal está esencialmente ordenado a los hijos, y de tal modo,



Cada una de estas consecuencias, son deducciones lógicas de situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y de amor; consecuencias que puede sacarlas cualquiera una vez comprendido el fondo de tal opinión. Mas no crean que las he deducido personalmente, en un intento de mostrar el grave error que encierra. Son consecuencias que desde hace tiempo han sacado ya sus inventores; no sólo la literatura científica, sino también la de divulgación está llenas de esas afirmaciones, que Vds. mismos habrán oído más de una vez. Las consecuencias que he dicho, más otras que, por mor de la extensión he callado, tales como la admisión del matrimonio de los impotentes, la consideración del concubinato como un matrimonio natural, e incluso –aunque mucho más tímidamente (o mucho más osadamente según se mire)– la admisión del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Antes he calificado esta versión de interpretación moderada, pero entiendo que es, en realidad, una teoría dejada a la mitad. Mucho más lógicos fueron los que primero introdujeron esta teoría, desde el gran poeta protestante Milton a Marx y Engels, pasando por los socialistas utópicos y los anarquistas, para llegar al freudomarxismo y a las tesis de Marcuse, a la ideología de género o al pensamiento *queer*. En realidad, situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y amor no tiene otra consecuencia lógica que hacer incompatible el matrimonio con el derecho, incompatibilidad que tiene un nombre: el amor libre, esto es la unión de hecho, liberada de estructuras jurídicas. En palabras de Engels, se impone el matrimonio de conciencia o amor libre, porque amor y derecho son incompatibles. Es la vieja contraposición entre ley y amor, que tantas veces ha conocido la historia.

que excluir positivamente los hijos comporta una perversión del amor conyugal, que se transforma en amor fornicario. El caos que tales autores producen en materia matrimonial es meridianamente claro: por una parte, introducen una serie de falsas causas de nulidad o, como dicen, de anulación; por otra, pretenden que se admitan como matrimonios una serie de uniones concubinarias.

Y la Iglesia, joven con la juventud de lo divino, pero con la experiencia histórica de veinte siglos, sabe demasiado de esta vieja contraposición para inquietarse por ella.

*Inter medium montium pertransibunt aquae.* A través de los riscos y de los más abruptos despeñaderos pasarán las aguas claras de la perenne doctrina del derecho natural; y ese transitar entre dificultades, lejos de empañarla, contribuirá a su frescura y a su pureza. De ella seguirán bebiendo los hombres de buena voluntad y en ella encontrarán el camino de su fidelidad a la ley natural y a la doctrina del Maestro, que tan poco habló del matrimonio, y tanto dijo en unas breves frases: «De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por lo tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre».

## IV La noción de matrimonio

Un grato deber de gratitud me impulsa a comenzar dando las gracias y mostrando mi complacencia por haberseme brindado la ocasión de estar entre Vds.; considero además un honor haber sido invitado a hablar en esta institución (IPADE), cuya fama ha traspasado las fronteras de México y cuyo nombre y prestigio son conocidos internacionalmente. Si de oídas sabía de la hospitalidad y gentileza de los mexicanos, en este viaje he podido comprobar que lo vivido es mucho más que lo oído; pocos sitios han resultado más reconfortantes para mí, pues he podido admirar los grandes valores humanos que esconde el alma mexicana.

Porque sé de su gentileza me atrevo a hablar de un tema del que seguramente sabrán más que yo, dado que mejor maestra es la experiencia que el estudio. A pesar de la conciencia que tengo de que más me correspondería oírles que hablarles, he aceptado venir, no solamente por una razón de cortesía y –perdónenme la vanidad– por el honor que significa para mí estar con Vds. en esta institución, sino también porque creo que puede ser de interés que juntos recordemos lo sabido, ya que a veces, a fuerza de saber las cosas y no reflexionar sobre ellas, terminamos por olvidarlas.

El tema que deberíamos tratar es la relación que existe entre el amor conyugal y el matrimonio. Pero me temo que el tiempo no dé para tanto, pues para desarrollar este tema, evitando el riesgo

de errar el punto de partida, lo primero y fundamental es recordar qué cosa sea el matrimonio. Todo cuanto podamos decir sobre el amor conyugal y el matrimonio depende de esa pregunta básica: *qué es el matrimonio*. Por eso es posible que, tratando de responderla, se nos pase el tiempo previsto; si esto ocurre, no debe importarnos —me parece— porque habremos puesto el fundamento, que es lo importante.

No creo que sea en manera alguna inútil, en nuestra época, que nos hagamos esa pregunta e intentemos responderla, porque cuando se tratan temas no poco debatidos como pueden ser la fecundidad del matrimonio, su indisolubilidad, u otros no menos relacionados con lo que es esencialmente esta institución, puede observarse, a través de los argumentos que se van dando a favor del divorcio o de la limitación de la fecundidad, que —sin decirlo abiertamente— se está trastocando la noción de matrimonio; de lo contrario tales argumentos carecerían de ese mínimo de consistencia que se precisa para que quien los enuncie pueda exponerlos con cierta dosis de convencimiento. Sería ingenuo ignorar, por ejemplo, que entre el divorcista y quien mantiene la indisolubilidad hay algo más que una simple diferencia de opinión sobre una solución política; la diferencia está en la noción misma de matrimonio. Ambos no pueden tener —si son coherentes— la misma idea sobre el matrimonio, porque se dice que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, o sea, algo que dimana de su misma esencia, de aquello por lo que el matrimonio se distingue de otras uniones entre varón y mujer; por consiguiente el divorcista, o parte de *otra* noción de matrimonio, o cae en una contradicción. Defender la indisolubilidad o defender el divorcio supone partir de dos concepciones distintas acerca de lo que es el matrimonio.

## 1. LA IDENTIDAD DEL MATRIMONIO

El matrimonio nos aparece como una unión de varón y mujer. Pero el hombre, que está dotado de inventiva, ha creado otras

formas de unión entre varón y mujer. Dado este hecho, lo importante es que, entre ese conjunto de formas de unión entre varón y mujer, que existen en la realidad, sepamos detectar dónde hay matrimonio y dónde no hay matrimonio: qué unión de varón y mujer es verdadero matrimonio y qué otras uniones no lo son. Y que no es poco importante este asunto, lo muestra el hecho de que, en nuestra civilización actual, no son escasas las legislaciones que ofrecen, bajo el nombre de matrimonio, formas de unión entre varón y mujer que no se ajustan a lo que es verdaderamente el matrimonio; y ya no digamos cuando admiten el «matrimonio» (¿dónde se ha visto mayor falsedad e incongruencia?) entre personas del mismo sexo.

a) La primera idea que me parece fundamental tener sobre el matrimonio es que éste *no consiste solamente en una legalidad ni en una legalización de las relaciones varón y mujer*. ¿Qué quiero decir con que el matrimonio no es sólo una legalidad? Sencillamente que el matrimonio no consiste simplemente en una unión de varón y mujer que se acomoda a lo que nos ofrecen el Código Civil o las leyes que regulan el régimen matrimonial, ni consiste en esas prescripciones legales. Tampoco el matrimonio se diferencia de otras uniones entre varón y mujer por el hecho de que los Unidos hayan inscrito su unión en el Registro Civil o en el juzgado correspondiente (legalización); muchos sistemas jurídicos actuales legalizan relaciones entre varón y mujer que no son verdaderos matrimonios y puede ocurrir que un verdadero matrimonio no esté registrado o legalizado en la oficina estatal correspondiente, o incluso que haya verdaderos matrimonios que el Estado considera ilegales. Quizás con un ejemplo me explicaré mejor. Como saben Vds., hay países que, teniendo el régimen matrimonial llamado «sistema de matrimonio civil obligatorio», no reconocen el matrimonio celebrado ante la Iglesia; ya conocen Vds. bien que, para un cristiano y una cristiana, su único y verdadero matrimonio es el que celebran por la Iglesia. Pues bien, si los cristianos que en estos países quieren contraer matrimonio van al juzgado sin haber ido antes a la iglesia, habrán quedado legalizados para vivir mari-

talmente, pero esa unión no es verdadero matrimonio; el matrimonio lo contraerán cuando lo celebren ante la Iglesia. Si, por el contrario, van a la iglesia antes que al juzgado, se habrán casado realmente, pero su unión matrimonial no será legal ni estará legalizada hasta que hayan pasado por el juzgado. Incluso hay Estados en los que casarse antes por la Iglesia que pasar por el juzgado se considera una acción merecedora de castigo. Dicho de otra manera: la diferencia que hay entre un matrimonio y eso que llaman ahora «la pareja», no es simplemente el trámite administrativo de la inscripción en el Registro Civil, ni el hecho de que los dos hayan ido ante el juez para legalizar su situación.

Recuerdo a este respecto una noticia que leí en el periódico, representativa de la mentalidad que confunde el matrimonio con un trámite administrativo. Después de las elecciones presidenciales celebradas en cierto país, el Presidente elegido se preocupó de que su familia apareciese en una situación respetable; y se encontró con que un hijo suyo, bailarín de profesión, estaba «unido» con una compañera de profesión desde hacía algunos años y, por tanto, en una situación que no parecía excesivamente respetable, ni siquiera en una sociedad tan permisiva ni tan liberal como la del país en cuestión. Parece ser que el Presidente le pidió a su hijo que contrajese matrimonio, a lo que el hijo no se negó, manifestando: «Total, la diferencia son unas monedas». Lo que valía la licencia de matrimonio.

Estoy seguro de que esa persona conoce muy bien el arte de bailar, pero de lo que estoy más seguro todavía es de que no sabe qué es el matrimonio. Esto no es el matrimonio. El matrimonio no es la unión entre el varón y la mujer legalizada. Afortunadamente la diferencia entre una esposa y una amante no es tener o no en regla unos papeles con el sello del Estado. Ni los timbres ni las inscripciones en el Registro Civil señalan la diferencia entre lo honesto y lo inmoral, entre la virtud y el vicio.

b) Otra cosa que no es el matrimonio: no es un *contrato civil*. Y conste que al decir esto no me refiero a que el matrimonio cristiano no es un contrato civil al ser un sacramento (que in-

dudablemente lo es), porque no estoy hablando del matrimonio con algún adjetivo; no estoy hablando del matrimonio *civil* ni del matrimonio *canónico*. Estoy hablando del matrimonio sin más, esto es, de aquello que es común a todos los hombres. Con otras palabras, me estoy refiriendo al matrimonio desde el punto de vista del derecho natural.

Pues bien, el matrimonio –cualquier matrimonio– no es un contrato civil. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el matrimonio es un contrato civil? Lo que se quiere decir es que las leyes civiles ofrecen una posibilidad de contratar, de ponerse de acuerdo un varón y una mujer para vivir según esas leyes; y a eso se le llamaría matrimonio. Según esto, el matrimonio consistiría en que el varón y la mujer se pondrían de acuerdo –contratarían– vivir juntos según la ley del Estado. Pues bien, el matrimonio *tampoco* es eso. El matrimonio *no es un contrato civil*.

Entonces, ¿qué es un matrimonio?

c) En breve síntesis, podemos decir que lo que llamamos matrimonio es aquella unión de varón y mujer, cuyo origen está en la naturaleza humana y que se forma de acuerdo con ella.

Dicho de otra manera. El matrimonio es preexistente a cualquier legalidad y anterior a cualquier legalización. Ni la legalidad ni la legalización crean o constituyen el matrimonio; su función consiste en regular, dar publicidad y otorgar seguridad jurídica a lo que ya existe antes que ellas por naturaleza<sup>1</sup>, es decir, el matrimonio. Y vamos a explicar esta idea por pasos y con la necesaria brevedad:

—*Primero*: el matrimonio, hay que partir de esa base, es una institución que encontramos en la naturaleza humana. Es claro que varón y mujer no son varón y mujer por la cultura. Simone de Beauvoir, en un slogan que se ha hecho famoso en los movimientos feministas, dijo que «la mujer es un producto cultural».

1. Este punto ha sido desarrollado ampliamente por Juan Pablo II en las audiencias generales de los miércoles a partir del 5-IX-1979.

Y parecidamente en nuestros días la ideología de género postula que el sexo es producto de la cultura. No sé exactamente qué es lo que quería decir Simone de Beauvoir con eso de que la mujer es un producto cultural; y sé muy bien qué es lo que postula la ideología de género. En todo caso la mujer, como tal mujer, y el varón, como tal varón, no son un producto cultural sino un producto natural, un hecho fisiológico, que viene dado por conocidos procesos biológicos desde el seno materno. La diferencia entre uno y otra proviene de la naturaleza humana. ¿Qué les parecería si dijéramos que hubo un época de la humanidad en la que existieron unos seres humanos sin sexo, que, puestos a pensar, llegaron a la conclusión de que la sociedad estaría mejor organizada si la especie humana se dividiese en dos sexos?; a partir de entonces, mediante unos procesos culturales que desconocemos, habrían aparecido el varón y la mujer. ¿Ridículo, verdad? Es claro que el hecho de que existan el varón y la mujer es un hecho natural.

—*Segundo*: el varón y la mujer están hechos —por naturaleza— el uno para el otro; y eso se manifiesta en la tendencia natural —que por natural es buena y honesta— a unirse en matrimonio. La unión entre varón y mujer no es un invento cultural del hombre aprovechando la distinción de sexos; por naturaleza, se es varón en relación a la mujer y se es mujer en relación al varón. De ahí que exista la tendencia natural a la unión, que refleja ese ser el varón para la mujer y la mujer para el varón.

—*Tercero*: esa tendencia comporta una forma específica y concreta de unirse, que responde tanto al hecho de que varón y mujer son personas humanas —con unos débitos de justicia— como al hecho de que son diferentes —varón uno, mujer la otra— y se unen precisamente como varón y mujer. Siendo la diferenciación entre varón y mujer un hecho natural, y existiendo una tendencia natural a la unión, es obvio que la diferenciación y la tendencia responden a un tipo de unión en el que el varón y la mujer realizan aquello en función de lo cual existen tanto la diferenciación como la tendencia. Este tipo de unión que responde a la naturaleza humana, que en ella tiene su origen y en la cual, por ser natural, el



varón se realiza –de un modo específico y peculiar– como persona humana masculina y la mujer se realiza –también de un modo específico y peculiar– como persona humana femenina, es lo que conocemos como matrimonio. En otras palabras, aquella forma de unión de varón y mujer que responde a la condición de persona del hombre, a lo que son el varón y la mujer por naturaleza, *a eso*, precisamente a eso, *es a lo que llamamos matrimonio*. Si quieren que lo diga con otras palabras, el matrimonio es la unión de varón y mujer que corresponde a la ley natural, siendo la ley natural aquella ley que Dios, autor de la naturaleza, ha impreso en el ser del hombre.

Por tanto, la primera idea es ésta: el matrimonio es una institución natural que viene determinada por la naturaleza humana. Y al decir que viene determinada por la naturaleza humana, se está diciendo que no es admisible pensar que, sobre la base de un hecho natural (la diferenciación de sexos), el hombre pueda conformar una serie de diferentes uniones entre varón y mujer. Por el contrario, se está afirmando que la propia naturaleza prevé un tipo específico de unión, y que esa unión que responde a la naturaleza humana es lo que llamamos matrimonio. Fíjense Vds. que esto tiene una clarísima consecuencia: si el matrimonio es aquella unión de varón y mujer que responde a la condición de persona y a la propia naturaleza humana, y *eso es bueno*, no solamente es bueno sino que es *lo bueno*. Porque si hay una unión de varón y mujer que responde a la naturaleza humana (lo que quiere decir que es la adecuada a la dignidad de la persona humana), es evidente que lo que se salga del matrimonio (es decir, las relaciones extraconyugales) no puede responder a la naturaleza del hombre, o sea a la condición de persona que es propia del varón y de la mujer; por lo tanto, nos encontramos ante situaciones degradadas, frente a una degradación de la conducta humana. Nos encontramos ante una inmoralidad.

Llegados a este punto, es el momento de adentrarnos más en la pregunta sobre qué es el matrimonio. Hay al respecto una idea que me parece clave. La idea es ésta: el matrimonio no consiste

en un hecho, *no es* el hecho de que varón y mujer vivan y se comporten de un modo determinado. El hecho de que varón y mujer vivan como marido y mujer, el hecho de la comunidad conyugal y de que hagan vida marital, no es el matrimonio, sino –en todo caso– la consecuencia del matrimonio. O si quieren ustedes, la realización del matrimonio. Por eso cabe que un varón y una mujer convivan al igual que los casados y no formen matrimonio; es esto tan conocido que desde hace muchos siglos tal tipo de unión de hecho ha recibido un nombre propio: concubinato u otra denominación (ahora prevalece uniones de hecho).

Dicho de otra manera, el matrimonio, *antes que en obrar consiste en ser*. Por eso se dice que varón y mujer *son* marido y mujer. Y ese ser marido y mujer no consiste en un hecho, sino en lo que vamos a decir a continuación.

## 2. EL VÍNCULO MATRIMONIAL

a) ¿Qué es lo que hace que un varón y una mujer, que antes eran novios, se transformen en marido y mujer? Sencillamente el compromiso, la entrega y la aceptación mutuas, por las cuales cada uno se da al otro y lo acepta como esposo en el momento de contraer matrimonio, de casarse según la forma que en cada caso sea legítimamente obligatoria; en otras palabras, el matrimonio consiste en el varón y la mujer unidos por un vínculo jurídico, mediante el cual cada uno está unido al otro por una serie de derechos y deberes nacidos de la entrega de cada uno al otro y su correspondiente aceptación.

En esto consiste el matrimonio, mientras que la vida matrimonial –vivir como casados– es la realización de ese compromiso, es decir, consiste en que marido y mujer se comportan y obran como lo que son. O dicho de otro modo, marido y mujer no son matrimonio porque viven como casados, sino que viven así porque son matrimonio. Por eso, la vida matrimonial es una manifestación de la autenticidad de la persona. Hoy en día que hablamos tanto

de autenticidad, ahí tenemos un ejemplo claro de ella. ¿Qué es la autenticidad sino vivir y manifestarse como lo que se es? Pues bien, cuando los esposos se comportan como tales, se comportan como personas auténticas, porque obran como lo que son; antes de obrar como marido y mujer, lo son. Por eso las relaciones extra o paramatrimoniales suponen, no solamente una degradación, como decíamos antes, sino una inautenticidad, pues varón y mujer se comportan como aquello que no son.

No es el momento ahora de entrar en la cuestión de la celebración del matrimonio. Recuerdo sólo que esa entrega y aceptación mutuas deben hacerse en cada caso de acuerdo con la forma necesaria para su validez: los católicos ante la Iglesia, los demás de acuerdo con las leyes que les obliguen.

Pero sigamos haciéndonos preguntas: ¿en qué consiste ese vínculo jurídico? ¿en qué están vinculados varón y mujer por el matrimonio?

La belleza del matrimonio reside en que la unión matrimonial de varón y mujer representa la unión más profunda de que sea capaz el ser humano en el plano de la naturaleza.

Tan profunda es, que consiste en una unión en sus personas, las cuales siendo dos, forman como una sola. «Serán dos en una sola carne», como dice el Génesis. Varón y mujer forman *una unidad en las naturalezas* por medio del vínculo jurídico; y como la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo, varón y mujer forman una profunda unión de cuerpos y almas<sup>2</sup>.

La unión matrimonial consiste en un vínculo jurídico (derechos y deberes) de co-participación y co-posesión mutuas en la naturaleza, es decir, en los principios naturales que componen la feminidad y la virilidad. Dicho de otra manera, el varón hace suya a la mujer en lo que respecta a los principios operativos del sexo (tiene derecho) y la mujer hace suyo al varón en esos princi-

2. Cfr JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 19.

pios operativos (tiene derecho). De esta manera, cada uno de los esposos se hace como parte y prolongación del otro. No puede pensarse, en el plano natural, una unión más íntima ni de mayor belleza.

Tiene esto tanta trascendencia, que si el matrimonio no fuese una realidad natural sería absolutamente imposible que fuese tal como es. Es una razón más por la que hay que decir que el matrimonio es una institución natural. Para darnos cuenta de esto, recordemos brevemente uno de los rasgos fundamentales de la persona humana. Ser persona comporta —entre otras cosas— ser dueña de sí misma, tener el dominio sobre su propio ser. ¿En qué sentido la persona es dueña de su propio ser? Lo es en dos sentidos: es dueña de su propio ser en cuanto a través de la inteligencia es capaz de dominar sus propios actos y, por lo tanto, dominar —aunque con límites— el curso de su propia vida; pero al mismo tiempo también lo es en el sentido de que su propio ser le pertenece, es derecho suyo.

Este ser dueño de sí distingue el mundo de la persona del mundo meramente animal. El mundo animal tiene como rasgo suyo, el que, por ser pura materia, no se domina a sí mismo y, por lo tanto, no domina nada. A veces podemos encontrar en los animales fenómenos similares a los de las personas. Por ejemplo, decimos que el animal tiene su guarida, su nido, sus crías; el macho tiene su hembra, etc. Sin embargo, nada de esto es suyo, precisamente porque no se pertenece ni siquiera a sí mismo. El animal no es más que una parte de la Naturaleza a cuyo servicio está. ¿Diríamos acaso que es una ladrona el águila que le arrebató la caza a un jabalí? Cuando el tigre mata a una cebra para alimentarse, ¿decimos que es un asesino? ¿Tiene acaso algún derecho la cebra frente al tigre? ¿Somos los hombres unos asesinos porque tenemos granjas para la cría de aves o estamos cometiendo un crimen cuando sacrificamos el ganado? Evidentemente no. El mundo de los animales es una parte del cosmos, en el que unos animales están al servicio de otros y del hombre por ley de la naturaleza. Por lo tanto, como los animales no poseen su propio ser, no poseen nada. La persona se

distingue precisamente en esto: en que la persona es un ser que se posee a sí mismo y porque se posee a sí mismo puede poseer a los seres no personales de su entorno.

Pues bien, cuando varón y mujer se entregan libremente como esposos en el acto del consentimiento (al casarse) se hacen partícipes en ese dominio que la persona tiene sobre propio ser. Fíjense bien en esto y se darán cuenta de que tal cosa sería imposible si por naturaleza no estuviesen destinados a esa participación; sería *contra natura*, pues si el dominio es natural, es *inalienable*, porque el hombre no puede disponer de él, si no es por acto contra naturaleza. El hombre es dueño de sus miembros, pero si se corta un brazo sin una razón terapéutica —prevista en la naturaleza, pues el miembro está al servicio de todo el cuerpo— comete una inmoralidad, actúa contra la ley natural. Frente a lo que es natural el hombre no tiene capacidad de libre disposición.

Por el matrimonio varón y mujer hacen al otro partícipe del dominio sobre su propio ser; y por virtud de esto ocurre un fenómeno que da un rasgo peculiar al matrimonio: cada uno de ellos se hace *como parte del otro*. Ciertamente, ambos siguen siendo dos, pero ese varón y esa mujer que siguen siendo dos, de cierta manera y en cierto sentido, se han hecho uno. De suerte que la mujer, si bien es otra con respecto al varón, ya no es enteramente otra: y el marido, si bien es otro con respecto a la mujer, ya no es enteramente otro, porque al estar unidos jurídicamente, cada uno ha pasado a ser como parte del otro. De esta forma, el amor conyugal ya no es amor al enteramente otro, sino que tiene un componente de amor a sí mismo, porque para la esposa el marido no es solamente «el otro» sino que es también como parte suya; y para el marido, la esposa no es «la enteramente otra», sino que es cuerpo de su cuerpo, carne de su carne, hueso de sus huesos. Varón y mujer constituyen así la más profunda unión en sus personas y forman una *unidad en las naturalezas* mediante un vínculo jurídico.

Veamos ahora otro aspecto de esa unión. ¿Quién la ha hecho, cuál es su causa?

b) Sin duda podemos responder que la causa del vínculo matrimonial es el consentimiento; ambos contrayentes se han dicho mutuamente sí, se han dado y aceptado como esposos. Pero fácilmente se puede comprender, por lo que antes hemos comentado, que, siendo el hombre persona, el consentimiento no puede causar el vínculo conyugal, si no es sobre la base de un supuesto natural, de algo previsto por la naturaleza.

El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio. Cuando varón y mujer dan su consentimiento, entonces se produce el vínculo matrimonial. Y no puede ser de otra manera, si el matrimonio consiste en ser partícipe del dominio de la persona en su propio ser; dado que la persona es por naturaleza dueña del propio ser, solamente el propio consentimiento puede hacer que alguien entre a participar en ese dominio de cada uno sobre su propio ser. Pero a la vez no es menos claro que la persona, siendo dueña de su propio ser por naturaleza, sólo por una disposición y aptitud de la misma naturaleza, puede hacer a otro partícipe de ese dominio. Únicamente si por naturaleza el varón está destinado a unirse de esa manera con la mujer y la mujer lo está a unirse con el varón, sin ese fundamento natural el solo consentimiento no produciría ese vínculo de coparticipación. El mutuo consentimiento es verdadera causa eficiente del vínculo, pero lo causa, no creando radicalmente ese vínculo, sino haciendo nacer lo que está en la naturaleza en potencia, para que la misma naturaleza actualice lo que la naturaleza contiene en potencia. Quizás con un ejemplo me explicaré mejor; quien pulsa un timbre es el responsable de que el timbre suene; es el *causante* del sonido producido. Sin embargo, es cierto que lo único que ha hecho ha sido establecer el contacto necesario para que llegue la electricidad al timbre y el sonido se produzca. Algo similar ocurre con el consentimiento. Dado que el varón y la mujer están destinados el uno para el otro, lo único que hace el consentimiento de los contrayentes es –valga la redundancia– *consentir* en que se produzca en ellos lo que la naturaleza ha previsto para ellos.

c) Esto significa que el vínculo jurídico que los une a ellos no es una creación original del consentimiento, sino que es un víncu-

lo de derecho natural. El vínculo es causado por el consentimiento en el sentido de originar el nacimiento de un vínculo natural, que previsto por la naturaleza, por la naturaleza se anuda. Por eso el argumento en favor del divorcio que a veces dieron los ilustrados del siglo XVIII, y que hoy todavía desempolvan algunos liberales, «lo que hizo el consentimiento, lo puede deshacer también el consentimiento», carece de consistencia. Ese argumento solamente sería válido, si el matrimonio fuese un contrato civil, esto es, si consistiese en una creación original del consentimiento, basada exclusivamente en la mutua voluntad.

Desde el momento en que comprendemos que ese vínculo lo ha producido, sí el consentimiento, pero a través de desencadenar la fuerza misma del derecho natural, se nos revela como evidente que lo que ha formado la naturaleza, sólo la naturaleza lo puede disolver. Y esto nos lleva a un conocido pasaje evangélico que dice, con otras palabras, lo mismo que acabo de exponer. Cuando nosotros hablamos de naturaleza, de derecho natural, ¿qué es lo que hay detrás? Unos juristas medievales llamados glosadores acuñaron una frase que viene como anillo al dedo; al glosar la definición de derecho natural que escribió el jurista romano Ulpiano («el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los vivientes»), decían: «la naturaleza, esto es, Dios». ¿Quién está detrás de la naturaleza?, ¿lo que ha unido la naturaleza, quién lo ha unido? Quien por esencia es la Causa Primera de todo cuanto acontece en la naturaleza y el Supremo Legislador del que emana el derecho natural: Dios. Lo que la naturaleza ha unido, lo ha unido Dios. «Quod Deus coniunxit, homo non separet» (lo que Dios ha unido no lo separe el hombre) es la famosa frase evangélica con la que Jesucristo zanjó la cuestión del divorcio. El vínculo conyugal, mediante el consentimiento, lo anuda la naturaleza, esto es, Dios.

### 3. LOS RASGOS ESENCIALES DEL MATRIMONIO

Esa unión tan íntima de varón y mujer en virtud de la cual cada uno de ellos es como parte del otro, como una prolongación del otro, en la que ambos son carne de su propia carne y hueso de sus propios huesos. ¿cómo la podemos identificar?, ¿cuáles son los rasgos que la definen?

Los rasgos que la definen, dicho muy rápidamente porque el tiempo se está pasando, son tres. Son los llamados *tres bienes del matrimonio*: la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad.

Estos tres bienes nos aparecen como tres rasgos esenciales o necesarios de esa unidad jurídica en las naturalezas, en la que consiste el matrimonio. No son algo sobreañadido, sino una propiedad esencial derivada de formar el varón y la mujer una unidad en las naturalezas o su finalidad específica y peculiar.

a) En primera lugar, la *unidad*. Si el matrimonio consiste en esa íntima fusión de los dos seres, en cuanto que son varón y mujer, haciéndose copartícipes entre sí de la virilidad y la femineidad, es claro que el matrimonio exige la monogamia. No creo que haga falta resaltar la razón de que esto sea así. Por ello me parece suficiente señalar que, siendo varón y mujer iguales en cuanto personas humanas y valiendo lo mismo el varón como varón y la mujer como mujer, lo justo –lo debido en justicia– es que a un varón corresponda una mujer. Cuando el varón, por el consentimiento, se entrega a la mujer, ésta reciben un bien (el varón) que –en el plano de la naturaleza, que es el que cuenta por ser el matrimonio una unidad en las naturalezas, no en las cualidades– es igual a ella. Y al entregarse la mujer al varón, éste recibe asimismo un bien igual al que recibe. La poligamia es injusta, de modo que para que fuese justa, tanto habría de valer más el varón que la mujer, cuantas mujeres tuviese (y viceversa), lo que es manifiesta aberración.

Por otra parte, ¿cómo formar una unidad en las naturalezas en un régimen poligámico? Tal unidad exige la entrega plena y



total, lo que sólo es posible entre un solo varón y una sola mujer; por eso, la monogamia exige la fidelidad conyugal. La infidelidad conyugal atenta contra esa entrega plena y total y constituye una clara injusticia<sup>3</sup>.

b) El segundo rasgo es la *indisolubilidad*. Basta simplemente pensar en esto: si el vínculo lo ha hecho la naturaleza, ¿quién lo puede romper? La naturaleza, la muerte. Lo que hizo el derecho natural, el hombre no lo puede romper. En otras palabras y yendo al fundamento último, el vínculo que Dios unió el hombre no lo puede disolver. Aparte de esta razón tan simple y sencilla, podemos ver este punto desde otra perspectiva. Si el varón y la mujer participan del dominio que la persona humana tiene sobre su propio ser –al formar una unidad en las naturalezas– cada uno de ellos es –decíamos– como parte del otro; o lo que es lo mismo el otro cónyuge es como una prolongación de uno mismo; ésta es la idea fundamental. La mujer ya no es enteramente otra con respecto al varón, sino que es *parte del varón*; es –jurídicamente– *ser del varón*; y al varón le ocurre lo mismo con respecto a la mujer; no es enteramente otro sino *como parte* de la mujer.

Esto supuesto, basta hacerse una pregunta: ¿puede alguien desprenderse de su propio ser? ¿hay alguna causa por la cual sea lícito odiarse a sí mismo?

Por eso suelo decir que hay una cosa muy parecida al divorcio. Y a veces cuando lo digo hay quien se extraña, pero a mí me parece de una lógica aplastante: lo más similar al divorcio es el suicidio. El suicidio consiste en el odio de sí, en el repudio del propio ser; el divorcio consiste en el odio de sí, en el repudio del otro, que es parte de uno mismo. Cuando se pueda decir que repudiarse es natural, entonces podremos afirmar que el divorcio es natural<sup>4</sup>.

3. Cfr JUAN PABLO II, *Discurso a los esposos del 13-V-1980*, en Kinshasa, n. 4 (AAS 72, 1908, 426 s.); ID. exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 19.

4. Cfr JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 20.

c) Y, por último, la fecundidad ¿Por qué la fecundidad es un rasgo del matrimonio?, ¿por qué el matrimonio está abierto a los hijos?

Hemos dicho que el matrimonio es unión de varón y mujer, no sólo como personas humanas sino como varón y como mujer, esto es, según un modo específico. Lo distintivo del matrimonio es que varón y mujer se unen precisamente como varón y como mujer. Es cierto que un varón y una mujer es pueden unir como personas sin el carácter específico de varón y mujer; por ejemplo, para poner un comercio, para constituir una sociedad anónima industrial, o simplemente pueden ser amigos; en cualquiera de estos casos se unen sólo como personas. Pero ninguna de estas cosas es el matrimonio. Lo específico del matrimonio es que se unen precisamente en cuanto que son varones y en cuanto que son mujeres. Pues bien, una observación elemental de la naturaleza nos lleva a darnos cuenta de que un rasgo definitorio de ser varón o de ser mujer es la ordenación a la fecundidad: ambos se distinguen –como varón y como mujer– por el aparato reproductor (aunque no sólo por eso) y ambos tienden a unirse en el acto que naturalmente se ordena a la fecundidad. Por tanto, si el varón y la mujer se unen como varón y como mujer, es evidente que el matrimonio está ordenado a la fecundidad<sup>5</sup>.

En suma, los tres rasgos que caracterizan al matrimonio, a la vida matrimonial correcta y al genuino amor conyugal son la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad: los tres bienes del matrimonio.

Tal como me temía he de terminar a la mitad del tema. Pero como les decía al principio no tiene esto demasiada importancia, si ha quedado claro qué sea el matrimonio. Pasemos, pues, al coloquio. Vds., tienen la palabra.

5. Cfr JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, nn. 28 a 35.

## PREGUNTAS Y RESPUESTAS

—*Vd. dijo que los tres bienes del matrimonio son la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad. Entonces, ¿qué ocurre cuando no existe la fecundidad, o sea, cuando no hay hijos?*

—Me imagino que la pregunta se refiere a la esterilidad. Pues bien, respecto del matrimonio en sí mismo considerado, no ocurre nada en caso de esterilidad de uno o de los dos cónyuges, porque la fecundidad en la que consiste el bien del matrimonio es la misma en el matrimonio de las personas estériles que en el matrimonio de quienes han recibido la bendición de tener muchos hijos. No se sorprendan; ya les decía que la idea clave para entender el matrimonio es que no consiste en un hecho —en la vida y sus eventos— sino en una unidad de los dos en sus naturalezas. El matrimonio lo constituyen el varón y la mujer unidos por el vínculo jurídico, y en consecuencia, los tres bienes citados pertenecen al matrimonio en cuanto referidos a esa unión de varón y mujer; o dicho de otro modo, donde están presentes esos tres bienes, cuando se refieren al matrimonio, es en el vínculo jurídico, que contiene un conjunto de derecho y deberes. No se trata, pues, del hecho de la fecundidad, sino de derechos y deberes en relación con la fecundidad. Estos derechos y deberes pueden resumirse en que varón y mujer vivan su intimidad conyugal según el orden natural —cumpliendo la ley natural— abriéndose, en lo que dependa de su voluntad, a los hijos. Aquello que, en relación a la fecundidad no depende de su voluntad y, por consiguiente, no constituye deber o derecho mutuo, no afecta al bien de la fecundidad como bien esencial del matrimonio. Esta «fecundidad» que es rasgo esencial del vínculo jurídico se refiere a derechos y deberes y es exactamente igual en todo matrimonio, lo mismo si marido y mujer reciben la bendición de los hijos como si la naturaleza les ha negado ese gozo. Por eso me parece incorrecto hablar de «matrimonios estériles» y «matrimonios fecundos»; no hay matrimonio estéril, sino, en todo caso, varones o mujeres estériles.

Quizás podríamos preguntarnos por qué la esterilidad no lleva consigo la nulidad del matrimonio, cómo es posible que, sien-

do la generación de los hijos uno de sus tres bienes esenciales, el matrimonio esté constituido de tal manera que sólo se pide a los cónyuges que vivan su intimidad abriéndose a los hijos y no se les pide que sean realmente capaces de tenerlos. Hay una primera respuesta muy clara. El matrimonio está formado por un vínculo jurídico que contiene una serie de derechos y deberes; ahora bien, no puede existir ningún deber –y por lo tanto, no puede existir el correlativo derecho– a aquello que no está al alcance de la voluntad de los esposos. Nadie está obligado a hacer lo que escapa de su voluntad y nadie tiene derecho a exigir de otro lo que no depende de él. En la generación de los hijos, depende de la voluntad de los esposos unirse en el don recíproco y no alterar el proceso natural que su acto desencadena, no más. La esterilidad es un defecto de ese proceso natural que está más allá del acto conyugal y de la conducta que se pide a los esposos; por lo tanto, la esterilidad no afecta a los derechos y deberes matrimoniales. La fecundidad propia del matrimonio se refiere al objeto de los derechos y deberes conyugales y es igual en las personas estériles que en las fecundas. Lógicamente, la esterilidad no puede afectar a la validez del matrimonio.

Pero cabe todavía ir más a la raíz y buscar la respuesta más profunda a la cuestión planteada. Esta respuesta es que el hombre es persona y, como tal, no puede ser considerado ni tratado como un simple medio o instrumento. El esposo no puede querer a la esposa como simple instrumento de procreación, ni la esposa puede querer al esposo como tal instrumento. El amor a los hijos pasa necesariamente por el amor al esposo o a la esposa en sí mismos. Se ha de amar al posible hijo como fruto del amor al otro; no es, en cambio, correcto amar al otro sólo en cuanto medio para tener hijos. El genuino amor conyugal desea ver plasmada la unión con el otro en los hijos y se abre generosamente a ellos; pero ese deseo de tener hijos pasa por el amor al otro. Por eso, el matrimonio con un estéril es perfectamente válido. Quien rechaza a su esposo o a su esposa por ser estéril comete una grave injusticia y muestra palpablemente que ni trata ni ama al otro como corresponde a su

condición de persona; lo trata como instrumento, como cosa; su conducta es profundamente injusta. De ahí la honda injusticia de las leyes que amparan tal conducta, acogiendo como causa de divorcio la esterilidad del otro cónyuge.

—¿Por qué se dice que no es aceptable que, cuando el esposo es estéril, la esposa sea fecundada artificialmente y, en cambio, se acepta la adopción de un hijo que también es, en ese caso artificial?

—Sinceramente no veo que sean dos cosas comparables. El sentido de la adopción es ofrecer un hogar a un niño que se halla en circunstancias de desamparo familiar, dándole acogida *como si* fuese un hijo; y esto es una acción laudable y deseable. No veo aquí ninguna artificiosidad, sino amor y entrega, que es el modo más excelente de relacionarse los hombre entre sí.

La fecundación artificial es cosa muy distinta. Aquí se trata de *engendrar*, de dar vida a un nuevo ser y la cuestión reside en cuál sea el medio éticamente correcto para transmitir la vida. El punto clave está, una vez más, en comprender la dignidad de la persona humana, tanto de quienes engendran como de quienes son engendrados. Engendrar es transmitir la naturaleza humana, mediante la fecundación de la esposa por el esposo. Esta fecundación es un acto de *dos personas*, no es un unión material como en los vegetales o en los animales.

Cuando se trata de una unión material no hay inconveniente en sustituir la naturaleza por el arte humano, porque el sentido del acto no cambia: la acción de fecundar es material en uno y otro caso y como lo engendrado es pura materia, hay correspondencia entre el acto de fecundar y lo engendrado. ¿Qué más da que el semen del buey llegue a la vaca por fecundidad natural o inseminación artificial?

En el hombre, la acción de engendrar no es un acto simplemente material; la intimidad conyugal es don recíproco de dos personas que expresan, mediante su unión engendradora, la unidad en las naturalezas.

Quizás valga la pena detenerse un tanto en este punto. Hemos dicho que el matrimonio es una unidad en las naturalezas, un vínculo jurídico que une a los dos esposos en los principios operativos del sexo, constituyéndolos en una profunda e íntima unión de cuerpos y almas. Recordando esto, es oportuno que intentemos llegar a la finalidad de esta unión; es decir ¿por qué el matrimonio es una unidad de las naturalezas? ¿por qué la naturaleza, esto es, Dios, ha hecho que el matrimonio sea así? Si nuestra mirada se dirige a la amistad o amor conyugal, observamos que no nos da la respuesta; el amor o amistad entre dos seres humanos, por honda e íntima que sea, no requiere unidad en las naturalezas, pues basta la unión de almas y además un vínculo jurídico no es necesario para el amor y la amistad. ¿Y el hogar y la mutua ayuda? Tampoco aquí encontramos contestación adecuada; ni el hogar común ni la mutua ayuda precisan la unidad en las naturalezas, unidad que no existe entre padres e hijos ni entre hermanos ni entre los demás familiares. Quizás podría pensarse que, vistas las obligaciones mutuas que un hogar o núcleo familiar de vida privada encierra, no estará de más un contrato entre marido y mujer; es cierto, pero bastaría un contrato civil sin la fuerza, la intensidad e indisolubilidad del matrimonio.

Ninguna de estas cosas nos explica por qué la especie humana está dividida en varón y mujer, ni por qué ambos se unen en una unidad en las naturalezas. En cambio, nos lo explicamos perfectamente si fijamos nuestra atención en la generación de los hijos. La distinción sexual existe, en todos los seres así conformados, en función de la reproducción; por eso la tendencia al matrimonio incluye la tendencia al acto fecundativo —el acto conyugal— y el amor conyugal tiende a expresarse en ese acto. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el acto de engendrar consiste en *transmitir la naturaleza específica* al ser engendrado. El ser engendrado es fruto de la fusión del principio generativo del padre con el principio generativo de la madre; lo cual implica que la transmisión de la naturaleza humana al hijo se realiza por una fusión biológica o unidad del principio natural del padre con el principio

natural de la madre; esto es, el hijo es la *unidad en las naturalezas* de marido y mujer, realizada, no ya en el plano jurídico como en el matrimonio, sino en una persona humana nueva. Ahora, me parece, se puede comprender mejor el matrimonio y que uno de los tres rasgos esenciales sea la ordenación a la fecundidad. El matrimonio ha sido constituido como una unidad en las naturalezas, porque marido y mujer se constituyen en principio unitario de la generación del hijo. De este modo, el acto conyugal es la expresión de que varón y mujer son *matrimonio*, forman una unidad en las naturalezas, cuya más alta realización es el hijo.

Pueden observarse así como tres maneras de ser de la unidad en las naturalezas. Marido y mujer se constituyen en esa unidad de modo jurídico por el matrimonio; se manifiestan y se expresan como tales en el acto conyugal; y esa unidad se plasma ontológicamente, por la fusión de los principios naturales de ambos, en el hijo.

El hijo es, si se me permite la expresión (hablo en sentido figurado), la imagen sustancial del *matrimonio*, esto es, el fruto ontológico de marido y mujer en cuanto son una unidad en las naturalezas. El hijo así engendrado entra a formar parte de la comunidad familiar de los esposos y en ella es alimentado y educado hasta que alcanza su madurez. El matrimonio es, pues, el medio propio de la persona humana para ser engendrado, protegido y educado. Se comprende bien, me parece, cuánto alteran el orden natural humano las relaciones íntimas extraconyugales y la generación fuera del matrimonio.

Pero sigamos avanzando en nuestras reflexiones. El hombre, por ser persona, no engendra por un acto simplemente material. El acto conyugal es un acto personal, un don mutuo y recíproco de los esposos, en el que éstos ponen en juego su amor mutuo y el esposo realiza el acto de suyo tendente a la fecundación de la esposa. Es un acto en el que marido y mujer se unen en cuerpo y, por el amor, en alma. Es un acto enteramente personal. Aunque los principios generativos del padre y de la madre se refieren al cuerpo —al alma es creada inmediatamente por Dios—, ese cuer-

po es un cuerpo humano, un cuerpo que por naturaleza pide un alma, en otras palabras, el acto generativo tiende hacia la persona entera; ellos, engendrando el cuerpo, engendran a la persona del hijo. Por eso son padres de la persona entera. Así, pues, la persona entera es engendrada por medio de un acto –el acto conyugal–, que es también enteramente personal: cuerpo y alma, acto físico transido de amor personal. Hay, pues, una adecuación entre el acto que tiende a generar y lo engendrado. El acto conyugal es *digno* del hijo engendrado, hay una correlación entre la dignidad de la persona humana engendrada y la dignidad del acto por el que los padres tienden a engendrarla. Un acto personal, como lo es en el hombre la transmisión de la naturaleza humana, no puede sustituirse por manipulaciones de laboratorio. De ninguna clase. Quien advierta la dignidad de la persona humana, comprenderá con luminosa claridad por qué la inseminación artificial no es propia de los hombres. ¿Por qué no es admisible la fecundación artificial en el hombre? Simplemente porque la mujer es persona humana y el hijo lo es también.

Por lo demás el hijo fruto de la inseminación artificial nunca es fruto del matrimonio, aunque se fecunde a la mujer con el semen del marido; es un hijo extramatrimonial. Lo veíamos antes; la expresión de la unidad en las naturalezas –el matrimonio– es el acto conyugal; este acto constituye la realización propia y específica de la dimensión generativa del matrimonio y no hay otra. Desde luego no son expresión de esa dimensión del matrimonio las manipulaciones de laboratorio. Por eso el hijo engendrado por inseminación artificial es fruto de ambos, pero no de su matrimonio, no es hijo *matrimonial* según la naturaleza, aunque sea legítimo según la ley estatal.

Si a esto añadimos que la pregunta se refiere al caso del marido estéril y, por lo tanto, a un caso en el que la fecundación artificial debería hacerse con el semen de un tercero, la solución es todavía más clara. El hijo engendrado no es hijo del marido, sino de la esposa y un tercero; por lo tanto, el hijo no es fruto del matrimonio. Es un ataque frontal –no por consentido menos inmoral ni



menos brutal— a la unidad en las naturalezas que por el matrimonio forman marido y mujer. El matrimonio exige la unidad y la fidelidad, porque, al constituirse varón y mujer en una unidad en las naturalezas, los principios operativos del sexo —entre los que se incluyen (y de modo fundamental) cuantos se refieren a la generación de los hijos— se unen jurídicamente entre sí por la relación de coparticipación y coposición antes indicada; y esta relación, por su naturaleza, es exclusiva, no admite tercerías. Dicho de otro modo, por el matrimonio la capacidad engendradora del esposo queda referida de modo exclusivo a la capacidad engendradora de la esposa y viceversa; la unión de cuerpos y almas o unidad en las naturalezas implica la *unión* una e *indisoluble* de esas capacidades. Con razón ha dicho un autor que la inseminación artificial con intervención de tercero es un «adulterio casto».

Si me permiten unas reflexiones en voz alta, diré que estas técnicas de laboratorio y muchas otras me evocan irremediablemente las contradicciones de nuestra época. Nunca se ha hablado tanto de dignidad del hombre y sería difícil —me parece— encontrar épocas donde esa dignidad haya sido más desconocida y más atacada. ¿Qué idea de la dignidad humana tendrán quienes no ven inconveniente en que se puedan tener hijos por fecundación artificial? ¿Qué idea tendrán de lo que es engendrar? Se ha reducido al hombre a sus dimensiones materiales y, lógicamente, se le trata como materia, como a un animal más. El primer paso es la trivialización del sexo: de un don mutuo en el que ambos, expresando su amor personal, expresan su unidad en las naturalezas haciéndose un principio común de generación, se pasa a una unión física en la que se busca la satisfacción incondicionada del placer excluyendo los hijos. Reducido el sexo a pura satisfacción, si se desea el hijo, se desea como satisfacción de un anhelo personal, que se busca tan incondicionadamente como el placer, sin parar mientes en la aberración que es querer tener un hijo por mediación de un tercero (eso sí, con un laboratorio de por medio), etc. Pero los pasos siguientes son más graves: siendo el acto conyugal principio de vida, su trivialización lleva lógicamente a la trivialización de la

vida humana; de los anticonceptivos se llega al aborto y del aborto a la eutanasia. Como de la fecundación artificial se llega a los hombres «clónicos», a la manipulación genética, etc. ¿Qué queda de la dignidad del hombre? Nada.

Defender el matrimonio resulta así defender la dignidad de la persona humana. Y sobre todo es afirmar la verdad sobre el hombre, una verdad que siempre acaba por imponerse. La regla suprema del obrar humano es la ética —porque es persona—, no la técnica (porque no es un animal). La técnica ha de estar subordinada al hombre, tiene su límite en la ética, que es tanto como decir que tiene su límite en la dignidad de la persona humana.

—*Todos los seres humanos tenemos defectos y virtudes. La prolongación de uno mismo que implica el matrimonio, ¿puede entenderse como el equilibrio entre las virtudes y defectos contrapuestos de los cónyuges? Las virtudes que le faltan a un cónyuge las puede tener el otro, ¿se puede entender esto como prolongación de uno mismo?*

—Hay que distinguir. Una cosa es el matrimonio y otra cosa es la vida o convivencia matrimonial, aunque la vida matrimonial es realización del matrimonio. El matrimonio, lo repito una vez más, es unidad en las naturalezas; por lo tanto, lo que une jurídicamente son *potencias naturales*, no virtudes. En otras palabras, no hay derechos y deberes sobre las virtudes del otro. En este sentido, la *prolongación de uno mismo* se refiere de modo directo al otro respecto de sus potencias naturales y no respecto de sus virtudes.

Ahora bien, esa unidad en las naturalezas comporta un amor pleno y total, un amor que se extiende a la totalidad de la persona del otro cónyuge. Como el otro es carne de la carne de uno mismo y hueso de sus huesos, hay que amarlo como uno se ama a sí mismo, con sus virtudes y con sus defectos. Por otra parte, esa unidad en las naturalezas comporta la comunidad conyugal, la comunidad de vida, y ahí sí que el matrimonio, al comportar esta comunidad, lleva consigo un equilibrio afectivo y una complementariedad de virtudes... y defectos. Los cónyuges se comple-

mentan en sus temperamentos, en sus caracteres y en sus virtudes. Y sobre todo se compenetran por su amor.

—*Yo no veo que en principio sea muy natural que la única manera de acabar con el matrimonio sea la muerte. Si un matrimonio va mal, creo que va más contra naturaleza que uno pretenda vivir con ese matrimonio y vea que realmente está haciéndose daño. Yo no veo claro eso de que sea muy natural la disolución sólo por la muerte.*

—Supongo que habrán notado desde el principio que he intentando, por todos los medios posibles en el tiempo disponible, aclarar el lenguaje y los modos de decir. Esta actitud es fruto del convencimiento de que la imprecisión del lenguaje es a la vez causa y efecto de malentendidos.

Mi amable interlocutor me disculpará si digo que, para hablar de indisolubilidad, no es buen camino hablar de que «un matrimonio va mal» o que la indisolubilidad es o no es «muy natural». Ningún matrimonio va mal y la indisolubilidad no es muy ni poco natural, es simplemente «natural». Y me explico.

Advertí en su momento que, para entender el matrimonio, hay que distinguir entre matrimonio y vida matrimonial. Quizás con un ejemplo conseguiré explicarme mejor: una cosa es tener el *título* de médico dado por la Facultad y otra distinta es el *ejercicio* de la profesión médica. Una vez egresado de la Facultad, el médico puede decir que le «va bien» o le «va mal» el ejercicio de la profesión, pero no tendría sentido decir que le «va bien» o le «va mal» el título de médico. El título ni va ni viene, simplemente se tiene; no es otra cosa que un conjunto de derechos y deberes que los sigue teniendo igualmente, cualesquiera que sean los eventos de su *vida profesional*. Sin extrapolar los ejemplos, que sólo son válidos en unos concretos aspectos, de modo similar al ejemplo propuesto no se debe confundir el matrimonio—que está formado por un vínculo jurídico, que contiene unos derechos y deberes— con la vida o convivencia matrimonial. Lo que «va bien» o «va mal» es la convivencia matrimonial. Y en este punto tiene razón quien me ha hecho la pregunta: si una convivencia matrimonial va mal y se

dan cuenta los cónyuges que esa convivencia les está realmente haciendo daño, no es contrario a la razón natural que –ponderados los pro y los contra– rompan esa vida matrimonial si no hay otro remedio. Sí, de acuerdo, pero esto no se llama divorcio, sino separación de cuerpos.

Una de las cosas que más me ha llamado la atención de los divorcistas es su pertinaz confusión de argumentos, no sé si de modo intencionado o no, escamoteando el tema de la separación y atribuyendo a la indisolubilidad consecuencias que de ninguna manera le son propias. Por mi parte, intentaré clarificar la cuestión, en lo que me sea posible dentro de la obligada brevedad.

Me parece de elemental honestidad distinguir dos grupos de argumentos en favor del divorcio. El primero está formado por todos aquellos argumentos que se refieren a la persistencia de la vida matrimonial: el daño que supone vivir con quien –por las razones que sean– ya no se ama o resulta inaguantable. Este tipo de argumentos está recogido en certera síntesis por la pregunta que se me ha hecho. Como otro aspecto de esta clase de razones, se habla también del daño que la vida matrimonial no pacífica ocasiona a los hijos: sufrimiento, alteraciones psicológicas, etc. Una vez enunciados los argumentos de esta serie, se concluye que la indisolubilidad es inhumana y que el bien de los cónyuges y de los hijos postula el divorcio. Pues no, esto es falsificar la indisolubilidad del matrimonio y ofrecer una conclusión que no se deduce de las premisas; es sencillamente un conjunto de argumentos falsos.

Y la conclusión es falsa, porque la indisolubilidad del matrimonio no impide la ruptura de la convivencia en estos casos. Si, como decía mi interlocutor, un «matrimonio va mal» y es dañoso seguir conviviendo para los casados y, en su caso, para los hijos, los cónyuges pueden separarse y romper su convivencia, *en los mismos términos que la rompería el divorcio*. Si la separación está –como debe estar– bien regulada por la ley, el remedio ofrecido por el divorcio es igual al ofrecido por la separación. Más aún, hay algo en lo que ofrece mejor solución la separación que el divorcio; con

la separación queda siempre abierta la posibilidad de reconstruir el hogar que pasó por situaciones críticas.

En otras palabras, esos pretendidos argumentos divorcistas se fundan en atribuir a la indisolubilidad –por ignorancia o por malicia– una consecuencia que nadie ha dicho que le sea propia: la irremediabilidad de la convivencia perturbada. El argumento del divorcio como remedio es falso de todo punto, porque el mismo remedio –propiamente hablando mejor remedio– ofrece la separación.

¿Cuál es el otro grupo de argumentos a favor del divorcio? Todos aquellos que se resumen en lo que llaman «reconstruir la vida»; en otras palabras, la posibilidad de contraer nuevo matrimonio. Este es el único argumento propiamente divorcista, al que no ha hecho referencia la pregunta y por ello debería dar aquí por terminada la respuesta.

No quiero, sin embargo, dejar de añadir algunas palabras al respecto, porque enlazan con la expresión «muy natural» usada en la pregunta.

Cuando decimos que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, que le es «natural», queremos decir que es una propiedad que dimana de la esencia de la unidad en las naturalezas. No cabe aquí decir «muy natural» ni «poco natural», porque «muy» y «poco» indican una gradación que es inaplicable al sentido de la palabra «natural» atribuida a la indisolubilidad. Que el fuego queme o que el sol dé luz no es ni muy natural ni poco natural; quemar o lucir es un efecto natural a secas. De parecida manera, cuando calificamos a la indisolubilidad de natural al matrimonio, no queremos decir que sea una consecuencia «lógica», «adecuada», «la que mejor defiende los valores del matrimonio», o cosas por el estilo. Si «natural» tuviese ese sentido, cabría efectivamente decir que es o no es «muy natural» la indisolubilidad. Pero no tiene ese sentido, sino el que manifiestan los ejemplos puestos. La naturaleza del fuego produce quemaduras, como la naturaleza del medicamento produce la salud; este es el modo según el cual

la naturaleza del matrimonio comporta la indisolubilidad. Las razones de que así sea las he apuntado en la conferencia –bien es verdad que muy someramente, pero es «muy natural» que así lo haya hecho ya que no es ese el tema que he venido a desarrollar– y no es del caso repetir las ahora.

Sólo quiero añadir una cosa relacionada con la expresión «muy natural». En la polémica divorcista se observa que los argumentos que se dan a favor del divorcio son de utilidad y conveniencia, es decir, se dan las razones que, a juicio del que habla, deberían llevar a implantar el divorcio o a mantener la legislación divorcista vigente. Y ahí está, a mi juicio, el error central. Porque antes que discutir sobre si debe o no debe haber divorcio, lo que ha de quedar claro es si el Poder legislativo y el Poder judicial de un Estado *pueden* disolver el matrimonio. Porque, ¿qué diríamos de un Parlamento que se pusiese a discutir una ley para regular el curso de las nubes y cuándo debe llover o no? ¿Acaso las nubes iban a obedecer esa ley y convertirse en la ansiada lluvia cuando el legislador lo hubiese establecido? Si el hombre no puede disolver el matrimonio, ¿qué es una ley divorcista sino una sangrante comedia? Y ¿qué hace el juez dictando solemnemente el divorcio si, en virtud de su naturaleza el matrimonio es indisoluble? Como no sea el ridículo... Por no referirnos a los cónyuges divorciados que se vuelven –según dicen– a «casar»; ¿no introducen acaso una grave falsedad en su vida?

Esta es la cuestión; antes de ver si el divorcio es conveniente, hay que ver si es posible. Pues bien, cuando decimos que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, no hablamos de conveniencia, sino de una realidad natural, contra la que nada puede el hombre, salvo equivocarse o hacer el hipócrita. No pudiendo extenderme más, me limitaré a recordar lo que antes he dicho: el vínculo matrimonial es un vínculo natural, causado por la misma naturaleza humana puesta en acción por el consentimiento de los contrayentes. ¿Hará falta repetir, como si no fuese evidente y experiencia común, que el hombre no puede alterar a su voluntad las leyes de la naturaleza? ¿Será necesario recordar que

ya los juristas romanos –paganos ellos, que no cristianos– dijeron que las leyes de los hombres no puede destruir ni corromper el derecho natural? Y si de los paganos pasamos al Evangelio, ¿podrá el hombre disolver lo que Dios unió?

Luego si el hombre no puede disolver el matrimonio y las leyes del Estado y las decisiones de los jueces dejan intacto el vínculo matrimonial, a pesar de todos los pesares, ¿para qué sirven las «razones» a favor del divorcio?

Los divorcistas se saltan demasiadas cosas, porque antes de hablar de las razones del divorcio, tendrían que demostrar que el matrimonio no es natural ni una unidad en las naturalezas. En otras palabras, llegamos a lo que dije al poco de comenzar a hablar: el divorcista ha de comenzar por dislocar la noción de matrimonio, convirtiéndolo en una «contrato civil» o en una «institución cultural». No puede ser de otra manera, porque quien entiende qué sea la unidad en las naturalezas en la que consiste el matrimonio, no tiene la más mínima duda de que es indisoluble.

*—El caso es que el divorcio se extiende; cada vez más sucede que los casados se divorcian. Cada vez más sucede, luego no se puede decir que no sea natural.*

—Está visto que ya que no se me da torear con los toros de verdad, hoy me toca lidiar con las palabras. Veremos si consigo que el toro lingüístico no me dé una cornada y logro torearlo con una larga cambiada.

¿Acaso porque una cosa suceda cada vez más es *natural*? Porque sucede cada vez más que se usan las drogas, hasta constituir una de las peores lacras de nuestro tiempo; sucede cada vez más –en mi país y en muchos otros, no sé en México– que aumenta la delincuencia juvenil; sucede cada vez más que los asaltos callejeros y los desvalijamientos de viviendas aumentan prodigiosamente; sucede cada vez más que hombres y mujeres se suicidan; sucede cada vez más... ¿para qué seguir con la lista?

Hemos tropezado con el sociologismo, que es una forma de pensar que viene a decir: si se da cada vez con más frecuencia un

tipo de conducta, hay que legalizarla. ¿Hay cada vez más vidas matrimoniales desunidas? Introduzcamos el divorcio. ¿Las mujeres son cada vez más proclives al aborto? Legalicémoslo. ¿Las drogas extienden cada vez más? Despenalicemos su uso. ¿Hasta dónde se puede llegar con este razonamiento? Con el sociologismo como guía, el final es un abismo sin fondo.

Pero vamos a ver, ¿qué es lo *natural*? Porque hay una manera de decir que una conducta es natural y hay otra manera de decir lo mismo. El hombre tiene una naturaleza con inclinaciones a lo correcto y con tendencias hacia lo que sabemos que está mal. Los cristianos llamamos *concupiscencia* a las inclinaciones hacia el mal y sabemos que esto es consecuencia del pecado original. En otras palabras, la naturaleza del hombre es una naturaleza *herida*, con desajustes. Pues bien, propiamente hablando llamamos *natural* a aquello que corresponde a la naturaleza humana según su propia manera de ser *correcta*; este es el sentido normal de la palabra natural y aquel que se usa cuando hablamos de propiedades naturales, derecho natural, moral natural, etc. Según este sentido, lo natural –repito– es lo que corresponde a la naturaleza del hombre, no a sus desviaciones y fallos, que son *antinaturales*.

Ocurre, sin embargo, que en el lenguaje coloquial, el que usamos los hombres corrientemente, llamamos *naturales* también a los defectos del hombre, a todo lo que hace el hombre según su modo de ser, correcto o desajustado. Y así nos parece muy *natural* que un varón pierda la cabeza ante una mujer atractiva que no es la suya. Me viene ahora a la memoria una noticia que leí en la prensa hará cosa de un año. Una benemérita dama francesa acababa de organizar una campaña contra la inmoralidad de sus paisanos, pretendiendo una regeneración de costumbres; los hombres y mujeres –decía– deben llegar vírgenes al matrimonio. Pero añadía una coletilla: pedía a los hombres que llegasen vírgenes al matrimonio... hasta los treinta años, porque no le parecía «natural» que un varón pudiese vivir la abstinencia casta más allá de esa edad.

Pongámonos de acuerdo a qué llamamos natural. Según el segundo sentido de natural, es desde luego natural que quien sólo



busca el placer sensible, cambie de esposa cuando encuentra otra mujer más joven y más atractiva; es natural que quien ha perdido el sentido de la vida busque evadirse de la realidad por el alcohol o por las drogas; es natural que el desempleado con graves dificultades económicas atraque un banco; es natural...

¿Habrá que aclarar que cuando hablamos de la indisolubilidad del matrimonio no decimos que sea natural en ese sentido? En este sentido, lo natural es el divorcio.

«Cada vez más sucede», sí, pero lo decisivo no es que suceda cada vez más, sino por qué sucede cada vez más. ¿La gente se divorcia cada vez más, porque cada vez es más virtuosa, porque cada vez es más honesta, porque cada vez intenta más superar sus defectos, porque estamos ante una sociedad cada vez más consciente? O, por el contrario, ¿estamos ante una sociedad cada vez más permisiva, más materializada, más insensible hacia los valores humanos? Si es verdad lo segundo, es natural que la gente se divorcie cada vez más, pero ese *natural* es, en realidad, *antinatural* según el primer sentido de la palabra *natural*.

Cuando por natural entendemos lo que corresponde a la naturaleza humana –no según sus desviaciones, sino según lo que a ella le pertenece en sí misma– nada dice lo que suceda cada vez más o cada vez menos; lo importante es el motivo de que así suceda: ¿se están regenerando los hombres? ¿se están degradando?

Lo natural no es lo que sucede, sino lo que, permaneciendo, es regla y norma para enjuiciar eso que sucede.

El hombre es naturaleza y es historia. Es núcleo permanente y cambio; «lo que sucede» es historia, no naturaleza; es tiempo, no propiedad natural. Por eso, «lo que sucede» no indica lo que es *natural*. ¿Qué hoy sucede que los hombres se divorcian cada vez más? Bueno, también hubo épocas en las que los hombres se divorciaron cada vez menos (por ejemplo, en Europa entre los siglos IV y VIII; y del IX al XVI no se divorció nadie). En uno y otro caso, lo que sucedió o lo que sucede no señala otra cosa que un dato histórico. Y los datos históricos son *hechos*, no normas de derecho natural ni propiedad esencial del matrimonio.

Por la naturaleza enjuiciamos la historia y advertimos si la evolución que sigue la sociedad es regenerativa o degenerativa. Y la naturaleza del matrimonio y la del hombre nos dicen que el hecho de que suceda que hoy aumenta el número de divorcios es un hecho degenerativo. ¿Conocen Vds. a alguien que haya dicho lo contrario? Yo no, y los datos que tengo proceden de informes de personas y organismos de la más dispar ideología. Seamos sinceros, ¿puede alguien pensar que es natural, esto es, bueno y acorde con el bien del hombre y la sociedad, que aumenten los divorcios? ¡Si no lo piensan ni los divorcistas más apasionados!

La moraleja de cuanto he dicho me parece clara: no pasemos del hecho a la norma, de lo que *es* a lo que *debe ser*. Esta trasposición es una falacia; y conste que quienes más insisten en que no debe caerse en tal falacia son esos pertinaces negadores del derecho natural que son los seguidores de la filosofía analítica.

—¿Podría hablar un poco sobre los derechos y deberes de la pareja?

—Hoy se tiende —y conste que no me refiero a mi amigo interlocutor— a hablar de «pareja» en lugar de matrimonio y no por un uso inocente. Quieren asimilar a los casados con los amancebados. ¿Saben Vds. que algunos organismos, al subvencionar a Universidades humanísticas, les ponen como condición que no usen la palabra matrimonio, sino el término «pareja»? Como ven, el cambio no tiene nada de inocente. Hablaré pues, de los derechos y deberes que entraña el matrimonio; de los derechos y deberes que, por el matrimonio, tienen marido y mujer. Las demás parejas no tienen más que un derecho y un deber: separarse cuanto antes, o cuanto antes casarse.

Todos los derechos y deberes conyugales se deducen de la esencia y de la finalidad del matrimonio, de la unidad en las naturalezas.

Quienes se hacen una sola carne —unidad en las naturalezas— unen sus vidas y sus destinos. Tienen, pues, el derecho y el deber de vivir en una unidad de vida común y mutua ayuda: la comuni-

dad de vida, por la cual ambos comparten casa, alimentos y todo cuanto forma la vida familiar.

También por ser una unidad en las naturalezas –unión de cuerpos y almas– tienen el derecho al don mutuo, a expresarse como unidad en las naturalezas mediante el acto conyugal. Al respecto quiero insistir en que el acto conyugal es un derecho, y cada uno de los esposos tiene el deber de estricta justicia de otorgarlo. Y digo esto, porque se está perdiendo esta conciencia, hasta el punto de que en algún país no han faltado tribunales que han dado sentencias negando que exista el derecho al que me refiero; y su negación es uno de los postulados del feminismo radical. Esto representa no comprender el matrimonio y subvertir su naturaleza y finalidad. Hablo, claro está, de petición razonable del derecho, no de brutalidad ni intemperancia.

En relación al uso del matrimonio, me permitiría hacer una llamada a la sensatez, especialmente a las mujeres. La pérdida del sentido del acto conyugal (que lo reduce al «sexo gratificante») y el nefasto miedo a los hijos –generalmente la falta de amor y de generosidad; y siempre la falta de prudencia– conduce muchas veces a una prolongada y pertinaz negación de esta deuda (deuda de justicia y de amor), negación que es la antesala del adulterio y origen del retroceso en el amor mutuo. ¡Y luego se quejan! ¡Si supiesen cuánto daño hacen –además de ser injustos– los esposos que niegan al otro el uso del matrimonio! Ya lo advertía, hace veinte siglos, San Pablo: «No os defraudéis el derecho recíproco, a no ser por algún tiempo de común acuerdo, para dedicaros a la oración; y después volved a cohabitar, no sea que os tiente Satanás por vuestra incontinencia». Pocos siglos después lo repetía, movido por desgraciadas experiencias de sus fieles, San Juan Crisóstomo: «¿Y en qué caso –me dirás– puede tener tanta fuerza el diablo que hasta ese punto nos engañe? –Escucha y guárdate de sus embustes. Mandó Cristo por medio de Pablo que la mujer no ha de separarse de su marido y que no han de defraudarse el uno al otro, sino de común acuerdo; pero algunas, sin duda por amor de la continencia, se han apartado de ellos y, creyendo hacer un

acto piadoso, se han precipitado a sí mismas al adulterio. Considerad cuán grande mal ha resultado; pues, tras haber sufrido tanto trabajo, han merecido los más duros reproches y la última pena –se refiere a la condenación eterna– y empujaron a sus maridos al abismo de la perdición». Y aún aquí se trata de motivos piadosos –falsos desde luego–; ¿qué decir cuando la negativa proviene simplemente de la imprudencia, de la desidia, de la falta de deseo o del miedo a los hijos? No crean que hablo así por haber leído los pasajes citados; por mi trabajo profesional he atendido a lo largo de los años muchas consultas de casados: ¡si supiesen el destrozo que causan en su matrimonio y en la vida de su esposo, o esposa, quienes reiteradamente se niegan a usar del matrimonio! Por eso, desde que leí unas palabras de San Josemaría Escrivá, me han parecido la regla de oro de la conducta de los cónyuges: «Con respeto a la castidad conyugal, aseguro a los esposos que no han de tener miedo a expresar el cariño: al contrario, porque esa inclinación es la base de su vida familiar. Lo que les pide el Señor es que se respeten mutuamente y que sean mutuamente leales, que obren con delicadeza, con naturalidad, con modestia. Les diré también que las relaciones conyugales son dignas cuando son pruebas de verdadero amor y, por tanto, están abiertas a la fecundidad, a los hijos». Desconozco si hay entre Vds. quienes no son católicos e incluso cristianos. No importa, porque aunque el lenguaje utilizado por quienes acabo de citar es eminentemente cristiano, la regla que están enunciando es también de ley natural y vale para todos.

Pero dejemos ya este punto y retomemos el discurso donde lo dejamos. Junto a los dos derechos citados, hay otros que están en relación con la finalidad procreadora del matrimonio: el derecho –que es también un deber– de recibir a los hijos y alimentarlos (criarlos, decimos en España), así como el derecho-deber de educar a los hijos. Por último, hay otro derecho-deber que es como continuación del derecho al acto conyugal: el derecho-deber de respetar el proceso natural que el acto conyugal desencadena (abstenerse de hacer algo contra el proceso generativo). Entran aquí todo tipo de

manipulaciones anticonceptivas y abortivas; estas prácticas desvirtúan la finalidad natural del acto conyugal y lo pervierten. Un acto conyugal así manipulado, está corrompido y pierde su dignidad y su honestidad. Y añadido que cuando estas prácticas se realizan sin el conocimiento del otro cónyuge o contra su voluntad, además de inmorales —que lo son siempre—, son injustas, porque, por la unidad en las naturalezas, cada cónyuge tiene un verdadero derecho sobre la potencia generativa del otro. Cuando he leído sentencias de algunos tribunales afirmando que la mujer casada puede usar de esos métodos libremente, incluso contra la voluntad de su marido, no he podido menos que recordar —además de la pérdida del sentido ético— la figura del juez injusto. Vuelvo a repetir lo mismo —quizás cansa a mis oyentes, pero yo no me canso de decirlo—, hoy se ha subvertido, en muchos ambientes, la noción de lo que es el matrimonio.

Junto a estos derechos y deberes que acabo de enunciar, la vida matrimonial tiene unos principios informadores, que pueden resumirse en tres: los esposos deben vivir juntos, deben tender al mutuo perfeccionamiento material y deben contribuir al mutuo perfeccionamiento espiritual

Me parece que, aunque muy esquemáticamente, he contestado a la pregunta.

—*Vd. ha dicho que el matrimonio no es una legalidad ni una legalización ni un contrato, sino una unión natural de varón y mujer, viviendo juntos mediante el consentimiento. Entonces, dos personas que están en amasiato, ¿son matrimonio?*

—¿Llaman Vds. amasiato a lo que en España llamamos concubinato, amancebamiento o unión de hecho?

—*Sí, varón y mujer viviendo juntos, sin firmar contratos, ni legalizar, en pleno consentimiento...*

—Entiendo, entiendo. Veo que de nuevo embiste el toro lingüístico. Vayamos por partes. El matrimonio no es un contrato

*civil*, pero sí es un verdadero contrato –en el sentido en el que Vd. usa esta palabra–, un contrato de derecho natural. Por eso he usado el término *compromiso* y también *celebración*. Con ello quiere decirse que se trata de un pacto (el pacto conyugal), por el que los cónyuges, entregándose y aceptándose como esposos, dan origen a derechos y deberes mutuos. Se trata, pues, de un pacto de naturaleza jurídica, un *acto jurídico*, una *alianza* –lo que Vd. llama contrato– del que nace un vínculo jurídico. Además, he distinguido repetidamente entre matrimonio –formando por un vínculo jurídico– y vida matrimonial.

Pues bien, el amasiato –la unión de hecho– se constituye por la libre voluntad de los amancebados, porque consienten; pero, obsérvese bien, lo consentido es el *hecho* de vivir *como* marido y mujer, y no el *ser* marido y mujer.

El consentimiento matrimonial –el pacto o contrato matrimonial– no tiene por objeto el *vivir como* marido y mujer, sino el *ser* marido y mujer, el hacerse –por el vínculo jurídico– una unidad en las naturalezas. Esta unidad no es un modo de vivir, sino una coposesión y coparticipación *jurídica* –mediante derechos y deberes– en los principios operativos del sexo. Esto, precisamente esto, es lo que falta en el amasiato o unión de hecho.

Los amancebados pueden imitar la vida de los casados, vivir *como si* estuviesen casados, pero no son unidad en las naturalezas, no forman esa unión de cuerpos y almas que, por el vínculo jurídico, constituye el matrimonio. El amasiato –la unión de hecho– es una inautenticidad, es una falsificación.

Por otra parte, quiero aclarar lo que he dicho en la conferencia, por si ha quedado alguna duda. El matrimonio no es sólo una legalización, ni una legalidad. Pero esto no quiere decir que no sea correcto que el matrimonio esté legalizado o que no deba existir una legalidad sobre el matrimonio.

Lo justo –así lo exige su condición de estado de interés social público– es que el matrimonio esté legalizado; pero una cosa es la legalización y otra el matrimonio. Asimismo y por la misma ra-

zón apuntada –su repercusión social– debe existir una legislación sobre el matrimonio; lo que ocurre es que no debe confundirse la legislación con la institución sobre la que se legisla.

Una última precisión. Al decir que el matrimonio es una institución natural, queremos decir que es de *derecho natural*; el vínculo jurídico es de derecho natural y los derechos y deberes que contiene son también de derecho natural. Nada más ajeno al matrimonio que decir que es *natural* como contrario a estado o condición jurídicos y sociales, algo así como el *estado natural* de Robinson Crusoe o del buen salvaje de los enciclopedistas del siglo XVIII. No, no es eso. El derecho natural no es derecho del Estado (dado o constituido por el Estado), pero es el fundamento del derecho del Estado y su elemento civilizador por excelencia. El matrimonio es de derecho natural y, por serlo, es la forma humana y civilizada de unirse el varón y la mujer. Y siendo como es una forma civilizada, admite que su celebración esté regulada por la ley –de la Iglesia para los cristianos, del Estado para los demás– y que sus efectos sociales lo estén también.

El derecho natural y el derecho positivo son partes del derecho propio de la sociedad y ambos deben formar una unidad armónica. Esto supuesto, ¿qué corresponde al derecho del Estado y qué corresponde al derecho natural en lo que atañe al matrimonio?

Pertenece al derecho natural el derecho a casarse y formar una familia, la esencia del matrimonio, sus fines y sus propiedades esenciales, el conjunto de derechos y deberes conyugales que antes he expuesto, la capacidad natural de contraer matrimonio, la esencia del pacto conyugal y sus efectos propios y específicos. Atañen a la legislación, canónica o civil según los casos: los requisitos formales de la celebración del matrimonio, los presupuestos de capacidad que sobrepasan la capacidad natural, los efectos de los vicios y defectos de la voluntad, la eficacia de los pactos y modos añadidos al pacto conyugal, las causas de separación y nulidad y los efectos del matrimonio contraído en relación a las demás relaciones y situaciones jurídicas. Como ven, el matrimonio es una

institución natural integrada en la sociedad y, en determinados aspectos, regulada por la ley.

Me permitirán que termine; con mucho gusto permanecería más tiempo hablando de estos temas, pero nos hemos alargado más de la cuenta. No sé si habrán aprendido algo; les puedo asegurar que Vds. los mexicanos, me han enseñado mucho.



## 1. UNA DISTINCIÓN PRELIMINAR

En las primeras páginas de su libro *De officiis*, el gran orador y no despreciable pensador que fue Cicerón, escribe un consejo, que quisiera seguir también en esta ocasión, aunque signifique repetir algunos conceptos que ya he expuesto en otros lugares: «Cualquier discurso que se emprenda razonadamente –dice nuestro ilustre romano– debe comenzar por la definición de aquello de que se trata, para que se tenga una idea clara de la materia sobre la que se va a hablar»<sup>1</sup>.

Siguiendo el sabio consejo ciceroniano, desearía ante todo dejar claro a qué realidad me estoy refiriendo cuando hablo aquí de matrimonio. Es un hecho conocido que, con algunas excepciones, son muchos los ámbitos lingüísticos en los cuales la palabra matrimonio designa dos cosas, tan relacionadas y tan realmente distintas como suelen serlo la causa y el efecto. Se llama matrimonio a la unión de varón y mujer, esto es, a la sociedad o comunidad conyugal; y matrimonio se llama también al acto de constituirla, al casamiento o momento de contraer matrimonio.

1. *De officiis*, I, 2, 7.

Esta ambivalencia del término matrimonio no es simplemente un uso lingüístico intrascendente, antes al contrario, obedece, al menos en parte, a una forma de entender el matrimonio que, presente en las naturales ambigüedades de la incipiente ciencia medieval<sup>2</sup>, se ha prolongado hasta nuestros días por obra de la Escuela racionalista del Derecho Natural<sup>3</sup> y de algunos canonistas<sup>4</sup>. El matrimonio, desde el punto de vista jurídico, se entiende fundamentalmente como un pacto –un contrato–, del cual el vínculo –la sociedad conyugal– es un efecto. La esencia del matrimonio, en consecuencia, se centra en el acto de contraer, en el pacto, que se considera –siempre desde el punto de vista jurídico– como el matrimonio en sentido propio. Tal es, por ejemplo, la conocida posición que adoptó el Card. Gasparri, para quien el vínculo conyugal es el contrato matrimonial perseverando en sus efectos. Y tal es –aunque según unos fundamentos doctrinales bien distintos– la concepción liberal del matrimonio, para la cual éste es un contrato civil –obsérvese bien, un contrato, no una obligación, que ciertamente existe, pero como efecto del contrato–, basado en el consentimiento de los contrayentes. Como puede verse, el centro se sitúa en el pacto, éste es propiamente el matrimonio, constituyendo el vínculo conyugal la eficacia propia del pacto: los efectos del matrimonio.

Pues bien, entiendo que, en este punto, debemos volver, por más acertada, a la posición inversa, aquella que surge en el nacimiento de la ciencia matrimonial con la escolástica incipiente y fue seguida por quienes mejor escribieron del matrimonio como Tomás de Aquino, Tomás Sánchez y el más cercano Rosset. Como advertía San Alberto Magno, el consentimiento –el pacto conyu-

2. Vide F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella doctrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano, 1965).

3. Vide A. DUFOUR, *Le mariage dans l'Ecole allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle* (Genève, 1976).

4. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), págs. 18 y sigs. y 177 y sigs.

gal— no es la esencia del matrimonio, sino su causa eficiente. El vínculo conyugal, la comunidad que forman el varón y la mujer unidos, es efecto del pacto conyugal, pero no es efecto del matrimonio, sino el matrimonio mismo. Conviene —y mucho— a mi entender volver a la clásica e insuperada distinción entre la *causa del matrimonio*, que es el pacto conyugal, la *esencia*, que es el vínculo, y los *efectos*, que son los fines en cuanto obtenidos<sup>5</sup>.

Con esto está dicho que cuando hablo del matrimonio no me refiero al pacto conyugal, sino a la unidad que forman el varón y la mujer unidos, a la sociedad o comunidad conyugales.

## 2. LA UNIDAD EN LAS NATURALEZAS

Pero, ¿qué es, en qué consiste esta unidad de varón y mujer? Sin duda es ésta una pregunta tan primaria como fundamental, que hemos de intentar responder ante todo.

1. A mi juicio, la idea básica para comprender el matrimonio es la siguiente: si bien es cierto que el matrimonio es una unión de varón y mujer para una obra o empresa común, para unos fines específicos, en un plano más profundo y radical es una unión de personas en las personas. Más exactamente es una *unidad en las naturalezas*, fórmula que expresa en un plano científico, la dicción bíblica *una caro*, una sola carne<sup>6</sup>.

No quisiera pasar adelante sin reafirmar que no se comprende bien el matrimonio, si no se tiene muy presente que es una unión para una obra común, que es lo mismo que decir una unión para unos fines. Es éste un aspecto que hoy es olvidado o al menos

5. Suppl., q. 44, a. 2.

6. He desarrollado este punto en varios escritos, además de la obra citada: *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 10 y sigs.; *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en «Persona y Derecho», I (1974), págs. 27 y sigs.; *La noción de matrimonio*, en «Festchrift für F. W. Bosch» (Bielefeld, 1976), págs. 425 y sigs.

preterido por ciertas corrientes que, acentuando exageradamente la unión de amor, desplazan, hasta ignorarla, la obra común. No pretendo decir con estas palabras que sea exagerado acentuar la comunidad de amor; lo exagerado es despojar al matrimonio de los demás aspectos. Según estas corrientes, el matrimonio es entendido como un *compañerismo*, como una especie de relación de amistad, caracterizada solamente por la índole sexual del amor. Como mera relación amorosa, se encerraría en la relación interpersonal, basada en la más estricta indiferenciación e igualdad entre varón y mujer, sin proyectarse en unos fines y sin otros deberes intrínsecos ni lazos jurídicos que los propios de una amistad.

No es esto, desde luego, el matrimonio. Rasgo característico suyo es la obra común a la que ambos se obligan. Nos lo está diciendo el hecho mismo de la diferenciación entre varón y mujer. La naturaleza no es un absurdo, y absurdo es cuanto no puede responder a la pregunta ¿para qué? Si varón y mujer son diferentes —y que lo son es evidente de toda evidencia, pues son varón y mujer— a la vez que están llamados, en virtud de su misma diferenciación —esto es, por ser diferentes— a unirse, es claro que la respuesta no puede ser otra que la unión de varón y mujer tiene unos fines para los cuales es necesaria la cooperación mutua, en lo que son iguales y en lo que son diferentes. Tal unión no puede ser otra cosa que la unión en lo que son iguales y en lo que, por ser diferentes, son complementarios. La generación natural, por poner un ejemplo, es transmisión de la naturaleza humana; si varón y mujer necesitan unirse para la generación es porque ambos son principios complementarios de la procreación, a la vez que ambos son igualmente seres humanos.

El matrimonio conlleva de modo esencial una obra común: el hogar y los hijos; la familia con términos más precisos. Y no es esto una mera consecuencia del lógico deseo de estar juntos que tienen dos personas que se aman; no es, simplemente, una forma privilegiada de convivir. Es que el matrimonio es, esencialmente, unión para una obra común; contraerlo es comprometerse a realizarla. En otras palabras, el matrimonio es una unión para unos

fines: *unio propter fines*. La decisión de casarse no es simplemente la decisión de amarse, sino asumir el compromiso de, amándose, realizar la obra común, de fundar una familia basada en el amor mutuo.

Sin embargo, si concebimos el matrimonio sólo como una unión en la actividad para los fines, lo estaríamos situando al nivel de cualquier otra sociedad o asociación, sin penetrar en el plano más radical y profundo de su esencia.

2. Fundar una familia representa formar una comunidad basada en lazos de carne y sangre; tener hijos supone hacerse varón y mujer un principio común de generación, la cual, siendo como es una transmisión de la naturaleza humana, supone que ambos se hagan uno en la naturaleza. Fundar una familia y ser principio común de generación es, en definitiva, lo mismo, porque el matrimonio es la raíz de una nueva familia, origen y semilla del nuevo árbol familiar; es, por lo tanto, una semilla fértil, un renuevo fecundo.

Constituir una familia exige que ambos se hagan una sola carne y un sola sangre, que se hagan *afines*, es decir, consanguíneos por el vínculo jurídico. Pero, ¿cómo puede hacerse esto? Porque no se trata de una mera atribución jurídica, de una equiparación formal, sino de algo real, con fundamento en la realidad, aunque jurídico. Pues bien, esto se produce, porque el vínculo jurídico les une en una *unidad en las naturalezas*. Esta unidad consiste en la participación –jurídica, no ontológica– en el dominio que cada uno de ellos tiene, por ser persona, sobre su propio ser, participación limitada a la estructura masculina y femenina. Si a la estructura masculina la llamamos virilidad y a la estructura femenina la denominamos feminidad, podemos decir que el matrimonio comporta, por el vínculo jurídico, una coparticipación y una coposesión mutuas en la virilidad y en la feminidad, haciéndose así los dos esposos una unidad en las naturalezas. Se realiza de este modo que los esposos, siendo dos, se hagan jurídicamente uno; siguen siendo dos personas humanas, mas forman jurídicamente una unidad. La unión conyugal, el matrimonio, es, pues, más que

una simple unión en la actividad; es, en un plano más radical, unión de dos personas en sus naturalezas.

3. Esta unión, que es sin duda la mayor y más honda que puede darse en el plano natural, tiene unos límites naturales que hay que poner de relieve, si queremos evitar el peligro de exageraciones que hipostasien la unión o la absoluticen.

La primera precisión que es de interés hacer nos pone en relación con la antigua –y siempre actual– formulación del matrimonio, según la cual éste comprende la unión de cuerpos y almas (la *unio corporum* y la *unio animorum*). Ciertamente el matrimonio comprende esta doble unión, pero de manera distinta en cada caso.

La personalidad del hombre, su condición de persona, conlleva como rasgo característico suyo la incomunicabilidad. Comunicación o comunicabilidad no se refieren a lo que en lenguaje extrafilosófico se entienden como tales: el acto y la capacidad, respectivamente, de transmitirse ideas, pensamiento y afectos. La incomunicabilidad quiere decir que una persona no puede ser parte de otra ni sólo parte de la especie (ser sólo una parte de la especie es lo propio del individuo no personal). Cuando la incomunicabilidad del ser personal es absoluta no hay siquiera especie; cada individuo personal es él mismo una especie. No es éste el caso del hombre en el que se da una cierta posibilidad de comunicación, desde el mismo momento en que existe la especie humana, a la vez que por la incomunicabilidad que le es propia el hombre nunca es sólo parte de la sociedad (afirmar del hombre que es únicamente una parte de la especie, sería tanto como predicar de él que es sólo un individuo de la especie, esto es, que no es persona). Si la parcial comunicabilidad del hombre es lo que permite que varón y mujer puedan formar una unidad en las naturalezas, a la vez la incomunicabilidad es lo que hace que sigan siendo dos, de modo que la coparticipación y la coposesión mutuas respeta íntegramente la dualidad de las personas. Establecido esto, a la vez que supuesto que la naturaleza humana comprende cuerpo y alma, la coparticipación y la coposesión mutuas por las que varón y mujer forman

una unidad en las naturalezas se produce de forma distinta en lo corpóreo y en lo anímico, dando lugar a dos caracterizaciones distintas de la unión de cuerpos y de la unión de almas.

La *unio animorum* o unión de almas tiene como lazos la común voluntad –el común consentimiento– que los ha unido, a la vez que el amor, a través del cual se poseen mutuamente por el afecto. Si, desde un punto de vista existencial, consentimiento originario y unión de amor –fuerza unitiva de primer orden– pueden considerarse dos formas distintas de la unión anímica, desde un punto de vista esencial, son sólo dos momentos distintos de lo mismo: del amor en cuanto debido, del amor hecho deuda por la mutua entrega. La unión de almas tienen un aspecto de hecho que es el amor vivo y operante, pero tiene también un aspecto radical, derivado del compromiso o pacto conyugal, que es el fundamento y raíz del amor de hecho: la deuda del amor, el amor en cuanto es algo debido, pues el consentimiento genera, como causa que es del matrimonio y –por consiguiente– de la unión de cuerpos y almas, un compromiso de amor debido, al existir una deuda de amor: el amor queda comprometido, ligado *obligado* (de *ob-ligare*, vincular, unir).

El vínculo jurídico a través del cual los casados se hacen una unidad en las naturalezas reside principalmente en la unión de cuerpos, por ser los cuerpos el principal objeto posible de una obligación jurídica. A la vez, la unidad en las naturalezas se realiza principalmente a través de la unión de cuerpos, por dos razones: a) porque el espíritu no admite una comunicación –una coparticipación y coposesión– en sentido propio, pues su simplicidad no permite más que la unión por el amor y la llamada *comunicación de idiomas*, siéndole ajeno cuanto pueda suponer *ser como parte o prolongación* del otro que es rasgo típico de la unidad de las naturalezas. Sólo lo corpóreo es capaz de esto. b) La segunda razón reside en que la comunicación de naturalezas no es posible en las sustancias espirituales, por causa de la perfección suya ya indicada, la simplicidad. La generación se hace por división, por fusión de principios complementarios o por crecimiento, lo cual requiere la extensión, imper-

fección relativa que no es propia del espíritu. Ser principio común de la generación, por ser principio común de la transmisión de la naturaleza, implica principalmente la unión de cuerpos, a través de los cuales es posible la generación. La unidad en las naturalezas se realiza, primariamente, por la unión de cuerpos.

La unidad en las naturalezas, a la vez que es coparticipación y coposesión mutuas, participación en el dominio que cada uno de los cónyuges tiene sobre su propio ser, respeta el carácter de persona de cada uno de ellos. Esto es posible por la existencia de esa realidad propia del hombre –ente corpóreo y espiritual– que es el derecho. No son una comunicación y participación ontológicas, sino jurídicas, es decir, a título de deuda. Se trata de un dominio a través de la respuesta del otro, respuesta que es *debida*, esto es, necesaria en cuanto obligación y libre en cuanto de hecho puede ser negada.

De lo que acabamos de ver sobre la unión de cuerpos, se deduce que el derecho de cada uno sobre el otro se manifiesta en un derecho sobre el cuerpo –*ius in corpus*–, limitado por la finalidad de la unidad en las naturalezas en cuanto tal, que es la generación: derecho sobre el cuerpo en orden a los actos conyugales. A su vez el hecho de que la unidad en las naturalezas conforme al varón y a la mujer como una unión de personas, comporta la unión de vida y de destinos, que jurídicamente se plasma en el derecho a la comunidad de vida. Unión de vida ordenada a la mutua ayuda en la vida privada y personal, la cual matiza también el derecho sobre el cuerpo, dándole el sentido de coadyuvante a la regulación de las fuerzas instintivas, de modo que en la totalidad de aspectos que integran la estructura masculina y femenina el varón y la mujer encuentren el cauce de equilibrio y perfeccionamiento personal –ánimico y corpóreo– que es propio del matrimonio como unidad en las naturalezas.

De la unidad en las naturalezas deriva la conformación del matrimonio como comunidad de vida y amor. Pues los cónyuges son uno –sin dejar de ser dos– de la manera predicha, son también uno en su vida, en su historia y en su destino; y por constituirse



cada cónyuge como prolongación del otro nace entre ellos el deber de amarse, como existe el deber de amarse a sí mismo, de amar la propia carne. Es, pues, el matrimonio una comunidad de vida y amor. Pero, en este punto, conviene precisar. El matrimonio es comunidad de vida y amor derivadamente, es decir, como consecuencia de ser una unidad en las naturalezas. No sería, pues, correcto situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y amor, prescindiendo del plano más profundo de la unidad en las naturalezas, que es por lo demás, donde primariamente radican los tres bienes del matrimonio.

4. La otra precisión que anunciaba incide en los límites de la unidad en las naturalezas en cuanto que es unión jurídica. Vaya, pues, por delante que no voy a referirme a unos límites vitales del matrimonio; la unión que el matrimonio comporta es la unión de dos seres personales, tan honda cuan hondo sea el amor. Pero es del todo punto necesario tener muy presente que el vínculo jurídico ni abarca ni puede abarcar toda esa hondura; un mínimo de criterio jurídico nos señala que un vínculo de derecho sólo puede unir aquello que se capaz de ser objeto de un deber de justicia. Por lo tanto, el vínculo matrimonial únicamente puede unir lo que, siendo constitutivo de la unidad en las naturalezas, puede ser objeto de una deuda en sentido estricto. De acuerdo con esto, parece claro que el vínculo matrimonial no une a los cónyuges ni en sus temperamentos, ni en sus cualidades, ni en su belleza, ni en su salud, etc. Por ser un vínculo jurídico y tener por contenido derechos y deberes, une lo que es principio de operación en orden a los fines del matrimonio –lo que es principio de conductas–, esto es, *potencias*, no hábitos (como la virtud), ni trascendentales (como la belleza), ni cualidades (como la salud). Y por tratarse de una unidad en las naturalezas, une las *potencias naturales*. Extremo éste que tiene notable importancia en lo que atañe a las propiedades esenciales y en el consentimiento.

Establecidas estas ideas básicas sobre la noción del matrimonio, pasemos ahora a tratar de una serie de temas conexos que nos ayuden a profundizar en el entendimiento de esta institución.

### 3. EL MATRIMONIO REALIDAD NATURAL

1. *Redescubrir el matrimonio.* Tras un estudio de lo que las legislaciones dicen sobre el matrimonio, y más todavía tras contemplar el panorama actual de tantas propuestas sobre él, me atrevería a decir que la tarea más urgente y primordial del pensamiento de nuestros días es redescubrir qué sea el matrimonio. Si a la vez observamos la realidad cotidiana, al ver tantos hombres y mujeres, que, sin más bagaje que su sensatez y su rectitud moral, son capaces –en todas las latitudes– de vivir normalmente como casados, quizás pueda pensarse que el diagnóstico hace poco emitido sea una exageración.

Tal impresión probablemente pueda disiparse si advertimos que el pensamiento contemporáneo tiende más a opinar sobre cómo deberían ser las cosas que a intentar reflejar cómo son. Al pensamiento actual más parece interesarle cómo deberían *entenderse* las cosas que *comprenderlas* tal cual son. Pero, ¿entender una cosa no es acaso comprenderla como es? Quizás esto sea verdad en el campo de las ciencias experimentales, pero desde Kant a nuestros días no lo es tanto en las ciencias del espíritu. Porque en clave idealista pensar algo –entenderlo– no es llegar a esa sabiduría que consiste en aprehender la íntima esencia de las cosas, sino que es medirla con el propio pensamiento, recrearla, por decirlo así, según las propias categorías. He aquí por qué hay tanta filosofía que no consiste en desvelar la realidad, sino en decirnos la versión del pensador, en contarnos cómo la piensa el filósofo, mucho más que en mostrarnos su más profundo ser, pues tal cosa se tiene por inalcanzable.

De ahí que el pensamiento moderno nos ofrezca variadas versiones de cómo debería entenderse el matrimonio, al tiempo que estas versiones consiguen, sobre todo, que estemos terminando por olvidar qué es en realidad.

Claro que plantear en términos dialécticos y excluyentes cómo debería ser el matrimonio y cómo es, supone partir de un dato, que es la clave de la cuestión y lo que explica que, junto a tantas

propuestas sobre la esencia del matrimonio, la vida real se desarrolle en tantos casados por las vías de la normalidad. Este dato fundamental es que el matrimonio es una realidad natural y no una realidad cultural<sup>7</sup>. El hombre –dice la Sagrada Escritura– fue dotado por Dios de discernimiento e inventiva<sup>8</sup>. Pues bien, decir que el matrimonio es una realidad natural quiere decir –entre otras cosas– que pertenece a aquel núcleo de cosas que le han sido dadas –que pertenecen a su estatuto creacional–, conocidas por el discernimiento, y no a aquellas que son producto de su inventiva.

2. *Naturaleza y cultura en el matrimonio*. Tiene tanta importancia, a mi modo de ver, este tema, que voy a permitirme una digresión a este propósito, que, aunque nos aparte momentáneamente del tema, espero que ayude a entenderlo mejor.

a) Desde que nuestra civilización conoció el gran desarrollo tecnológico que tuvo sus inicios con el nacimiento de la ciencia moderna de corte fenoménico o empírico y con la Revolución industrial, el hombre ha ido progresivamente alejándose de la Naturaleza para vivir como envuelto en sus propias creaciones. Las consecuencias de esta artificiosidad son de sobra conocidas: desde la pérdida de sensibilidad por lo natural –somos capaces de admirar más una computadora que esa maravilla de sabiduría que es el más sencillo de los pájaros–, hasta el espectacular crecimiento de los fenómenos de inadaptación psicológica o del mundo de las drogas por las que tantos de nuestros contemporáneos pretenden crear artificialmente incluso el paraíso. El hombre de hoy necesita volver al sentido de lo natural que es lo más verdaderamente real. Todo parece apuntar a que si no queremos que el mundo se convierta en el «gran hospital» que predecía Hegel, tendremos que liberarnos de nuestra propias creaciones, no tanto desprendién-

7. Sobre este punto, vide P. J. VILADRICH, *El amor y el matrimonio* (Madrid, 1977), págs. 7 y sigs. Dentro de su brevedad este libro es de un valor actual inestimable. Hay una edición posterior muy reelaborada con el título *Agonía del matrimonio legal* (Pamplona, 1984).

8. Eccli 17, 1-6.

donos de ellas, cuanto dominándolas de forma que no perdamos nuestra conciencia de lo natural y nuestra inserción en la Naturaleza.

Si grande es la falta de sentido de lo natural del *homo faber*, mayor todavía si cabe es la falta de sentido de la realidad que envuelve el pensamiento contemporáneo. Es bien sabido que, desde Descartes, un sector nada despreciable del pensamiento —el denominado pensamiento moderno— ha quedado inmerso en la subjetividad. Especialmente el idealismo, al venir a decir —y soy consciente del reduccionismo en el que incurro, pero este reduccionismo me viene en definitiva impuesto por estar latente en la mentalidad común, que siempre simplifica el complejo pensamiento filosófico— al venir a decir, repito, que «las cosas son como las pensamos» frente a «pensamos las cosas como son», que es la idea central del realismo gnoseológico, ha introducido un factor de irrealidad en la cultura moderna, que ha alejado al pensamiento y, con él a la conducta humana, de sus bases naturales.

El pensamiento moderno, sobre todo a partir de Kant, es un pensamiento perdido para el derecho natural e incluso para la ética fundada en la ley natural. El vuelco a la subjetividad y el idealismo han hecho perder —es consustancial a ellos— el sentido de la verdad *objetiva*, el sentido de la realidad *real*, para sustituirlo por el de la verdad *subjetiva*, por el sentido de la realidad *pensada*. De ahí proviene, no tanto el desarrollo cultural, cuanto la deformidad culturalista, que es como el cáncer del llamado pensamiento moderno. Todo es cultural en nuestro pensamiento, todo es obra de él, porque lo real nos resulta en último término incognoscible, o a lo sumo es la base para edificar nuestra cultura. Para tal mentalidad el pensar del hombre es creador, medida de la realidad, medida en definitiva de la verdad. De ahí el culto cuasi idolátrico de tantos contemporáneos nuestros por la opinión y la íntima molestia que les produce oír hablar de verdad. A la sincera y sencilla afirmación de la verdad se le coloca un apelativo peyorativo, que en labios de quienes lo pronuncian equivale a una descalificación: dogmático. Y a la exposición de algo como verdad se le llama no

menos peyorativamente *adoctrinamiento*, al que hay que cerrar los oídos, porque todo cuanto sobrepase la opinión es cerrilismo.

La antigua y clásica distinción griega entre *doxa* (opinión) y *alétheia* (verdad) ha quedado prácticamente borrada, por obra del subjetivismo y del idealismo, al quedar relativizada, con el culto a la opinión y el descrédito de la verdad, o, desde otro punto de vista, con la reducción de la verdad a la opinión. El lenguaje relativista hoy nos envuelve, porque el pensamiento ha quedado desgajado de lo real objetivo, con el consiguiente predominio de lo cultural y del desdibujamiento de lo natural. Actitud ésta que encierra, junto a una voluntaria ceguera (pues el pensamiento se cierra en su propio y subjetivo mundo de lo pensado), una consecucional pretensión de recrear y medir lo natural. El mundo del espíritu es visto como un mundo cultural, pues el pensamiento, entendido como medida de las cosas, pretende recrearlas a imagen y semejanza del criterio propio, subjetivo, y por lo tanto arbitrario al no tener otro fundamento que el «así lo veo yo», que es una forma menos dura de decir «así lo quiero yo».

La proyección de esta mentalidad al campo del derecho y de la ética, al ámbito de la conducta del hombre, no podía ser otra que el subjetivismo moral, para el cual el hombre no es medido por la verdad y la bondad objetivas, antes bien la conciencia subjetiva se proclama medida del obrar.

En estos términos radicales se plantea el tema del derecho y de la ley moral naturales. Pienso que otra cosa representaría no llegar a la médula de la antítesis iusnaturalismo-positivismo. El iusnaturalismo es la doctrina sobre el derecho y los institutos jurídicos que, partiendo del hecho de que el intelecto humano no es la medida de todas las cosas –como parece decir Protágoras–, afirma que la conducta humana y la realidad social no aparecen vírgenes de toda normatividad, sino que el hombre es medido en su obrar por una regla dada, propia de la naturaleza del hombre, por una normatividad natural. El iusnaturalismo es lo propio del realismo gnoseológico, al que acompaña la distinción entre *doxa* y *alétheia*, siendo el derecho natural lo *verdadero real*, lo objetiva-

mente bueno, la objetiva *alétheia* de la conducta humana, dada por la naturaleza. Por eso, los modernos iusnaturalismos basados en la relatividad de la opinión, sólo tienen de iusnaturalismo el nombre. Son unos iusnaturalismo falsos –falsos en cuanto iusnaturalismos–, encerrados en un callejón sin salida.

Me he remontado a estos rápidos rasgos de la llamada mentalidad moderna –la que tiene su origen en Descartes y más lejanamente en Guillermo de Ockam–, porque me parece que una de las cosas que más necesita hoy el tratado del matrimonio es devolver a nuestros contemporáneos el sentido de lo natural de esta institución, que es tanto como devolverles el sentido de lo real.

b) Hay quien piensa –son legión– que el matrimonio es lo cultural en las relaciones varón-mujer. Sobre la base de una realidad ontológica –unas tendencias y unos hechos naturales– el hombre añadiría una forma cultural que sería eso que llamamos matrimonio. Mientras la realidad ontológica sería biología –si se me apura diría que animalidad–, la realidad cultural sería lo propiamente humano, el sello del hombre. Siendo esto así, el matrimonio sería –en cuanto matrimonio– una creación del hombre, como creación suya es la cultura. Y en cuanto creación suya el matrimonio admitiría una multiplicidad de formas, tantas como formas culturales es capaz de crear el hombre. No hay –dirá tal mentalidad– un modelo de matrimonio, sino tantos modelos como culturas han existido, existen o pueden existir. Es más, extremando la idea, así como cada cultura es capaz de producir un modelo de matrimonio, cada pareja ha de poder escapar del modelo cultural y realizar su propia forma de matrimonio. En un último estadio de esta mentalidad, lo cultural –que, insisto, es identificado con lo propiamente humano– se presentará en un juego dialéctico frente a lo real ontológico. El hombre tecnológico pretenderá crear lo ontológico: desde la fecundación artificial hasta la pretensión de conformar un tipo de mujer que desea ser mujer sin que en ella se engendren nuevas vidas, la manipulación de lo ontológico –con el intento de dominarlo en su totalidad, lo que equivale a una pretensión en el fondo creacional– parece ser un signo de nuestro

tiempo, al menos para un cierto sector no pequeño de nuestros contemporáneos.

Reconozcamos que hay un cierto *odium naturae*, del cual no es la menor manifestación la acusación de biologismo que se lanza contra quienes mantienen el respeto por lo que en el hombre hay de natural. Ciertamente en el matrimonio se da una dimensión cultural, porque la cultura no es solamente un aditamento externo al hombre, sino un cierto modo de ser. La cultura perfecciona al hombre, crea un tipo de humano diferenciado y enriquecido, y ello ha de tener influencia en el matrimonio.

Pero el matrimonio es, ante todo y sobre todo, una institución natural; no es una creación de la cultura, sino un dato de naturaleza. No es lo que el hombre añade a los datos naturales, antes bien es él mismo un dato natural.

c) Claro que es preciso entender qué quiere decir natural. Pues bien, lo que con tal adjetivo queremos decir es que se trata de una institución perteneciente a la naturaleza humana, y, en concreto, tres cosas: que el matrimonio no tiene su origen en la inventiva humana; que es de derecho natural; que es la forma humana del desarrollo completo de la sexualidad.

a) El matrimonio no es un hallazgo del hombre, no ha sido hallado a través de su inventiva, ni siquiera como la forma más adecuada al hombre y más propia de él para unirse el varón y la mujer. Aunque la relación entre marido y mujer admita formas accidentales y secundarias de origen cultural, de suyo y en sus rasgos esenciales y fundamentales no obedece a la inventiva humana, sino a la naturaleza del hombre. El varón y la mujer, conformados naturalmente como tales, son ambos igualmente personas. Pero decir personas es tanto como decir seres exigentes, seres que no admiten cualquier forma de comportamiento y de trato, porque están dotados de dignidad; de ahí que la persona sea titular de unos derechos naturales y, en general, capaz de derechos y obligaciones. De ahí también, a lo que se me alcanza, que el hombre tenga un orden moral natural; pues la moralidad, que es el orden y la ley de su libertad, es resultado de esa exigencia de comportamiento que

la dignidad humana conlleva; el obrar moral es el obrar conforme al propio ser, obrar exigido por el propio ser del hombre.

Por ser personas, varón y mujer no pueden relacionarse como tales, sino de acuerdo con aquellas exigencias de comportamiento y de trato que dimanen de la naturaleza misma del hombre en cuanto en ella se da la distinción virilidad-feminidad. Siendo virilidad y feminidad dos estructuras naturales de la persona humana, tienen en sí mismas la regla o norma de mutua relación. Esa norma o regla natural es lo que llamamos matrimonio.

Una primera conclusión deriva de lo que acabo de decir: el matrimonio traza la línea divisoria entre lo justo y lo injusto, entre lo moralmente recto y lo inmoral en las relaciones varón-mujer. En esto consiste el discernimiento entre el bien y el mal en esta materia.

b) La acusación de biologismo que se lanza contra la consideración del matrimonio como un dato natural, evoca en mí los lejanos tiempos de los estoicos y del gran jurista romano Ulpiano. Por eso no puede menos de parecerme que tales acusadores, o tienen una visión muy superficial de lo que quiere decirse con llamar al matrimonio una realidad natural, o bien se han quedado estancados en la época de los glosadores medievales, los cuales, como es sabido, no acabaron de librarse de la noción ulpiana de derecho natural.

Al afirmar que el matrimonio es una institución natural, queremos decir que es de ley natural y, en lo que tiene de jurídico, de derecho natural. Con ello estamos diciendo que el matrimonio es una institución humana, propia del hombre, y, por consiguiente, racional.

En lo que todavía puede considerarse –con perspectiva histórica– el alborear de la teoría del derecho natural, los estoicos hablaron de él como de un *ius commune omnium animantium*<sup>9</sup>

9. Vide M. POHLENZ, *La Stoa*, trad. italiana (Firenze, 1967); R. M. PIZZORNI, *La naturalità del diritto naturale nel pensiero greco-romano*, en «Aquinas»,



y Ulpiano escribió que el derecho natural es *quod natura omnia animalia docuit*, poniendo como ejemplo la unión entre varón y mujer. Pero no hace falta ahora recordar que tales ideas fueron definitivamente arrumbadas en el siglo XIII. Desde Rufino, que rechazó vigorosamente la que él llamó «tradición legista» –la de los glosadores apegados al texto ulpiano–, hasta Alberto Magno, que hace una crítica demoleadora de la costumbre de dar varias nociones de derecho natural, hay una línea de decretistas y teólogos que suponen el definitivo rechazo de la noción ulpiana de derecho natural. El derecho natural y la ley natural no son *instinctus*, sino *naturales ratio*<sup>10</sup>, como, por lo demás, habían reconocido algunos juristas romanos como Gayo<sup>11</sup>. El derecho natural –tal como aparecía ya en la tradición isidoriana y graciana– es una realidad estrictamente humana.

Sin duda que la unión de varón y mujer –el matrimonio– obedece también a unas tendencias instintivas y a unas realidades biológicas. Pero esto es un supuesto del matrimonio, no el matrimonio mismo. El matrimonio es una realidad racional, y en este sentido es natural, porque proviene de la razón natural. Recordemos brevemente, para evitar equívocos, que tal afirmación no refleja ningún descubrimiento moderno. Aparte de que se halla implícita en la noción misma de derecho natural, bastará traer aquí a título de ejemplo, lo que escribiera, en el ya lejano siglo XIII, un cono-

XVIII (1975), págs. 149 ss. Cfr M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural* (Pamplona, 1980), págs. 107 y sigs.

10. Vide R. WIEGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (München, 1968). Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *ob. cit.*, págs. 165 y sigs.

11. Para la concepción romana del derecho natural, vide A. GUZMÁN, *El derecho natural en el derecho romano*, en «Derecho y Justicia» (Santiago de Chile, 1977), págs. 47 y sigs.; M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2.<sup>a</sup> ed. (París, 1962); W. VOIGT, *Das ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer*, I (Leipzig, 1986, reprod. Aalen, 1966). Cfr M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *ob. cit.*, págs. 116 y sigs.

cido maestro de la Universidad de París: Felipe del Canciller. A propósito del matrimonio, el maestro parisino hizo su famosa distinción entre *natura ut natura*, *natura ut ratio* y *ratio ut ratio*. Pues bien, la *ratio ut ratio*, lo más estrictamente racional del hombre, es precisamente –dice– que varón y mujer estén unidos en matrimonio<sup>12</sup>. Con tales antecedentes se comprende fácilmente que acusar al derecho natural de biologismo, suponga una concepción de éste harto regresiva.

El matrimonio es una realidad racional. Pero ¿qué significa esta afirmación? Fundamentalmente quiere decir que la unión entre varón y mujer procede, no del *instinctus naturae*, no de las fuerzas instintivas, sino de la *inclinatio rationalis*, de una inclinación de la voluntad imperada y regulada por un acto de la razón. Si advertimos que la primaria y más fundamental inclinación de la voluntad hacia un bien es el amor, que el matrimonio es una realidad racional quiere decir que es la unión de varón y mujer proveniente del amor de dilección, esto es, de aquel amor específicamente humano (movimiento de la voluntad) regulado y medido por la razón<sup>13</sup>.

Si el matrimonio encuentra su motor en la inclinación racional, también la razón es su norma. El matrimonio es la expresión misma de la racionalidad del hombre, porque en cuanto que es estructura jurídica es *lex*, ley. Recordemos que la ley es algo propio de la razón; los seres no inteligentes, el mundo irracional es movido por fuerzas e instintos mas no por leyes en sentido propio. Ciertamente a esas fuerzas e instintos les solemos llamar leyes, mas lo hacemos en sentido analógico, pues no son lo que propiamente

12. *Summa de bono*, cit. por R. M. PIZZORNI, *Il diritto naturale nella scolastica del sec. XIII prima di S. Tommaso d'Aquino*, en «Apollinaris», XLIX (1976), pág. 370. Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *ob. cit.*, pág. 179.

13. En escritos anteriores he señalado que el amor conyugal no es esencialmente el amor sentimental ni el amor pasivo, sino el llamado amor de dilección o *dilectio*. Además de la obra citada en la nota 4, me remito a lo dicho en páginas anteriores.

se llama ley. Como escribe el Aquinate, la ley, en sentido estricto, es algo propio de la razón y por lo tanto sólo propio de los seres dotados de inteligencia y libertad<sup>14</sup>. Sin libre albedrío no hay ley sino fuerza. La *lex matrimonii* –la estructura jurídica y las leyes morales que son norma en el matrimonio– no radica en los instintos ni en la biología, radica en la razón. Representa la norma de la sexualidad humana, el conjunto de dictados de la recta razón natural, en cuanto que ésta capta cuál es el sentido –la finalidad– de la sexualidad, su modo específico de estar en la naturaleza y la dignidad de la persona. La finalidad o sentido, porque el fin es el principio de orden de la conducta de todo ser inteligente y, por lo tanto, del hombre; el modo específico de estar en la naturaleza, porque él nos indica los medios y los modos de ordenarse a los fines; y la dignidad de la persona, porque ésta es la raíz de que el ser humano exija el comportamiento adecuado a los fines y a los medios, es decir, porque ésta es el fundamento del deber moral y de las exigencias –derechos y deberes– de derecho natural.

No debemos olvidar, sin embargo, que la razón es una *mensura mensurata*, una regla a su vez medida. La verdad, que es el objeto propio del entendimiento, consiste en la adecuación del intelecto a la realidad. No tiene, pues, el intelecto una función creadora respecto de lo dado. Pues bien, lo dado en el matrimonio es la estructura anímico-corpórea de la sexualidad, sus fines y los modos específicamente humanos de desarrollarla. Lo racional es, en consecuencia, asumir esa realidad dada, para conformar a ella la conducta humana. Y es en relación con esto, donde principalmente se insinúa la acusación de biologismo. Sería hacer al hombre esclavo de la biología –dicen– adecuarse, como ley natural de la conducta, a los efectos naturales de los actos no menos naturales a los que conduce la estructura anímico-corpórea de la sexualidad. Los acusadores –a los que cabría calificar de espiritualistas, si no fuese porque tras su acusación se esconde un reduccionismo he-

14. I-II, q. 90, a. 1.

donista— postulan más bien que el hombre domine, alterándolos, tales efectos naturales, librándose así del encadenamiento a la biología. No es ningún secreto que adonde apuntan tales opiniones es a la ruptura entre vida conyugal y fecundidad, so capa de la primacía del amor.

Sin embargo, y pese al recurso al amor que nuestros acusadores adoptan, es preciso insistir en que lo racional es asumir, consciente y responsablemente, la entera estructura anímico-corpórea de la sexualidad, tal como nos es dada naturalmente. Y esto no tiene ni sombra de biologismo.

En primer lugar, tal actitud, que podría expresarse con el viejo aforismo estoico «vivir conforme con la naturaleza», si se comprende correctamente, es decir, siempre que por naturaleza se entienda la naturaleza humana, no se funda en un naturalismo, en una especie de adoración a las fuerzas naturales —de ellas el hombre se sabe señor y dominador, aunque también custodio—, sino en la dignidad de la persona humana. A veces tengo la impresión de que refluye una y otra vez el viejo mito platónico del alma como auriga del cuerpo, como encerrada en la prisión corpórea, cuya principal ansia sería desprenderse del cuerpo o moldearlo a su gusto. Pues, en efecto, el planteamiento al que estoy aludiendo parece olvidar que el hombre no es la conjunción de dos principios cerrados en sí mismos, como haría pensar la visión platónica de la unión del cuerpo y el alma, sino la unión sustancial de ambos, un cuerpo informado por el espíritu. La persona humana digna, la ontología exigente, es la unidad cuerpo y alma, aunque la dignidad y la exigencia residan, en último término, en el espíritu. He aquí por qué la estructura corpórea del hombre, su conformación y sus leyes, se levantan sobre el mero plano de la realidad físico-biológica, para insertarse en el plano superior de la persona. No son, en una visión total, física o biología, simplemente, son parte de la persona. No es un cuerpo animal el que se alimenta, es la persona humana quien lo hace, naciendo así el deber moral de alimentarse y el derecho a los alimentos. No es un cuerpo animal al que se une otro cuerpo animal para engendrar, es la persona quien se une a

otra persona. No creo que haga falta recordar que no estamos más que ante la sencilla aplicación de un conocido aforismo filosófico: *actiones sunt suppositorum* (las acciones pertenecen al sujeto o *supuesto*). Las acciones son de la persona humana y sus leyes son leyes de la persona no leyes de la animalidad que puedan alterarse a conveniencia. El respeto a la persona, propia y ajena, principio básico de la moralidad, nos impide manipular la persona humana, tanto en su aspecto corpóreo como en su aspecto psíquico. Y esto no es ceder a la biología, sino ceder ante la dignidad de la persona humana.

En segundo lugar, no hay sombra de biologismo, porque lo que mide a nuestra razón y lleva al hombre a asumir con responsabilidad la entera estructura anímico-corpórea de la sexualidad no son las leyes corpóreas en sí mismas, sino la finalidad –o lo que es lo mismo, el bien que perfecciona al hombre como persona, el bien que está llamado a conseguir– que tal estructura, y en su caso tales leyes, le manifiestan. El hombre no se alimenta porque sea esclavo del instinto o de las leyes físico-biológicas de digestión de los alimentos, sino porque alimentarse –lo cual requiere amoldarse a dichas leyes– es el medio necesario para obtener el bien básico de la vida. Precisamente en esto está la línea divisoria entre el vicio y la virtud. Desde los tiempos de Aristóteles es conocido que hablar de la naturaleza humana es hablar de los fines del hombre, que son el principio de orden del actuar humano, su ley, que es la ley moral. Respetar las leyes de la generación, sin introducir manipulaciones, no es otra cosa que respetar la dignidad de la persona humana y los fines que la perfeccionan. Lo otro, la manipulación, no pasa de ser un vulgar hedonismo, aunque se revista de amor o de realización personal.

c') Decir que el matrimonio es una realidad natural significa, en tercer lugar, según apunté antes, que es la forma humana del desarrollo completo de la sexualidad. En efecto, la sexualidad es una forma accidental de individuación de la naturaleza humana y, por lo mismo, forma parte de la estructura anímico-corpórea de la persona humana. Como tal, el orden y la ley de su desarrollo

son un orden y una ley morales –no físicos ni instintivos– determinados por la finalidad de la unión varón-mujer. Pues bien, el modo específicamente humano de esa unión entre varón y mujer en cuanto tales, es lo que denominamos matrimonio. Conclusión que tiene un corolario similar al que antes enunciaba: cualquier forma de unión entre varón y mujer en cuanto tales, que no sea el matrimonio, constituye una unión que no responde a las exigencias de la persona humana y, en consecuencia, no es lícito a los hombres adoptarla.

La sexualidad, decía hace un momento, tiene un orden y una ley intrínsecos a ella, que son expresión del modo específicamente humano de su desarrollo. Son una ordenación intrínseca, natural, lo que exige la naturaleza humana, en cuanto sexuada, para alcanzar su plenitud. Son, pues, leyes de la *humanidad* de la unión varón-mujer. En otras palabras, el desarrollo natural de la sexualidad –entendiendo por natural lo propio de la naturaleza humana–, el desarrollo específicamente humano de las potencias y tendencias propias de la estructura sexual del hombre, o más claramente, el desarrollo de la personalidad humana en cuanto modalizada por el sexo es lo que llamamos matrimonio.

Es claro, por lo dicho, que el matrimonio no es una estructura extrínseca, impuesta desde fuera por el legislador, una especie de cauce extrínseco mediante el cual el legislador pretendería ordenar, de acuerdo con unos determinados criterios, la unión entre varón y mujer. Ciertamente existe una legalidad matrimonial, que es el sistema matrimonial de cada ordenamiento jurídico: desde la forma del matrimonio hasta los efectos de la filiación. Pero esta legalidad no es el matrimonio, ni forma parte de su estructura jurídica intrínseca. En este punto conviene distinguir, para no perderse en confusiones, entre la legalidad sobre el matrimonio y el matrimonio mismo. El matrimonio tiene una estructura jurídica formada por el vínculo entre varón y mujer que los hace marido y esposa, por los derechos y deberes conyugales, por los principios informadores de la vida conyugal. Como asimismo tiene un orden moral, cuya expresión es una virtud, la castidad conyugal,

que ordena y perfecciona –humaniza– el amor entre los esposos. Pero todo esto es ley natural y derecho natural, orden intrínseco del matrimonio; no es una legalidad. En cambio, es una legalidad sobre el matrimonio el conjunto de normas que la ley de los hombres contiene en relación al matrimonio. Estas normas se encuentran en el Código civil, en los reglamentos, en las disposiciones administrativas, en la costumbre. Las otras, las propias del derecho natural, en cambio, están en la persona, se fundan en la naturaleza y las conoce, no la razón deliberante, sino la razón natural.

Si el matrimonio no es una legalidad tampoco es, simplemente, una legalización. Es detectable en ciertos sectores –fundamentalmente de influencia existencialista– la escisión entre ontología –la vida– y el matrimonio. Habría, según esto, una realidad vital, que sería la pareja, su amor, su vida. Eso sería lo auténtico, la autorrealización personal. El matrimonio sería en realidad un trámite burocrático que separaría lo legal de lo ilegal. Se trataría de un mera legalización de unas relaciones que, legales o ilegales, serían, en cuanto realidad y vida, idénticas. No es difícil deducir de ahí la enemiga contra el matrimonio. ¿Es que un amor puede burocratizarse y legalizarse? Reconozcamos que desde su punto de vista quizás no les falte razón. ¿Qué pensaríamos si el legislador pretendiese legalizar la amistad y expidiese «carnet de amigos»? ¿Estaríamos conformes con que cada vez que dos personas se hacen amigos tuviesen que pasar por una oficina para que se les expidiese el correspondiente carnet o para inscribirse en un registro, so pena de ilegalidad? Y no se diga que se trata de una cuestión de efectos civiles de la cohabitación, de la filiación, etc., porque todo esto es la legalidad sobre el matrimonio, que se funda en el hecho externo, igualmente regulable, de hecho, tanto si existe el vínculo matrimonial como si no existe. Lo único que nos indica todo esto es que el amor conyugal comporta una realidad externa –hogar, convivencia, hijos– que necesariamente ha de ser objeto de una legalización. No seré yo quien niegue este dato, pero precisamente lo que vengo diciendo es que esta legalidad y en su caso el requisito de legalización no es el matrimonio. Lo que separa el matrimo-

nio de la unión de hecho no es eso, sino el vínculo constitutivo de la unión varón-mujer, en cuya virtud ambos se hacen copartícipes y coposeros mutuos, ambos se unen en sus naturalezas, formando como una sola persona, que es lo que la Biblia llama una sola carne, *una caro*. Este es el hecho diferencial, lo que separa el matrimonio de la simple pareja, lo que distingue el matrimonio de la unión de hecho, legal o ilegal. La unión de hecho es simplemente la pareja, varón y mujer viviendo conjuntamente como tales, lo mismo da que esta vida marital sea legal o ilegal. El matrimonio, en cambio, es varón y mujer unidos por el vínculo de derecho natural que surge del compromiso de la mutua entrega, en cuya virtud forman ambos una unidad en las naturalezas.

Porque el matrimonio es un vínculo de derecho natural que nace del compromiso mutuo y no una legalidad, es claro que no es matrimonio todo lo que las legislaciones positivas ofrecen como tal. A mí me parece que esto es uno de los puntos más importantes en lo que se refiere al redescubrimiento del matrimonio al que aludía anteriormente, cuya necesidad de clarificación proviene de la confusión entre matrimonio y vida marital legalizada.

Ocurre que, a menudo, las legislaciones actuales, especialmente aquellas que han sufrido reformas en nuestros días, delinear como matrimonio lo que no lo es. Más bien lo que en ellas encontramos es aquel tipo sociológico de relaciones varón-mujer que se admite como socialmente no desviado y, en consecuencia, es objeto de reconocimiento jurídico; todas cuantas uniones caben dentro de este tipo legal son reconocidas como matrimonio por el ordenamiento jurídico. Se trata, pues, de lo que los sociólogos llaman «pauta de comportamiento social no desviado»<sup>15</sup>. No hace falta decir que estamos en presencia de un fenómeno muy propio de nuestro tiempo: la sustitución del tipo moralmente recto de conducta por otro sociológicamente aceptado; es decir, estamos antes

15. Para este concepto sociológico puede consultarse la obra de J. H. FISCHTER, *Sociología*, 9.<sup>a</sup> ed. (Barcelona, 1974), págs. 177 y sigs.



la sustitución de los criterios morales por los criterios sociológicos dentro del derecho. Por ello, estos nuevos tipos legales abarcan lo moralmente recto junto a conductas inmorales. A ello se añade otro factor que hace que el nuevo tipo mantenga el nombre de lo moralmente correcto. Es una típica actitud que tiene horror al nombre del vicio, pero no al vicio mismo<sup>16</sup>. Desea el vicio, pero quiere a toda costa revestirlo con el nombre de la virtud. De ahí la moda actual de vestir con nombres nuevos viejas desviaciones.

Desde el punto de vista del derecho natural es claro que este tipo legal, al que se llama matrimonio, no es el matrimonio, sino una pauta sociológica de comportamiento reconocida por la ley. Respecto a este tipo legal puede desde luego decirse que es una legalidad y una legalización, que caben nuevas formas de relación varón-mujer –¿por qué no iba a haberlas?–, que debe admitir el divorcio –¿qué razón puede haber para conformar como indisoluble lo que el derecho natural está pidiendo a gritos que se disuelva cuanto antes?–, que es un producto burgués –es resultado de la burguesía liberal de fines del s. XVIII y sobre todo del s. XIX– o que es una hipocresía social (¿qué otro nombre tiene la actitud de horror al nombre del vicio, pero no al vicio mismo?), y tantas otras cosas más. Pero, al oír y decir estas cosas, es de capital importancia saber de qué estamos hablando. Desde luego no del matrimonio, sino de un tipo legal que es conocido con ese nombre. La identidad de nombres no debe inducir a la confusión de realidades.

En este tema hay que llegar todavía más a la raíz. Coincida en mucho o en poco el tipo legal con el matrimonio, es claro que éste que no es, en ningún caso, el tipo legal. En tal sentido, el matrimonio no es un «contrato civil», terminología con la que en el fondo se está diciendo que el matrimonio es un tipo legal que los contrayentes asumen. Tal cosa no es el matrimonio, porque el matrimonio no es eso, sino, en todo caso, un «contrato natural»,

16. Describe muy bien esta actitud V. MATHIEU, *El aborto y los fundamentos del Derecho*, en «Persona y Derecho», II (1975), págs. 133 y sigs.

una institución natural. Limitarse a asumir un tipo legal, que sería limitarse a legalizar la unión, no es, propiamente, contraer matrimonio.

#### 4. LA IDENTIFICACIÓN DEL MATRIMONIO

La situación a la que acabo de aludir coloca en primer plano una vieja cuestión: ¿cómo identificar el matrimonio?, ¿cómo saber dónde hay matrimonio y dónde no lo hay? La respuesta no es mucho más moderna, ni cabía esperar otra cosa tratándose de un perenne tema de derecho natural. El matrimonio se identifica por tres rasgos, enunciados con precisión y claridad envidiables por San Agustín y llamados los tres bienes del matrimonio: el *bonum prolis* (ordenación a los hijos), el *bonum fidei* (unidad) y el *bonum sacramenti* (vínculo indisoluble). No siendo ahora el tiempo ni el lugar oportunos para desarrollar estos tres rasgos, me limitaré a unas breves observaciones acerca de ellos –y al supuesto de todos ellos: el vínculo jurídico–, desde la óptica del matrimonio como unidad de las naturalezas.

1. Es cosa conocida que, mientras el bien de la prole y el bien de la fidelidad se predicán conjuntamente del vínculo jurídico y de la vida matrimonial –dando lugar a la distinción entre el plano de los hechos y del derecho–, no ocurre así con el bien de la indisolubilidad, cuyo sujeto es el vínculo jurídico. En efecto, lo indisoluble no son las uniones de hecho –toda unión puede romperse en el plano de los hechos–, sino los vínculos. Hablar de indisolubilidad en cosas humanas sólo tiene sentido hacerlo en el campo de los vínculos jurídicos y morales. Pero esto nos está diciendo, a la vez, que el bien de la indisolubilidad presupone que el matrimonio se asienta, como rasgo esencial suyo, en un vínculo jurídico.

Quiero aclarar ante todo que no estoy de acuerdo con quienes reducen la esencia del matrimonio al vínculo. El vínculo es el *principio formal* de la esencia del matrimonio, siendo el *principio material* el varón y la mujer. La esencia del matrimonio no es el

vínculo, sino el varón y la mujer unidos. Pero hecha esta precisión, es claro que el vínculo jurídico es principio formal, es su factor especificante y diferenciador, sujeto de inhesión de los tres bienes del matrimonio. El matrimonio se distingue, pues, netamente de la unión de hecho —llámesele unión de vida, concubinato, amor libre, o como se quiera—, la cual legalizada o no legalizada, no es nunca matrimonio.

En otras palabras, esto quiere decir que el matrimonio no es el hecho de vivir como marido y mujer, aunque se trate de un hecho legalmente reconocido. El matrimonio es la unión del varón y de la mujer formando una unidad en las naturalezas. Y es en esta unidad donde radica la necesidad del vínculo jurídico, cosa que se comprende fácilmente si se tiene en cuenta en qué consiste dicha unidad. Como decíamos antes, la unidad en las naturalezas hace a los cónyuges copartícipes y coposores mutuos mediante la participación jurídica en el dominio que cada uno ellos tiene sobre su propio ser, participación limitada a la feminidad y a la virilidad. Pues bien, esta unidad no es obviamente un hecho, sino un vínculo jurídico; dicho de otro modo, se trata, no de un devenir, de un hacerse, sino de una *unidad establecida*, pues es evidente que sólo por un vínculo jurídico puede producirse la integración de varón y mujer, mediante la comunicación y participación en el otro.

En este orden de ideas, no veo inconveniente —en los términos ya indicados— en que el matrimonio sea calificado de comunidad de vida y amor —indudablemente lo es—, siempre que no se pierda de vista que, antes que comunidad en la vida y en el amor, es unión en el ser de las personas y, por consiguiente, que no puede entenderse la comunidad de vida y amor como un mero hecho existencial, sino como una comunidad que se basa en la más radical unidad de índole jurídica: la unidad en las naturalezas<sup>17</sup>.

17. Este extremo lo he analizado con cierto detenimiento en *¿Qué es el matrimonio?*, recogido en páginas anteriores.

2. De los bienes del matrimonio suele tenerse una idea un tanto negativa: prohibición del adulterio y de la poligamia, prohibición del divorcio, prohibición de la contracepción. Sin embargo, esta parte negativa no es más que la conclusión de lo que constituyen los bienes del matrimonio. De suyo estos bienes son rasgos positivos que conforman el matrimonio, expresando sus perfecciones. Perfecciones en el orden del ser, perfecciones en el orden del obrar; pues no son más que aspectos de lo *bueno* –de la bondad– del matrimonio, esto es, un trascendental. Son modos de expresar el matrimonio como bien. Por eso, son a la vez modos de expresar el ser del matrimonio y, de modo principal, del vínculo. Digo de modo principal del vínculo –y no únicamente–, porque, en cuanto que la vida matrimonial representa el desarrollo existencial del matrimonio, son también rasgos característicos de la bondad de ésta.

Por otra parte, los bienes del matrimonio son de ley natural, y esto nos indica lo mismo, a saber que los bienes del matrimonio son principalmente algo positivo y sólo secundariamente son prohibiciones o mandatos negativos. Pues es claro que la ley natural es ante todo tendencia al bien y sólo derivativamente prohibición del mal.

Esto supuesto, los bienes del matrimonio expresan la plenitud, la totalidad y la fecundidad, tres perfecciones del matrimonio como unidad en las naturalezas que es.

3. La plenitud se refiere a la intensidad de esa unidad, es decir, a su perpetuidad. Que la unidad en las naturalezas es perpetua constituye una proposición evidente por sí misma, que se hará tanto más evidente a cada hombre cuanto mejor comprenda dicha unidad. Si advertimos que de lo que se trata es de que, en función de la generación –comunicación en las naturalezas– *posible* o *tendencial*, varón y mujer se *constituyen* en una unidad en las naturalezas, en cuya virtud las naturalezas de ambos quedan comunicadas, es obvio que tal unidad, al hacerles dos en uno, se hace según el modo de ser de la naturaleza y de la persona: un ser que sólo se destruye con la muerte. Si dos personas se hacen *como una sola*,

uniendo y comunicando sus naturalezas, esa unión sigue a la ontología, al ser, pues es unión jurídica, pero unión en el ser. Y como no es, primaria y básicamente, unidad en el desarrollo existencial, ni en la vida –la unión en el desarrollo existencial y en la vida es *consecuencia* de la unión en el ser– sino unidad en las naturalezas, las vicisitudes de la historia del matrimonio –de su desarrollo vital y existencial– ni potencian ni debilitan la perpetuidad; sólo la muerte destruye el vínculo.

Por otra parte y siempre partiendo de lo que es la persona, la unidad en las naturalezas, si bien sólo puede causarse por el consentimiento, pues sólo la libre donación de sí puede hacer que cada cónyuge sea copartícipe en el dominio de la persona sobre su propio ser, no puede considerarse como un vínculo consensual, es decir, originado y mantenido por el consentimiento, sino que ha de tener por base una realidad natural preexistente. Sólo si hay una natural disposición y ordenación mutuas del varón y de la mujer –sólo si la unión está en potencia en la naturaleza– puede producirse tal unidad, pues de otro modo sería impensable, por cuanto sería un atentado a la personalidad del hombre, que se pudiese entregar y asumir tal participación en el ser del otro. Puesto que la persona es, de suyo, incomunicable, la comunicación en la naturaleza únicamente es posible si, por naturaleza, existe una parcial comunicabilidad –cosa posible en la naturaleza humana a causa de su parte corpórea –, es decir, si la comunicación está en potencia en la naturaleza y en los términos en los que lo esté. La función del consentimiento matrimonial no puede ser otra que la de unir lo que por naturaleza está destinado a unirse. El consentimiento *desencadena* la unión, que está en potencia en la naturaleza y que forja la misma naturaleza. Por consiguiente, sólo la misma naturaleza –o el Dios de la naturaleza– puede desunir lo que se ha unido. Así pues, y esto supuesto, no se ve qué otra causa pueda disolver el vínculo conyugal fuera de la muerte, que destruye la conyugalidad en la naturaleza del fallecido. Y desde esta perspectiva se comprende bien que el Estado no pueda ni unir ni desunir nada en el matrimonio.

Todavía cabría añadir que —a pesar de la apariencia de razonable, que, en algunos casos pueda tener la actitud de quien desea disolver el vínculo que le une— la intención de romper el vínculo es *irrazonable* en su radicalidad. Para captarlo basta recordar que, por la unidad en las naturalezas, que comporta la coposesión mutua, cada cónyuge pasa a ser como parte o prolongación del otro. De este modo, el divorcio no se plantea, en su radicalidad, como separarse del total e incommunicablemente otro, sino del otro que es parte de uno mismo; se trata, pues, de separarse de algo que es el propio ser. Separarse de otro puede ser razonable; separarse de sí mismo no lo es. Por eso, entiendo que lo más comparable con el divorcio es el suicidio. En ambos, siempre analógicamente, hay un fondo común de básica irracionalidad, por «razonables» que parezcan los motivos aparentes.

4. La totalidad se refiere a la extensión de la unidad en las naturalezas. Quiere decir que la unión entre varón y mujer abarca totalmente a ambos en la virilidad y en la feminidad, excluyendo por tanto cualquier posible unión con tercero. Esta totalidad se funda, en un primer paso, en que varón y mujer participan por igual en la totalidad de la naturaleza humana y son, por consiguiente, iguales en valor y dignidad. En un segundo paso se advierte que cada sexo es suficiente en sí —en lo que a las potencias naturales se refiere, que es lo que une el vínculo, sujeto de inhesión de los bienes del matrimonio— para completar al otro, por cuanto la diferenciación sexual es una modalización de determinados aspectos que están por igual en el varón y en la mujer y en todo varón y en toda mujer. No hay posibilidad para la tercería.

Para que la hipótesis de la tercería fuese pensable como justa —y por tanto como moral y jurídicamente posible— haría falta que uno de los dos sexos fuese inferior en valor y dignidad al otro y, sobre todo, que la diferenciación sexual en uno de los dos sexos no fuese total, esto es, o que toda la virilidad no estuviese presente en cada varón, o que toda la feminidad no estuviese presente en cada mujer, único supuesto en el cual uno de los sexos solamente estaría plenamente completo por el otro en el caso de que se

uniese con varias personas de distinto sexo. Pero esta hipótesis es descabellada. La sexualidad es una forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana; por lo tanto, no sólo ambos sexos participan totalmente del bien de la naturaleza humana y son iguales en valor y dignidad, sino que la sexuación –fuera de los casos de anormalidad– es completa en cada individuo humano. Cada persona contiene en sí cuanto es necesario para complementar al otro en lo que a la naturaleza se refiere. Si la hipótesis de la tercería es descabellada, igualmente es descabellado no tener por contrarios al derecho natural la poligamia, la promiscuidad o el adulterio.

5. Si el bien de la unidad y el bien de la indisolubilidad son esenciales por derivar de la esencia de la unidad en las naturalezas –son propiedades esenciales–, el bien de la prole, la fecundidad potencial y tendencial, es todavía más esencial, por cuanto la finalidad de la generación es el origen de que el matrimonio sea unidad en las naturalezas. Lo decíamos antes: hay una relación necesaria entre matrimonio y fecundidad, porque el matrimonio está basado en la diferenciación sexual, siendo el desarrollo específicamente humano de la sexualidad; y es evidente de toda evidencia que el sexo, en su raíz, dice relación directa y esencial con la generación, como la inteligencia al conocimiento, la vista a la visión, o el oído a la captación de los sonidos.

Cosa distinta es que la diferenciación sexual tenga otras funciones, que lejos de negar, afirmamos. El sexo, en el hombre, no modaliza sólo lo generativo. Y digo lo generativo, porque al referirse a este punto no pocos hablan de genitalidad, olvidando que la generación de los hijos en el hombre es, en una unidad inescindible, engendrar y educar, rebasando en cualquier caso la genitalidad, expresión que quizás tenga alguna utilidad en la medicina, pero apenas ninguna en el derecho y, en general, en las ciencias humanas. Decía que el sexo no modaliza sólo lo generativo (la potencial paternidad y la potencial maternidad en su pleno sentido: generación y educación); la entera persona, al quedar modalizada en forma tan intensa, se conduce y comporta como mujer o como varón en su

vida entera. Esto es muy cierto, pero no lo es menos que la raíz y motivo de la distinción sexual es la generación. Sin generación no habría sexo, aunque la modalización operada por el sexo rebase a la actuación generativa, es decir, paterna y materna.

Esto supuesto, el matrimonio es una unidad en las naturalezas precisamente porque la generación pide que varón y mujer sean un principio común de generación, es decir, de transmisión de la naturaleza. Y son principio común, siendo una unidad en las naturalezas. De ahí la esencial fecundidad del matrimonio.

En este tema, sin embargo, hay que extremar la precisión, porque fácilmente se cae en un error de perspectiva. Puesto que hay matrimonios estériles y matrimonios fecundos, ¿cómo es posible hablar de la fecundidad como esencial? La pregunta –que no debería hacerse, al cabo de varios siglos de respuesta– proviene del error de perspectiva que se delata por la terminología utilizada: matrimonios estériles y matrimonios fecundos. En efecto, los matrimonios estériles no existen; todo matrimonio, sin hijos, con algunos hijos o con numerosa prole, es igualmente fecundo, ni más ni menos. Del mismo modo que no hay matrimonios ricos ni matrimonios pobres, ni matrimonios altos o matrimonios bajos –salvo en el lenguaje vulgar, que no es del caso–, porque la riqueza o la pobreza son circunstancias que nada tienen que ver con el matrimonio –unión de varón y mujer unidos en una unidad en las naturalezas– y la altura o la bajura se predicen de los cónyuges y no del matrimonio –no hay unidades en la naturaleza altas o bajas–, tampoco hay diferencias de fecundidad en lo que constituye el matrimonio, esto es, en la unidad en las naturalezas.

Porque la fecundidad que se predica del matrimonio como esencial no son los hijos habidos, no son los frutos (la fecundidad efectiva), sino la ordenación o disposición de los factores esenciales del matrimonio a los hijos (la fecundidad potencial o tendencial). Lo que tiene que ser fecundo, es decir, ordenado –tendente– a la generación y educación de los hijos son las *potencias naturales* unidas por el vínculo jurídico, que es lo que constituye la unidad



en las naturalezas. Pues bien, el vínculo jurídico sólo puede unir las potencias cuya actuación depende de actos humanos, ya que el objeto propio del derecho son, en último término, conductas o comportamientos humanos. El vínculo jurídico no une procesos biológicos, sino aquello que depende del dominio del hombre sobre su propio ser. Lo decíamos al tratar del matrimonio como realidad natural; el matrimonio es una institución de derecho, es lo específicamente humano, no biología, une al varón y a la mujer en sus inclinaciones racionales, en su razón y en su voluntad, no en los procesos biológicos. Pero mejor todavía queda aclarado este punto si recordamos que calificábamos la unidad en las naturalezas como una coparticipación y comunicación en el dominio que cada una de las dos personas implicadas tiene sobre su propio ser; y bien sabido es que tal dominio no es directo (*despótico*) sobre los procesos biológicos de la generación, sino *político* en el sentido de que el hombre puede interrumpirlos, desordenarlos o desencadenarlos. Pues bien, los cónyuges se unen jurídicamente en las potencias naturales en cuanto que éstas, por la voluntaria acción de los cónyuges (único objeto posible de derechos y deberes), desencadenan el proceso generativo, esto es, se unen en lo que respecta al acto conyugal. Asimismo, se obligan a no interrumpir ni a desordenar el proceso de la generación, a la vez que adquieren el derecho exclusivo a que tal proceso generativo se desencadene por las propias potencias naturales, las de los propios cónyuges, no por las ajenas ni por medios artificiales (de donde se comprende la inmoralidad y la injusticia de la inseminación artificial y del adulterio). Desde el punto de vista jurídico, que es el que marca la esencia del matrimonio, no hay otra fecundidad esencial que la descrita, que se plasma en el derecho al acto conyugal, el derecho-deber de no hacer nada contra la prole, el derecho-deber a recibir y educar a los hijos habidos.

Y esta fecundidad –única esencial– la tiene todo matrimonio válido. En este sentido –no en el vulgar de la expresión, que es disturbante en ciencia– todo matrimonio es fecundo y no hay matrimonios estériles.

Lo aclaraba –no sin cierta dosis de desgarró– uno de los primeros canonistas<sup>18</sup>. El bien de la prole es *uno solo* en cada matrimonio y es la ordenación a la prole. Si el bien de la prole fuesen los hijos habidos, habría tantos bienes como hijos, de modo que debería hablarse de cinco, diez o cuarenta bienes de la prole, según el número de hijos que tuviesen. Ya se ve que lo de cuarenta denota que el viejo autor debía estar un tanto cansado de confusiones.

## 5. CONCLUSIÓN

Es hora ya de cerrar esta exposición, que no ha tenido más objeto ni más pretensión que mostrar una panorámica sobre la identidad del matrimonio y sus rasgos caracterizadores. Si alguna conclusión puede sacarse es que las legislaciones modernas andan bastante lejos de ofrecer un tipo legal fiel a lo que es el matrimonio. Y sobre todo cabe advertir –por ser quizás menos reconocible– la importancia tan grande que tienen ciertos hechos que aparentemente no parecen referirse a la noción del matrimonio. La despenalización del adulterio –fórmula indirecta de su legalización–, la permisón de los anticonceptivos y la admisión del divorcio inciden fuertemente en las bases capitales del matrimonio y, por tanto, de la familia. A medida que un ordenamiento jurídico introduce la permisón de las actitudes y conductas contrarias a los tres bienes del matrimonio, no sólo deja penetrar en la sociedad factores disolventes del matrimonio y de la familia, sino que, a la vez, el tipo legal de matrimonio se distorsiona y se aleja cada más del verdadero matrimonio. Es claro, por ejemplo, que un ordenamiento legal que permita el uso de los anticonceptivos no sería coherente si admitiese la condición de usarlos como causa de nulidad de matrimonio; signo inequívoco de que la ordenación a la

18. HUGOCIO, *Summa super Decreto*, Vat. Lat. 2280, f. 261 ra; cit. por P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 20.

prole no es ya uno de los rasgos esenciales del tipo legal que bajo el nombre de matrimonio ofrecen las leyes. El tipo legal no es, en tales supuestos, otra cosa que una pauta social de comportamiento no desviado, es decir, aquel tipo de relaciones varón-mujer que la sociedad de hecho admite como socialmente no marginal. Y esto ciertamente no es el matrimonio. Ocurre, sin embargo, que al seguir usándose el nombre de matrimonio se genera un factor de confusión en la mentalidad de muchas gentes y de desviación en sus conductas, cuando no un elemento de doblez y sutil hipocresía en quienes, teniendo ideas claras sobre el verdadero matrimonio, se acogen al tipo legal distorsionado para legalizar y dar un imagen socialmente aceptable a lo que saben que es injusto e inmoral. Es claro, pues, que tales leyes son muy contrarias al bien común de la sociedad y ejemplo de leyes injustas.



Tercera parte  
El matrimonio cristiano



## La sacramentalidad del matrimonio

## 1. INTRODUCCIÓN

Estas fechas, cuando todavía resuenan en nuestro corazón y en nuestra mente los ecos del mensaje de la Navidad, son momentos especialmente adecuados para reflexionar sobre el sentido de la sacramentalidad del matrimonio. El paso de Dios por la historia humana comienza en el seno de una familia normal y ordinaria de la estirpe de David. Las grandezas de Dios en la Navidad, que inauguran la plenitud de los tiempos, tienen por marco un hogar santificado por Cristo, una familia que ha merecido el nombre de sagrada, porque, siendo una familia humana, es la familia de Dios Encarnado. Y en la base de esta familia, de la Sagrada Familia, está un matrimonio: el de María, madre de Cristo según la carne, y el de José, padre según la ley.

En esta sencilla realidad hogareña se cumplen designios divinos de salvación, las *magnalia Dei*; se cumplen cosas grandes, porque Dios se hace presente en la pequeñez humana. Las grandezas de la misericordia de Dios con los hombres se han manifestado en el matrimonio, porque pudiendo haberse reducido a una mera institución natural –*officium naturae*–, humana y civil –*officium civilis vitae*–, ha sido engrandecido y elevado a la condición de medio de salvación, que hace presente en él la acción santificadora

de Cristo. Ha sido instituido por Cristo como realidad sensible que contiene una dimensión sobrenatural y divina, en cuya virtud es un misterio cristiano: el *mysterium* o *sacramentum coniugii*. Por eso la Iglesia ha enseñado y sigue enseñando que, en virtud de esa acción divina, el sacramento del matrimonio es una institución sagrada, signo de la unión de Cristo con la Iglesia, con la nota de inseparabilidad entre el elemento que dimana de la naturaleza y el factor divino, único matrimonio para los cristianos, causa de la gracia.

## 2. ALGUNAS TESIS MODERNAS

Los últimos tiempos han sido testigos de la aparición de una serie de propuestas y de doctrinas sobre la sacramentalidad del matrimonio, que se distancian de la enseñanza constante y de la práctica habitual de la Iglesia; este distanciamiento es paladinamente declarado por sus autores, que se presentan a sí mismos como renovadores y a sus doctrinas como puesta al día de la praxis de la Iglesia. En gracia a la brevedad, podríamos resumirlas en varias tesis que rezan así:

*Primera.* El matrimonio es un vínculo sagrado, pero «sagrado» quiere decir aquí simplemente que es una obligación muy fuerte, del mismo modo que se dice que es una obligación sagrada servir a la Patria, el amor a los padres, el respeto a la vida ajena, etc. Así habría que interpretar los textos magisteriales que hablan del *vínculo sagrado* del matrimonio. Vínculo pues, muy fuerte, pero meramente natural.

*Segunda.* El matrimonio es un signo, pero signo de la voluntad de amarse que tienen los cónyuges. Como este amor y la unión de vida que engendra son semejantes al amor de Cristo con la Iglesia y a su unión, los cónyuges cristianos edifican una realidad que, por su semejanza, manifiesta cómo es la unión de Cristo con la Iglesia. Mas el matrimonio es una realidad meramente humana, signo del amor humano.



*Tercera.* El matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, pero la significación no reside tanto en el vínculo —eso sería juridismo—, como en la vida matrimonial. El signo se hace a través de la existencia conyugal. Por lo tanto, toda vida conyugal, el hecho de que un cristiano y una cristiana vivan como esposos y formen una familia honorable, es un signo y sacramento por lo menos latente. Y eso aunque sólo estén casados civilmente, entre otras razones porque, antes de formar esa familia «honorable», uno de ellos o los dos estaban casados por la Iglesia con tercera persona.

*Cuarta.* El sacramento del matrimonio es el matrimonio propio de los cristianos. Pero como no todos los cristianos llevan una existencia digna de este nombre, sólo a los cristianos que viven su fe debe permitírseles el matrimonio sacramento; los demás es preferible que contraigan matrimonio civil y formen un matrimonio natural. De ahí llegan algunos a establecer como norma práctica que, salvo los cristianos muy formados, muy conscientes de los deberes matrimoniales y muy integrados en su amor —una minoría selecta a su parecer—, la mayoría de los fieles es mejor que contraigan matrimonio civil primero (que formen un matrimonio natural) y que sólo al cabo de los años, cuando su vida conyugal haya alcanzado una sólida madurez y sea de verdad un testimonio cristiano, sólo entonces podrán casarse canónicamente, o sea contraer matrimonio sacramento.

*Quinta y última tesis.* El matrimonio es un sacramento en el sentido de que, en el momento de contraerlo, los contrayentes reciben la gracia. Pero el matrimonio como tal es una realidad natural, terrestre, propia de la vida civil. La santidad sobrenatural del matrimonio estriba únicamente en la gracia que se comunica a los cónyuges al contraerlo; no radica en el matrimonio como tal, pues es una añadidura exterior; la alianza matrimonial (el vínculo, la sociedad conyugal) como tal no tiene ningún carácter sobrenatural.

Estas son las cinco tesis —entre otras que nos alejarían de nuestro tema— a las que puede reducirse una cierta gama de opiniones, dispares entre sí en una serie de detalles, mas coincidentes en pun-

tos sustanciales. ¿Qué decir de todo ello? Ante todo quisiera poner de relieve que, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan estas opiniones, no sería justo ni verdadero calificarlas de *nuevas*. Puede ser nuevo el lenguaje que utilizan y nuevas son algunas de sus conclusiones. Pero las dos ideas que están en el fondo de todas ellas son ciertamente muy viejas. No hace falta tener conocimientos poco corrientes, para advertir que las tres últimas tesis se fundan en la separabilidad entre matrimonio y sacramento y en la teoría escotista del *sacramentum additum* (sacramento añadido)<sup>1</sup>, es decir, en opiniones que se remontan por lo menos al siglo XIV. Las dos primeras tesis, por su parte, recuerdan opiniones de algunos autores de la preescolástica y de la escolástica incipiente<sup>2</sup> y, yéndonos a tiempos más modernos, traen a la memoria las doctrinas de los primeros reformadores protestantes<sup>3</sup>.

El factor de novedad tiene una raíz no menos conocida, pues casi todas las tesis indicadas son el resultado de traducir esas viejas ideas —esos viejos errores— en clave sociológico-existencial.

### 3. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

Pero dejemos, por ahora, estas tesis y tratemos de exponer, siquiera sea panorámicamente, la doctrina sobre el matrimonio sacramento, tal como podemos encontrarla en el Magisterio y en los autores que mejor han escrito sobre él.

Decíamos antes que la sacramentalidad del matrimonio hay que comprenderla en la línea de la acción santificadora de Dios sobre la humanidad. El sacramento del matrimonio es el matrimonio santificado por Cristo, lo que significa fundamentalmente

1. Para la doctrina de Duns Scoto, vide E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona, 1971), págs. 45 y sigs.

2. Vide T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona, 1971), págs. 31 y sigs.

3. Vide E. TEJERO, *ob. cit.*, págs. 223 y sigs.

que esa institución ha recibido, en toda su entidad, una dimensión sobrenatural en virtud de una relación o nexo con el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. En virtud de esta relación queda enriquecido, sin modificar su esencia.

Para explicar mejor este hecho, podemos recurrir al ejemplo de la persona humana. No piensen que este ejemplo es arbitrario; por el contrario existe, en este punto, un paralelismo entre el matrimonio y la persona humana, que –en otra ocasión<sup>4</sup>– me he permitido enunciar en forma de un axioma que dice así: *el matrimonio sigue a la naturaleza humana*. En efecto, la redención, del mismo modo que ha supuesto la elevación de la persona humana, que queda constituida por la gracia en hijo de Dios, también ha supuesto la elevación del matrimonio, principio de la generación, a una condición superior. Y del mismo modo que el hombre hijo de Dios es naturaleza y gracia, el matrimonio sacramental es la realidad natural enriquecida por una dimensión sobrenatural. En ambos casos, sin confundir naturaleza y gracia, lo sobrenatural supone, recoge, sana, levanta y engrandece lo natural.

La sacramentalidad no es un añadido externo, es más bien como una *condición* o *estado* del matrimonio, mediante una *qualitas* (cualidad). El estado de un ser no es ninguna añadidura exterior, representa un cambio accidental, que no le afecta esencialmente, pero sí ontológicamente; es un modo de ser, en el orden de la existencia. Análogamente, la sacramentalidad, la cualidad sacramental, no altera la esencia del matrimonio, que sigue siendo la misma. Pero lo natural, es decir, los factores que dimanar de la naturaleza humana, ya no son todo el matrimonio, sino la *infraestructura* sobre la que se edifica el ser total del matrimonio, que es el *sacramentum coniugii* (el sacramento del matrimonio). Así como en la persona la gracia no destruye al naturaleza, pero la perfecciona, de forma análoga la *qualitas* sacramental perfecciona

4. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 139.

el matrimonio, dándole una dimensión sobrenatural que lo transforma, accidentalmente, pero muy profundamente.

La persona, por la gracia, no cambia esencialmente; se opera en ella un cambio accidental, que la sitúa en un nuevo estado: el estado de gracia. En este nuevo estado, la persona queda sumamente enriquecida y elevada, es hijo de Dios. De modo semejante, la cualidad sacramental representa como un nuevo estado del matrimonio, una condición superior; queda transformado –por vía de accidente– en el matrimonio de los hijos de Dios, al que llamamos sacramento del matrimonio.

El paralelismo que acabamos de establecer entre la persona humana y el matrimonio tiene tras de sí una larga tradición. Lo puso de manifiesto la doctrina teológica, hace ya muchos siglos, al hablar de las dos instituciones del matrimonio: antes del pecado original y después de él. A estas dos instituciones se añadió –como dice Santo Tomás de Aquino– una tercera, que es su institución como sacramento. Estas tres instituciones no se refieren a tres realidades distintas, completamente diferentes, a las que se aplicaría el nombre de matrimonio por sustituirse unas a otras. Representan tres estadios históricos o situaciones configurativas de la misma y única realidad matrimonial, cada uno de los cuales ha supuesto una cierta novedad en algunos aspectos del mismo.

Con la palabra institución los autores quisieron poner de relieve que se trata de una acomodación (accidental, no esencial) del matrimonio, debida a la acción de Dios –esto es, a una acción positiva del autor del matrimonio–, mediante la cual el instituto matrimonial, que une al varón y a la mujer en sus personas, queda como en un estado o condición adecuados a la condición del hombre según los llamados *estados de naturaleza* (de justicia original, de naturaleza caída y de naturaleza redimida). Esa *acomodación* del matrimonio a los estados de naturaleza –que pone de manifiesto el paralelismo entre la persona humana y el matrimonio al que antes se hacía referencia, y que equivaldría a algo así como a una parcial y accidental, nunca esencial, reestructuración de su estatuto fundacional– la explica del siguiente modo, con

su acostumbrada lucidez, Santo Tomás de Aquino: «La naturaleza impele al matrimonio para conseguir un bien, el cual varía según los diversos estados de la humanidad. Para ello era necesario que ese bien se estableciese de diversa manera en los diferentes estados de la humanidad»<sup>5</sup>. El matrimonio sacramento, es pues, la institución matrimonial adecuada a la nueva criatura, al hombre nuevo que surge del bautismo<sup>6</sup>.

El factor nuevo que se añade parcialmente al matrimonio –sin sustituir ninguno de esos factores preexistentes– como consecuencia del pecado original es, de modo fundamental, el fin interpersonal de remediar la concupiscencia. Como consecuencia de la caída, se introdujo en la inclinación natural al matrimonio –en el amor conyugal y en la tendencia procreadora– un elemento de desorden, la concupiscencia, a cuyo remedio tiende el matrimonio, que recibió así una nueva y parcial razón de bien y un aspecto nuevo en su finalidad. Representa la acomodación del matrimonio al estado del hombre caído.

Con la sacramentalidad, el matrimonio recibe la gracia de Cristo, adquiere una dimensión cristiana y divina que lo enriquece y engrandece sobremanera, haciéndole proporcionado y adecuado al hombre santificado por la gracia de la Redención.

#### 4. LOS EFECTOS DE LA SACRAMENTALIDAD

Veamos más detenidamente los efectos de la sacramentalidad. Si fijamos nuestra mirada en aquellos efectos que produce el matrimonio en cuanto es, en sentido propio y estricto, un sacramento de la Nueva Ley, tales efectos pueden enumerarse de este modo: causa *ex opere operato* un aumento de la gracia divina santificante, otorga la específica gracia sacramental y constituye al vínculo

5. Suppl., q. 42, a. 2.

6. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 138 y sigs.

como un título exigitivo de la gracia. Dicho con otras palabras, cuando los cónyuges contraen matrimonio: *a)* reciben un aumento de la gracia habitual que ya poseen; *b)* se les otorga asimismo una gracia específica y propia del matrimonio –distinta de la que producen los restantes sacramentos–, mediante la cual son conformados, cara a su unión, según el modelo de la unión de Cristo con la Iglesia, o lo que es lo mismo, reciben la gracia específica que los hace aptos para vivir las obligaciones matrimoniales con sentido cristiano y enriquece con la caridad su amor recíproco (es, pues, una gracia que los une y conjunta); *c)* por último, Dios empeña su fidelidad, con la promesa de mantener –supuesta la correspondencia de los cónyuges– esa gracia específica a lo largo de toda la existencia del matrimonio y de otorgarles los auxilios y gracias actuales suficientes para vivir cristianamente el matrimonio, de modo que el vínculo aparece como «título» (algo así como escritura de donación) ante el cual Dios cumple fidelísimamente (no por justicia, sino por fidelidad) lo prometido. En esto el vínculo del matrimonio sacramento se asemeja al *carácter* que imprimen algunos sacramentos (se diferencia en que se disuelve cuando el matrimonio deja de existir y en que no es propiamente un sello impreso en el alma) y por ello se dice que es un *quasi-character* (como un –a modo de, semejante a– carácter sacramental).

Toda esta realidad sacramental no es algo así como un efecto paralelo a las realidades conyugales. Algunos autores antiguos –y algún moderno como hemos visto– entendieron la sacramentalidad de esta manera, a modo de efecto paralelo. Para ellos, el acto de contraer tendría como una doble naturaleza, que daría lugar a una serie de efectos dobles. Por un lado, sería un contrato, que originaría una institución meramente natural, con fines sólo naturales. Pero, por otro lado, tendría añadida una como segunda naturaleza, la de sacramento, que produciría la gracia. El acto de contraer sería una *ocasión* de la que Dios se valdría para que en el momento de contraer los contrayentes recibiesen un aumento de gracia. En tal caso, la institución matrimonial como tal –la resultante del contrato o alianza– sería una realidad meramente natu-

ral, tan natural como en el matrimonio no sacramental. Es a esta concepción a la que hay que decir rotundamente que no. La dimensión sobrenatural no es una realidad *ocasional* (dada con ocasión de) respecto del matrimonio, sino una dimensión que *penetra* en toda la realidad conyugal, de modo que, respetando siempre las relaciones entre naturaleza y gracia, la dimensión sobrenatural –tal como decíamos antes con palabras de un egregio autor al escribir la relación entre naturaleza y gracia– supone, recoge, sana, levanta y engrandece a la institución natural.

Lo primero que se debe tener en cuenta es que el cristiano, en virtud de su pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo, ya no puede contraer matrimonio como simple o mero hombre, sino sólo como cristiano, como miembro de Cristo. No es esto una figura más o menos oratorio destinada a levantar fervores, no es una licencia literaria para estimular a los cristianos, sino una base fundamental del matrimonio, efecto de la economía actual de la salvación. Sin comprender este punto, difícilmente se captará la estupenda realidad del matrimonio sacramento y los errores se sucederán unos tras otros.

Ser miembro de Cristo no comporta un relación más o menos exterior con la Cabeza del Cuerpo, ceñida exclusivamente al ámbito del culto o de la comunión de los santos. Comporta, por el contrario, una relación muy real y verdadera, de pertenencia –en cuerpo y alma– a Cristo, de modo que el cristiano, en cuerpo y alma, pertenece al Cuerpo Místico, es parte de Cristo, miembro suyo. El matrimonio, al representar una disposición del propio cuerpo, de la propia persona, pone en juego la condición de miembro del Cuerpo Místico de Cristo. Es posiblemente Scheeben el teólogo que con mayor claridad ha expuesto este hecho: «De modo que ya al contraer matrimonio, los contrayentes sólo pueden obrar en nombre de la Cabeza Divina, a la cual pertenecen y por la cual obran como miembros suyos; no pueden disponer de su cuerpo como principio de generación –puesto que deja de ser carne suya y pasa a ser carne de Cristo–, sino solamente con el asentimiento y según el espíritu de Cristo. Sólo pueden unirse entre sí fundados

en su unión con Cristo; la unidad que cada uno de los consortes tiene con la Cabeza divina se introduce, pues, también en la unión que contraen, para sublimarla y consolidarla»<sup>7</sup>.

La misma idea la exponía el canonista Rosser a fines del siglo pasado: «El matrimonio cristiano es de algún modo efecto de la unión de Cristo y la Iglesia y de esta unión trae su raíz como de su principio fontal. Pues quienes están bautizados, fueron asumidos en Cristo y son miembros de su cuerpo, de su carne, de sus huesos (Eph 25 ss). Por lo tanto el matrimonio cristiano se contrae y permanece, porque los cónyuges son miembros de Cristo y de la Iglesia; por esto la unión de Cristo y de la Iglesia produce en cierta medida la unión legítima de varón y mujer dentro de la Nueva Ley»<sup>8</sup>. En suma, el cristiano contrae matrimonio, y en él permanece unido, como tal cristiano, como hijo de Dios y miembro de Cristo; es lo que anota Passaglia: «la unión de estos términos, el varón y la mujer, es unión de personas elevadas al orden sobrenatural»<sup>9</sup>.

Este hecho fundamental, que es propio de todo cristiano, aunque se case con un no bautizado (y de ahí que tales matrimonios sean menos adecuados a la condición de cristiano), adquiere todo su significado en el matrimonio sacramento. Hijos de Dios los dos cónyuges, unidos ambos como hijos de Dios y miembros de Cristo, la gracia sacramental los une y conjunta en una unidad santa, que se asemeja a la unión de Cristo con la Iglesia.

En el matrimonio sacramental, la dimensión sobrenatural del sacramento incide y penetra en el vínculo, que, lejos de reducirse a ser meramente natural, se enriquece sobrenaturalmente y es un vínculo sacramental, *sacrum* como enseña el Concilio Vatica-

7. *Los misterios del cristianismo*, 3.<sup>a</sup> ed. castellana (Barcelona, 1960), págs. 634 y sig.

8. *De sacramento matrimonii*, I (Monstrolii, 1895), págs. 53 y sigs.

9. Cfr. H. SCHAUF, *La sobrenaturalidad y la sacramentalidad del matrimonio según una lección de Carlos Passaglia*, en «Revista Española de Teología», XXXI (1971), págs. 421 y sigs.



no II<sup>10</sup>, recogiendo una idea que se remonta a los primeros siglos del cristianismo<sup>11</sup>. El teólogo español Pedro Ledesma lo expuso con una precisión envidiable: «El matrimonio, en cuanto tiene razón de sacramento, posee un efecto propio y particular, también respecto al vínculo; pues el contrato meramente natural, sólo produce un vínculo natural para la procreación de la prole y para los mutuos deberes entre el varón y la mujer, dentro del orden natural; y así como el contrato es natural, así también el vínculo causado es algo natural y ordenado a las cosas naturales. En cambio, el vínculo causado por el contrato de matrimonio elevado a sacramento es algo sobrenatural y ordenado a las cosas sobrenaturales, de modo que haya proporción entre la causa y el efecto. Por este vínculo los contrayentes se unen para la multiplicación de la Iglesia y para cumplir los deberes de caridad; y así dicho vínculo tiene una propia y particular firmeza por causa de la sacramentalidad, y posee también otro efecto propio y particular, que es como un segundo efecto, a saber, la gracia que los une y conjunta»<sup>12</sup>.

También el fin del matrimonio adquiere un enriquecimiento sobrenatural. Se advierte en el pasaje de Ledesma que acabamos de citar y lo dice sucintamente, pero con mucha precisión, Scheeben: quienes se unen en matrimonio «se hallan en una posición sobrenatural, y como tales se juntan para un fin sobrenatural»<sup>13</sup>. Como ocurre con toda la realidad matrimonial, tampoco hay aquí una transformación total o esencial; la realidad natural es elevada y enriquecida sin perder su esencia. El enriquecimiento de la finalidad del matrimonio afecta a los fines interpersonales: el remedio de la concupiscencia se hace más perfecto por la acción de la gracia que ayuda a ordenarla, siendo tal mejora sumamente alta, ya que

10. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

11. Vide E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín* (Pamplona, 1971).

12. *De magno matrimonii sacramento* (Salmanticae, 1952), q. 43, a. 1, págs. 35 y sigs.

13. *Ob. cit.*, pág. 633.

la gracia es la fuerza más poderosa con que cuentan los cónyuges al respecto; a su vez, lo mismo ocurre con la mutua ayuda, pues la gracia sacramental coadyuva poderosamente a unir y conjuntar a los cónyuges reforzando además al amor conyugal con la caridad o amor sobrenatural.

Pero, como es de suponer, la dimensión sobrenatural incide, del modo más directo y profundo, en el fin procreador y educador de los hijos, que queda enlazado, no ya subjetivamente (en la intención y deseos de los esposos), sino objetivamente (como fin al que Dios destina el matrimonio), con el crecimiento del Pueblo de Dios y el Reino escatológico de los cielos. No se trata, como es evidente, de que la generación de los hijos se haga por medios sobrenaturales; la generación de los hijos –no hace falta decirlo– sigue realizándose por los mismo caminos y medios naturales de cualquier matrimonio. Tampoco conserva el matrimonio sacramento aquello que hubiese ocurrido en la primera institución del matrimonio. Entonces los padres hubiesen engendrado a los hijos con todos los dones preternaturales y sobrenaturales (no por efecto de la acción engendradora de los padres, pero sí por efecto de la acción de Dios que, de modo análogo a como crea el alma, hubiese concedido siempre –sin perder su sentido de don libre– dichos dones); pero ahora los hijos de los padres cristianos nacen sin los dones sobrenaturales, sin ser cristianos ni miembros de Cristo, condición que han de adquirir por el bautismo. Lo que ocurre con el matrimonio sacramento es que su fin no se reduce a la propagación de la especie humana; al conformarse como sacramento, su finalidad primaria, la misión que reciben los esposos, se extiende más y abarca engendrar hijos para la propagación del Pueblo de Dios, para dar nuevos miembros al Cuerpo de Cristo y llenar el Reino de los Cielos.

Muchos de Vds., lo aprendieron de pequeños, en aquel venerable catecismo para niños, que estuvo tan en boga hace años, el del Padre Astete: «*¿Para qué es el Sacramento del Matrimonio?* El Sacramento del Matrimonio es para casar y dar gracia a los casados, con la cual vivan entre sí pacíficamente y críen hijos para

el cielo»<sup>14</sup>. El fin procreador del matrimonio no es, como puede verse, sólo *llenar la tierra*, sino también *llenar el cielo*. La bendición que los esposos cristianos reciben por el sacramento es, pues, ésta: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y el Reino de los cielos». Este fin, con las precisiones hechas, ha de calificarse –a su modo y medida– de fin *sobrenatural*, como escribe Scheeben según hemos visto; a su modo y medida, sin exageraciones pero sin reticencias, porque el Catecismo Romano es bien expresivo: le llama fin *absolutamente más elevado* que en el plano natural («omnino ad altiore finem referri»): «Mas, en cuanto es sacramento, convendrá explicar que es su condición más excelente y se refiere a un fin absolutamente más elevado. Porque así como el matrimonio en cuanto es unión natural, fue instituido desde el principio para propagar el género humano, así también se le dio después la dignidad de sacramento, para que se engendrara y educara el pueblo en el culto y la religión del verdadero Dios y Salvador nuestro, Jesucristo»<sup>15</sup>. Lo mismo, aunque con términos más precisos, lo indica el Concilio de Florencia, al decir que la Iglesia *per matrimonium corporaliter augetur* (crece corporalmente por el matrimonio; por decirlo de otro modo, el matrimonio da la materia prima) y que está ordenado a la propagación del Pueblo de Dios<sup>16</sup>, doctrina que también enseña la Encíclica *Casti Connubii*<sup>17</sup>. Lo explica con claridad el ya citado Scheeben con estas palabras: «¿Qué es el cristiano? En el bautismo mediante el carácter de Cristo que se le confiere, se ve admitido en el cuerpo místico del Hombre-Dios, y pertenece a éste con cuerpo y alma. Si contrae matrimonio con una persona bautizada, se juntan no

14. P. ASTETE, *Catecismo de la doctrina cristiana* (reedición Madrid, 1969), 4.ª parte, sin pág.

15. Pars. II, cap. VIII, n. 15 (ed. bilingüe de A. MACHUCA, reimpresión Madrid, 1971, pág. 361).

16. Sess. VIII, *Bulla unionis Armenorum*, en *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, 3.ª ed. (Bologna, 1973), pág. 541.

17. AAS, XXII (1930), pág. 544.

solamente dos seres humanos, ni simplemente dos almas en estado de gracia, sino dos miembros consagrados del cuerpo de Cristo, para consagrarse al acrecentamiento de este cuerpo. Cuando su unión es legítima no puede tener otro fin intrínseco que el de engendrar hijos para Cristo»<sup>18</sup>.

Puestos a resumir el enriquecimiento que la cualidad sacramental produce en el matrimonio, me permitirán ustedes que acuda a unas palabras escritas en un libro que se publicó hace algún tiempo: «En síntesis –escribí entonces–, podemos señalar lo siguiente: *a)* Una exigencia de vivir conforme al modelo Cristo-Iglesia, que se traduce en un *testimonio* viviente del misterio de Cristo. *b)* Un nuevo título de las obligaciones matrimoniales, o dicho de otra manera, una exigencia sobrenatural de vivirlas. *c)* Los fines del matrimonio y las acciones propias de la vida conyugal (aquéllas que se orientan a estos fines) reciben un valor *cristiano* y sobrenatural. *d)* La elevación de la vocación natural al rango de vocación cristiana y divina. *e)* La relación entre los cónyuges no es solamente el amor natural, sino la *charitas* o amor sobrenatural que asume y perfecciona al amor natural»<sup>19</sup>.

## 5. LA INSEPARABILIDAD ENTRE MATRIMONIO Y SACRAMENTO

La panorámica de la sacramentalidad del matrimonio que he intentado presentarles con mis palabras anteriores, al filo de la doctrina más representativa, además de poner de relieve la falsedad de varias de las ideas modernas antes expuestas, a las que doy por suficientemente contestadas y de las que no voy a ocuparme más, evidencia la solidez y el genuino sentido de una de las tesis más defendidas por el Magisterio pontificio de los últimos siglos. Me refiero, claro está, a la inseparabilidad entre el *institutum naturae* y el sacramento.

18. *Ob. cit.*, pág. 631.

19. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 163.

El sacramento no es algo exterior añadido al matrimonio, no es algo que lo acompaña a modo de suplemento religioso o sobrenatural. Por el contrario, sin confundir naturaleza y gracia –lo que lleva a hablar de inseparabilidad y no de confusión–, la sacramentalidad representa un modo de ser, una *qualitas* o cualidad, que proviene de una acción *instituyente* de Cristo, de Dios en definitiva. El sacramento comprende el *institutum naturae* enriquecido con una nueva razón formal –accidental– que es la significación; el matrimonio sacramento es el mismo *institutum naturae* recogido, sanado, levantado y enriquecido por la dimensión sobrenatural.

Del mismo modo que para el cristiano ser hijo de Dios no representa una añadidura exterior al hombre, sino que el cristiano, el hijo de Dios, es el hombre mismo sanado, levantado y enriquecido por la gracia, así el sacramento del matrimonio es el mismo matrimonio enriquecido por la sacramentalidad. Y como en el cristiano hijo de Dios hay naturaleza y factor sobrenatural, así el matrimonio sacramento comprende el *institutum naturae* y la dimensión sobrenatural, en una unidad inseparable.

Establecíamos ante un paralelismo entre los estados de naturaleza y las instituciones del matrimonio. Pues bien, esto tiene una importante consecuencia en el tema de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento. Representando, como decíamos, las instituciones del matrimonio una acomodación, por acción divina, del matrimonio a las condiciones del hombre en su relación con el plano de la salvación, la sacramentalidad, por virtud de la institución divina, está vinculada a la condición de la persona en relación al plano sobrenatural. A la pareja cristiana corresponde el matrimonio sacramento, no sólo porque *deban* contraer matrimonio sacramento, sino porque, en virtud de su condición de bautizados, el único matrimonio que esa pareja es capaz de contraer –el único que surge cuando dos cristianos se casan válidamente– es el sacramental.

Y ello, no solamente por virtud de una ley o mandato que les prohíba el matrimonio natural, sino en virtud de su misma condición de cristianos. Siendo el bautizado una persona cristiforme

por fuerza del carácter bautismal, sólo puede unirse en matrimonio como lo que es, como persona cristiforme; y cuando ambos contrayentes lo son, su matrimonio, por institución divina, es sacramental.

## 6. LA SIGNIFICACIÓN SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

Sabemos que todo sacramento es signo, signo sensible de la gracia y, más extensamente, de la acción salvífica de Cristo. Por consiguiente, el matrimonio es también signo. Pero, ¿signo de la voluntad de los contrayentes? Confieso que la primera vez que oí esta afirmación –el matrimonio es signo de la voluntad de los contrayentes– me quedé un tanto perplejo. Fue en un Congreso Internacional y estaba escuchando al orador –holandés por mas señas– a través del sistema de traducción simultánea. Me extrañó tanto, que al principio –y que me perdone la señorita traductora– creí que se había cumplido una vez más aquello de que *traduttore, tradittore*, traductor, traidor. Pero no, la traducción estaba bien hecha y había comprendido perfectamente.

La perplejidad no era rara. Se trata de esas afirmaciones que no resisten un análisis detenido. El signo de la voluntad de los contrayentes no es ni puede ser el matrimonio; tal signo es la manifestación externa del consentimiento. Sólo la manifestación externa del consentimiento es signo de la voluntad de los contrayentes. Y esa manifestación no es el matrimonio, sino la llamada por Lalaguna forma de emisión del consentimiento<sup>20</sup>.

Conclusión elemental, que por su misma elementalidad, pone de manifiesto la escasa consistencia de la tesis aludida. En sí esta afirmación carecería de relevancia, si no fuese porque encierra la negación de la sacramentalidad del matrimonio. Es un modo de

20. E. LALAGUNA, *Función de la forma jurídica del matrimonio canónico*, en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 215 y sigs.

decir –bastante alambicadamente por cierto– que el matrimonio no significa ninguna realidad sagrada y, en consecuencia, que no es un sacramento en sentido católico.

La raíz de la sacramentalidad reside en la significación, en el hecho de que el matrimonio ha sido instituido por Cristo como signo de su unión con la Iglesia. Signo, no de la Santísima Trinidad como alguna vez se oye o se escribe, sino del misterio de Cristo y de su Iglesia. El simbolismo trinitario se encuentra en algún escrito aislado del Medioevo, concretamente –y como ejemplo único según Abellán<sup>21</sup>– en el tratado *In coniugio*, donde se lee: «En el matrimonio se halla la figura y vestigio de la Trinidad de diversas maneras. Pues el varón es principio de donde procede la mujer, y ambos son principio de donde procede un tercero»<sup>22</sup>. Pero esta opinión quedó prácticamente aislada. La Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, cuyo texto capital al respecto es Eph 5, 22-33, evoca y explícitamente indica, la semejanza entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, semejanza en la que se funda, supuesta la institución positiva, la índole significativa del matrimonio. Es esta la significación que se halla recogida en los documentos magisteriales –San León Magno, Inocencio III, Celestino III, León XIII, Concilio de Florencia, Vaticano II, etc.<sup>23</sup>– y la que, consecuentemente, se encuentra en la doctrina canónica y teológica.

## 7. EL SIGNO SACRAMENTAL

El matrimonio es signo, pero ¿dónde radica el signo? ¿Es el signo la vida matrimonial, el hecho de vivir como cónyuges? He-

21. P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 196.

22. Ed. F. Bliemetzrieder, en *Beitr. G. Ph. MA*, XVIII (2-3), pág. 112.

23. Vide J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «*Ius Canonicum*», XIII (1973), n. 25, págs. 75 y sigs.

mos aludido antes a algunas opiniones actuales que hacen radicar la significación en la vida matrimonial y podemos preguntarnos ahora hasta qué punto estas opiniones son sostenibles. Digamos, ante todo, que algún precedente tienen. En realidad, no he encontrado más que uno: es la opinión de Vlaming-Bender<sup>24</sup>, en cuya obra, editada en 1950, se afirma que la razón de signo es el ejercicio y el testimonio de las virtudes no meramente naturales, sino sobrenaturales. Pero se trata de una opinión aislada, que no encuentra respaldo alguno ni en el Magisterio ni en la doctrina.

Este mismo problema se lo planteó ya Santo Tomás, si bien en relación a un asunto distinto, en concreto al tratar del posible vicio de consentimiento que podría originarse al contraer alguien movido por una causa torpe; por ejemplo, el afán de lucro. Puesto que el matrimonio significa la unión de Cristo con la Iglesia y esta unión no tiene ni sombra de torpeza, tampoco el matrimonio podría contraerse válidamente si alguno de los contrayentes se ha movido por alguna causa torpe. Así reza una de las dificultades que el Doctor Angélico se pone, no sé si recogiénola de algún autor, o de su propia cosecha. Santo Tomás responde a esta objeción que no hace falta esforzarse mucho para deshacerla: «A la quinta dificultad respondo diciendo que el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es la misma unión —el vínculo— y no la conducta de los unidos. *Et ideo ratio non sequitur*. Y por lo tanto el argumento se cae por su base»<sup>25</sup>.

Lo mismo podríamos decir de la opinión referida. En efecto, el misterio cristiano, el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es primariamente el matrimonio, esto es, varón y mujer unidos matrimonialmente. Esa unidad, fundada en un compromiso, constituye la realidad signifiante y la realidad que, configurada y estructurada según una dimensión de gracia, es el *mysterium coniugii*.

24. *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.<sup>a</sup> ed. (Bussum in Hollandia, 1950), pág. 25.

25. Suppl., q. 48, a. 2 ad 5.



El matrimonio es la unión de varón y mujer en cuanto constituida, esto es, en la medida en que ambos forman la comunidad conyugal. Esta comunidad no es un puro hecho, un mero hecho sociológico, sino una unión constituida por un vínculo, que se funda en el compromiso. Por esta razón, la doctrina ha señalado que la significación radica en el vínculo conyugal. Evidentemente el matrimonio no es el vínculo, sino varón y mujer vinculados conyugalmente; el signo es, pues, varón y mujer unidos, y en este sentido debe interpretarse la citada afirmación<sup>26</sup>.

Como he dicho en otra ocasión<sup>27</sup>, la vida conyugal no es sacramento, porque ni tiene razón de signo, ni, en consecuencia, tiene eficacia sacramental. No es el dinamismo matrimonial el signo de la unión de Cristo con la Iglesia, pues la vida matrimonial no es el matrimonio, sino su realización vital o cumplimiento. Por esta razón la vida de los cónyuges, el hecho de que vivan como corresponde a su condición de cristianos y a las exigencias del matrimonio cristiano, no es el signo de la unión de Cristo con la Iglesia (signo lo es la unidad por la que se constituyen en matrimonio), sino respuesta a las exigencias y al orden matrimonial que derivan de ser el matrimonio un misterio (un signo); es, pues, *testimonio*, no signo sacramental. Y sin haber contraído matrimonio, el simple *hecho* similar al matrimonio carece de toda razón de signo y consecuentemente de testimonio. No sólo eso, sino que en la medida en que tal *hecho* es un desorden constituye, en terminología hoy muy difundida, un *contratestimonio*.

A lo largo de esta disertación he intentado mostrar algunos aspectos de la sacramentalidad del matrimonio. Muchas cosas han quedado silenciadas. En todo caso, puede entreverse la santidad del matrimonio, una de las *magnalia Dei* para con los hombres, cuya grandeza podemos describir, para terminar, con unas conocidas palabras de Tertuliano: «¿Cómo describiré la felicidad de ese

26. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 160.

27. J. HERVADA, *Cuestiones varias...*, cit., págs. 83 y sigs.

matrimonio que la Iglesia une, que la entrega confirma, que la bendición sella, que los ángeles proclaman, y al que Dios Padre tiene por celebrado? Ambos esposos son como hermanos, siervos el uno del otro, sin que se dé entre ellos separación alguna, ni en la carne ni en el espíritu... Al contemplar esos hogares, Cristo se alegra, y les envía su paz; donde están dos, allí está también Él, y donde Él está no puede haber nada malo»<sup>28</sup>.

#### PREGUNTAS Y RESPUESTAS

—*Dos contrayentes que se casan sólo civilmente, por el hecho de ser cristianos, ¿ya reciben el sacramento?*

—Le contesto como solían hacerlo los antiguos escolásticos: distingo. Si se casan sólo civilmente, porque la autoridad eclesiástica les ha dispensado de la forma canónica, o porque no están obligados a ella (v. gr., si se encuentran en las circunstancias previstas en el canon 1116 del Código de Derecho Canónico de 1983), entonces es claro que se han casado válidamente y su matrimonio es incuestionablemente sacramento. Tan sacramento como el celebrado ante el párroco o ante el obispo. Pero bien entendido que, si bien la *forma de celebración* ha sido la civil, ese matrimonio es canónico y sometido plenamente a la jurisdicción de la Iglesia. A este tipo de matrimonio se les puede llamar «matrimonios canónicos en forma civil». Lo que ha variado es la forma de celebrarlo, no el matrimonio, que es tan sacramental, cristiano y canónico (e indisoluble) como otro cualquiera.

Muy diferente es el caso de los cristianos (entiendo por tales a los bautizados) que, sin dispensa y estando obligados a contraer matrimonio ante la Iglesia, celebran sus bodas sólo civilmente, porque así lo deciden. Cuando esto ocurre, no hay sacramento, porque no hay matrimonio. No puede decirse —sería un error ga-

28. *Ad uxorem*, I, 2, 9 (PL, 1, 1302).

rrafal— que en estos casos no hay sacramento, pero sí un matrimonio meramente natural. Esta afirmación está condenada por el Magisterio. No hay sacramento, porque no hay matrimonio válido.

*—Si los que van a casarse son cristianos de esos que se bautizaron pero no cumplen prácticamente nada, no tienen en sus vidas ningún testimonio cristiano... Se presentan ante el sacerdote pidiendo el casamiento religioso (católico, dentro de la Iglesia), a veces porque las familias lo quieren. ¿Deben o no ser aceptados? ¿Si se casasen sólo civilmente, vivirían o no en pecado grave? ¿Cómo debe actuar el sacerdote?*

—Voy a responder, si no tiene inconveniente, en sentido inverso a los interrogantes que me plantea. No por alguna razón especial, sino porque me resulta más cómodo.

El sacerdote debe actuar conforme a las disposiciones de su obispo y, por encima de ellas, de acuerdo con las normas de la Santa Sede. Y siempre conforme a los principios de la moral católica y de la prudencia —que es caridad— pastoral. No debe actuar nunca según su capricho, según sus ideas y menos todavía según las ideas más o menos vanguardistas de las modas «pastoralistas». Esta cautela —y siento en el alma tener que decirlo— es mucho más necesaria actualmente, porque abundan más de la cuenta los «pastoralistas» ayunos de doctrina y sentido común que, con tal de renovar, son capaces de las mayores aberraciones, que maltratan las almas, desprecian los derechos de los fieles y no se dan cuenta de que, a veces, les provocan situaciones permanentes de pecado.

Los cristianos que sólo se casan civilmente (y con ello paso a la segunda pregunta), si viven como marido y mujer, viven en una situación permanente de pecado mortal; su vida marital es, lisa y llanamente, un concubinato. Que esta actuación pecaminosa lo sea formalmente (esto es, que ellos cometan pecado mortal) dependerá, como dicen los moralistas, de que sean conscientes de ese pecado, como ocurre con cualquier otro quebrantamiento de la ley divina. En todo esto no interviene para nada eso de que en

sus vidas haya o no algún testimonio cristiano. El concubinato no es pecado sólo para los que viven –o intentan vivir– una vida cristiana testimonial, sino para todo el mundo, también para los no bautizados.

Para comprender bien la cuestión nuclear que el amable interlocutor trae a colación –la primera de las planteadas– es preciso tener en cuenta que el «casamiento religioso» no es una ceremonia especial, más o menos unida al matrimonio de los bautizados; no es un complemento, como lo es la bendición del sacerdote, o como pueden serlo tantas ceremonias religiosas que, en los medios cristianos, suelen unirse a muchos actos de la vida civil. El «casamiento religioso» es ni más ni menos y no otra cosa que el matrimonio de los cristianos. Negarles el «casamiento religioso» es negarles el matrimonio. E inducirles a que se unan sólo por lo civil –sin casarse por la Iglesia– es una inducción al concubinato. Lejos de ser una conducta pastoral, es una acción «lobezna», propia de los lobos introducidos en el rebaño; quienes tal hacen son inductores al pecado –y pecado mortal– que merecen las más graves censuras. Es una flagrante hipocresía fundarse en la falta de testimonio cristiano de los contrayentes bautizados, para aconsejarles que sólo se casen por lo civil –casamiento que para ellos no es matrimonio–, induciéndoles a iniciar un concubinato. Tal conducta es esencialmente antipastoral, un contratestimonio sin paliativos, un grave delito y un escándalo. Por lo demás, dice la Sagrada Escritura del Señor –y ello es aplicable a cualquier pastor de almas– que «no quebrará la caña cascada y no apagará la mecha que aún humea» (Is 42, 3; Math 12,20).

Contraer matrimonio canónico es un derecho fundamental de todo bautizado, en el que eso del «testimonio cristiano» –en cuanto al hecho de contraer– no tiene nada que ver, porque se asienta en un derecho natural –el de casarse–, que para nada depende de las virtudes de la persona. El derecho natural a casarse se funda en la sola condición de persona, y el derecho fundamental del fiel a contraer matrimonio canónico se basa única y exclusivamente en la condición de bautizado. El testimonio cristiano –con ser de

suyo algo muy santo y vocación divina para todo cristiano— no es ningún requisito para casarse; ponerlo como requisito para admitir a un bautizado al único matrimonio que puede contraer, sería una arbitrariedad gravemente injusta y atentaría contra sus derechos fundamentales, como persona y como fiel.

Si en algún caso resultase inconveniente o escandaloso celebrar públicamente ante la Iglesia un matrimonio determinado, podrá acudirse a los medios ya previstos en el derecho de la Iglesia, v. gr., la supresión de ritos litúrgicos, exclusión de la Santa Misa, etc., siempre contando con lo prescrito por la autoridad competente.

Y si razones verdaderamente pastorales —y no lo es la idea de una Iglesia de élites, idea gravemente equivocada— aconsejasen incluso la no asistencia del párroco o sacerdote delegado, lo correcto es acudir a la dispensa de la forma canónica. Pero bien entendido que esta dispensa altera sólo la forma de celebración, no el matrimonio, que será siempre —aunque se celebre en forma civil— un matrimonio canónico, con todas sus características, incluida la cualidad sacramental y la indisolubilidad.

*—¿No será aconsejable, al menos como medida pastoral, evitar la celebración matrimonial católica cuando los contrayentes, a pesar de pedir tal sacramento, no se encuentran debidamente preparados?*

—La redacción de esta pregunta se ve que ha sido hecha con mucho cuidado, porque es verdaderamente «tópica»; quiero decir que recoge con precisión uno de los tópicos más utilizados por cierto pastoralismo actual. Ya comprendo que quien me interroga me hace la pregunta, no porque esté de acuerdo con ella, sino para conocer mi opinión. Con mucho gusto se la doy.

Esta pregunta —en realidad una tesis enunciada en forma de interrogante— es una de tantas muestras de la habilidad de ciertas personas para encubrir errores notorios con una terminología, tan aparentemente inocua y aun convincente, que, si no se está muy atento a lo que quiere decir, fácilmente engaña. Aunque, a la vez, la solución a la que se llega es tan claramente contraria a la doc-

trina de la Iglesia, que sólo termina por engañar a los incautos y a quienes de antemano están empeñados en no oír o hacer más que novedades.

¿Cómo no va a aparecer razonable, así a primera vista, que se niegue una ceremonia litúrgica, un sacramento, a quien no está debidamente preparado? Claro que en la propuesta analizada el sacramento consistiría en la «celebración matrimonial católica» y la debida preparación se sobreentiende que es —en la intención de los proponentes— una vida cristiana testimonial. Y en ambas cosas hay, con distinta intensidad, un error. Uno de ellos contiene una proposición condenada repetidamente por el Magisterio; el otro no tiene en cuenta los caracteres peculiares del matrimonio.

La «celebración matrimonial católica» ni es el sacramento matrimonial, ni menos es un sacramento añadido al matrimonio. La tal celebración la componen dos cosas: *a)* unos ritos litúrgicos, que ni son el matrimonio, ni el sacramento matrimonial, sino celebraciones litúrgicas —entre ellas la Santa Misa— que acompañan al matrimonio; *b)* la *forma canónica*, o sea la presencia del sacerdote autorizado y dos testigos, que asisten al otorgamiento del consentimiento matrimonial, según las funciones que a uno y a otros atribuye el derecho. Esta *forma canónica*, es, sin duda, requisito de validez del matrimonio, pero no integra ni la materia ni la forma sacramental. No es, propiamente hablando, un elemento del sacramento, es decir, no forma parte de su sustancia (la llamada *substantia sacramenti*), sino que es un factor del matrimonio en cuanto es un pacto jurídico. Decir que la «celebración matrimonial católica» es un sacramento constituye un error de bulto.

¿Dónde está ahí la condena del Magisterio? Está en que esta tesis parte de la teoría de la separabilidad entre el matrimonio (el contrato o la institución) y el sacramento del matrimonio. Ese sacramento no sería el matrimonio como tal, sino algo añadido a él, un complemento religioso: la bendición del sacerdote, la celebración católica, etc. Faltando ese rito o esa forma añadidos, no habría sacramento, pero sí matrimonio, un matrimonio natural.

De ahí la conclusión que la pregunta que se ha hecho no refleja. A los no debidamente preparados se les debe aconsejar –dicen– que contraigan matrimonio civil, un matrimonio meramente natural; más adelante, cuando estén preparados, se les podrá otorgar el sacramento. No hace falta repetir lo que antes ya he dicho. Esta postura es, no sólo errónea y contraria al Magisterio, sino antipastoral y escandalosa; es una inducción al pecado.

El magisterio eclesiástico ha insistido repetidamente en que el sacramento del matrimonio no es ningún complemento o añadido al matrimonio sino éste mismo. Por lo tanto, es imposible que dos bautizados contraigan matrimonio sin que éste sea sacramento. Ni se crea que esta enseñanza se encuentra escondida en los arcanos de las ciencias canónica y teológica, poco conocibles de los no especialistas y mucho menos de los fieles. Se encuentra en catecismos tan accesibles como el de Pío X, el llamado *Mayor* para chicos en edad juvenil «835. *En el matrimonio cristiano, ¿puede el contrato separarse del sacramento?* No, señor; en el matrimonio entre cristianos el contrato no puede separarse del sacramento, porque para ellos no es otra cosa el matrimonio que el mismo contrato natural elevado por Jesucristo a la dignidad de sacramento. 836. *¿No puede, por consiguiente, entre cristianos haber verdadero matrimonio que no sea sacramento?* Entre verdaderos cristianos no puede haber verdadero matrimonio que no sea sacramento».

Siendo esto así, ¿cuándo los contrayentes se encuentran debidamente preparados? Por ser un sacramento de vivos, la preparación debida incluye el estado de gracia. Por eso, es una norma pastoral tradicionalmente seguida procurar que los contrayentes se confiesen antes de contraer matrimonio. Pero este sacramento presenta una peculiaridad, que no tienen los demás sacramentos; se trata de fundar una comunidad, a la que todo hombre está llamado por naturaleza, independientemente de la gracia. Esta llamada no es sólo una posibilidad, más o menos respetable, sino un *derecho natural* de la persona. De ahí que no pueda negarse el matrimonio por razón del estado de gracia, norma que siempre ha seguido escrupulosamente la Iglesia.

La mínima *debida preparación* para el matrimonio, cristiano o no, se resume en la ausencia de impedimentos y en el conocimiento suficiente de la esencia del matrimonio. Esta es la regla que siempre ha seguido la Iglesia, aquella que en justicia se debe a quien tiene el derecho natural de casarse. Y esto es así, digan lo que digan algunos «pastoralistas» de nuevo cuño, cuyos planteamientos son más brillantes que respetuosos con los derechos de los fieles y aun con la fidelidad debida a la doctrina católica.

—*Cuando el matrimonio ha sido contraído entre dos personas, una que tiene fe y otra que no la tiene, en este caso, ¿el matrimonio tiene auténtico valor santificante?*

—He aquí un ejemplo de pregunta aparentemente muy clara en sus términos, pero en realidad bastante confusa.

¿Qué quiere decir «que tiene o no tiene fe»? ¿Que se trata de un matrimonio entre un cristiano y un infiel? ¿Entre dos cristianos, uno de los cuales ha perdido la fe? Y ¿qué se quiere expresar con «valor santificante»? ¿Que es sacramento, o que en él puede santificarse el cónyuge, igual que un cristiano se santifica por medio del trabajo, por ejemplo?

Combinando todas estas posibilidades, la pregunta resulta tener varias respuestas que intentaré ofrecer a continuación.

El matrimonio entre un cristiano y un infiel, según la sentencia más segura (y la que sigue la Iglesia en la práctica) no es sacramento; no tiene, pues, «valor santificante», si con esta expresión se quería significar la eficacia sacramental *ex opere operato*. Pero tiene valor santificante en otros dos sentidos. Por una parte, el cónyuge cristiano se santifica por ese matrimonio, como se santifica por el cumplimiento de los demás deberes de estado, cuando los realiza de acuerdo con la ley de Dios y con visión sobrenatural. Por otro lado, ese matrimonio tiene aquel valor santificante del que habla San Pablo: «Pues se santifica el marido infiel por la mujer fiel, y la mujer infiel por el marido fiel. De otro modo, vuestros hijos serían impuros y ahora son santos» (1



Cor 7, 13-14). Sobre cuál sea este valor santificante no están de acuerdo los exégetas.

Si de lo que se trata es del matrimonio de dos bautizados, uno de los cuales ha perdido la fe, la respuesta es clara: ese matrimonio es sacramento (tanto si la fe le faltó antes de contraerlo, como si la falta sobrevino con posterioridad) y el valor santificante ofrecido sacramentalmente por Cristo permanece con toda su amplitud e intensidad. La *validez* del sacramento (el don ofrecido por Cristo) no varía, porque depende de Cristo, que lo otorga *ex opere operato*; es decir siempre, por el hecho mismo del matrimonio.

En cambio, el fruto recibido por cada cónyuge a través del sacramento (su *fructuosidad* como la llaman los teólogos) depende de sus disposiciones interiores, de las cuales la fe es la fundamental. El cónyuge que no tiene fe no recibe el fruto del sacramento, en tanto permanezca su falta de fe; pero si llegase a recuperarla, recibiría el fruto del sacramento (la gracia) desde ese momento, en mayor o menor grado según sus restantes disposiciones interiores.

En todo caso, el valor santificante del sacramento lo recibe cada cónyuge según sus propias disposiciones, y no según las del otro, de modo que, en el caso contemplado, el cónyuge que conserva la fe no se verá de suyo perjudicado por la falta de fe del otro.

Pero el valor santificante del matrimonio sacramental no se reduce a la gracia que reciben los cónyuges. El vínculo mismo, de ser un vínculo meramente natural, pasa a ser un vínculo sacramental (en términos teológicos, es la *res et sacramentum* del matrimonio sacramental). Asimismo, el fin de la generación y educación de los hijos pasa a ser, como ya he dicho con palabras del Catecismo Romano, un fin absolutamente más elevado que en el plano de la naturaleza: el aumento y continuidad *corporales* de la Iglesia y completar el número de los elegidos. Este valor santificante del sacramento es efecto de su *validez* (acción de Cristo) y no de su *fructuosidad* (lo que el hombre acepta y recibe); por lo tanto, la falta de fe de uno de los cónyuges no afecta a ese valor santificante.

—¿Cómo es que un matrimonio completamente fallado continúa siendo signo de la unión de Cristo con la Iglesia? Supóngase que el marido tratara mal a su esposa y viceversa, pasan a vivir separados, etc.

—Sí, ya veo, un «joya» de matrimonio. Diría un caso de folletín, si no fuese porque la vida nos muestra algunos matrimonios así.

La respuesta es muy simple. El signo no es lo que son personalmente o lo que hacen marido y mujer, sino —si se me permite la expresión— lo que deben ser o hacer. Más exactamente, el signo no es la vida que llevan, sino el vínculo y la obligación que los une. Y en esto todos los matrimonios son iguales y ninguno falla o fracasa. Quienes fallan o fracasan son los casados en el cumplimiento de aquello a lo que se obligan. El signo sacramental no reside en la vida de unión que llevan, sino en el vínculo que les obliga a llevar esa vida de unión. No reside en el hecho de que sean fieles el uno al otro, sino en el vínculo de fidelidad. No reside en lo mucho o lo poco que se amen, sino en el compromiso de amarse.

Las expresiones «matrimonio fallado» o «matrimonio fracasado» no son científicamente exactas. Debe hablarse en realidad de «vida matrimonial fracasada»; y, como ya he dicho, la vida matrimonial no es ningún signo sacramental.

Hoy se ha extendido una falsa concepción de los sacramentos, prácticamente herética, que los concibe sobre todo como obra de la comunidad, más que como obra de Cristo. De este modo el signo sacramental se confunde con el testimonio cristiano. Aplicada esta doctrina gravemente errónea al matrimonio, se pretende que el signo es el comportamiento de los cónyuges. Y esto es falsísimo.

Cristo no ha instituido el matrimonio sacramento para que los cónyuges construyan el signo de su unión con la Iglesia. No, lo instituido como signo es el vínculo conyugal para hacer santos a los cónyuges, configurándolos por la gracia según la santa unión de Cristo con la Iglesia. No son los cónyuges los que significan (los que hacen el signo) con su vida, sino que el signo los conforma a ellos —y a su vida— por la gracia que produce.

¿Pero no es un contrasentido que siga siendo signo el matrimonio de quienes viven desordenadamente? El contrasentido estaría, en todo caso, en que dejase de serlo, porque el signo sacramental está instituido para producir la gracia y auxiliar con ella; y fue el mismo Señor quien dijo que el médico está para los enfermos y no para los sanos. Los sacramentos son –aunque no exclusivamente– medicina, tanto más necesaria cuanto más empecatado está el hombre. Los sacramentos no son el premio o la corona a una vida ordenada y santa; son los portadores de la fuerza que Dios da a los pecadores para llegar a esa vida.

Que la sacramentalidad no dependa de las disposiciones de los cónyuges (otra cosa es su fructuosidad) quiere decir, en definitiva, que Dios ha vinculado su don al matrimonio de modo irrevocable, que ofrece irrevocablemente su gracia misericordiosa a los casados, aunque éstos se hagan los sordos. Sólo los fariseos (los que a sí mismos se consideran justos) se escandalizan de que el don sacramental se halle entre pecadores.

*—Actualmente, por razones pastorales, se exige mayor formación a los novios y se ponen dificultades para casarse a quien se niega a esta formación. ¿Qué piensa sobre este asunto?*

—Todo lo que sea formar mejor a los novios me parece bien; diría más, me parece magníficamente bien. Impartir esa mayor formación es, sin duda, una actividad pastoral muy necesaria y de gran fruto.

Lo que no me parece bien –ni tan bien, ni menos bien, sino sencillamente mal– es que se pongan dificultades para casarse a los novios que se niegan a recibir esa mayor formación. Y me parecería rematadamente mal, una grave injusticia, que se les negase el matrimonio por eso. Los cursillos prematrimoniales y otras actividades similares, son iniciativas pastorales encomiables, pero nadie está autorizado para convertirlos en una especie de «impedimento pastoral» para el matrimonio.

Contraer matrimonio es un derecho natural, uno de los derechos humanos inalienables que tiene el hombre. Y contraer ma-

trimonio canónico es uno de los derechos fundamentales del fiel. Para ejercer este derecho fundamental basta tener aquellas condiciones requeridas por el derecho natural y la ley eclesiástica, entre las cuales no figuran los cursillos prematrimoniales.

En suma, las actitudes a las que Vd. alude me parecen –en mayor o menor grado, según sean mayores o menores las dificultades que se pongan– un abuso y una extralimitación. Una muestra más de «pastoralismo», que es el vicio de la pastoral; un «ismo», reprochable como otro cualquiera. Tanto más en este caso cuanto que atenta contra un derecho natural de la persona y a un derecho fundamental del fiel.

Y no le extrañe ver que quien acaba de poner, por razones «pastorales», dificultades para casarse a una pareja que no desea asistir a un cursillo prematrimonial, salga inmediatamente del despacho parroquial para participar en una manifestación en pro de los derechos humanos de los vietnamitas o de los negros estadounidenses. Son cosas de la vida moderna.

—*Si se concede a los sacerdotes la dispensa del celibato... ¿por qué no el divorcio a los casados?*

—Esto me recuerda una novela –de autor frustrado, desde luego–, que comenzaba con esta frase: «Era de noche y, sin embargo, llovía». Ante la coherencia y brillantez de la primera frase, el lector abandonaba corriendo la lectura, pensando que si así era el comienzo, cómo iba a ser el desenlace.

Doy por sentado que Vd. sabe bien cuál es la respuesta y que si me hace la pregunta será porque es un argumento que habrá oído en más de una ocasión y desea saber mi opinión sobre él. Puedo decir en descargo de su país que en mi patria –y no es esto una alabanza– también hubo un tiempo en que lo oí con cierta insistencia.

Le voy a ser franco. El dichoso argumento no tiene más coherencia ni sentido que la frase citada al principio. Desde luego, hace falta gozar de una ignorancia envidiable, a toda prueba, para

sacar a relucir con cierto convencimiento un razonamiento de este estilo.

El celibato es una obligación aneja al sacerdocio, que ha impuesto la Iglesia por razones de congruencia muy fuertes; pero no es esencial –aunque sí conveniente– al estado clerical, de suerte que la Iglesia Oriental católica cuenta con presbíteros casados y ahora se permite en toda la Iglesia que varones casados puedan ser diáconos (sin pasar al sacerdocio). La Iglesia puede dispensar de una obligación que ella ha puesto, tanto más que la dispensa se concede sólo a quienes abandonan el sacerdocio, con lo que la obligación del celibato pierde una parte de su razón de ser. (No toda su razón de ser, pues permite la vuelta del sacerdote arrepentido de su abandono y tiene un valor de ejemplaridad.)

Pero la indisolubilidad es cosa muy distinta. En primer lugar, no es un obligación impuesta por los hombres, sino una propiedad del matrimonio puesta por Dios mismo, que el hombre no puede tocar, como claramente lo manifestó Jesucristo. En segundo término, es una propiedad *esencial*, algo que fluye de la esencia del matrimonio. Y, por último, en ningún caso se debilita o pierde su razón de ser; por eso es indisolubilidad en sentido estricto. *Et de hoc satis*. Y de esto ya he hablado bastante, no sea que concedamos al «argumento» de referencia más atención de la que merece.



## VII

### La vocación matrimonial

#### 1. INTRODUCCIÓN

Al amor de los esposos se le llama comúnmente –aludiendo seguramente a su belleza poética– *romance* (vivir un romance, que es tanto como decir vivir un poema), pero la realidad de la vida enseña que el matrimonio tiene más de prosa que de poesía, más de vida corriente que de gran hazaña.

Sin embargo, pese a esa realidad que a tantos parece rutinaria y prosaica, cuando no oscura y de escasa monta, pese a esa aparente vulgaridad de la vida cotidiana del hogar, no está tan descaminado hablar de romance, porque la prosa diaria es capaz de convertirse en versos épicos, si se sabe descubrir que hay un algo divino<sup>1</sup>, escondido en lo más hondo de la vida matrimonial, que da a los casados la virtud de transformar esa prosa diaria en endecasílabos, que son verso heroico<sup>2</sup>.

1. «Sabadlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir». *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 114.

2. La imagen, referida a la vida ordinaria del cristiano, es de San Josemaría Escrivá de Balaguer; cfr. *Conversaciones*, n. 116.

Es, en efecto, la dimensión divina del matrimonio –y no el efímero gozo del sentimiento amoroso– lo que da a esta institución su grandeza –*sacramentum magnum*–, su magnificiencia y su más real y positiva belleza. Una dimensión divina que, entre otros aspectos que hoy no nos toca tratar, tiene una vertiente llena de esperanza, que es la que vamos a desarrollar: el sentido vocacional del matrimonio.

## 2. LA VOCACIÓN MATRIMONIAL

El matrimonio es una vocación, una llamada personal de Dios. Y lo es todo matrimonio. A principios de este año tuve la suerte de visitar Portugal para dar un ciclo de conferencias sobre el amor conyugal y sobre la sacramentalidad del matrimonio; en la penúltima de estas conferencias, al terminar, uno de los asistentes me preguntó, poco más o menos: «¿Y si los cónyuges no tiene vocación, qué pasa con el matrimonio?».

El origen de la pregunta me pareció ser que no le cabía en la cabeza que todos los casados tuviesen vocación matrimonial. Imbuido de la idea de que la vocación, en sentido estricto de llamada personal y singular de Dios, es cosa de escogidos, daba por sentado que sólo a unos cuantos cristianos selectos Dios les haría como un llamamiento especial para vivir su matrimonio de modo particularmente exigente y pleno: una llamada o vocación a vivir la vida conyugal como camino de plenitud de la santidad. Para las demás parejas, para la gran masa de los hombres y de los fieles cristianos, el matrimonio seguiría siendo una condición de vida lícita, pero no una vocación propiamente dicha. Esa persona había entendido muy bien en qué consiste la vocación (llamamiento personal que Dios hace a sus elegidos), pero no comprendía cómo podía aplicarse a todos los matrimonios.

No es éste, sin embargo, el único modo de malentender el sentido vocacional del matrimonio. Son muchos, en efecto, los que al oír hablar de vocación matrimonial aceptan sin pestañear esta



expresión, e incluso se la aplican a sí mismos: «Yo tengo –dicen– vocación matrimonial». Pero ¿qué entienden por vocación? En su pensamiento la vocación adquiere un sentido muy pobre, equivalente al uso que hacen de esta palabra los que dicen que tienen vocación de pintor, vocación política, vocación militar o incluso vocación de cantante. Simplemente quieren decir que se sienten inclinados al matrimonio y que ése, y no otro, es el estado de vida que satisface su inclinación natural, el que se adapta mejor a sus aptitudes y al que se sienten llamados por sus cualidades y deseos.

No faltan tampoco quienes, profundizando un poco más y acercándose en más alto grado al verdadero sentido cristiano del término vocación, entienden que esa inclinación natural responde a una voluntad divina. Ese camino que han elegido está de acuerdo con la providencia de Dios, que no les ha llamado a más altas tareas o ministerios. Esta falta de vocación al celibato *propter Regnum coelorum* (que puede ser vivido en el estado laical, religioso o sacerdotal según sus distintas posibilidades) les lleva a decir que Dios les llama por otro camino, por el del matrimonio. Pero en el fondo entienden su vocación matrimonial como un simple resultado de la ausencia de vocación propiamente dicha –la sacerdotal o la del celibato apostólico–, como un camino lícito, abierto a todos los hombres, que responde a los planes de Dios sobre ellos. Lo que tampoco les cabe en la cabeza es que la vocación matrimonial sea vocación en el mismo sentido en que lo son, por ejemplo, la sacerdotal y la religiosa.

Cuando decimos que el matrimonio es una vocación, utilizamos este término en su sentido más propio y estricto: una llamada personal y singular de Dios, que da al sujeto de esa llamada una misión concreta o le ofrece un proyecto de vida. No importa que esa misión no sea única e irrepetible, no importa que Dios llame a otros muchos a esa misión o a esa condición de vida. Vocación fue la llamada de Dios a Santa María para ser Madre de Dios, misión única e irrepetible; y vocación es la llamada al sacerdocio, que es una vocación dada a muchos. Lo decisivo es que cada uno reciba una llamada singular y concreta.

La vocación propiamente dicha se inscribe en el cuadro de las relaciones entre Dios y el hombre, enriquecidas por la dimensión sobrenatural; esto es, la vocación de la que estamos hablando se sitúa en el contexto de las relaciones *personales* del hombre con Dios. Es producto de la intervención de Dios en la historia humana, de su presencia en ella, estableciendo un diálogo personal con los hombres. La Sagrada Escritura nos enseña esta presencia activa de Dios entre los hombres, con aquella conocida y alentadora sentencia: «Son mis delicias estar entre los hijos de los hombres»<sup>3</sup>. Y con un atrevido antropomorfismo nos la describe el Génesis repetidamente. Casi en sus primeras páginas, nos cuenta que Dios se paseaba por el Paraíso aprovechando el frescor de la tarde y conversaba con Adán y Eva. Hasta que el día del pecado original nuestros primeros padres, al notar su llegada, corrieron a esconderse; por primera vez se sintieron avergonzados de su presencia y el Señor tuvo que llamarlos para que acudieran: «Y habiendo oído la voz del Señor Dios –narra el Génesis–, que se paseaba en el Paraíso a la brisa de la tarde, escondióse Adán con su mujer de la vista del Señor Dios en medio de los árboles del paraíso. Entonces el Señor Dios llamó al hombre y díjole: ¿Dónde estás? El cual respondió: He oído tus pasos en el paraíso y he temido... y así, me he escondido»<sup>4</sup>.

Los pasajes siguientes nos describen otros muchos diálogos, a veces largos, entre Dios y los hombres. Caín, Noé y Abraham son ejemplos bien conocidos, como lo es esta actitud dialogante, cuyos restos se encuentran en casi todas las religiones. Pero es en la Encarnación del Verbo y en la presencia real de Cristo en la Eucaristía donde la presencia activa de Dios en medio de la Humanidad alcanza sus grados más sublimes.

La vocación hay que contemplarla en este contexto de la relación personal y dialogante entre Dios y el hombre. Es –como

3. Prov 8, 31.

4. Gen 3, 8-10.

decía— una llamada personal e individual, por la que Dios da a cada hombre concreto una misión y le pide su cumplimiento. A veces esa llamada de Dios se hace por un medio extraordinario. La anunciación de la Virgen es el caso más excelso, pero hay otros muchos más o menos similares. Samuel, Jeremías, Isaías, Saúl, David, San Pablo, y tantos otros ejemplos que podrían ponerse, son muestras de esa posibilidad. No es, sin embargo, esto lo común y más corriente; el hombre descubre su vocación —la voz de Dios— a través de las circunstancias de su vida y por medio de la acción de la gracia, tantas veces silenciosa e incluso desconocida, en su alma. Lo silencioso de este diálogo —o la sordera ante Dios— lleva a tantos a pensar en la ausencia de una vocación definida, e incluso a no comprender el sentido vocacional de ciertos hechos objetivos, que por generales y comunes, pueden interpretarse bajo el prisma del anonimato. Y el anonimato —es preciso advertirlo— es lo contrario a la vocación, porque ésta supone la llamada a cada uno por su nombre.

Así ocurre, por ejemplo, con el bautismo. La vocación cristiana podría entenderse como una llamada sólo general, a la Humanidad en su conjunto, que incidiría en cada uno como parte anónima —como uno más— de ese conjunto. Sin embargo, la convocación o llamada a la salvación es concreta y particular, singularmente hecha a cada hombre, porque lo salvado y lo llamado no es de suyo el conjunto, sino los hombres uno a uno. Cada hombre puede decir en verdad que la Redención se ha hecho para él de modo concreto y particular. Por eso puede hablarse de vocación bautismal, porque no es una llamada general, sino una llamada personal y singular, aunque una y conjunte a todos los cristianos en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. «Ego redemi te, ego vocati te nomine tuo, meus es tu»<sup>5</sup>. Yo te he redimido y te he llamado por tu nombre, tú eres mío. No hay anonimato, sino vocación personal.

¿Quiere decir esto que la vocación no es cosa de elegidos? No, no quiere decir esto, sino algo mucho más importante y alentador;

5. Is 43, 1.

quiere decir que «a todo cristiano, cualquiera que sea su condición, se le aplican plenamente las palabras del apóstol...: *Escogidos de Dios santos y amados* (Col 3, 12)»<sup>6</sup>. Porque a todos nos eligió Dios –personal y singularmente, por nuestro nombre–, antes de la creación del mundo, para que seamos santos<sup>7</sup>. Todos somos elegidos, porque a todos nos llamó Dios por nuestro nombre. Es esta una verdad que estaba profundamente grabada en el corazón de la primitiva cristiandad, hasta el punto de que fue uno de los primeros nombres que recibieron los cristianos. En lugar de llamarse fieles o cristianos, a menudo se designaban como *electi*, elegidos. Y así, por ejemplo, en lugar de decir «los fieles» de la Iglesia de tal o cual sitio, decían «los elegidos» de esa Iglesia.

De este modo se debe comprender la vocación matrimonial. Los casados no se limitan a asumir una tarea lícita, regulada desde luego por la ley natural, pero sin ser más que una posibilidad de vida humana otorgada por Dios al hombre, como otras tantas posibilidades que han sido dejadas a su libre opción. No, no es eso. El matrimonio representa una obra de colaboración con Dios, a la que, por el hecho mismo de contraerlo, los cónyuges son llamados a realizarla de modo personal, singularmente. «El matrimonio –escribe S. Josemaría Escrivá de Balaguer– no es, para un cristiano, una simple institución social, ni mucho menos un remedio para las debilidades humanas: es una auténtica vocación sobrenatural»<sup>8</sup>. Por eso: «Es muy importante que el sentido vocacional del matrimonio no falte nunca... en la conciencia de aquellos a quienes Dios quiera en ese camino, ya que están real y verdaderamente llamados a incorporarse en los designios divinos para la salvación de todos los hombres»<sup>9</sup>.

La índole vocacional del matrimonio es una verdad plenamente descubierta en tiempos que, con perspectiva histórica, podemos

6. SAN J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 30.

7. Eph 1, 4.

8. *Es Cristo que pasa*, n. 23.

9. *Es Cristo que pasa*, n. 30.

llamar recientes. Fue S. Josemaría Escrivá de Balaguer, «allá por los años treinta»<sup>10</sup>, quien, con alegría de muchos (sin que faltase el escándalo de algunos), comenzó a predicarla. Él mismo ha contado algunas de las reacciones que despertaba en sus oyentes. En el punto 27 de *Camino*, por ejemplo, escribe: «¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? Pues la tienes: así, vocación». Y en otro lugar: «Llevo casi cuarenta años predicando el sentido vocacional del matrimonio. ¡Qué ojos llenos de luz he visto más de una vez, cuando –creyendo, ellos y ellas, incompatibles en su vida la entrega a Dios y un amor humano, noble y limpio– me oían decir que el matrimonio es un camino divino en la tierra!»<sup>11</sup>. La doctrina de este autor ha de ser, en consecuencia, punto de partida necesario y fuente de primer orden cuando de este tema se trata.

### 3. MISIÓN DIVINA

La tradición doctrinal anterior no olvidó, sin embargo, un punto clave para entender el matrimonio como vocación: me refiero al sentido de voluntad positiva de Dios que tiene el matrimonio; esto es, el matrimonio no es sólo una posibilidad más que la Humanidad puede seguir. Dios quiere positivamente que haya hombres casados, de modo que si pensásemos hipotéticamente en una decisión colectiva de toda la Humanidad de vivir el celibato, esta decisión constituiría una grave contravención de la voluntad divina.

Hubo un tiempo, cuando los cristianos estaban imbuidos de la idea de un próximo fin del mundo, en que esta hipótesis les hubiese parecido ideal. San Agustín, en el contexto de esta mentalidad, escribe en una ocasión: «Ojalá que todos apetecieran aquel bien de la continencia, siempre que a ello fueran compelidos por

10. *Conversaciones*, n. 92.

11. *Conversaciones*, n. 91.

la caridad que nace de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe no fingida, porque así se completaría mucho antes la ciudad de Dios y se aceleraría más rápidamente el fin de los siglos»<sup>12</sup>. Poco duraron, empero, estas ideas y pronto se hizo común «señalar que el matrimonio ha sido preceptuado –obligación bajo mandato– por Dios a la humanidad. Las palabras del Génesis –*creced y multiplicaos y llenad la tierra*<sup>13</sup>–, han sido tradicionalmente interpretadas como mandato divino al hombre para engendrar y educar hijos y, consiguientemente, como una llamada al matrimonio»<sup>14</sup>. Es claro que los autores no hablan de un mandato que recaiga sobre todos y cada uno de los hombres, en el sentido de que todos deban casarse; hablan de un mandato a la sociedad, a la especie humana, que se cumple suficientemente mientras haya hombres casados que aseguren la continuidad del género humano. Al contraer matrimonio, ese mandato genérico se concreta en cada pareja, como mandato particular y singular en orden al cumplimiento de los fines del matrimonio.

Lo que a nosotros nos interesa de esta idea del mandato divino es que pone de relieve un extremo importante: los que viven en matrimonio están cumpliendo una misión divina, un mandato imperativo de Dios. Y una misión que cada matrimonio recibe al unirse por el vínculo conyugal. Bajo la tesis del mandato puede entreverse ya, lo que más adelante adquirirá plenos perfiles a la luz de su comprensión como vocación.

#### 4. PRESENCIA DE DIOS EN EL MATRIMONIO

Pero una vocación no es sólo una misión. La llamada implica una colaboración con Dios. Podríamos decir que se trata de reali-

12. *De bono coniugale*, X, 10.

13. Gen 1, 28.

14. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 117.

zar una obra en la que, junto a la obra humana, hay una actividad divina. Es una llamada a cooperar, no sólo en los planes divinos, sino con la actividad de Dios. ¿No es verdaderamente estimulante ver que la grandeza de la misericordia divina se manifiesta también en que Dios no ha desdeñado asociar al hombre a su obrar, que el hombre trabaja, si está permitido hablar así, codo a codo con Dios en la realización de sus designios? Pues bien, que esto ocurre en el matrimonio ha sido puesto tradicionalmente de relieve al indicar que el matrimonio, aun en el plano natural, no es una institución profana, meramente civil, sino una institución santa, porque tiene una relación directa e inmediata con Dios. Vigorosamente afirmó esta idea León XIII en la Encíclica *Arcanum*, al escribir que el matrimonio es *sua vi, sua natura, sua sponte sacrum*<sup>15</sup>. Es sagrado, santo, por su virtualidad, por su naturaleza y por su índole propia. Hay en efecto, una presencia activa de Dios en el matrimonio, que se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, porque la procreación de los hijos, fin primario del matrimonio –al que, en palabras del Vaticano II, «están ordenados por su propia naturaleza la institución matrimonial y el amor conyugal»<sup>16</sup>–, representa una colaboración en la acción divina, pues a la generación de los cuerpos se añade necesariamente la creación por Dios de la forma espiritual (el alma) de los hijos procreados. La finalidad procreadora del matrimonio es, sin género de dudas, obra conjunta del amor de los cónyuges y del amor divino creador. Por lo tanto, el fin procreador del matrimonio no es una obra de los cónyuges solos, sino de ellos y de la acción divina. He ahí por qué el matrimonio únicamente es comprensible como institución santa en una relación inmediata respecto de Dios.

En segundo lugar, esa presencia activa de Dios en el matrimonio se manifiesta de otra manera. La mutua entrega que se hacen los esposos mediante el pacto conyugal es sellada por Dios, que se

15. ASS, XII (1879), pág. 392.

16. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

constituye como testigo entre ambos. La mutua fidelidad, el cumplimiento de los deberes matrimoniales, la operatividad del amor mutuo tienen por testigo a Dios. Nos lo dice con toda claridad la Sagrada Escritura por boca del profeta Malaquías en su diatriba contra el divorcio: «Y aún habéis hecho más; habéis cubierto de lágrimas, de lamentos y de gemidos el altar del Señor porque no vuelve ya sus ojos hacia ningún sacrificio, ni recibe favorablemente de vuestras manos nada grato. Vosotros dijisteis: ¿Por qué motivo? Porque el Señor fue testigo entre ti y la mujer que amaste en tu primera edad, a la cual despreciaste, a pesar de ser tu compañera y tu esposa, mediante el pacto hecho. Pues qué, ¿no la hizo un solo ser con carne y soplo de vida? Y aquel uno, ¿qué es lo que quiere, sino un linaje de Dios? Guarda, pues, tu espíritu y no seas infiel a la esposa de tu juventud. Porque ha dicho el Señor Dios que detesta el repudio y al que cubre de iniquidad su vestido, dice el Señor de los ejércitos. Guardad vuestro espíritu y no seáis desleales»<sup>17</sup>.

Que Dios sea testigo entre el marido y la mujer se comprende perfectamente, si lo enlazamos con el sentido vocacional del matrimonio. La relación entre marido y mujer, su amor y el cumplimiento de los deberes matrimoniales no son sólo relaciones humanas, sino también una llamada de Dios; es Dios mismo quien pide a cada uno de los esposos ese amor recíproco, la fidelidad, el mutuo servicio; el cumplimiento, en suma, de los deberes conyugales, que no son sólo vínculo de justicia y amor entre los esposos, sino también misión divina.

Esta intervención de Dios en el matrimonio va a acompañada de su bendición; es El quien los ha bendecido, como nos cuenta el Génesis: «Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó, los creó varón y mujer. Y echóles su bendición, y dijo Creced y multiplicaos, y henchid la tierra»<sup>18</sup>. Con la bendición, la fuerza del brazo de Dios está con los casados para que sepan y

17. Mal 2, 13-16.

18. Gen 1, 27-28.



puedan cumplir su misión conforme a lo que la vocación recibida les exige.

## 5. SERVIDORES DE CRISTO

Comentaba antes que la vocación, en sentido estricto, nace en el contexto de las relaciones entre Dios y los hombres, enriquecidas por la dimensión sobrenatural. Y también decía que el matrimonio cristiano es una vocación y vocación sobrenatural. ¿Dónde reside, podemos preguntarnos ahora, la raíz de esa dimensión sobrenatural del matrimonio? La respuesta no es ningún secreto; esta raíz es la sacramentalidad. El matrimonio, en efecto, sin cambiar su naturaleza, ha sido constituido como «signo sagrado que santifica, acción de Jesús, que invade el alma de los que se casan y les invita a seguirle, transformando toda la vida matrimonial en un andar divino en la tierra», según la bella descripción de S. Josemaría Escrivá de Balaguer<sup>19</sup>.

Toda vida matrimonial se convierte en un andar divino en la tierra porque la raíz de esa vida, el mismo matrimonio, ha sido enriquecido con una dimensión sobrenatural. Reduciendo a un rasgo fundamental esa dimensión sacramental, podríamos decir que la relación del matrimonio con Dios, que antes hemos descrito, se establece, por la sacramentalidad, a través de Cristo.

Un canonista del siglo pasado, posiblemente el mejor matrimonialista de su tiempo, Rosset, tiene una expresión, que a primera vista puede parecer un poco fuerte: los cónyuges son ministros de Cristo, a quienes se ha concedido un cierto oficio o ministerio sagrado<sup>20</sup>. Si esta afirmación se redujese a poner de relieve que los contrayentes son los ministros del sacramento, en el sentido de que su acción de contraer es, a la vez, confección del

19. *Es Cristo que pasa*, n. 23.

20. *De sacramento matrimonii*, I (Monstrolii, 1895), pág. 54.

sacramento, esta expresión sería menos significativa. Pero Rosset no se refiere sólo a esa acción ministerial, sino también –y de modo preferente– a algo más hondo e importante. La misión, en cierto sentido sagrada, de los cónyuges es el cumplimiento de los fines del matrimonio y, de modo particular, la procreación y educación de los hijos en orden a la propagación *corporal* de la Iglesia. También en orden a los fines del matrimonio y a todo lo que compone el tejido de la vida matrimonial en su sentido más amplio, los casados son ministros de Cristo. La misión divina propia del matrimonio y la vocación matrimonial, en consecuencia, pueden llamarse, porque lo son muy verdaderamente, misión y vocación cristiana.

Hoy día la palabra ministro evoca habitualmente una realidad muy distinta a la que quiere significar cuando la utilizamos tal como lo acabamos de hacer. Este significado es algo muy diferente a las tan codiciadas carteras ministeriales, aunque mucho más importante y fructífero a los ojos de Dios. El ministro es el que sirve, el servidor o sirviente. Es el título que Nuestra Señora se aplicó a sí misma al recibir su vocación de Madre de Dios: «Ecce ancilla Domini»<sup>21</sup>. He aquí la sirviente, la sierva o servidora del Señor. Que los cónyuges son ministros de Cristo quiere decir que el matrimonio es una vocación de servicio. Por la sacramentalidad, los cónyuges quedan constituidos como servidores del Señor. Esta es su mayor dignidad y su mejor título de nobleza.

No piense nadie que ese servicio es alguna tarea sobreañadida, que ponga límite o cortapisas a la vida matrimonial. Como ya he dicho expresamente antes, este servicio es la misma vida matrimonial, en cuanto ordenada a los fines del matrimonio. El servicio al otro cónyuge (a través de la mutua ayuda) y el servicio a los hijos (su crianza y educación) constituyen el servicio que los cónyuges, sus ministros, hacen al Señor. O dicho de otra forma, Cristo recibe, como hecho a Él, el servicio al otro cónyuge y a los hijos.

21. Lc 1, 38.

Para explicar cómo es posible esta maravillosa realidad –que transforma en divino, que endiosa, lo que por naturaleza es simplemente humano–, vienen como anillo al dedo aquellas palabras de Jesús: «En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis»<sup>22</sup>. Es la presencia de Cristo en los demás, por nuestra íntima unión en su Cuerpo Místico, por cuya virtud lo que a los demás se hace, a Cristo se hace. En el matrimonio, a causa de la sacramentalidad, esta presencia del Señor se hace realidad de modo objetivo, porque, en el momento de contraer, Él ha recibido y aceptado la entrega de cada uno al otro como entrega hecha a Él mismo, y se constituye como testigo entre ambos. La unión misma, el vínculo que les une es, por ello, un vínculo *sacrum*, sagrado, como ha repetido tantas veces el Magisterio eclesiástico y ha recordado el último Concilio ecuménico<sup>23</sup>.

Con características distintas, pero no con menor fuerza, también la procreación de los hijos tiene el sentido de servicio al Señor. Uno de los frutos de la sacramentalidad –como ha puesto insistentemente de relieve la doctrina– consiste en que este fin del matrimonio no se reduce al plano meramente natural –la conservación y propagación del género humano–, sino que trasciende al campo sobrenatural; la misión procreadora de los cónyuges cristianos es, en último extremo, la continuidad y propagación *corporales* de la Iglesia, del Cuerpo Místico de Cristo, llenar la Ciudad de Dios, el Reino de los Cielos. No es esto un mero resultado de la llamada de los hombres a la salvación; puesto que los hombres están destinados a salvarse, los padres, en definitiva, son los que engendran a los futuros hijos de Dios; algo así como una especie de carambola. No se reduce a esto la nueva dimensión del fin procreador. Por la sacramentalidad se produce una cierta elevación sobrenatural de dicho fin, de manera que llenar el Reino de los Cielos, continuar y

22. Math 25, 40.

23. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

propagar el Cuerpo Místico, engendrando sus futuros miembros –que lo serán por el bautismo–, es la finalidad última –y por lo tanto, primaria– del matrimonio.

Tal cosa es posible porque los cristianos no se unen en matrimonio siendo meros hombres. La dignidad del matrimonio se manifiesta también en que ambos cónyuges se unen siendo miembros del Cuerpo de Cristo, siendo hombres redimidos, que, por el bautismo, son hijos de Dios. Miembros de Cristo, pues, que se unen para la propagación del Cuerpo de Cristo.

Por ello, es comprensible que San Pablo, hablando de la virtud de la castidad, haga expresa referencia a esta condición del cristiano: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ...¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo»<sup>24</sup>.

## 6. DEDICACIÓN A DIOS

Ser ministro de Cristo tiene una admirable consecuencia: «El amor, que conduce al matrimonio y a la familia, puede ser también un camino divino, vocacional, maravilloso, cauce para la completa dedicación a nuestro Dios», en palabras de S. Josemaría Escrivá<sup>25</sup>. ¡Cómo se explican así los ojos llenos de luz, a los que este autor se refería en la cita que antes hemos hecho! ¡Una completa dedicación a Dios! Este es el horizonte, de promesas casi infinitas, que el sentido vocacional del matrimonio descubre a los casados. Con verdad pueden aplicarse a ellos las palabras del *Magnificat*: «Porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo»<sup>26</sup>.

24. 1 Cor 6, 15 y 19-20.

25. *Conversaciones*, n. 121.

26. Lc 1, 49.

Si bien es cierto que el celibato *propter Regnum coelorum* (por causa del Reino de los cielos) es una condición de vida más excelsa, no lo es menos que el matrimonio comporta también la dedicación al servicio de Dios. Bien entendido que ese servicio al que los esposos como tales están llamados no es una tarea distinta a la vida matrimonial, sino esa misma vida, el cumplimiento amoroso, magnánimo y lleno de generosidad de los fines del matrimonio. Su modelo vocacional es la vocación familiar de Santa María y San José.

La vocación de la Virgen fue la de madre de familia, aunque en la maternidad virginal. Pero excepción hecha de su milagrosa concepción, congruente con su divina maternidad, en todo lo demás tuvo por vocación la misma realidad de los millones de madres de familia que han sido, son y serán. No fueron hazañas extraordinarias, sino la sencilla realidad hogareña de una madre y esposa como tantísimas otras. A lo que fue llamada, el objeto de su vocación, fueron las cotidianas y corrientes tareas del hogar. Y en esto consistió su completa dedicación a Dios.

La vocación de San José fue similar. Padre legal de Jesús, fue llamado a la misión de padre de familia; no fue la suya una paternidad por la carne, pero fue, en cambio, una paternidad más honda, como señala agudamente San Agustín: «A José no sólo se le debe el nombre de padre, sino que se le debe más que a otro alguno... Tanto más profundamente padre, cuanto más casta fue su paternidad... el Señor no nació del germen de José. Sin embargo, a la piedad y a la caridad de José, le nació un hijo de la Virgen María, que era Hijo de Dios»<sup>27</sup>. También el objeto de la vocación de San José fue la corriente condición de padre de familia.

Y esta es la vocación matrimonial, el cauce de la completa dedicación a Dios en el matrimonio, añadiendo también las honestas y dignas realidades corpóreas del amor conyugal, que, además de expresión amorosa, son inescindiblemente el camino

27. *Sermo* 51, 20 (PL, 38, 351).

para el cumplimiento del fin primario. Los casados no tienen, en una perspectiva cristiana, la corona de la virginidad, pero tienen la corona de la paternidad y, en todo caso, la corona –que es su mayor honor– de llamados por Dios a su servicio. Y con la vocación de servicio, la llamada a la plenitud de la santidad. «Los casados –dice S. Josemaría Escrivá– están llamados a santificar su matrimonio y a santificarse en esa unión; cometerían por eso un grave error, si edificaran su conducta espiritual a espaldas y al margen de su hogar. La vida familiar, las relaciones conyugales, el cuidado y la educación de los hijos, el esfuerzo por sacar económicamente adelante a la familia y por asegurarla y mejorarla, el trato con otras personas que constituyen la comunidad social, todo eso son situaciones humanas y corrientes que los esposos cristianos deben sobrenaturalizar»<sup>28</sup>. Y en otro lugar escribe el mismo autor: «El matrimonio está hecho para que los que lo contraen se santifiquen en él, y santifiquen a través de él: para eso los cónyuges tienen una gracia especial, que confiere el sacramento instituido por Jesucristo. Quien está llamado al estado matrimonial, encuentra en ese estado –con la gracia de Dios– todo lo necesario para ser santo, para identificarse cada día más con Jesucristo, y para llevar hacia el Señor a las personas con las que convive. Por eso pienso siempre con esperanza y con cariño en los hogares cristianos, en todas las familias que han brotado del sacramento del matrimonio, que son testimonio luminoso de ese gran misterio divino... de la unión y del amor entre Cristo y su Iglesia»<sup>29</sup>.

## 7. CONOCER LA LLAMADA

La llamada o vocación es un don de Dios, un carisma, que los casados reciben al contraer matrimonio y sellado por la índole

28. *Es Cristo que pasa*, n. 23.

29. *Conversaciones*, n. 91.

sacramental de su unión. A la llamada debe seguir la respuesta de cada uno de los cónyuges. Y digo de *cada* cónyuge, porque no se trata de una vocación «comunitaria» por decirlo así, de una llamada a la pareja como tal; no es la comunidad conyugal, los dos en uno, el sujeto de la vocación. La llamada es personal, nominal, a cada uno de los cónyuges en particular: «ego vocavi te nomine tuo». Como particulares, personales y distintas fueron las vocaciones de Santa María y San José. Su tarea fue una tarea en parte común: el cuidado y la educación del Hijo de Dios hecho hombre; pero no hubo vocación conjunta o comunitaria, sino singular y particular. Dios no llama a grupos, comunidades o parejas; llama a sus hijos uno a uno, en una relación personal de confianza y amor, aunque esto dé lugar, algunas veces, a situaciones incómodas e incluso dolorosas como le ocurrió a San José, antes de serle revelado el misterio de la concepción virginal de Santa María. Son, pues, cada uno de los esposos los que personalmente deben responder.

Para responder es preciso conocer que la llamada existe. Por ello es tan importante que los casados sepan descubrir el sentido vocacional de su vida. Este descubrimiento es como una luz nueva, como la llama que se enciende e ilumina con luces diferentes y nuevas el camino y la meta: «La vocación –ha dicho el egregio autor tantas veces citado– enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia. Es convencerse, con el resplandor de la fe, del porqué de nuestra realidad terrena. Nuestra vida, la presente, la pasada y la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos. Todos los sucesos y acontecimientos ocupan ahora su verdadero sitio: entendemos adónde quiere conducirnos el Señor, y nos sentimos como arrollados por ese encargo que se nos confía»<sup>30</sup>.

No se trata, sin embargo, de un descubrimiento meramente intelectual, sino de un descubrimiento vital. Descubrir el sentido divino de la propia existencia y de la misión recibida –descubrir

30. *Es Cristo que pasa*, n. 45.

la vocación— es un hecho que compromete al hombre, porque es escuchar la voz de Dios que nos ofrece un proyecto de vida cristiana. Responder es empeñarse en vivir el matrimonio con sentido cristiano y sobrenatural. Vivirlo a la luz de la fe, la esperanza y la caridad.

## 8. PALABRAS FINALES

Termino ya. Mi intervención ha pretendido solamente dar una visión panorámica del matrimonio, bajo el prisma de su carácter de vocación divina, sin profundizar en cada uno de sus aspectos, ni poder sacar todas las consecuencias, llenas de espléndidas realidades cristianas, que de ahí se deducen. No me resta sino concluir, parafraseando unas antiquísimas palabras, referidas al hombre primero y al cristiano después, que hoy quisiera aplicar a los unidos en matrimonio: «Conoceos, casados, a vosotros mismos, y ved cuán grande es vuestra dignidad».



## Otras obras del mismo autor

*Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Recopilación de estudios, Pamplona 2000.

*Introducción crítica al Derecho natural*, 10ª ed., 1ª reimpr., Pamplona 2007. Hay ediciones colombiana, peruana, mexicana y argentina. Traducida al francés, inglés, portugués, italiano y húngaro.

*Síntesis de historia de la ciencia del Derecho natural*, 1ª reimpresión, Pamplona 2007.

*¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Pamplona. Hay edición colombiana y traducción al portugués (Brasil).

La bibliografía completa puede consultarse en:

<http://www.unav.es/canonico/javierhervada>



IN LAUDEM ET HONOREM  
ALMAE REDEMPTORIS MATRIS

---

*Hoc Xaverius Hervada fecit opus, non absque labore;  
Sed labor est facilis, quando superatur amore.*

---

*Dabam Pompeloniae a.d. XVIII Kal. sept. a.D. MMVII*

