

MENTALIDAD DIVORCISTA E INDISOLUBILIDAD* DEL MATRIMONIO

1. INTRODUCCIÓN

1.1. La clave de una desinformación

En 1990 apareció, en una conocida revista de Derecho Canónico, un artículo que contaba una curiosa historia. Los hechos habían acontecido en el verano de 1986 y afectaban a la empresa de actualización de la famosa Enciclopedia Británica. En julio de ese año, uno de los 130 editores de la Enciclopedia, enfadado porque le comunicaron que había finalizado su contrato, introdujo en el ordenador que contenía la edición de 1987 —ya prácticamente terminada— algunos virus informáticos que ‘infectaron’ los treinta y dos volúmenes preparados introduciendo desinformación que producía importantes errores. Según el *New York Times*, cuando en el mes de agosto se descubrió lo ocurrido, se temió que todo el trabajo se hubiera echado a perder: 150.000 voces y 44.000.000 de palabras. Sin embargo, después de diversas pesquisas afortunadamente lograron descubrir al responsable. Conociendo quien era, y sabiendo la contraseña de su ordenador, un experto en informática en menos de seis horas consiguió limpiar el texto dañado de todos los virus introducidos y restaurar por completo el texto original. La edición de 1987 pudo ver la luz en el plazo previsto.

El autor del artículo de la revista canónica recogía esta anécdota para sentar la tesis de que —al menos por lo que respecta al mundo anglosajón— en los veinticinco años anteriores se había introducido mucha desinformación acerca del matrimonio entre los fieles católicos, y pensaba que la palabra clave, la ‘contraseña’ para entender todo el galimatías era ‘mentalidad divorcista’. Esta mentalidad no consiste en una negación abierta de la permanencia del vínculo matrimonial —señalaba—, sino en presentar ‘lo razonable y lógico’

* Este estudio fue presentado en el XVIII Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro.

que es «poner fin de modo ordenado y civilizado a un matrimonio que no ha probado ser suficientemente ‘relacional’ y no ha satisfecho las expectativas de realización de los cónyuges».

Una vez se ha instalado esta mentalidad —decía el autor— todo lo demás sigue con relativa facilidad: se olvida la noción precisa de consentimiento matrimonial; el elemento de entrega y recepción de varón y mujer cede ante la preocupación del yo de cada uno; la exclusividad se sustituye por la ‘relacionabilidad’. La permanencia es sustituida por el auto-perfeccionamiento o la plenitud personal. Quien escribía estas palabras en la revista ‘*Apollinaris*’ era Mons. Egan, entonces Auditor de la Rota Romana y actualmente Cardenal Arzobispo de Nueva York. En definitiva, la mentalidad divorcista consiste en sustituir algunos elementos de la verdad objetiva por otros elementos de la voluntad subjetiva.¹

Sirva el recuerdo de ese artículo —dedicado al mundo anglosajón, pero quizá válido para extenderse a otros contextos— para hacer notar que desde hace ya tiempo se puede hablar de mentalidad divorcista no sólo en el ámbito de otras confesiones religiosas, sino también en ciertos sectores de fieles de la Iglesia Católica².

Hoy me corresponde tratar acerca de la mentalidad divorcista y de la indisolubilidad del matrimonio. Como se puede apreciar a primera vista, el título no plantea una cuestión concreta de modo directo, sino que abre todas las perspectivas: se podría elaborar una monografía completa.

En efecto, por el título de la ponencia me parece que no se me pide que hable de la influencia de la mentalidad divorcista en el consentimiento matrimonial, sino que —incluyendo un esbozo de esa cuestión— intente presentar un planteamiento más global, más de fondo. Al menos así lo he interpretado, quizá equivocadamente, puesto que la mentalidad divorcista dice relación a la *cultura* que la acoge y transmite y al *modo* en que puede influir con alcance bien determinado en la voluntad matrimonial de los contrayentes concretos. Estamos aquí, por tanto, en un tema de relación entre la fuerza de la cultura

1 Cfr. E. M. Egan, The permanence of marriage and the mentality of divorce, in: *Apol*, 63, 1990, 611-624. Si vamos al fondo de la cuestión, podemos recordar las palabras de Juan Pablo II en la Exh. Ap. Familiaris Consortio, al referirse al divorcio y otros fenómenos negativos; en su base, decía el Papa, «está muchas veces una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente contra los demás, en orden al propio bienestar egoísta» (n. 6).

2 Desde un punto de vista sociológico, y con un contenido referido muy principalmente a Estados Unidos, cfr R. H. Vasoli, *What God has joined*, New York — Oxford 1998, especialmente el capítulo *Winds of change*, 14-28.

y la influencia en el conocimiento y en la voluntad libre de varón y mujer. Un primer apartado sobre este punto parece, pues, necesario.

Ahora bien, si la mentalidad divorcista exige tratar de la cultura y de su modo de influir en las acciones libres de las personas, la indisolubilidad —en cambio— es un tema de otro género: es una ‘condición de posibilidad’ del matrimonio, porque constituye una de sus propiedades esenciales y —como es bien conocido— el pacto conyugal no puede originar el vínculo si el objeto de la voluntad matrimonial rechaza netamente alguna de ellas. No estamos ante un supuesto de ‘limitación de la voluntad libre del sujeto’; estamos ante la ‘afirmación de la identidad del objeto’. Ciertamente una persona puede querer una u otra cosa: ése es el ámbito de su libertad; pero es igualmente cierto que sólo es matrimonial aquella voluntad que acoge —al menos ‘in nucleo’— lo que pertenece a la esencia de la unión conyugal: ése es el ámbito de la verdad. Por ello convendrá un segundo apartado que trate de las *raíces de la indisolubilidad* en el matrimonio y de sus exigencias en el ‘in fieri’ y en el ‘in facto esse’.

Una vez vista la perspectiva de la cultura ‘disolubilista’ y repasada la estructura de la comunidad conyugal, será oportuno pasar a un tercer apartado que trate directamente de la *voluntad matrimonial concreta*, de los modos en que puede ser afectada y de la potencia del *ius connubii* y la eficiencia de la voluntad naturalmente suficiente.

Finalmente, habrá que presentar alguna propuesta acerca de las causas de nulidad y acerca de la acción que puede ser desarrollada —en la Iglesia y en el mundo— para recuperar la confianza en que el matrimonio indestructible es un bien personal, familiar y común, y para favorecer su reconocimiento y protección en los ordenamientos civiles³.

Deseo subrayar expresamente que intentaré una exposición general, como en perspectiva, tratando de indicar los diversos planos que se superponen entre sí y las conexiones entre ellos. Lejos de la exahustividad de un producto o resultado definitivo, pretendo más bien ofrecer la presentación de un método, de un camino de aproximación al conjunto del tema planteado.⁴ Obviamente no podremos dejar de considerar el abundantísimo acervo de intervenciones

3 «El apoyo al matrimonio debe inspirar toda la actividad de la Iglesia, de los pastores y de los fieles, de la sociedad civil, en una palabra, de todas las personas de buena voluntad (...) el deber de defender y favorecer el matrimonio corresponde ciertamente, de manera particular, a los pastores sagrados, pero constituye también una precisa responsabilidad de todos los fieles, más aún, de todos los hombres y de las autoridades civiles, cada uno según su competencia» (Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, 29.1.2004, n. 2).

4 Tampoco se trata de un estudio de la indisolubilidad en sí misma. Sobre esta propiedad del matrimonio puede encontrarse bibliografía p. e. en R. Williams Benavente, *Divorcio e Iglesia: el cuestionamiento de la indisolubilidad*, Fundación de Ciencias Humanas, Santiago (Chile), 1997. Desde una perspectiva más directamente canónica, aunque anterior, cfr. la clásica aportación de J. Castaño, Nota

magisteriales que han tenido lugar más insistentemente en los últimos años del pontificado de Juan Pablo II y en el primero de Benedicto XVI.

1.2. *Verdad de la cultura y bondad de la vida*

Ciertamente la realidad del matrimonio está potencialmente en la estructura misma de la persona humana femenina y masculina. Afirmar la indisolubilidad del matrimonio como una de sus propiedades esenciales no es una cuestión de fe, de asentir a lo que la Iglesia Católica presenta como contenido de la Revelación. Más bien se trata de una convicción, de un convencimiento firme apoyado en sus raíces naturales, en su mismo principio u origen, como declaró expresamente Jesucristo y tantas veces lo ha recordado el Magisterio reciente de la Iglesia⁵. No existen dos matrimonios: existe un solo matrimonio —dotado de una sacralidad natural— que está llamado a llegar a ser sacramental sin cambiar su sustancia⁶; como la persona humana está llamada a constituirse hija de Dios en el bautismo, sin variación esencial alguna⁷. Lo que viene a ser sanado, fortalecido y elevado al plano de la gracia, es justamente la realidad natural.

Sin embargo, si es verdad que —por la razón y con la razón— cualquier persona humana puede alcanzar un conocimiento cierto de la indisolubilidad, también me parece verdad que la luz de la Revelación ilumina tanto el contenido como el contexto de esta propiedad del matrimonio, y la fuerza de la gracia ayuda a la efectiva fidelidad que —de hecho— garantiza la estabilidad de la vida conyugal. No podemos olvidar que la indisolubilidad es una *propiedad del matrimonio* ‘in facto esse’, mientras que la fidelidad es una *virtud de los esposos*; pero es claro que apreciar y vivir el bien de la fidelidad constituye quizá la mejor garantía para la comprensión y la defensa de la indisolubilidad del vínculo. La vida conyugal rectamente vivida no tiene en su horizonte una posible ruptura, sino el desarrollo del ser matrimonial a través del obrar propio de los esposos.

Desde este punto de vista, me parece que resulta interesante observar todo el tema -mentalidad divorcista e indisolubilidad matrimonial— desde el prisma de los contrayentes y más en concreto desde el prisma de los contrayentes cris-

bibliografica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem, in: *Angelicum* 49, 1972, 463-502.

5 «El mismo Dios es el autor del matrimonio» (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 48).

6 «La vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador» (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1603).

7 «La dimensión natural y la relación con Dios no son dos aspectos yuxtapuestos; al contrario, están unidos tan íntimamente como la verdad sobre el hombre y la verdad sobre Dios» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 30.1.2003, n. 2).

tianos, para quienes el matrimonio constituye parte importante de su caminar hacia Dios, de su respuesta personal a la llamada singular de Dios a la santidad de vida⁸. Este punto de vista tal vez no sirve como fundamentación para un no creyente, pero puede resultar sumamente iluminador para un creyente, porque le amplía perspectivas y le facilita respuestas ante la presencia eventual de la cruz y ante la exigencia eventual del heroísmo en la práctica de las virtudes⁹.

Personalmente, el conocimiento de que el ser humano ha sido creado por Dios por amor y para amar —desarrollado ampliamente a lo largo del Magisterio de Juan Pablo II y continuado por Benedicto XVI—, se me ofrece como una premisa mayor fundamental: el ser imagen y semejanza de Dios no reside sólo en que el hombre esté dotado de una libertad capaz de trascender lo material, sino en que está a la vez llamado a vivir en comunión haciendo —con su libertad— un don de sí a su Creador y a sus semejantes.

Ahora bien, como segunda premisa —si se me permite decirlo así— deberíamos asentar que ese mismo Dios, que ha creado al hombre para amar, ha querido que su camino de amor se desarrolle —muy mayoritariamente— a través de la complementariedad de varón y mujer en el matrimonio, exclusivo y excluyente, fiel y abierto a la fecundidad de la vida.

La conclusión que obtengo de estas dos premisas (el hombre ha sido creado por Dios para amar, y el camino más habitual de su amor es el matrimonial), es para mí motivo de claridad y de esperanza. Porque Dios no se burla, sino que es fiel a su designio creador y redentor. El se compromete a dar las gracias necesarias a cada uno de sus hijos para que amen como él les pide que amen. Dios, siempre fiel, es la garantía última de la realización de los amores verdaderos del ser humano. El mismo Dios que ha querido crear a la mujer y al varón para amarse, hace posible en ellos la respuesta a las exigencias del amor comprometido¹⁰. Esta afirmación sin duda se refiere a todas las criaturas humanas: pero los creyentes pueden encontrar en ella, de modo inmediato, un apoyo, una certeza y una garantía particulares.

Por otro lado, resulta no poco significativo que, en el año 2000, en el tradicional Discurso del Romano Pontífice a los miembros del Tribunal de la Rota

8 Cfr. Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 30.1.2003, n. 5.

9 «El nexo entre la secularización y la crisis del matrimonio y de la familia es muy evidente. La crisis sobre el sentido de Dios y sobre el sentido del bien y del mal moral ha llegado a ofuscar el conocimiento de los principios básicos del matrimonio mismo y de la familia que en él se funda. Para una recuperación efectiva de la verdad en este campo, es preciso redescubrir la dimensión trascendente que es intrínseca a la verdad plena sobre el matrimonio y sobre la familia, superando toda dicotomía orientada a separar los aspectos profanos de los religiosos, como si existieran dos matrimonios: uno profano y otro sagrado.» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 30.1.2003, n. 3).

10 «La razón última del deber de amor fiel [entre los cónyuges] es la que está en la base de la alianza divina con el hombre: ¡Dios es fiel!» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana 30.1.2003, n. 3).

Romana con ocasión de la inauguración el Año Judicial, Juan Pablo II quisiera reflexionar expresamente «sobre la hipótesis del valor jurídico de la actual mentalidad divorcista con vistas a una posible nulidad del matrimonio»¹¹.

2. DIVORCIO Y MENTALIDAD DIVORCISTA

2.1. *Cultura*

El título de este apartado define bien su objeto y contenido. Una cosa es el hecho del divorcio, como pretensión de un ordenamiento civil de producir la ruptura de un vínculo matrimonial válido, dejando a las partes en libertad para ‘contraer otro matrimonio’, y otra cosa es el modo histórico en que una sociedad concreta permite, considera o valora esa pretensión de quien ostenta el poder.

En general —y con escasas excepciones— las culturas han comprendido el matrimonio como una cierta relación de justicia entre los cónyuges. A pesar de ello, en no pocas se permitía la posibilidad legal de un rechazo o ruptura posterior (normalmente por parte del varón), sobre todo en determinados supuestos. La figura legal para ello muchas veces estaba más cercana del repudio unilateral que de un divorcio propiamente dicho. La progresiva implantación del cristianismo irradió en muchas culturas la irrevocabilidad del don conyugal —así como su unicidad— y la indestructibilidad del vínculo establecido por éste. Se favoreció además, de este modo, el impulso de la igualdad de la mujer respecto al varón en un aspecto esencial de la relación matrimonial.

Sin embargo actualmente no nos encontramos ante una de esas situaciones que pudiéramos llamar ‘pre cristianas’. En la sociedad occidental posmoderna se ha ido introduciendo en el tema una visión directamente derivada del ‘liberalismo filosófico’, que convierte el recurso extremo de un divorcio o de un repudio excepcional, en derecho ‘de libertad’, en ‘derecho subjetivo de la persona’, en ‘exigencia de su dignidad y de la posibilidad de su realización personal’.

No ha sido el concepto de matrimonio lo que ha cambiado directamente en la cultura contemporánea: ha sido el concepto de persona, el concepto de libertad y el concepto de amor, y en consecuencia lo que significa ser varón

¹¹ Discurso a la Rota Romana, 21.1.2000, n. 2. Como es sabido, en el Discurso de 2002 quiso continuar tratando el tema de la indisolubilidad, «como bien para los esposos, para los hijos, para la Iglesia y para la humanidad entera» (Discurso a la Rota Romana, 28.1. 2002, n. 2).

o ser mujer y los modos de relacionarse¹². Tal vez podría decirse que hemos sufrido un ‘deslizamiento antropológico’. Tratemos de analizar el itinerario seguido.

En primer lugar podemos advertir que quizá el error de fondo de la cultura posmoderna está en el rechazo del *realismo metafísico*: en la negación a reconocer la realidad de las cosas o en la negación a aceptar nuestra capacidad para conocerlas con certeza. Ahora bien, si no existe algo objetivamente cierto, entonces todo es relativo. Y si todo es relativo respecto a la verdad, todo queda en el ámbito subjetivo respecto al bien: mi opinión es la verdad (porque es la verdad-para-mí); mi deseo es el bien (porque es el bien-para-mí)¹³. En el ámbito del derecho este corrimiento resulta especialmente peligroso, porque si no hay referencias absolutas o valores estables, entonces lo absoluto es el poder del legislador, porque ya no existe la justicia (lo debido a cada uno) sino sólo la norma (lo establecido para cada uno)¹⁴. Este deslizamiento termina en un abierto *positivismo jurídico* y en un oculto *sociologismo potencial*, puesto que una de las tentaciones para el legislador consiste en utilizar la ley según las variables de la opinión pública (espontánea o provocada).

Por su parte, el individuo queda aparentemente exaltado en una libertad omnímoda, pero en realidad se trata de una libertad formal porque no se le reconoce la posibilidad de compromiso. Al quitarle esa facultad, en el fondo se

12 El Papa advertía hace poco que «es preciso superar la visión de la indisolubilidad como un límite a la libertad de los contrayentes, y por tanto como un peso, que a veces puede resultar insostenible. En esta concepción, la indisolubilidad se ve como ley extrínseca al matrimonio, como ‘imposición’ de una norma contra las ‘legítimas’ expectativas de una ulterior realización de la persona.» En realidad, «el ‘peso’ de la indisolubilidad y los límites que implica para la libertad humana no son, por decirlo así, más que el reverso de la medalla con respecto al bien y a las potencialidades ínsitas en la institución familiar como tal. Desde esta perspectiva, no tiene sentido hablar de ‘imposición’ por parte de la ley humana, puesto que ésta debe reflejar y tutelar la ley natural y divina, que es siempre verdad liberadora (cf. Jn 8, 32).» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, nn. 2 y 4).

13 «Algunas tendencias de la teología moral actual, bajo el influjo de las corrientes subjetivistas e individualistas a que acabamos de aludir, interpretan de manera nueva la relación de la libertad con la ley moral, con la naturaleza humana y con la conciencia, y proponen criterios innovadores de valoración moral de los actos. Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar *la dependencia de la libertad con respecto a la verdad*, Juan Pablo II, Enc. Veritatis Splendor, 6.8.1993, nn. 34.

14 «Ora a fronte di quanti (...) ne individuano il fondamento [del matrimonio] nella natura dell'uomo, vale a dire in una idea metafisica dell'essere umano (...) altri vi sono che lo ripongono nella statuizione della legge e, metonimicamente, nell'autorità di cui essa è espressione, ponendosi come punto ultimo di riferimento del mondo della giuridicità e, tendenzialmente, della stessa eticità; altri, infine, pensano che esso stia nella libera definizione da parte dell'essere umano (che attende e pretende giustizia) degli ambiti della propria spettanza, non potendo aversi, in una visione antimetafisica della realtà umana e utilitaristica di quanto le spetta, alcun patrimonio giuridico, alcun interesse che nasca in realtà diverse della volontà dell'uomo e le si imponga dall'esterno» (G. Lo Castro, Matrimonio, Diritto e Giustizia, Milano 2003, 106).

le debilita frente al poder de la sociedad, porque sin vínculos estables el individuo permanece aislado y por tanto es más controlable.

Por lo demás, si no pueden identificarse el ser, la verdad y el bien, la persona humana queda rota por dentro y dispersa hacia lo de fuera. En teoría puede 'inventarse' a sí mismo, porque ya no existe nada objetivo; en realidad ha dejado de tener cualquier referencia a los valores que le perfeccionan como persona y como hijo de Dios, y por tanto queda disminuida frente a la fuerza de su propio desorden interior o frente a la tentación de constituir su decisión arbitraria en única fuente del bien.

No se trata de 'fantasmas', de situaciones imaginarias o de temores exagerados. Detrás de la actual 'ideología de género' o de la teoría 'queer', el final más radical que se persigue es la *desontologización* de la persona y del sexo: el sexo no existe; se hace, se elige, se construye o se destruye desde el individuo y para el individuo. El matrimonio y la familia, desde estas ideologías, han constituido o bien formas primigenias de opresión y dominación de clase, o bien fórmulas esencialistas de regulación de la vida sexual que hoy están felizmente obsoletas porque el individuo ha recuperado su libertad y sus derechos¹⁵.

Igual que el relativismo es necesariamente dogmático, porque necesita imponer la norma previa de que 'no existe verdad alguna', respecto al sexo no cabe diálogo para la ideología de género, porque la sexualidad humana no existe como dimensión del ser personal, sino simplemente como opción de conducta del individuo. También aquí la persona, sin parentesco, sin matrimonio, sin raíces ni identidad familiar, queda indefensa ante el poder de la sociedad: sin sujetos intermedios, el individuo es más débil frente a quien ostenta el poder¹⁶.

15 «*Para algunos*, la naturaleza se reduce a material para la actuación humana y para su poder. Esta naturaleza debería ser transformada profundamente, es más, superada por la libertad, dado que constituye su límite y su negación. *Para otros*, es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución y su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha *construido*, es decir, la *cultura*, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!» (Juan Pablo II, Enc. Veritatis Splendor, 6.8.1993, n. 46).

16 «el Bien supremo y el bien moral se encuentran en la *verdad*: la verdad de Dios Creador y Redentor, y la verdad del hombre creado y redimido por él. Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y resolver los problemas complejos y graves que la afectan, ante todo el de vencer las formas más diversas de *totalitarismo* para abrir el camino a la auténtica *libertad* de la persona.» (Juan Pablo II, Enc. Veritatis Splendor, 6.8.1993, n. 99).

2.2. Conductas sociales

No puede negarse —especialmente en la etapa de globalización que está actualmente en curso—, la influencia de la cultura en los medios de comunicación social, en el pensamiento, en los movimientos sociales. Aunque hay que aceptar también el reverso de la afirmación: la influencia de estos factores —pensamiento, movimientos sociales— en la cultura. Con todo, no se trata de relaciones absolutamente determinantes: de hecho, en ocasiones se puede constatar la imprevisibilidad de determinadas respuestas sociales por parte de la estadística y de la ciencia sociológica.

En cualquier caso, es claro que la cultura occidental a la que nos venimos refiriendo hace mella en un sector de la sociedad e incluso —aunque menos— en un sector de los fieles.

Sin embargo, hay que considerar también que algunos errores no se instalan en la inteligencia sin previa complicidad de la voluntad. Es decir, las conductas reales de las personas —de uno mismo, de los demás y en especial de los más cercanos— acaban por influir no poco en el modo de pensar. Ciertamente el divorcio lo ha introducido en España la ley correspondiente¹⁷: pero evidentemente el daño se ha multiplicado por su aceptación y uso real por parte de un número significativo de ciudadanos —y fieles— españoles. Precisamente por ello una ley injusta se hace más grave: porque induce a la confusión y facilita o impulsa acciones lesivas para el bien común que ha dejado de proteger.

De ahí que la aceptación progresiva del divorcio en la mentalidad de los ciudadanos tiene no poco que ver con las costumbres y usos que se implantan¹⁸. Como dice un conocido jurista hablando precisamente acerca de la indisolubilidad del matrimonio, «la tutela di un principio etico non sarà mai sufficientemente assicurata se non è espressione di una robusta ed incisiva cultura idonea a fornire a quel principio l'humus indispensabile per vivere ed affermarsi anche giuridicamente»¹⁹.

17 En puridad, el divorcio, como tal, no puede existir; lo que existe es una ley positiva que se arroga la facultad de romper el vínculo conyugal y en consecuencia declarar el fin de sus efectos propios en el ámbito civil y la consiguiente habilidad jurídica para contraer nuevas nupcias.

18 De todas formas, no puede confundirse la aceptación teórica de la posibilidad de divorcio para determinados supuestos, con la voluntad —o siquiera la idea— de que yo mismo pueda utilizarlo algún día para terminar con el matrimonio que ahora comienzo. Volveremos sobre ello más tarde, al tratar de la relación intelecto-voluntad en el momento del pacto conyugal.

19 G. Lo Castro, *Matrimonio, Diritto e Giustizia*, Milano 2003, p. 145. En palabras de Juan Pablo II: «Los aspectos doctrinales se han de transmitir, clarificar y defender, pero más importantes aún son las acciones coherentes.» (Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, n. 5).

2.3. *Fe y vida cristiana*

Esta realidad nos lleva a la consideración de que la implantación de la mentalidad divorcista en ciertos sectores de la población católica proviene de la confluencia de una cierta carencia de formación humana y cristiana y de la debilidad en la coherencia de su vida respecto a la fe profesada.

La mentalidad divorcista se ha instalado insistiendo en la yuxtaposición de los conceptos ‘conflicto / derecho a la felicidad’: «si existe un fracaso en la vida matrimonial y yo tengo derecho a ser feliz, necesito la posibilidad de un nuevo intento y —en consecuencia— que algo o alguien ‘termine con esto’.» Obsérvese que no hay conexión argumental, sino —sobre todo— apelación a la fuerza de los sentimientos. Ni siquiera se piensa en el divorcio directamente, sino que ‘surge’ como conclusión ‘necesaria’.

Por esta razón la solución ante el problema de la mentalidad divorcista —especialmente entre los fieles de la Iglesia— reside ciertamente en impartir formación humana y cristiana sobre la persona y el matrimonio; pero también reside en prevenir y formar a los fieles en relación a las situaciones de dificultad, dolor o contradicción que significan —al menos subjetivamente— una cruz: circunstancias de conflictividad en relaciones interpersonales, o de fracaso (en diversos ámbitos) o de limitación personal (por enfermedad, etc.), o adversidades involuntarias e ineludibles, etc. También en este punto se aprecia cómo la luz de la Revelación, sin ser estrictamente necesaria para conocer y aceptar —al menos implícitamente— la indisolubilidad del matrimonio, sin embargo resulta iluminadora y reconfortante²⁰.

Si conozco y vivo mi fe, si percibo mi matrimonio como parte de mi camino vocacional hacia Dios y en la Iglesia, si reconozco el valor del sacrificio y de la cruz, si valoro la tenacidad en el esfuerzo por adquirir y practicar las virtudes, si procuro anteponer la voluntad de Dios y el bien de los demás a mi propio criterio o arbitrio... entonces está prevenido el peligro de esa mentalidad y la tentación del uso de esa ley. Por lo demás, quien vive su fe y procura contar con la ayuda de la gracia, de los sacramentos y de la oración, contempla su matrimonio con sentido positivo y vive las posibles dificultades con paciencia y esperanza, como una etapa de un camino cuyo recorrido es

20 «A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre *eros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella.» (Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, 25.12.2005, n. 11).

largo y variado y no como una interrupción necesariamente brusca e irreparable. ¡Dios no resulta un factor irrelevante!²¹

3. EL CONOCIMIENTO DEL MATRIMONIO 'IN FACTO ESSE' Y LA FUERZA UNITIVA DEL VÍNCULO

3.1. *Lo intrínseco del matrimonio*

Sabemos que la causa del matrimonio 'in facto esse' reside en el pacto conyugal (en el matrimonio 'in fieri'), en la fuerza eficiente de la voluntad matrimonial expresada libre y legítimamente entre personas hábiles para el ejercicio del derecho fundamental al matrimonio. Ahora bien, ese acto de voluntad tiene como objeto precisamente constituir el 'matrimonio in facto esse', es decir, darse y recibirse plenamente en cuanto varón y mujer en orden a los fines propios de la comunidad conyugal: 'hacerse esposos'.

La esencia del matrimonio 'in facto' quedará por tanto constituida por la relación que ha unido a los contrayentes haciéndoles cónyuges, o sea, por el vínculo conyugal. Interesa traer aquí a colación la precisión señalada por Hervada sobre este punto, haciendo notar que si puede decirse que *el vínculo* es el principio formal de la esencia del matrimonio 'in facto', el principio material lo constituyen *los propios cónyuges*. Es decir, el matrimonio *son* las personas concretas de mujer y varón constituidos en coposadores mutuos en todo lo complementario, para el bien de cada uno y para la generación y educación de la potencial prole.

3.2. *Lo indisoluble del matrimonio*

Esto significa que el vínculo no es un 'tertium quid' que se añade o se quita a una relación de pareja, sino que reside en el ser de las propias personas, en los mismos cónyuges, como rasgo de identidad de marido y mujer. El vínculo consiste en *cada uno en cuanto relacionado* —con una relación de justicia— con el otro; no está *entre* las personas conyugadas, sino *en* las per-

21 «Cuando un matrimonio atraviesa dificultades, los pastores y los demás fieles, además de tener comprensión, deben recordarles con claridad y fortaleza que el amor conyugal es el camino para resolver positivamente la crisis. Precisamente porque Dios los ha unido mediante un vínculo indisoluble, el esposo y la esposa, empleando todos sus recursos humanos con buena voluntad, pero sobre todo confiando en la ayuda de la gracia divina, pueden y deben salir renovados y fortalecidos de los momentos de extravío» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, n. 5).

sonas conyugadas. Podríamos decir que, estrictamente hablando, no existe 'el matrimonio' (en abstracto) sino cónyuges concretos, varón y mujer casados.

Ahí está el fundamento ontológico de la indisolubilidad: en la indivisibilidad de la persona femenina o masculina²². Como sujeto, la persona no es divisible y por tanto tampoco lo es su dimensión de varón o de mujer. No cabe un don de sí que sea tal y a la vez cercene o limite esa dimensión. O, mejor dicho, cabe un acto de voluntad limitador de esta dimensión, que pretenda multiplicar el vínculo simultáneamente, o que quiera sustituirlo por otros sucesivos: pero conocemos bien que tal voluntad no puede calificarse de matrimonial, porque no da y acepta la plenitud del don de sí en lo complementario²³.

3.3. *El fundamento de la fuerza unitiva*

Así como la persona humana es una en la integridad de su unión de cuerpo y alma —de materia y espíritu—, asimismo la sexualidad humana —el ser mujer o el ser varón— constituye un aspecto global de la totalidad de la persona: todo el sujeto, todo el ser personal, es femenino o masculino. Esta unidad —'ab intra'— de la condición de mujer y de varón, se manifiesta 'ad extra' en la totalidad del don de sí en lo complementario, precisamente en el 'modo' femenino o masculino de ser persona. Y así como la persona es una en su despliegue temporal, del mismo modo el don de sí de la persona en cuanto mujer o varón abarca el despliegue temporal completo de la persona: desde el momento de la donación y aceptación hasta la separación del alma y el cuerpo.

Los correlativos deberes y derechos de justicia, en consecuencia, derivan de lo que la misma naturaleza ha establecido que se deban, como consecuencia de ser ambos una 'unidad en la naturaleza'. Porque son cónyuges —principio de identidad, en el ámbito del *ser*— se deben entre sí el *obrar* propio de los esposos, las conductas relativas a los fines del matrimonio. Por eso, aunque en el *obrar* pueda haber errores o actuaciones negativas, tales conductas no afectan al *ser*, como el hecho de comportarse mal en cuanto padre, en cuanto hijo o en cuanto hermano no elimina ni disminuye la relación ontológica de paternidad, filiación o fraternidad.

22 «La relación de complementariedad entre un varón y una mujer concretos, ni cambia, ni mengua, ni desaparece, pues ambos siguen siendo varones y mujeres del mismo modo y con la misma fuerza. En consecuencia, la unión matrimonial es perpetua en virtud de la estructura misma de la naturaleza humana» (J. Hervada, Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio, in: Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack, 2, Milano 1976, 754).

23 Puede verse un desarrollo más extenso del tema en J. I. Bañares, Comentario al c. 1056, in: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (Dirs.), 3ª ed. Pamplona 2002, vol. III/2.

Desde punto de vista de *la prole* como fin del matrimonio, pueden considerarse diversas razones acerca de la indisolubilidad como propiedad esencial del matrimonio. En primer lugar, la dignidad personal de los hijos reclama la exigencia de nacer de padres que sean cónyuges entre sí, es decir, cuya donación mutua sea plena y exclusiva, no sólo de hecho, sino también de derecho. Una pretendida proliferación de vínculos alternativos por parte de cada uno de los cónyuges implica además, en el orden práctico de la sustentación y educación de los hijos, dificultades insolubles, no sólo materiales, sino especialmente de orden moral²⁴: también los hijos, en función de su dignidad de personas, solicitan una dedicación conjunta y exclusiva. A todo ello habría que añadir la huella que deja en los hijos el hecho de ver multiplicados, los ‘vínculos’ conyugales de sus padres —aunque sea de modo ‘sucesivo’— y además la ficticia relación de paternidad o maternidad —también sucesiva— de otros respecto de ellos, y la pretendida multiplicación del parentesco, especialmente el de la fraternidad, igualmente ficticia.

Desde el punto de vista del *bien de los cónyuges*, hay que hacer notar, en primer lugar, que el proceso de colaboración con el perfeccionamiento del otro —y del perfeccionamiento propio en la realización de esa tarea— no puede darse con la disolución del vínculo y el cese de la condición de cónyuges. Por ello este fin del matrimonio, en cuanto ordenación de la esencia, exige la indisolubilidad; por otra parte, cuando se da el fracaso de la convivencia conyugal, no se modifica ni la esencia de la relación establecida entre los esposos, ni sus ordenaciones o fines: el mantenimiento del vínculo, a pesar de todo, constituye un bien mayor, puesto que incluso la situación de fracaso en la convivencia mutua no supone un fracaso absoluto —de la persona en cuanto tal—, sino que puede vivirse desde la dignidad del sujeto personal; el rompimiento del vínculo, en cambio, no respeta esta dignidad.

Por lo demás, la interrelación de los fines, hace que cada uno de ellos no pueda darse sino desde y a través de la asunción plena del otro, lo cual hace más fuertes y estables las razones apuntadas desde cada uno de ellos.

24 Es cierto que la separación de los cónyuges puede darse sin atentar contra la indisolubilidad del matrimonio, y es permitida por la Iglesia en determinadas circunstancias, pero la condición de ese caso es diversa: en la separación el padre —o la madre— con quien no conviven sigue siendo su padre o madre único; la convivencia con ambos puede repartirse; y la propia separación se acepta precisamente por la imposibilidad de la continuidad de la convivencia conyugal y en consecuencia como una situación excepcional, como un mal menor y —en último término— como un remedio para el bien de la propia prole. Pero la separación de los padres nunca surge de la misma voluntad fundacional del matrimonio —como objeto del mismo pacto conyugal—, sino como una solución extrema, de hecho, a una situación *de hecho* y, en la medida de lo posible, temporal (cfr cc. 1152, 1153, 1155).

3.4. *Un bien para ser protegido*

Por último, debemos añadir una referencia a la fundamentación de las propiedades esenciales, no ya desde la misma estructura del consorcio conyugal, sino desde *el ámbito de la sociedad*. No puede olvidarse que el matrimonio es —él mismo— una realidad societaria, constituye la base de la sociedad tanto civil como eclesial, y desempeña una tarea fundamental —de *fundamento*— en ambos órdenes. De ahí que el matrimonio no es sólo un bien personal, o un derecho del sujeto en un aspecto privado de su vida, sino que constituye verdadera y propiamente un elemento importante del *bien común*, tanto en la sociedad civil como en el Pueblo de Dios, tanto en el orden natural como en el de la gracia: «los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cfr. Eph. 5, 32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida»²⁵.

Por eso otro plano de fundamentación de las propiedades esenciales del matrimonio debe provenir de los argumentos que muestran la conveniencia social —en una y otra sociedad— de la defensa de tales propiedades: *como dimensión de justicia del bien común*²⁶. Conviene recordar que no se trata de una opción ideológica asentada en un prejuicio confesional, sino que estamos hablando de defender estas realidades —en el orden civil— con razones y argumentos propiamente civiles, de ciudadanos en cuanto ciudadanos: argumentos no confesionales, sino compartibles con cualquier miembro de la sociedad, profese la religión que profese, pues el matrimonio, y su esencia, y sus fines, y sus propiedades esenciales, no son patrimonio exclusivo de la Iglesia, sino don de Dios para toda la humanidad, don para el bien de las personas y don para el bien de los pueblos²⁷.

En este mismo sentido debe entenderse la llamada realizada por el Santo Padre hace pocos años, advirtiendo de que «podría parecer que el divorcio está tan arraigado en ciertos ambientes sociales, que casi no vale la pena seguir combatiéndolo mediante la difusión de una mentalidad, una costumbre social y una legislación civil favorable a la indisolubilidad. Y, sin embargo, ¡vale la

25 Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, 11.

26 «El matrimonio 'es' indisoluble: esta propiedad expresa una dimensión de su mismo ser objetivo; no es un mero hecho subjetivo. En consecuencia, el bien de la indisolubilidad es el bien del matrimonio mismo» (Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana 28.1.2002, n. 4).

27 Cfr. Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, n. 2. Desde el punto de vista del matrimonio como realidad sacramental, resulta interesante J. Miras, Consentimiento y sacramentalidad. Reflejo de la sacramentalidad del matrimonio en la regulación jurídica del consentimiento en el CIC y en CCEO, in: *Fidelium Iura* 14, 2004, 133-160.

pena! En realidad, este bien se sitúa precisamente en la base de toda la sociedad, como condición necesaria de la existencia de la familia (...) el valor de la indisolubilidad no puede considerarse objeto de una mera opción privada: atañe a uno de los fundamentos de la sociedad entera. Por tanto, así como es preciso impulsar las numerosas iniciativas que los cristianos promueven, junto con otras personas de buena voluntad, por el bien de las familias (por ejemplo, las celebraciones de los aniversarios de boda), del mismo modo hay que evitar el peligro del permisivismo en cuestiones de fondo concernientes a la esencia del matrimonio y de la familia» (cf. Carta a las familias, 17)²⁸.

4. EL MATRIMONIO 'IN FIERI' Y LA FUERZA UNITIVA DEL VÍNCULO

4.1 *La voluntad matrimonial y la indisolubilidad*

Como es obvio, el acto de voluntad propio del pacto conyugal tiene como sujeto a los contrayentes: la voluntad matrimonial capaz de dar origen a la conyugalidad se forma en y con la interrelación e intercambio del consentimiento de la mujer y del varón. Éstos son, por tanto, los sujetos insustituibles del pacto conyugal. El objeto, como hemos visto antes, son la misma persona de la mujer y del varón en cuanto femenina o masculina, que se dan y reciben a título de justicia en orden a los fines naturales.

Si atendemos a la perspectiva del *in fieri*, podemos considerar que un acto de voluntad matrimonial que deje 'abierta' la propia donación en su dimensión temporal, no puede ser completo, no puede agotar el ámbito de lo conyugable: no manifiesta plenamente el carácter personal del sujeto masculino o femenino de ese acto. Como hemos visto, la riqueza de la persona es tal, y la estructura óptica que posibilita el matrimonio está tan arraigada en ella, que no es posible darse reservando la duración del vínculo: pues lo que funda el pacto conyugal es justamente una relación —como lo es la filiación, o la maternidad y paternidad— sustentada en esa estructura que se da *en el orden del ser*. La voluntad matrimonial no consiste en querer 'hacer de esposo', sino en querer 'ser esposo': y las relaciones instauradas en el orden del ser se asientan en la persona y perduran con ella. Querer la disolubilidad es pretender permanecer como dueño de la donación realizada que, en consecuencia, deja de ser una donación plena; es, en el fondo, querer dejar la existencia misma del vínculo —en cuanto a su *término*— pendiente de la propia y exclusiva voluntad: y además, en cuanto derecho subjetivo.

28 Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, nn. 8 y 9.

Si nos centramos en cada uno de los sujetos, en su acto de voluntad matrimonial y en su contenido, encontramos tres modos en que tal acto de voluntad puede resultar insuficiente. El *primero* es la relación entre el propio sujeto y el dominio sobre su acto; si no tiene la facultad de poseerse a sí mismo en su dimensión de persona sexuada, no la tiene tampoco para hacer un don de sí en esta dimensión. A esta deficiencia -que se sitúa en el sujeto, pero que siempre debe ser 'objetiva', en el sentido de reducir gravemente su libertad-, a esta deficiencia la llamamos incapacidad (en el c. 1095 & 1 dice referencia a la desconexión actual efectiva entre la persona y la existencia misma de su acto; en el 1095 §§ 2 y 3 dice referencia al objetivo dominio de sí respecto a la relación que se constituye en ese momento).

Pienso que en sentido estricto no cabe hablar de una 'incapacidad para asumir la indisolubilidad del matrimonio', puesto que ésta es una propiedad del vínculo, no de la vida conyugal²⁹. Lo propio del deber conyugal es la fidelidad: para asumir esa exigencia como compromiso sí que es necesaria una capacidad. Pero, de por sí, ninguna incapacidad tiene relación directa con la indisolubilidad del vínculo, sino con los deberes que ella genera. Ambas están en relación, pero conviene señalar la diferencia, porque la infidelidad dice relación a la obligación de fidelidad asumida, no a la duración o estabilidad del vínculo. Cabe, por tanto, que un sujeto sea incapaz de asumir la exigencia de la fidelidad, pero no cabe una incapacidad para asumir un vínculo indisoluble, porque nadie puede ser 'incapaz de no constituir vínculos sucesivos'.

En *segundo lugar* cabe la existencia de un error acerca del 'bonum sacramenti' o bien de la indisolubilidad. En el Código se recuerda que por sí mismo tal error no hace nulo el matrimonio, y se añade que cuando el error llega a determinar la voluntad, en tal caso produce la nulidad. En este supuesto entiendo que no se trata de un 'plus' de carácter irritante, otorgado por el legislador al error simple, sino de una insuficiencia intrínseca del propio acto de voluntad matrimonial.

La relación intelecto-voluntad se mueve entre dos principios. El primero consiste en la necesidad absoluta de la aportación de un conocimiento por parte del intelecto, para que la voluntad pueda emitir un acto propio: en este sentido se entiende el aforismo clásico «nihil volitum nisi praecognitum». El segundo principio afirma la autonomía de la voluntad en la decisión, sobre la aportación cognoscitiva del intelecto. Así como todo querer supone cierto

29 Cfr un planteamiento distinto de P. Antalóczy Márton, Osservazioni critiche circa l'errore di diritto nel consenso matrimoniale (c. 1099), in: El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio: X Congreso Internacional de Derecho Canónico (1998), Pamplona 2000, 939-948, donde se sugiere la posibilidad de una influencia del error en el grave defecto de discreción de juicio.

conocimiento de lo que se quiere, ningún conocimiento implica necesariamente un querer determinado y cierto.

En la relación intelecto-voluntad es importante tener en cuenta esta primacía de la voluntad. Esta facultad puede decidir, en efecto, más allá del contenido que conoce. Para realizar un acto libre no resulta necesario conocer la totalidad de lo que se asume o decide (y muchas veces tampoco es posible)³⁰; parte de la grandeza de la libertad consiste en calibrar la existencia del conocimiento suficiente y asumir la opción con el consiguiente riesgo de error. La libertad de la voluntad, por tanto, no exige exhaustividad del conocimiento: yo puedo abrir mi intimidad a una persona conocida hace escaso tiempo, o decidir tener más hijos o trasladar mi domicilio o cambiar de profesión o empleo, etc. En todos los casos, los interrogantes de futuro no excluyen la libertad de mi decisión: es más, decidir cuánto debo conocer acerca de algo (además de su sustancia, obviamente) para elegirlo o no, supone ya una parte del proceso mismo de elección de la voluntad libre.

Gracias a Dios, la libertad llega —puede llegar— mucho más allá de lo que alcanza el conocimiento: sobre todo, más allá de lo que llega el conocimiento sistemático. Por eso las personas humanas somos iguales. Por eso la perfección —en términos absolutos— depende del amor —de la caridad— y no de la ciencia o del conocimiento. Por eso, en aquello cuyo conocimiento aporta la propia naturaleza, el rudo y el ignorante puede mostrarse más responsable y libre en sus decisiones que el entendido o el experto.

De ahí que el conocimiento explícito de la firmeza indisoluble del vínculo no sea necesario —como aportación del intelecto— para un acto verdadero de voluntad matrimonial³¹. Lo que no cabe, en cambio, es el rechazo directo (de

30 Cfr. P. J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998, 152-153; cfr. también Z. Grocholewski, en *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, in: 'Error determinans voluntatem'. (can. 1099), Città del Vaticano 1995, recuerda la diferencia entre el 'volitum in se' y el 'volitum in alio': «Come nell'ordine di esistenza non vi può essere una cosa senza gli elemento inseparabilmente uniti con essa, così nell'ordine volitivo seriamente non può esse voluta una cosa senza che nell'atto volitivo venga compreso (almeno implicitamente) tutto ciò che è inseparabilmente unito con tale cosa, anche se non sia conosciuto (...) Individuando in qualche modo l'oggetto voluto (non necessariamente tramite la conoscenza della sua sostanza), realmente voglio, anche se soltanto implicitamente, la sua sostanza e gli altri elemento essenziali (inseparabilmente uniti)» (ibid., pp. 12-13).

31 Cfr. E. Graziani, *Mentalità divorzistica ed esclusione della indissolubilità del matrimonio*, in: *Studi in onore di Pietro Agostino D'avack*, 2, 681-702; C. Burke, *Conocimiento del matrimonio y errores relevantes*, in: *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio: X Congreso Internacional de Derecho Canónico* (1998), Pamplona 2000, 919-928 (se trata el tema desde la perspectiva jurisprudencial). Sobre el mismo contenido, desde el punto de vista doctrinal, puede consultarse, en la misma obra, el artículo de J. Kowal, *Conoscenza del matrimonio ed errori rilevanti* (cc. 1096 e 1099), 929-937. «...ad constituendum matrimonium necesse non est ut a nubente omnia et singula eius obiectiva elementa ac proprietates directe et explicitate inspiciantur, sed satis est ut ab eo saltem implicite comprehendantur in voluntate matrimonii contrahendi recta cum intentione, nullo essentiali elemento coniugii nullaque eius essentiali proprietate exclusis» (Sent. c. Defilippi, 25.7.2002, n. 5 in fine, in: IE, 2004, 142).

cualquier modo que sea) de la indisolubilidad. Así pues, no necesita ser conocida y querida expresamente, ya que la voluntad que quiere la conyugalidad, el vínculo matrimonial, la condición de esposos, de por sí contiene el núcleo de permanencia que encierra la indisolubilidad como su despliegue en el tiempo. El que quiere hacerse esposo para ser esposo, en principio no está queriendo hacerse esposo y dejar de serlo en el futuro.

En *tercer lugar*, si la voluntad rechaza la indisolubilidad del vínculo, es decir, si desea sólo y exclusivamente dar origen a un vínculo limitado en el tiempo (sea por decisión del momento, sea por reserva de una decisión futura), entonces el vínculo no puede surgir porque no existe la donación plena de la esponsalidad de los contrayentes.

En términos de simulación parcial o exclusión del *bonum sacramenti*, el criterio es claro aunque su aplicación pueda ser difícil en algunos supuestos de hecho: pero la dificultad provendrá del modo en que podemos conocer y probar —en el fuero externo— el contenido de una voluntad concreta, real e histórica³². Desde el punto de vista del derecho, en cambio, es claro que cuando la voluntad del contrayente se arroga la facultad de sustituir el objeto del pacto conyugal por otro distinto, carente de una de las propiedades esenciales, entonces tal voluntad no puede llamarse en verdad matrimonial ni dar origen al vínculo de la conyugalidad³³.

«Es innegable —recordaba el Romano Pontífice en año 2000-, que la mentalidad común de la sociedad en que vivimos tiene dificultad para aceptar la indisolubilidad del vínculo matrimonial y el concepto mismo del matrimonio como ‘alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida’ (cfr. Can. 1.055.1), cuyas propiedades esenciales son ‘la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento’ (ibid. Can. 1.056). Pero esa dificultad real no equivale *sic et simpliciter* a un rechazo concreto del matrimonio cristiano o de sus propiedades esenciales»³⁴.

32 Puede encontrarse un estudio riguroso, desde el punto de vista procesal, en L. Del Amo, Mentalidad divorcista y nulidad del matrimonio, en IC, XX, 39, 1980, 255-271. Su enfoque y modo de aproximación al tema conservan su valor y su actualidad. Con palabras sencillas bien dotadas de sentido común, concluye Gianecchini en un texto de una sentencia, «Contrahens suae actionis effectum iuridicum ignorare potest, minime quidem obiectum suae voluntatis.» (Sent. C. Gianecchini, 18.12.1996, n. 7, in: ME, 123, 1998, 568).

33 Sobre la jurisprudencia anterior al Código actual, cfr. M. I. Aldanondo, Mentalidad divorcista y consentimiento matrimonial, Salamanca 1982, 97-140.

34 «Mucho menos justifica la presunción, a veces lamentablemente formulada por algunos tribunales, según la cual la prevalente intención de los contrayentes, en una sociedad secularizada y marcada por fuertes corrientes divorcistas, es querer un matrimonio soluble hasta el punto de exigir más bien la prueba de la existencia del verdadero consenso. La tradición canónica y la jurisprudencia rotal, para afirmar la exclusión de una propiedad esencial o la negación de una finalidad esencial del matrimonio, siem-

Volvamos ahora al error determinante de la voluntad. En mi opinión, tal error debe significar, por una parte, que en el intelecto del contrayente no existe ningún otro contenido referido al matrimonio mas que el de una unión disoluble en sí misma (sea por la voluntad propia, sea por la del legislador). No se trata solamente de un error arraigado o pervicaz, sino ‘absoluto’, en el sentido de que el sujeto no tiene ningún dato cognoscitivo alternativo al del matrimonio disoluble. Por tanto, cuando la voluntad del sujeto —en ese caso— quiere el matrimonio, de modo necesario está queriendo un matrimonio privado de la indisolubilidad, puesto que es el único conocimiento aportado por el intelecto y el único modelo matrimonial que concibe³⁵. En palabras de Juan Pablo II, «sólo puede verificarse cuando el juicio erróneo acerca de la indisolubilidad del vínculo influye de modo determinante sobre la decisión de la voluntad, porque se halla orientado por una íntima convicción, profundamente arraigada en el alma del contrayente y profesada por el mismo con determinación y obstinación»³⁶. En mi opinión, un grado tan señalado de error exige una auténtica y proporcionada ignorancia acerca del objeto.

Sin embargo, este supuesto me parece muy ocasional —raro— en la práctica, al menos en el ámbito del matrimonio canónico. Pienso que la acción irritante del error que determina la voluntad proviene justamente de esa carencia absoluta del conocimiento sobre el verdadero matrimonio. Por eso el conocimiento en ese caso llega a determinar el sentido de la voluntad, reduciendo su posible contenido ‘ad unum’: porque sólo hay un dato o con-

pre han exigido que éstas se realicen con un acto positivo de voluntad, que supere una voluntad habitual y genérica, una veleidad interpretativa, una equivocada opinión sobre la bondad, en algunos casos, del divorcio, o un simple propósito de no respetar los compromisos realmente asumidos» (Discurso a la Rota Romana, 21.1.2000, n. 4). «Dicendus est «positivus» ille actus voluntatis, quando est revera positus, et quidem utpote «actus humanus», seu deliberate procedens ab intellectu et voluntate; positus modo «actuali» vel saltem «virtuali» tempore nuptiarum, ita ut efficaciter connexus sit cum consensu, cuius obiectum substantialiter determinat; et «firmus», ita ut matrimonium contrahatur iuxta illam determinationem et non aliter» (Sent. c. Defilippi, 25.7.2002, n. 6, in: IE, 2004, 143; cfr. también Sent. C. Stankiewicz, 25.10.2001, in: Anuario Argentino de Derecho Canónico 10, 2003, 333-360).

35 Cfr. ‘Error determinans voluntatem’. (can. 1099), Città del Vaticano 1995. Como es sabido incluye tres artículos de Z. Grocholewski, P. A. Bonnet y A. Stankiewicz; este último a propósito de la autonomía del capítulo de nulidad. También se incluyen ocho sentencias de la Rota Romana, que abarcan desde 1954 hasta 1991. Sobre el acto de voluntad puede verse la obra ya clásica de Z. Grocholewski, *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Neapoli 1973, 55-140. En sentido contrario, A. Mendonça estima que un concepto erróneo sobre la indisolubilidad, o la mentalidad divorcista, «could constitute a valid basis for presuming the exclusion of indissolubility» (Exclusion of the essential properties of marriage, in: *Simulation of marriage consent. Doctrine, Jurisprudente, Quaestionnaires*, W. H. Woestman ed., Ottawa 2000, 108). Resulta especialmente interesante la Sentencia c. Stankiewicz de 25-IV-1991, que aborda el tema de la relación entre simulación parcial y error determinante, negando in casu la existencia de la primera, y aceptando la existencia del segundo: para apreciar el error determinante, se inclina no tanto en el dato objetivo de la consideración sustitutiva de la parte, sino más bien en su certeza interior (In : IE 4, 1, 1992, 553-566).

36 Discurso a la Rota Romana, 21.1.2000, n. 5.

cepto —el matrimonio netamente disoluble— y no se presenta alternativa para la voluntad. Pero de ordinario quien contrae matrimonio —sobre todo si lo hace ante la Iglesia católica— en algún momento ha oído la doctrina del matrimonio o ha sido advertido acerca de su contenido y propiedades, o por lo menos conoce la enseñanza de la Iglesia al respecto.

Por este motivo pienso que, en estos casos en los que existía un error absoluto acerca del concepto mismo de matrimonio, lo que puede ocurrir más bien es que el contrayente, al oír hablar acerca del matrimonio como realidad indisoluble, pueda decidir *continuar* con su voluntad matrimonial anterior; en ese momento, al conocer ya que existe otra alternativa de concepto de matrimonio, la decisión de continuar vinculando la voluntad a su propio concepto pasa a ser una exclusión —aunque tal vez implícita— de la indisolubilidad³⁷.

En el error determinante, en cambio, el contrayente en ningún momento piensa, sospecha o conoce que está contradiciendo la verdad sobre el matrimonio o el ordenamiento jurídico de la Iglesia: simplemente quiere como matrimonio lo único que conoce como tal. Por el contrario, cuando llega a conocer el otro concepto posible de matrimonio, se plantea ya una alternativa de decisión, o al menos una opción de decisión; y en consecuencia mantener la postura propia ya pasa a significar necesariamente ‘excluir’ con la voluntad. En estos supuestos, el error anteriormente existente suele actuar en ese momento como ‘causa simulandi’³⁸.

4.2. *La potencia de la voluntad naturalmente suficiente y las causas de nulidad*

A mi modo de entender, el *ius connubii* constituye y significa el principio y fundamento de todo ordenamiento jurídico matrimonial. Cualquier ordena-

37 Cfr., p. e., la Sent c. Colagiovanni, 22.11.1988; el tratamiento de la causa es el tradicional en la praxis rotal y se detiene a analizar la causa remota (el error arraigado) y próxima de la exclusión de la indisolubilidad y el valor prevalente de esta *causa simulandi* sobre la *causa contrabendi*. (In: ME 115, 1990, 239-246).

38 Cfr. P. J. Viladrich, El consentimiento matrimonial, Pamplona, 163; A. Stankiewicz resume la cuestión de este modo: «(...) è meglio attenersi al criterio della stessa ‘exclusio’, come elemento discriminante tra la volontà determinata dell’errore alla scelta dell’oggetto fissato da esso, e quella diretta al formale rigetto o esclusione delle proprietà essenziali o sacramentalità del matrimonio che porta il nome di simulazione. Independentemente però dallo schema concettuale, in cui viene inquadrato l’errore determinante la volontà, è da ritenere che tale errore di diritto debba essere considerato come capo autonomo di nullità matrimoniale, formalmente distinto dalla simulazione» (L’autonomia giuridica dell’errore di diritto determinante la volontà, in: Diritto Matrimoniale Canonico.2: Il consenso-, Città del Vaticano 2003, 231-232). Con todo, algunos autores reconducen el error determinante, en cuanto al capítulo de nulidad, a la simulación parcial del c. 1101 y otros, en cuanto al fundamento, lo vinculan a la condición implícita.

miento jurídico del matrimonio no puede ser más que el medio que tiene la sociedad para reconocer y regular el matrimonio y el derecho a él del que goza la persona humana. De ahí que sea también el *ius connubii* el mejor punto de referencia para delimitar los confines de la regulación jurídica tanto en su momento normativo sustancial como en su momento normativo procesal (por decirlo de algún modo).

El matrimonio arranca de la realidad del ser humano sexualmente diferenciado, se constituye sólo desde la libertad de la persona y se desarrolla en el ámbito social a través de relaciones de justicia³⁹. Ahí se unen la potencia de la naturaleza —en su complementariedad— con la fuerza de la libertad personal. Por eso cada uno es libre de generar o no esa unión, pero no de determinar su contenido y efectos. La libertad hace pasar de potencia a acto una posibilidad que ya estaba inscrita en la naturaleza y que, una vez activada, se establece en el ser como rasgo de identidad y permanece vinculada a la persona y a su duración en el tiempo.

La conyugalidad, como rasgo de identidad, consiste en una relación natural que se constituye desde la libertad de los contrayentes. Como lo son las demás relaciones básicas de parentesco: maternidad-paternidad, filiación, fraternidad. Un rasgo igual de natural que estos otros, porque no lo inventan los contrayentes sino que sólo ponen en acto lo ya contenido potencialmente en la estructura sexuada de la persona humana.

La diferencia con los otros rasgos de identidad del parentesco es que todos los demás hacen referencia a la relación de *origen* y a la prevalencia de la fuerza de la *naturaleza*: nadie escoge a sus hijos, a sus padres, a sus hermanos. En el caso de la conyugalidad la fuerza unitiva es también la de la naturaleza misma, pero el *inicio* está en el acto de *elección de la persona misma* con la que se establece la relación, que tiene lugar en el consentimiento, que es el acto que pone en marcha esa fuerza unitiva natural.

Uno comienza a ser esposo desde un acto de libertad, pero con la fuerza unitiva de la propia naturaleza. Una vez instalada esa estructura de participación, de comunicación y de comunión en el ser, se sigue el obrar correspondiente: luego, con sus acciones, uno podrá actuar, como buen esposo o mal esposo, pero no dejará de ser lo que es aunque su obrar desmerezca de su condición de identidad⁴⁰.

Hemos hablado de la incidencia de la cultura en la mentalidad acerca del matrimonio. Debemos también hablar de la fuerza de la naturaleza y de la

39 Cfr. J. I. Bañares, Matrimonio ante el Estado y matrimonio ante la Iglesia, in: Cristianos y democracia, C. Izquierdo y C. Soler (eds.), Pamplona 2005, 307.

40 Cfr. J. Miras, J. I. Bañares, Matrimonio y Familia, Madrid 2006, 65-69.

potencia de la libertad de la persona. Frente a los obstáculos —ciertos— que dificultan hoy la comprensión y aceptación de la indisolubilidad del matrimonio, hay que afirmar que sigue existiendo la complementariedad entre mujer y varón en cuanto personas femenina y masculina y el amor esponsal con su fuerza transformadora de siempre. Y la verdad del amor esponsal es la gran aliada del matrimonio verdadero, o mejor, de la voluntad matrimonial naturalmente suficiente.

No podemos olvidar que la indisolubilidad no es una nota negativa limitadora de la libertad, sino un grado máximo de firmeza del contenido asumido por un acto de libertad. La indisolubilidad al fin y al cabo no es más que la expresión en el tiempo de la fuerza unitiva de la libertad cuando actúa sobre la base de la naturaleza: el libre consentimiento de los contrayentes «se da a un designio que es divino. En otras palabras es la dimensión natural de la unión y, más concretamente, la naturaleza del hombre modelada por Dios mismo, la que proporciona la clave indispensable de lectura de las propiedades esenciales del matrimonio. Su ulterior fortalecimiento en el matrimonio cristiano a través del sacramento (cf. Código de derecho canónico, c. 1056) se apoya en un fundamento de derecho natural, sin el cual sería incomprendible la misma obra salvífica y la elevación que Cristo realizó una vez para siempre con respecto a la realidad conyugal»⁴¹.

Frente a la proliferación de normas sustantivas, tal vez debamos atender más a la soberanía de la voluntad matrimonial y apartar de ella lo que de modo injustificado pueda ocasionar una nulidad formal, una lesión de la libertad de quienes ejercieron el *ius connubii*, evitando así lo que podría ser quizá un aprovechamiento de los recovecos del derecho positivo con intenciones no justificables moralmente. En este sentido, me permito ahora aludir a ciertas propuestas —algunas *de iure condendo*, aunque no nuevas en su concepción de fondo— para revisar el carácter irritante de algunos capítulos de nulidad y la posibilidad de una convalidación o sanación ‘a iure’ de ciertos supuestos de hecho, en circunstancias determinadas⁴². El carácter indisoluble de la unión conyugal y la fuerza de la libertad de contraer ejercida por mujer y varón sugieren quizá un mayor esfuerzo y afinamiento para su respeto e impulso. El mismo *ius connubii*, que se traduce en la exigencia en justicia del respeto a la libertad para contraer el vínculo matrimonial, una vez contraído éste se traduce en la exigencia del respeto a ese vínculo, a la conyugalidad asumida, con todas sus características.

41 Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, n. 3.

42 Obviamente, no éste el lugar ni la ocasión para desarrollar con amplitud el fundamento y la naturaleza de lo que se propone en cada supuesto concreto. Espero tener oportunidad de tratar de este tema de modo específico, más adelante.

Desde el punto de vista de los esposos, la protección de la indisolubilidad de la relación matrimonial no es más que la proyección en el 'in facto' de su derecho fundamental a casarse. Es, por tanto, parte de un derecho fundamental de la persona y del fiel la garantía y defensa del vínculo libremente instaurado.

4.2.1. *Defectos de forma.* Hemos dicho que quizá convendría, al menos en determinados supuestos de nulidad, revisar su carácter irritante para anularlo o limitarlo en el tiempo. ¿En qué supuestos y con qué condiciones? Sin pretender ahora más que una breve referencia, se pueden apuntar algunos posibles casos. Respecto a la forma, me muestro partidario de entender que existe error común acerca de la facultad del testigo cualificado para asistir al matrimonio en todos aquellos casos en que —pura y simplemente— se dan las condiciones objetivas para que la mayoría de los fieles (en primer lugar, los contrayentes), estimen que todo está correcto y no tienen motivos para sospechar de ninguna circunstancia irritante. De ordinario, basta que un sacerdote se presente y actúe como tal y realice las acciones propias del testigo cualificado del consentimiento matrimonial según el rito establecido, para que pueda sostenerse la existencia de error común y en consecuencia la aplicación del principio de suplencia por parte de la Iglesia. Exigir más condiciones (como, por ejemplo, un *titulus coloratus* que prácticamente viene a excluir esta posibilidad de suplencia por error en los supuestos de facultad delegada 'ad casum'), puede suponer una lesión al *ius connubii* de los contrayentes, en cuanto que ellos —que son los únicos capaces de ejercer la causalidad eficiente del pacto conyugal— han puesto de buena fe lo que les correspondía.

Quizá conviene considerar que la exigencia de gozar de la facultad adecuada para asistir a los matrimonios afecta como deber a los testigos cualificados, y por tanto la responsabilidad de su incumplimiento —y la sanción oportuna— debería recaer sobre ellos; en cambio, no es razonable que el incumplimiento de una norma por parte de quien actúa como testigo cualificado, repercuta en una sanción de nulidad de un acto jurídico de unos fieles que ejercitaron su derecho del modo indicado, poniendo de su parte todos los requisitos exigibles. Una cuestión disciplinar de los testigos cualificados es de distinta naturaleza que la nulidad de un vínculo conyugal de los fieles.

4.2.2. *Supuestos de impedimentos.* En cuanto a los impedimentos, pienso que serían restringibles el impedimento de *edad* cuando se trata de plazos que son de ordinario dispensados por la autoridad competente y el matrimonio ha sido contraído de buena fe y con ignorancia acerca de la existencia o alcance del impedimento o con error acerca de la propia edad. El impedimento de *consanguinidad en cuarto grado*, igualmente contraído de buena fe y con ignorancia o error de hecho o de derecho. Y el impedimento de *disparidad de*

cultos cuando existió error de buena fe acerca del bautismo de una de las partes que era tenida por bautizada (o acerca de la validez de ese bautismo).

En estos supuestos nos encontramos: a) el bien que se buscaba proteger con el carácter irritable de la ley no se lesiona ni queda desprotegido; b) la buena fe y el error o ignorancia excluyen una acción premeditada o fraudulenta e infunden un *fumus boni iuris* a su actuación; c) la existencia de una voluntad matrimonial naturalmente suficiente, unida a la forma canónica empleada, significan un buen motivo para la restricción del carácter irritable de la ley *in casu*; d) el hecho que dio origen al impedimento, o bien ha resultado sanado (caso de la edad), o bien es habitualmente dispensable sin exigencia de una causa grave (parentesco de consanguinidad en cuarto grado), o bien resulta perfectamente sanable (en el supuesto de error acerca del bautismo válido recibido: en este caso, además, la parte católica no ha podido recibir daño por el hecho de que el otro contrayente no estuviera bautizado, ya que se tenía comúnmente por tal, y sería el primer interesado en recibir el bautismo al enterarse de su situación). Se trataría simplemente de suavizar algunas ‘aristas’ involuntarias de la ley en casos bien determinados y con sólido fundamento.

4.2.3. *Vicios del consentimiento*⁴³. Respecto al consentimiento y sus defectos y vicios, podría considerarse la sanación ‘a iure’ en el caso de la *ignorancia acerca del matrimonio o el error determinante* acerca de sus cualidades esenciales o de su dignidad sacramental, cuando fue subsanado y tuvo lugar una convivencia marital normal. En el caso del *dolo*, cuando después de conocido continuó con normalidad la vida conyugal, sin que se dieran de hecho las ‘graves perturbaciones’ a las que alude el c. 1098. En el supuesto de *exclusión de la prole*, cuando es patente que se revocó el acto excluyente y prosiguió la vida matrimonial con relaciones abiertas a la prole. En estas mismas condiciones cabría también la sanación cuando la nulidad fue provocada por una *condición de futuro* posteriormente revocada.

Pienso que en casos de este estilo el bien jurídico protegido por la ley irritante ha cesado de estar lesionado o en peligro, y existiendo una voluntad matrimonial naturalmente suficiente -y una vida quasimatrimonial en buena fe-, se le debería permitir el despliegue total de su eficacia creadora del vínculo. En definitiva, «la potencial sanación ipso iure de una nulidad causada por un vivio o un defecto del consentimiento debería reunir las siguientes condiciones: una causa de nulidad de carácter transitorio dependiendo del

⁴³ Soy consciente de que el caso de los vicios de consentimiento en los que posteriormente se ha dado una ‘voluntad matrimonial plena sobrevenida’ es más complejo, sobre todo a la hora de proponer un modo concreto: ya que deben existir hechos y plazos que evidencien por sí mismos esa plenitud del consentimiento y que puedan dar lugar a la presunción —*iuris tantum*— que justificaría la sanación en la raíz, *ipso iure*.

consentimiento de una o de las dos partes; la presunción de la existencia de consentimiento pleno sobrevenido y perseverante, confirmado por una vida verdaderamente matrimonial; la buena fe de las partes y una plena protección de los bienes tutelados por la ley inhabilitante *in casu*.⁴⁴

5. UNIDAD DE ACCIÓN EN EL NIVEL CULTURAL, JURÍDICO Y PASTORAL

Resumiendo algunas ideas de lo tratado hasta aquí, hay que destacar la necesidad de dar unidad a la acción desplegable en los diversos niveles para mostrar la fuerza unitiva del matrimonio y el bien de su protección jurídica. Esta acción debe desenvolverse simultáneamente en la Iglesia y en el mundo (en las sociedades civiles de las que los fieles forman parte legítimamente como ciudadanos). De hecho, en no pocos ambientes y culturas de hoy la Iglesia permanece como quien custodia en su integridad un patrimonio —el de la naturaleza del vínculo conyugal y de las relaciones familiares— que no es sólo suyo ni guarda sólo para sí, sino que pertenece a la humanidad y a ella debe volver a transmitirse.

En la cultura es conveniente incidir en algunos presupuestos antropológicos: a) la capacidad de la persona para asumir compromisos irrevocables; b) la fuerza unitiva de la complementariedad de la naturaleza en las personas de varón y mujer; c) la conyugalidad como rasgo de identidad en el ser y no sólo como característica del obrar y d) el carácter civil de la protección jurídica que se debe al vínculo indisoluble como parte del derecho fundamental de la persona al matrimonio y como parte constitutiva del bien común de la sociedad.

En el ámbito jurídico civil, en consecuencia, es necesario poner los medios para que ese contenido del derecho fundamental al matrimonio llegue a ser reconocido; en primer lugar debería actuarse buscando este reconocimiento dentro del ordenamiento civil al menos como opción alternativa al matrimonio civil disoluble⁴⁵. No pueden faltar las iniciativas «que se orienten al reconocimiento público del matrimonio indisoluble en los ordenamientos jurídicos civiles», ni «la actitud de proponer medidas jurídicas que tiendan a mejorar el reconocimiento social del matrimonio verdadero en el ámbito de

⁴⁴ J. Zygala, La 'sanatio in radice' en el matrimonio. Naturaleza y perspectivas, in: Cuadernos Doctorales 2005-2006, n. 21, 2006, 177. En cambio, «serían insanables de modo absoluto los defectos que gozan de carácter permanente (incapacidad consensual), o los que dañarían gravemente los bienes protegidos por el legislador (error acerca de la persona, o simulación total)» (ibid.).

⁴⁵ Cfr. A. De Fuenmayor, Revisar el divorcio. Tutela de la indisolubilidad matrimonial en un Estado pluralista, Pamplona 2000.

los ordenamientos que, lamentablemente, admiten el divorcio.»⁴⁶ Por otro lado, todo lo que favorezca el bien del matrimonio y de la familia debe ser alentado: desde las fiestas, aniversarios y tradiciones familiares, hasta el papel de la familia como tal en diversos ámbitos sociales como la educación, el consumo y el ahorro, el régimen laboral, la fiscalidad, el ocio y el espectáculo, la vivienda, etc.

En el terreno del derecho canónico, podrían buscarse fórmulas para respetar con más claridad la fuerza fundante de la voluntad matrimonial naturalmente suficiente, en algunos casos. Por ejemplo, cuando la vida conyugal ha sido normal y prolongada, los cónyuges pusieron de buena fe lo necesario para contraer válidamente su unión conyugal y el capítulo de nulidad que irrita su matrimonio es fácilmente dispensable; o bien se trató de un defecto de forma inculpable por parte de ellos, o de un defecto de consentimiento claramente subsanado por la posterior evolución pacífica y extensa de la vida conyugal. Sin olvidar la insistencia de Juan Pablo II y Benedicto XVI en la consideración seria de la reconciliación de los cónyuges —y en su caso de la convalidación o sanación de su matrimonio— en momentos de crisis o de conflictividad.

En el ámbito pastoral, como es bien sabido, habría que seguir actuando en la prevención: o, mejor, en la formación doctrinal y moral de los fieles. Tal vez convenga hacer más hincapié: a) en el sentido vocacional de la vida cristiana —y del matrimonio, dentro de ella-; b) en la confianza en la fuerza de la naturaleza y en la fuerza de la libertad; c) en la necesidad habitual de enfrentarse esforzadamente a adversidades, luchas, sufrimientos e incluso fracasos, como parte de la realidad ordinaria de la vida de fe: en lo referente al matrimonio y a la familia, como también en lo que se refiere a los demás aspectos de la vida; d) en la valoración de la fidelidad y en la consideración de los hijos como un bien para los padres, para toda la familia y para la sociedad; e) en la fuerza de los sacramentos, de la oración y del sacrificio como constitutivos del camino hacia Dios con sentido sobrenatural y positivo⁴⁷. «No hay que rendirse ante la mentalidad divorcista: lo impide la confianza en los dones naturales y sobrenaturales de Dios al hombre»⁴⁸.

46 Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 28.1.2002, n. 9.

47 Resultan de interés por su claridad las sugerencias de H. Franceschi al tratar de las 'Claves para una nueva inculturación de la verdad del principio', en su artículo titulado *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: indissolubilità*, in: *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, 228-230, Città del Vaticano, 2005.

48 Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana 28.1.2002, n. 5; y continúa al texto: «Cuando un matrimonio atraviesa dificultades, los pastores y los demás fieles, además de tener comprensión, deben recordarles con claridad y fortaleza que el amor conyugal es el camino para resolver positivamente la crisis.»

En definitiva, se trata de procurar volver a mostrar al mundo la naturalidad de lo natural, que además —en este caso— ha sido elevado al orden sobrenatural, entre los bautizados. Está en juego no sólo una cuestión de palabras, sino un concepto de persona y de amor y, en consecuencia, de libertad.

Se cuenta que Bernard Shaw, como pasatiempo, cuidaba su propio jardín poniendo mucho empeño en su trabajo. Un día, una amiga de su esposa, muy miope, fue a visitarla. Cruzando el jardín se encontró con Shaw podando arbustos. Sin reconocerle, la señora le preguntó: —«¿Hace mucho tiempo que trabaja Vd. para la Sra. Shaw?» —«Cerca de treinta y tres años», le respondió. —«Es Vd. un maestro y me gusta su trabajo, ¿no estaría dispuesto a trabajar para mí? Le pagaré un sueldo mayor. —«Me es imposible; tengo un contrato firmado por vida con la Sra. Shaw», contestó el escritor. —«¡Pero es lo que se llama esclavitud! ¡No se puede comprometer a nadie para toda la vida... y menos si se le ofrecen ocasiones para prosperar!» —«Vd. lo llamará esclavitud. Yo lo llamo matrimonio», le replicó Shaw, dándose a conocer.

En efecto. Se ha venido a llamar matrimonio, quizá precisamente porque es así.

Juan Ignacio Bañares
Universidad de Navarra