

AMOR, MATRIMONIO Y DERECHO

POR

FR. JOSÉ M.^a MARTÍ

1. INTRODUCCIÓN

Un modo de pensar realista, unido a la exégesis —sobre todo agustiniana— de una pasaje del *Génesis* 1, 27-28, en que Dios se dirige al hombre y a la mujer y les manda ser fecundos y multiplicarse, la confluencia de ambas corrientes, repetimos, ha motivado en el seno de la Iglesia el predominio de una visión externa del matrimonio (algunos reproches en este sentido se pueden leer en: N. Berdiaeff, *De la destination humaine*). Un firme apoyo de este planteamiento es S. Tomás, muy influido, en esta ocasión, por Aristóteles y su expresión más acabada el canon 1.013 del *Codex* de 1917. Allí se dice que: 1. La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio, la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario».

Sin embargo, sería simplista reducir la concepción del matrimonio en la Iglesia a lo que allí se recoge. El Derecho no puede confundirse con la realidad y, por lo que a ésta se refiere, en el decurso de los siglos ha coexistido con aquélla otra visión del matrimonio más amplia (*vid.* P. Schal, O. F. M., *La doctrine des fins du mariage dans la Théologie scolastique*, Editions franciscaines, París, 1948). Algunos de sus representantes son: Yves de Chartres a quien sigue Roland Bandinelli, éste, en concreto, deja la fecundidad carnal en un segundo plano y destaca la caridad mutua de los esposos en que se verifica el *sacramentum*. Muy marcada está esta tendencia en Huogo de S. Víctor para

quien la unidad de las almas dentro del amor mutuo es un factor de más santidad que la unión de los cuerpos y esto, sencillamente, porque en la unión de la Virgen y San José hubo un verdadero matrimonio sin que interviniese la cópula. Otros autores son: S. Alberto Magno y Juan Duns Escoto. En fin, ya en nuestro siglo paladines de estas ideas han sido H. Doms con su libro: *Del sentido y del fin del matrimonio* y Karl Adam.

Pero no hemos de pensar que una y otra corriente se dan por separado; más parece que en la enseñanza de la Iglesia no pocas veces han ido de la mano. Esta es la tesis de V. Panzarrasa, S. S. («El fine primario del matrimonio», en *Salesianum*, 8, 1946, 256 y sigs.) quien, frente al monopolio de la visión objetivista —que quería ampararse en el Decreto del Santo Oficio de 1 de abril de 1944—, propone una bipolaridad del fin primario del matrimonio, y para probar lo fundado de esta postura recurre, entre otros textos, al Catecismo del Concilio de Trento y a la *Casti connubii* de Pío XI, que al hablar del matrimonio también se preocupan del bien personal de los cónyuges.

Este asunto ha pasado a primer plano por la concurrencia de un conjunto de factores, entre los cuales no es inútil mencionar: la tendencia subjetivista que nace de la Reforma, el «giro copernicano» que para la Filosofía occidental suponen las «críticas» kantianas. En efecto, a partir de entonces se suceden fases de idealismo, existencialismo, vitalismo, personalismo, fenomenologismo... que reflexionan desde el sujeto y se fijan mucho en los contenidos de su conciencia. Tampoco hay que olvidar que es en el siglo XIX cuando la Psicología se constituye en ciencia y que la Psiquiatría conoce un gran avance con la noción de subconsciente que aportó S. Freud y en la que seguirán profundizando C. G. Jung y A. Adler. Esta sensibilidad y la subyacente tendencia personalista que dormía en el interior de la Iglesia han entrado en reacción y han dado nueva vida a la institución matrimonial. Prueba de ello es cómo se alude al matrimonio en el texto conciliar de la *Gaudium et spes*, número 48 y concordantes, ese, concretamente, dice: «Fundada por el Creador y en

posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable». Ahora bien, el contenido de este «consortium» comprende los aspectos objetivos y los subjetivos. Sintetizando toda esa enseñanza conciliar el canon 1.055 del *Codex* de 1983 se expresa así: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados».

La cuestión queda, pues, planteada en estos términos: ¿Qué papel juega el amor en el matrimonio? Aquí, además, tocamos tierra porque por la desconfianza a todo lo institucional, a lo dado desde fuera, a la estructura opresiva o sofocante, es decir, por ese anarquismo explicable por las aberraciones de la «civilización» y al espanto que provoca lo hipócrita, se ha manejado el término amor como contrapuesto a matrimonio, cuando lo que se oponía no era amor y procreación o alguna otra propiedad esencial del matrimonio: la unidad y la indisolubilidad.

2. EL AMOR

Una vez formulada la cuestión, comenzamos a responderla ocupándonos de lo que sea el amor.

Sobre él se ha escrito mucho y, sin embargo, no parece haberse logrado una definición enteramente satisfactoria. Es por eso que a veces se prefiere enumerar sus efectos; así, una lista de éstos la encontramos en *Gal.* 5, 22-23 y en *Cor.* 13, 4-7, según las cuales para Max Thurian (*Credere insieme*, Editrice a. v. e., Roma, 1968, pág. 160) la caridad es: alegría y paz, longanimidad y servicio, bondad y confianza, dulzura y autodominio, sobriedad y humildad, pobreza y pureza, generosidad y misericordia, y, por fin, la caridad es justicia y verdad.

Efectivamente, el amor es difícil de asir porque se trata de

una fuerza, de un impulso que, como la electricidad, es más conocido por sus efectos que por su propia identidad. No obstante, a partir de esa idea de primer impulso hacia el bien (S. Tomás) ya tenemos algo andado, aún queda por aclarar que la fuerza puede darse en el sujeto de un modo pasivo —«passio»— lo que ocurre sobre todo en el amor sensible e instintivo o, al contrario, contar con la participación plena de la persona. Si es así, el amor se asienta en los ámbitos más característicos de la persona, o sea, en el de la voluntad y en el de la libertad y da origen o lo que en latín se llamaba *dilectio* y que nosotros traducimos por amor de elección o reflexivo. Amor que pudo pasar por los sentidos pero que, en todo caso y tal como ahora lo tenemos configurado, supone una elección del amante en la que, sin duda, la inteligencia propuso y la voluntad decidió.

El amor reflexivo supone siempre, como término de la relación que se establece, otra persona. En rigor habría que reservar la palabra amor para este tipo de situaciones. Analicemos, brevemente, la relación que aquí nace: 1.^o Se trata de una *comunicación*, no de una simple relación local, en que la interrelación entre dos seres semejantes permite un intercambio fructífero. Se abre, pues, un campo de juego (A. López Quintás), donde la creatividad de las personas implicadas tiene amplio cauce. Consecuentemente, la relación no se deteriora con el paso del tiempo, no está viciada con el morbo de la caducidad que sí afecta a la relación placentera entre persona y objeto: el placer llega tarde y se va presto (P. Calderón de la Barca, *El gran mercado del mundo*, ver. 1393). La comunicación personal, y cuanto más profunda mejor, es capaz de acceder a un bienestar, a un gozo íntimo, cuya garantía de permanencia es su arraigo en todo lo que la persona es y, particularmente, en la inteligencia y voluntad que representa lo más estable del hombre.

2.^o Toda comunicación se funda en la *confianza*. En ella se robustece, toma cuerpo, ese impulso amoroso. El otro es siempre un arcano, la exteriorización que puede hacernos de su sentir nunca puede abarcar, hasta agotar, todo su ser. La razón es simple: la transmisión se hace por medio de una lengua, resultado

de la experiencia común de los hombres de una comunidad, luego lo más personal, lo propio y exclusivo de cada cual, queda privado de vehículo adecuado, debe reducirse al término general. Tampoco basta el gesto, es equívoco e incluso la entrega mutua en el acto conyugal solo supone, estrictamente hablando, un abandono físico. Así, pues, sea cual sea el método escogido para comunicarse, la ambigüedad y la limitación temporal estarán presentes. Ese vacío, esa solución de continuidad en la comunicación, solo puede ser colmada por la confianza. Esta, en su grado más sublime, nos representa al prójimo como a otro-yo al que cabe atribuir los mismos sentimientos de desvelo que a mí me mueven. De un amor así concebido, podemos decir que es entusiasta, fervoroso, pero no asfixiante, acaparador, y ya se sabe: sin libertad habrá constricción, nunca amor.

Nos hemos detenido en ese amor porque, es evidente, a este género pertenece de suyo el *amor conyugal*. Es este un amor particular que se reconoce porque nace de un instinto de atracción sexual. En definitiva, no es más que la inclinación sentida por el bien que es la persona del otro sexo. En ella se descubre el complemento a la propia modalidad de ser persona; de ahí que el fin del amor conyugal sea la unión de las personas —lograda por el pacto conyugal— y la unidad de los sexos querida por la naturaleza.

2.1. La calidad del amor

P. J. Viladrich («Amor conyugal y esencia del matrimonio», en *Ius canonicum*, 12, 1972, 310) dice a este propósito que: «el amor conyugal presenta una serie de grados de realización en cuya virtud la apertura, comunicación de la virilidad o femineidad al otro puede ser sostenida por el instinto sexual (amor sexual, en sentido estricto); por el deseo (*eros*); dependiente del sentimiento, del otro como bien —*amor concupiscentiae*—; o por la decisión de autodonación al tú personal del otro (*agape*)». Para este autor, el amor conyugal, en cualquiera de estos grados,

basta para que exista un matrimonio válido, pero solo en el *agapé* se obtiene una plena realización del amor conyugal, por eso este es el deber-ser del matrimonio *in facto esse* o ya constituido.

A la hora de estudiar la calidad del amor se hace necesario establecer una diferenciación entre lo que dice al amor mismo —en este sentido el más perfecto será el más asumido, el amor más integrado en la persona— y lo que se refiere al amor recíproco, relación que une a varios hombres. De esta última se ha ocupado S. Tomás (*Summa Theologica* I-II q. 28, a. 1 y 2) distinguiendo un amor que ansía una cosa en consideración de la propia perfección del amante y otro, amor de amistad, en que yo quiero para el amado un bien como lo querría para mí, porque lo considero como otro yo. Este es el amor más sublime y el que debe caracterizar las relaciones entre personas. Es más desinteresado, el círculo de intereses de quien ama amistosamente se ve ampliado, más generoso y, por ello, exige más cualidades humanas. Esta depuración en los sentimientos humanos no es posible sin el concurso de la voluntad; aquí, pues, se conectan la primera y segunda clasificación de los grados del amor.

Ahora bien, si todos estos amores pueden configurar el amor conyugal con solo que añadan el ingrediente de tender a la unión de las personas de diferente sexo, para que de ese amor se pueda dar el salto al matrimonio, como lo exige la dinámica interna del amor conyugal, es precisa una cierta madurez. En esto nos apartamos de la opinión de P. J. Viladrich; nosotros creemos que si el amor no ha sido asumido por la voluntad del amante, superando así la fase puramente instintiva, ese amor no puede ser ofrecido como suficiente para sostener un proyecto de vida en común, no puede garantizar su permanencia, y este es el contenido del pacto matrimonial que da acceso al matrimonio.

Sin embargo, forzoso es reconocer que todo lo humano se mueve en la ambigüedad. Por esto, de hecho, siempre cohabitan en el corazón humano sentimientos contrapuestos, aunque el tipo ideal normativo hacia el que deben caminar los cónyuges sea el amor de autodonación. Es más, en él insiste particularmente el Magisterio de la Iglesia y su Derecho en su afán de mejorar la

realidad que contempla. Prueba de ello es tanto el tratamiento que del amor conyugal y del matrimonio se da en el Concilio Vaticano II como las válidas conclusiones a que ha llegado la doctrina científica (valga por todos Z. Grocholewski, «De "communionem vitae" in novo Schemate "de matrimonio", et momento iuridico amoris coniugalis», en *Periodica...*, 68, 1979, 462 y 465 y sigs.). Lo que nos confirma en nuestra idea de que alguna presencia tiene que haber en el matrimonio, desde el comienzo, de este amor generoso.

2.2. Las propiedades del amor conyugal

Una vez delimitado el concepto de amor conyugal y el tipo de unión a que se orienta, vamos a detenernos en sus propiedades. Nos servirá de guía la encíclica *Humanae vitae* en su número 9.

Ante todo se trata de un amor plenamente humano, con una dimensión sensible y espiritual o, con palabras de la *Gaudium et spes*, que «envuelve el bien de toda la persona» (núm. 49, 1). Además, es un amor total; aquí miramos a la profundidad del amor conyugal que tiende a la unión de los esposos en la posesión mutua y total de su feminidad y virilidad.

Con las dos notas que acabamos de enunciar se amplía el horizonte del amor conyugal y, consiguientemente, del matrimonio. Hasta el Concilio Vaticano II el amor conyugal se identificaba y dirigía —según el antiguo can. 1.081, 1.º— al acto de donación por el que hombre y mujer se entregaba mutuamente y de modo permanente la propia sexualidad (el derecho a la misma) (1). Ahora, por el contrario, el centro lo va a ocupar la *communitas* de vida y amor de la Constitución conciliar (cf. *Codex de 1983* cans. 1.055, 1.º y 1.096, 1.º, principalmente). Con ello se enriquece el amor conyugal y se lo empareja con esa *amicitia coniugalis* (S. Tomás) o amor de autodonación de que

(1) Cf. A. GUTIÉRREZ, «Matrimonio essentia, finis, amor coniugalis», en *Apollinaris* 46. (1973) 398 y 435.

antes se habló (a ella alude también el núm. 49, 1 de la *Gaudium et spes*); se da, pues, cabida a nuevas realidades que dan sentido y humanizan el ejercicio de la sexualidad (2).

De lo anterior deducimos nosotros sin violencias, como lo hizo el Concilio (en *Gaudium et spes*, núms. 48, 1, 49, 2 y 50, 3), otra propiedad del amor conyugal. Se dice que éste que es *fiel* y *exclusivo* hasta la muerte porque en él se da una integración del varón y la mujer en toda su intensidad: el amor no puede acoger ningún elemento de desunión, sino que su vocación es perpetua y tiene la fuerza de llevarla a término.

Estas propiedades no han pasado desapercibidas en la *Biblia* que ya las recoge en el *Gen.* 2, 24: el hombre se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne, porque «el que ama a su mujer, a sí mismo se ama» (*Ef.* 5, 28). Por otra parte, el amor pide una solidez en consonancia con las responsabilidades implicadas y la paternidad no es una de las menores. J. Hervada (en *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*, III. *Derecho matrimonial*, 1.^o, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1973, pág. 133) resume lo anterior diciendo que estas notas se encuentran en el amor conyugal como potencia, tendencia y como exigencia.

Hasta ahora solo hemos hablado de un efecto del amor conyugal: su «virtus unitiva» y, sin embargo, la unión es para realizar un proyecto. La «virtus operativa» es especialmente significativa en el amor conyugal; por eso vamos a dedicarle alguna atención.

Este aspecto operativo del amor conyugal nos interesa por que nos permite dar el paso a los fines del matrimonio. Para nosotros, también para los científicos, el mundo está ordenado, es un cosmos, todo tiene una dirección y un sentido, por eso hablamos de realidades deficientes y de otras que han alcanzado

(2) Cf. F. G. MORRISSEY, OMI, «Preparing ourselves for the new marriage legislation» en *The Jurist* 33 (1973); T. GARCÍA BARBERENA, «Esencia y fines del matrimonio en la Constitución *Gaudium et spes*», en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, II, Univ. Pontificia de Salamanca, 1977, págs. 251-280.

su plenitud. El amor conyugal no se aparta de este modelo; en cuanto que parte de la sexualidad, es típico de él amar a la otra persona en atención a que es hombre o mujer, lo que supone aceptar todo lo que eso comprende. Uno de esos elementos integrantes, quizá de los más característicos, es la paternidad o maternidad potencial. Así, la máxima unión del hombre y de la mujer, en la intimidad del acto conyugal, se orienta naturalmente a la procreación.

Observemos que es aquí donde plantea serios interrogantes la *homosexualidad*. Por lo que se refiere a la unión, la complementariedad del varón y la mujer supone un enriquecimiento mutuo en cuanto que cada sexo es un modo diverso de ser hombre. Por el contrario, en la relación homosexual no es posible tal intercambio; el otro solo es capaz de saciar, transitoriamente, la apetencia sexual desviada. Consiguientemente uno mirará al otro, y viceversa, como un objeto de placer. Tampoco el aspecto operativo puede vencer el egoísmo que afecta a la relación homosexual, pues, se trata, por definición, de un «amor» infecundo.

A esto alude la Congregación para la Doctrina de la Fe cuando señala que: «la actividad homosexual no expresa una unión complementaria, capaz de transmitir la vida, y, por lo tanto, contradice la vocación a una existencia vivida en esa forma de autodonación que (...) es la esencia misma de la vida cristiana» (*Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, núm. 7). Sin embargo, como «la persona humana (...) no puede ser definida de manera adecuada con una referencia reductiva solo a su orientación sexual» (núm. 16), no se les cierra el paso a la autodonación que puede nacer de su asociación, en la auto-renuncia, al sacrificio redentor del Señor (núm. 12).

3. DEL AMOR CONYUGAL AL MATRIMONIO

Analicemos detalladamente el tránsito:

El matrimonio, que es el desarrollo de la «inclinación» natural, de la sexualidad conforme a la estructura ontológica de la

persona humana, respeta este orden al orientarse a la unión con la otra persona y a la unidad de los sexos. Por eso el pacto conyugal es esencial en el matrimonio, pues esa unión se formaliza con el pacto. Por él, el amor conyugal se realiza plenamente en la mutua vinculación que será siempre decisión personal —voluntaria y libre— de entregarse a sí mismo en el momento querido, como esposo o esposa, y de recibir al otro, individualizado, como esposo o esposa. «Solo cuando varón y mujer entregan su amor total y plenamente, en un acto que *compromete* su total capacidad de amor ante el otro, el amor conyugal se realiza en su plenitud». (J. Hervada, o. c., 124). El resultado es, con palabras de R. Brague, que «el matrimonio compromete para toda la vida porque compromete toda la vida». (En *La fidelidad y la Pascua*, en *Communatio* 1, nov.-dic., 1979, 25).

Este es el lugar adecuado para comprender lo que ya adelantábamos al hablar de la calidad del amor. Para que se pueda comprometer la entera capacidad de amar, el amor que se ofrece tiene que asentarse, por fuerza, en la voluntad: no se es dueño del amor espontáneo, de los sentimientos pasajeros que despierta el capricho. Solamente desde la dilección —amor reflexivo— se explica que el Derecho exija el amor pactado y que los cónyuges puedan mantener el amor ofrecido sin desfallecimientos.

Por tanto, como la dilección es un deber de justicia para los cónyuges, la vida conyugal no es sino la realización de la entrega hecha, una relación que por llevar consigo deberes de justicia, interesa al Derecho; tarea suya será la de regular las situaciones que se produzcan, los derechos y deberes en juego y, en fin, especificar quiénes son los protagonistas de esa relación.

4. INCIDENCIA DEL DERECHO EN EL MATRIMONIO

Recapitulemos brevemente los pasos que nos han conducido hasta aquí: el amor conyugal lo veíamos como una inclinación natural, y éstas se presentan ante los demás como exigencias de justicia. Pero ésta es una inclinación natural muy especial, pues

requiere la colaboración —no solo el respeto— de otra persona, como ninguna de las dos partes puede ser forzada, ni quien se ve impulsado por un amor conyugal a renunciar a él, ni quien es objeto de ese amor a plegarse a él; se impone un acuerdo de voluntades si es posible, a partir de ese pacto el comportamiento conforme con la inclinación natural se presentará como una obligación de justicia, como deber-ser de naturaleza jurídica.

Hay una armónica articulación de las exigencias de justicia derivadas del amor conyugal con aquellas que tiene en cuenta el Derecho. La dimensión jurídica viene dada por el mismo amor conyugal cuyo desarrollo pasa siempre por un pacto; de él nace el matrimonio que debe atenerse a lo justo. Pero el matrimonio es anterior a todo sistema jurídico; éste lo que hace es positivizar, incluir en un sistema legal concreto, aquellos aspectos del matrimonio susceptibles de ser ordenados y regulados por la autoridad. Nunca deberá entrar el Derecho en lo que es exclusiva competencia de la naturaleza, a saber: la esencia del matrimonio, el contenido de la relación matrimonial, el desarrollo de la vida conyugal, la esencia del pacto conyugal... (vid. J. Hervada, «Cuestiones varias sobre el matrimonio», en *Ius canonicum* 13, 1973, 18-19).

En definitiva, el Derecho no es más que un instrumento al servicio de la convivencia, su fin es velar para que lo social se desenvuelva dentro de los cauces de la justicia y, a ésta, ya la definieron los juristas romanos como «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho» (Ulpiano, D. 1, 10 pr.). Y, ¿qué es lo propio del matrimonio? Creemos haberlo dejado claro: lo que ya está presente, pero en germen, en el amor conyugal. Por tanto, no falseando el amor conyugal el Derecho estará siempre cierto de trabajar por la justicia al ocuparse del matrimonio.

5. CONCLUSIONES

Abriamos este trabajo con dos puntos de vista acerca del matrimonio: el objetivista y el personalista, a veces difíciles de

conciliar. Pero, sorprendentemente, después de haber profundizado en el estudio del amor todo aparece más claro, se diría que es este el centro, el núcleo, del que dimana tanto lo objetivo —los efectos «ad extra»— como lo subjetivo —la unión afectiva de los cónyuges. En efecto, el amor —retomando nuestra exposición precedente— es, para decirlo en pocas palabras, presencia y autodonación. A lo primero le dábamos el nombre de «virtus unitiva» y a la autodonación el de «virtus operativa».

El amor, en la concepción de S. Tomás, es deseo ferviente del ser amado, de su presencia; más aún, de una unión estrecha y duradera, pero, además, cuando es generoso, benevolente, quiere el bien de ese otro-yo que es el amado. Es activo, ingenioso e infatigable en ese afán de transformarlo todo: con ello realiza, acrecienta, el amor entre las partes, al tiempo que lo manifiesta.

Ahora bien, el Derecho, que conoce esta realidad, se preocupa sobre todo del aspecto objetivo del amor. La explicación es sencilla: cuando se quiere contraer matrimonio se presupone el amor, las partes se hacen entrega de sí mismas y para toda la vida, impulsadas por el amor. El Derecho supervisa esa declaración de amor, pero su campo de acción es reducido, pues para conocer esos sentimientos interiores de la persona y sus motivos, solo cuenta con un medio: la expresión de voluntad hecha por las partes y, eventualmente, con su comportamiento ulterior que reafirme o introduzca la duda sobre la sinceridad de aquella declaración. Como es el amor el que abre la puerta al matrimonio, cuando no lo hay solo quedará la apariencia matrimonial, la realidad será o la simulación o cualquier otra argucia fraudulenta. Los tribunales así lo reconocen (*vid.*, como muestra, las sentencias rotales *coram* Sabattini de 20 de diciembre de 1963 y *coram* de Jorio de 19 de julio de 1967).

Merece la pena abrir un paréntesis para estudiar este punto en detalle. Hoy, los autores, por ejemplo C. Murtagh (3) y

(3) En «The judicial importance of amor conjugalis», en *The Jurist* 33 (1973) 377-383.

W. J. Ladde (4), se preguntan si la falta de amor puede ser un criterio autónomo y suficiente de anulación matrimonial. Siguiendo las líneas antes trazadas, hay dos postulados básicos: 1.º El amor conyugal es el constitutivo esencial del matrimonio. Ese amor tiene unos requisitos: un determinado grado de desarrollo intelectual y de capacidad volitiva que permiten salir al encuentro del compañero del otro sexo. Si no se cubren esos mínimos, hay incapacidad para contraer. 2.º Cosa distinta sería que una vez expresado el consentimiento en debida forma, con libertad y plena capacidad, se quisiese volver contra lo en él manifestado. El Derecho no puede tronchar tan radicalmente la naturaleza del amor conyugal y lo nacido —no un simple vínculo contractual, sino más bien una comunidad de larga vida (J. Dominian)— de la previa declaración de voluntad. La condición tornadiza de la persona no puede poner en riesgo todas las relaciones jurídicas, por ejemplo las que nacen de una adopción en que se consintió o las que se derivan de un cambio de nacionalidad aceptado. La seguridad jurídica o, sin ambages, la vida social, requiere una vertebración que permita alcanzar, cuando menos, los objetivos elementales de toda sociedad y de todo individuo, a saber, la conservación y la maduración o progreso.

Por todo ello, la gran preocupación del Derecho nace de cara al porvenir: ¿Qué se hará del amor de los cónyuges que se casaron amándose? El Derecho se interesa en que la «virtus operativa» del matrimonio no se desvíe, no se detenga, ya que por ella el amor se construye y purifica al hacerse más desprendido. Este propósito lo llevan a cabo las leyes, poniendo, en el frontispicio de la institución matrimonial, los fines del matrimonio, pues ellos deben inspirar el desenvolvimiento de la vida conyugal y de las normas que la rigen. La expectativa de hijos y, más aún su presencia, refuerzan ese desvelo por el matrimonio.

Sin en el apartado anterior decíamos que, respetando la naturaleza del amor conyugal, el Derecho era justo; ahora podemos

(4) En «Conjugal love and the juridical structure of christian marriage», en *The Jurist* 34 (1974) 36-37.

añadir que, al velar porque la «virtus operativa» no decaiga ni se vicie, el Derecho consolida el amor de los cónyuges y le rinde el debido tributo.

**EPÍLOGO: EL MATRIMONIO, ASUMIDO Y TRANSFORMADO
POR EL CRISTIANISMO**

Por el afán de ser breve no hemos podido parar mientes sino en los elementos naturales que subyacen en la institución matrimonial. Ciertamente que nos hemos fijado en cómo aquéllos son entendidos y acogidos por la Iglesia. Esto no se debe al azar; si procedimos así, fue guiados por el sabio principio de que lo sobrenatural es más noble que lo natural, pero menos necesario (S. Tomás, o. c. suppl. q. 49, a. 3 y *Catecismo romano del Concilio tridentino*, II, cap. 8, núm. 5). Sin duda, de una casa nos interesa sobre todo la distribución de sus habitaciones, instalación de agua, electricidad, calefacción. Su decoración interna y la de su fachada exterior. De esos detalles puede depender que nos encontremos ante un palacio o ante una casa en ruinas. Pero, en puridad, para que de una casa se trate nos basta con una mínima infraestructura: cimientos, unas paredes y un techo acaso. Es más, lo otro, que es lo que hace de una obra una obra maestra, no puede darse sin tan humildes soportes.

Tomando de la metáfora su moraleja, podemos comprender cómo procedió la Iglesia en este asunto. Primero asumió la naturaleza de esa comunidad, constatando que «hay una gran diferencia de significado entre un acto de violación, de sodomía, de fornicación, de adulterio, y de amor entre marido y mujer. Solo en el último hay una plena y mutua participación de vida y amor, una plena comunicación entre seres humanos» (W. E. Mary, «A Christian Image of Sex», en A. M., Schreiber, ed., *Marriage and family in a World of change*, Ave María press, Notre Dame, Indiana, pág. 38). También se apoyó en la formulación jurídica que de esa vida y amor compartido elaboró el Derecho romano —«coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, di-

vini et humani iuris comunicatio» (D. 23, 2, 1)— por parecerle la más ajustada al Derecho natural de las que tenía a mano (cf. O. Robleda, S. J., «Riflessi romanistici nella definizione canonica del matrimonio», en *Gregorianum* 56, 1975, 407-439) (5).

Pero no pudo conformarse con esto: trató de aportar su luz para llevar todo lo creado a su plenitud en Cristo (*Rom.* 8, 19 s.; *Col.* 1, 15-20 y *Ef.* 1, 10). ¿Y cómo lo cumplió en materia matrimonial? San Agustín (ss. iv-v) ofrece ya una teología matrimonial sólida, según la cual el matrimonio es un bien, pues se basa en el «bonum prolis», en el «bonum fidei» y en el «bonum sacramentum». Pero como esta síntesis genial se compone de elementos naturales y sobrenaturales, nosotros nos preguntamos, ¿dónde recae el peso de estos últimos? Indudablemente en el «bonum sacramentum». De éste «proceden la unidad, la cohesión, la estabilidad y la indisolubilidad del matrimonio» (P. Langa, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio teológico de S. Ildefonso, Toledo, 1984, pág. 212). Entiéndase bien que en el pensar de la Iglesia esa es una propiedad esencial de todo matrimonio (can. 1.056), según le dicta la razón y el sentir de los textos sagrados (cf. A. Díez Macho, MSC., *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Ediciones Fe Católica, Madrid, 1978, págs. 10-22 y 58 y sigs.). En efecto, páginas atrás dijimos que en el amor conyugal se daban las propiedades de humanidad, totalidad, fidelidad y exclusividad, y la fecundidad. Pero lo que ahora nos interesa es destacar, a partir de *Ef.* 5, 32, que compara la unión del hombre y la mujer con la de Cristo y su Iglesia, el rico simbolismo que va a tener esa unidad indisoluble en el matrimonio cristiano, tipo en el que brilla con todo su esplendor.

De su valor tratan muchos autores; por su originalidad y precocidad exponemos los dos que le atribuye Hugo de S. Víctor: por una parte, la estrecha vinculación de las almas de los cónyuges él la refiere a la que existe entre el alma y Dios y, por

(5) Cf. también: *idem*, «Intorno alla nozione di matrimonio nel Diritto romano e nel Diritto canonico», en *Apollinaris* 50 (1977) 172-193.

la otra, la unión carnal de los cónyuges representa la de la Iglesia con Cristo (6).

Esta dimensión *sacramental* del matrimonio nos acerca a una realidad luminosa: «La Biblia expresamente señala que la *agape* —la caridad— viene de Dios, y dice también que lleva a Dios» (A. Díez Macho, MSC., *Historia de la Salvación*, Eds. Apostolado de la prensa y Hechos y dichos, Madrid, 1968, pág. 161). Pues bien, esto se cumple de modo puntual en el amor conyugal y en el matrimonio que tienen su causa eficiente, ejemplar y final en Dios. Nacen del amor fecundo de Dios: él mismo instituyó el matrimonio para realizar su designio de amor en los hombres a través del amor conyugal (*Humanae vitae*, núm. 8). Se inspiran en el amor salvífico de Dios (recordemos el texto paulino) y a él se abren, desplegando todo su dinamismo interno, para asociarse a esa obra redentora. Bajo este punto de vista no puede escapárenos la gran dignidad del matrimonio. Consciente de la sublime misión de los cónyuges cristianos, nuestro Señor, elevando el matrimonio a sacramento propiamente dicho (Con. de Trento), les otorga las gracias necesarias para llevarla a cabo. Con esta ayuda ellos podrán hacer presente en su vida y ante los demás la acción salvífica de Cristo.

Esta última enseñanza no ha de caer en saco roto, resonando, como aún lo está en nuestros oídos, la invitación general a la santidad que nos dirigió el Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, núm. 11, *in fine*).

(6) Cf. Ph. DELHAYE, «Fijación dogmática de la teología medieval», en *Concilium* 6 (abril-junio, 1970) 245-246. Un enfoque actual en: K. LEHMANN, «El matrimonio cristiano como sacramento», en *Communio* 1 (noviembre-diciembre, 1979) 14-20.