

LA FALTA DE AMOR COMO CAUSA DE NULIDAD DE MATRIMONIO

RESUMEN

Hasta el momento el amor ha carecido de relevancia jurídica en la doctrina y jurisprudencia matrimonial canónicas, por lo que en la práctica el matrimonio puede constituirse en contra o al margen de su naturaleza de comunión de amor querida por Dios, como un simple contrato sobre prestaciones objetuales. En consonancia con la concepción personalista del matrimonio asumida por el Concilio Vaticano II, así como por su misma naturaleza antropológica y teológico-litúrgica, y siguiendo las enseñanzas de los últimos papas, se propone que un consentimiento realizado por utilidad y sin amor, ha de considerarse contrario a su misma entidad de unión amorosa. Es más, la índole personal-amorosa de la unión conyugal debe constituir el nervio del estatuto canónico matrimonial si se quiere superar la inadecuada concepción predominantemente contractualista del actual sistema. Pues las normas canónicas han de ser expresión jurídica de la realidad antropológica y teológica subyacente, y no un cuerpo extraño yuxtapuesto a ella.

SUMMARY

Hitherto, love has lacked any legal significance in both the canonical doctrine and jurisprudence of marriage, so, in practice marriage can be made up against or aside its nature of being a union of love in the eyes of God, as a mere contract on obligations. In keeping with the personalist conception of marriage already assumed by the Second Vatican Council, as well as by its own anthropological and liturgical-theological nature, and following the teachings of the most last pontifices, it is postulated that a consent realized by profit and without love, must be considered contrary to its own entity as being love bound. Nevertheless, the personal-loving nature of the conjugal union must constitute the centre of the canonical statute of marriage, if the predominant inappropriate contractualist conception of the present system is to be overcome. Thereby, the canonical norms ought to be a juridical expression of the anthropological and theological underlying reality, not a foreign figure juxtaposed to it.

1. INTRODUCCIÓN

La función de los jueces eclesiásticos es una de las varias concreciones de la *sacra potestas* eclesial como un aspecto del servicio a los fieles acompañando y ayudando en el camino de su salvación. Y, siendo esto así, esta dimensión teológica debería rescatarse, hoy más que nunca, frente a otros enfoques que quizás en otros tiempos parecían suficientemente fundados, pero la reducían a una mera actividad técnica, cuando no burocrática, homologada con las acciones análogas de los tribunales seculares. Asumir esta perspectiva de fondo es más acuciante cuando hablamos de resoluciones sobre matrimonios canónicos.

a) *La ocasión de este estudio*

En la literatura canónica se observan con frecuencia síntomas evidentes de una deficiente fundamentación antropológica en algunos enfoques doctrinales y en la actividad forense. Muchas veces la terminología filosófica empleada no resulta adecuada para expresar la realidad del matrimonio como relación entre personas. La cuestión tiene su trascendencia científica, pero puede llegar a constituir motivo de preocupación cuando se trata de aplicar el derecho canónico a la vida de las personas. Dilucidar si ha existido o no capacidad psicológica para emitir un consentimiento matrimonial válido es ya de por sí una tarea en ocasiones ardua, pero resulta más difícil si los presupuestos antropológicos de partida no son los adecuados, que no por comunes han de considerarse correctos.

Esta percepción ha llegado a ser más apremiante cuando, al juzgar el caso que contempla la sentencia editada en el *Apéndice* final de este estudio, no ha podido contarse con una jurisprudencia que hubiera facilitado los fundamentos próximos para declarar nulo un matrimonio sin amor: una celebración realizada fría y calculadamente, por motivos de utilidad y conveniencia práctica, por una mujer que está enamorada de otro hombre. Siendo así la situación, se plantea en todo su dramatismo el sinsentido de un matrimonio desvinculado del amor, que naturalmente debería constituir su fuente y su razón natural de ser.

Y la constatación de este hecho equivale a decir algo muy grave, a saber: si el amor no tiene relevancia canónica, en la práctica el matrimonio puede constituirse en contra de su naturaleza querida por Dios. Las consecuencias de tal incongruencia se manifiestan en el caso mencionado, pues la misma esposa reconoce que le resulta imposible corresponder a la

otra parte en sus obligaciones matrimoniales más elementales y mantener una relación afectiva con su marido.

b) *Las deficiencias de fundamentación antropológica: del contrato sobre prestaciones objetuales a la relación interpersonal*

En el fondo de todo este asunto se encuentra una *visión contractualista* del matrimonio, fundamentada en una antropología muy deficiente, pues en todo régimen matrimonial subyace siempre una peculiar concepción antropológica. Y así, en las inercias actuales de la canonística, resulta difícil compaginar la norma con la naturaleza: o se pone por delante la importancia del amor y de la naturaleza del matrimonio, con respecto a la norma, o se acaba entendiendo el matrimonio como un mero contrato sobre prestaciones utilitarias entre los esposos. Con la actual doctrina y jurisprudencia matrimonial se llega a situaciones estrambóticas¹, imposibles de compaginar con una recta antropología de la unión conyugal.

Sin embargo, esta antropología ha quedado bien reflejada en la práctica litúrgica del *Ritual del Matrimonio*². De ahí que sea muy necesario un replanteamiento de los enfoques canónicos juristicistas sobre el matrimonio para su adaptación a la antropología del Concilio Vaticano II y del magisterio eclesiástico más reciente, que hoy ya no son doctrinas «novedosas», peligrosas en el campo del derecho, pues están ya suficientemente enraizadas y gozan de un amplísimo consenso. Ante el compromiso matrimonial, igual que en otros campos, el reto canónico está en configurar un régimen acorde con su íntima naturaleza, o conformarse con la regulación positivista de sus aspectos más externos y útiles según la mentalidad de una época³.

1 Vid. como muestra la sentencia *coram* Jullien de 9 de enero de 1925: SRRD 17, dec. 3 n. 9, donde se dice: *Repugnantia utique componi potest cum matrimonio valido, quod conciliatum revera fuit potius ratione quam amore... spreta propria inclinatione contraria, puella potest libere consentire in quem non amat, propter parentum consilia, propter commoda quae inde pro se suisque speret* (p. 23).

2 Cf. *Ritual del Matrimonio. Séptima Edición* (2003) nn. 63, 64, 66, 71, 81, entre otros, donde se hacen referencias continuas al matrimonio como *pacto de amor conyugal* entre varón y mujer. Cf. también MISAL ROMANO: Misas rituales del matrimonio.

3 Vid. Benedicto XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana* de 27 de enero de 2007, donde dice: «Para el positivismo, la juridicidad de la relación conyugal sería únicamente el resultado de la aplicación de una norma humana formalmente válida y eficaz. De este modo, la realidad humana de la vida y del amor conyugal sigue siendo extrínseca a la institución «jurídica» del matrimonio. Se crea una ruptura entre derecho y existencia humana que niega radicalmente la posibilidad de una fundación antropológica del derecho». Y en efecto, hoy por hoy, muchos significados antropológicos del matrimonio suelen considerarse elementos metajurídicos en las construcciones de la canonística.

En la actualidad, la canonística conserva todavía una visión excesivamente contractualista del matrimonio que no beneficia nada a la propia institución, porque no expresa suficientemente la superioridad del «compromiso personal-moral» sobre el mero negocio jurídico, y así dificulta la conexión de su régimen con las fuentes de la Antropología⁴, de la Teología y del Magisterio. Hoy por hoy, en el ordenamiento canónico sigue primando la seguridad jurídica. Y, sin embargo, el derecho de la Iglesia se justifica no sólo por razones de utilidad, desde el punto de vista de la praxis jurídica, sino por la teología y la enseñanza de la Iglesia sobre la naturaleza del matrimonio a la luz de la Revelación.

Los procesos canónico-matrimoniales ¿no adolecen acaso de una excesiva seguridad jurídica —que en sí misma es necesaria— en desventaja de otro tipo de seguridades de orden moral, más cuando la realidad juzgada no es de índole externa, sino íntima, personal, sacramental y misteriosa? Todo esto debe hacer pensar, pues en la base de la discusión canónica acerca del ordenamiento matrimonial y de la correcta interpretación de los textos del magisterio se detecta actualmente una visión juricista y contractualista, como si de un «negocio» se tratara, cuando en realidad el matrimonio no es un simple contrato sobre objetos de propiedad. El ordenamiento canónico y su praxis, como instrumentos de la Iglesia al servicio de su misión, no deberían despegarse de la teología y de la conciencia, convirtiéndose en mera técnica, pues el matrimonio es una realidad sacramental, misteriosa, cuya naturaleza de comunión entre personas no permite objetualismos ni cosificaciones. De ahí, la necesidad de que la práctica forense se fundamente en la antropología y la teología del matrimonio, no sólo en la legalidad y la jurisprudencia.

El vigente *Codex Iuris Canonici* de la Iglesia latina ha intentado acoger muchos de los contenidos teológicos del Concilio Vaticano II, también en lo que se refiere al derecho matrimonial. La Constitución *Gaudium et spes* aporta la riqueza de una visión personalista del matrimonio⁵, que efec-

4 Cf. Benedicto XVI, arriba nota 3. En este discurso parece sugerirse ya la necesidad de elaborar una *antropología jurídica del matrimonio* más adecuada a su naturaleza, pues se dice: «Las citas del Génesis (*Gn* 1, 27; 2, 24) proponen de nuevo la verdad matrimonial del «principio», la verdad cuya plenitud se encuentra en relación con la unión de Cristo con la Iglesia (cf. *Ef* 5, 30-31), y que fue objeto de tan amplias y profundas reflexiones por parte del Papa Juan Pablo II en sus ciclos de catequesis sobre el amor humano en el designio divino. A partir de esta unidad dual de la pareja humana se puede elaborar una auténtica *antropología jurídica del matrimonio*».

5 Cf. por ejemplo *GS* n. 25: «Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (*GS* 25). Cf. también *GS* 48: «Así, el hombre y la mujer, que por la alianza conyugal *ya no son dos, sino una sola carne* (*Mt* 19, 6), se prestan mutuamente ayuda y servicio mediante la unión íntima de sus personas y sus obras (...) Tanto esta íntima unión, en cuanto donación mutua de dos personas...»; y *GS* 49: «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que se dirige de persona a persona con el afecto de la voluntad, abar-

tivamente rompe el enfoque contractualista y organicista del viejo Código de 1917. Sin embargo, en lo que respecta al matrimonio, queda mucho por hacer para que la revolución enorme que ha supuesto la filosofía personalista de los dos últimos siglos, con el descubrimiento de la ontología específica del ser personal, sea de hecho asumida: en el nuevo código sólo han calado algunos enunciados generales, pero no se ha reordenado el modo estructural de considerar la institución.

Es posible que la tardanza en recibir la antropología del Vaticano II sobre el amor matrimonial obedezca al temor de que un replanteamiento global de su régimen canónico priorizando el amor, como aspecto fundamental del objeto del pacto conyugal, podría derivar hacia el subjetivismo. Pero esto sólo sucedería si se hiciera depender el vínculo establecido (matrimonio *in facto esse*) del mantenimiento del afecto; o bien, si se redujera el amor conyugal, que el Vaticano II establece como elemento esencial del objeto del compromiso nupcial⁶, a un mero sentimiento: a una realidad de orden psicológico en su aspecto denominado clásicamente erótico que, por lo demás, sería difícilmente reconducible a categorías jurídicas. Pero no: el amor humano es un acto de toda la persona, no sólo de sus facultades sensibles. El amor conlleva la aceptación del otro en su totalidad y el don total de sí, y sólo de este modo contribuye a la realización de la persona⁷.

Precisamente por eso, porque el amor conyugal supone la *integralidad del don*⁸, no sólo es rechazable esa reducción a mero sentimiento —que tanto temen algunos canonistas—, ni a una mera actividad venérea intercambiable —el llamado *ius in corpus*— como si fuese un mero bien útil, que podría satisfacerse sin ser expresión del don total de sí. En efecto, este

ca el bien de toda la persona y por ello puede enriquecer con una dignidad peculiar las expresiones del cuerpo y del espíritu y ennoblecerlas como signos especiales de la amistad conyugal.

6 Vid. GS 48: «La íntima comunidad de vida y amor conyugal, fundada por el Creador y provista de leyes propias, se establece con la alianza del matrimonio, es decir, con un consentimiento personal irrevocable. Así, por el acto humano con que los cónyuges se entregan y aceptan mutuamente, nace una institución estable por ordenación divina, también ante la sociedad».

7 Vid. GS 24: «Esta semejanza muestra que el hombre, que es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en la entrega sincera de sí mismo». La concepción subjetivista y reductiva del amor conyugal a puro «sentimiento» está dando la razón, en el fondo, a quienes entienden que el matrimonio es sólo un medio para conseguir una felicidad subjetiva, que no tiene en cuenta el bien del otro cónyuge, ni el de los hijos. Olvidan que el matrimonio es un *unum* de dos: la *una caro* de la Sagrada Escritura.

8 Vid. CEC, n. 2337: «La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual. La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer. La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la totalidad del don».

segundo enfoque, según el cual la aceptación del *ius in corpus* en un marco de fidelidad indisoluble es condición suficiente para la validez del matrimonio, hoy en día no sería ya aceptable, por su incompatibilidad con la visión del ser humano propuesta por el Concilio Vaticano II. Esto es: en el matrimonio cada cónyuge debe amar al otro por sí mismo, no como medio para conseguir determinados bienes útiles (GS n. 24). Así pues, reorientar hacia su verdadera entidad ciertas concepciones del amor presentes todavía entre los canonistas, puede suponer hoy un gran beneficio para el matrimonio, al facilitar la auténtica realización personal de los esposos favoreciendo el don personal de sí mismos, al mismo tiempo que se ponen los medios para alcanzar el ideal de justicia en el matrimonio como «comunidad de personas», impidiendo que se trate a las personas como cosas o bienes de consumo⁹.

c) *El «amor interpersonal» ignorado por la canonística*

Para ilustrar lo que pretendo subrayar en este estudio, resulta muy expresivo el comentario de Viladrich sobre cómo el amor interpersonal es sorprendentemente ajeno a la estructura jurídica del matrimonio:

«Como es sabido, a este respecto, la construcción científica del matrimonio se asentó en cuatro pilares: la causa eficiente (consentimiento), la esencia (vínculo jurídico), las propiedades esenciales (unidad e indisolubilidad) y el principio de finalidad (los hijos como fin primario esencial). Pues bien, en ninguno de estos pilares aparece el amor matrimonial como verdadero constitutivo de la esencia del matrimonio: el consentimiento se concibe como un acto de la voluntad, que tanto puede estar motivado por el amor como por otros móviles diversos y, en todo caso, el acto se entiende de la voluntad, nunca del amor; por su parte, el vínculo jurídico (esencia del *in facto esse*) tiene su origen en la voluntad (causa eficiente) y es un vínculo de Derecho, no de amor; las propiedades esenciales, a su vez, dimanar tanto de la ley natural como de la divino-positiva; y, por último, el fin esencial del matrimonio son los hijos, tampoco el amor»¹⁰.

9 Vid. GS n. 26: «Así pues, el orden social y su progreso deben subordinarse al bien de las personas, ya que la ordenación de las cosas debe someterse al orden personal y no al contrario. El propio Señor advirtió esto cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Este orden social debe desarrollarse de día en día, fundarse en la verdad, edificarse en la justicia, vivificarse por el amor [...] Pero para cumplir todo esto hay que llevar a cabo una renovación de la mentalidad y amplios cambios de la sociedad. El Espíritu de Dios, que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está presente en esta evolución».

10 P. J. Viladrich, «Amor conyugal y esencia del matrimonio», *Ius Canonicum*, 12 (1972) 269-313 y la cita en p. 270; vid. también su ensayo *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio* (Pamplona 1989). Cf. además el interesante estudio de T. Cervera Soto, «Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial», *Ius Canonicum* 39 (1999) 205-223.

La intención del estudio de Viladrich discurre en la línea de proponer una mejor adecuación de la práctica jurídica matrimonial a la antropología del matrimonio, con base en la filosofía y en la teología de la persona, pues las categorías intelectuales del derecho matrimonial y de su práctica jurídica vigentes, todavía no han pasado de los planteamientos contractualistas y culturales del inicio de la Edad Moderna y de la codificación de 1917.

Tampoco son nada desdeñables los intentos jurisprudenciales de las últimas décadas, que han ido asumiendo la filosofía y la ciencia psicológica actuales, pero este vino nuevo parece estar vertiéndose en odres jurídicos viejos. En efecto, los jueces que sentencian las causas matrimoniales suelen atenerse, tal vez en exceso, al derecho codificado y a la jurisprudencia, en detrimento muchas veces de los saberes jurídico, antropológico y teológico. Lógicamente, emplean la herramienta técnica que tienen más a mano y las categorías de la praxis habitual, menos discutidas por sus colegas. Por esta razón es tan importante que la doctrina canónica se actualice debidamente y que la jurisprudencia sea más receptiva a los nuevos enfoques doctrinales¹¹.

Ya que la visión del matrimonio, como otras muchas cuestiones doctrinales, ha experimentado en el Concilio Vaticano II un cambio muy profundo, que está todavía por asimilar, me ha parecido de interés referirme al tema del amor en el matrimonio, como un exponente de la distancia que media actualmente entre la nueva antropología del matrimonio y el derecho codificado. Nadie duda de la importancia del amor como fundamento de la institución matrimonial. Y, sin embargo, su articulación jurídica es inexistente en la actualidad.

11 Cf. Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana de 27 de enero de 1997*, donde dice: «Las normas canónicas son sólo la expresión jurídica de una realidad *antropológica y teológica subyacente*, y a ésta es necesario referirse también para evitar el peligro de interpretaciones de conveniencia. La garantía de certidumbre, en la estructura de comunión del pueblo de Dios, la ofrece el magisterio vivo de los pastores» (n.3). Además, mientras no se realice una profunda adecuación de la praxis jurídica a la antropología del matrimonio, será difícil salir al paso de todas aquellas leyes civiles que liberalizan y privatizan las relaciones sexuales equiparándolas al matrimonio natural, o también de aquellas posiciones doctrinales que consideran el matrimonio canónico más como producto legal de una ideología religiosa que como una institución fundamentada en la naturaleza humana: esto es, como una realidad natural.

2. EL AMOR EN EL ORIGEN DE LA FAMILIA Y COMO REVELACIÓN DEL DIOS-AMOR

Como es sabido, el Concilio Vaticano II definió el matrimonio como una *íntima comunidad de vida y de amor conyugal* (GS 48). Esta definición del matrimonio se adoptó felizmente después de muchas discusiones. No se trata, como algunos han dicho, de una expresión «pastoralista» que no pretende ahondar en la realidad esencial del matrimonio, ni puede dudarse de la seriedad y profundidad con la que se llegó a tal expresión, después de amplias discusiones doctrinales. No se trata, pues, de una banal resolución. Y otro tanto puede decirse del tema de la jerarquía de fines en el matrimonio: los padres conciliares positivamente no quisieron establecer una jerarquía de fines, ni subordinar unos a otros como pretendió un sector de opinión. Y todo ello porque prefirieron mostrar y enseñar una visión personalista del matrimonio, incompatible con las otras orientaciones.

Los contrastes de la enseñanza conciliar con las expresiones del magisterio de los Papas inmediatamente anteriores, sobre esta cuestión, no hace más que demostrar el progreso en el conocimiento de la verdad y la intencionada ruptura con la concepción contractualista del matrimonio, insuficiente para expresar su naturaleza de comunión interpersonal. Por tanto, hoy día debería ser asumida plenamente, sin reservas, la concepción personalista del matrimonio como un feliz logro del magisterio de la Iglesia, en sintonía con la mentalidad actual y, sobre todo, con la estructura antropológica del matrimonio.

Hemos llegado así a un punto central que debe ser considerado con suma atención. Por eso, en las líneas que siguen, examinaré el hecho de que el matrimonio es la unión de dos personas mediante el amor: es decir, una unión esencialmente amorosa. Para ello me detendré brevemente a considerar cómo la revelación la califica así de un modo diáfano, y cómo puede advertirse también la importancia de esta realidad en la naturaleza misma de la familia. Que el matrimonio sea de suyo una unión amorosa postula que el derecho debería tomar en consideración tal realidad y que también deba diseñar la institución desde su recta comprensión.

Actualmente se resalta con acierto que el hombre es imagen de Dios, pero sin acentuar el hecho de que Dios no crea a una persona sola. El «hombre» al que se refiere el *Génesis* en el relato de la creación no es sólo la persona individual, sino que cuando Dios crea al hombre, lo crea hombre y mujer: *Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó* (Gén 1, 26-27). El hombre o la mujer solos no son la naturaleza humana completa, pues el hom-

bre subsiste bajo los dos géneros. Cuando Dios crea a Adán y a Eva lo hace de modo que *ambos forman una sola carne* (Gén 2, 24), la humanidad completa. Por lo que se puede entender que la primera imagen de Dios no es el hombre individual¹², sino la familia: hombre y mujer unidos en matrimonio.

Esto puede ser comprendido mirándolo desde distintas perspectivas. Primero, desde un punto de vista teológico: al ser Dios una comunión amorosa de las tres Personas divinas, es lógico que su primera imagen, el matrimonio, refleje tanto la comunión —el amor, la unidad en la naturaleza—, como la pluralidad de personas. En Dios la pluralidad de personas es tan importante como la unidad¹³. Y, segundo, mirándolo desde la antropología: la persona es un ser *relacional*. No puede concebirse a la persona sola: la persona es *esse ad* («ser-hacia»), no puede realizarse sin «otro yo» semejante. De ahí que la Escritura diga: *No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda similar a él* (Gén 2, 18)¹⁴.

La persona, como *amar donal* que es, requiere una alteridad, un *alter ego* a quien amar y por quien ser amado, con quien comunicarse. La comunicación amorosa es constructiva de «realidad». La persona es generosidad, efusividad, comunitariedad. El amor personal es donal, transitivo, abierto hacia la afirmación del otro en el ser. Indudablemente el hombre

12 GS n. 12 enseña: «Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio *los creó hombre y mujer* (Gén 1, 27)». Vid. los amplios desarrollos de Juan Pablo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (Città del Vaticano 1992).

13 Vid. Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana, 30 de enero de 1986*, donde dice: «Dio è amore! Questa semplice affermazione di san Giovanni (1 Gv 4, 8-16) è la chiave del mistero umano. Come Dio, anche l'uomo sarà amore: egli ha bisogno di amore, deve sentirsi amato e, per essere se stesso, deve amare, deve donarsi, deve fare amare questo amore. Dio è Trinità d'amore: Dono reciproco del Padre e del Figlio che amano il loro Amore Personale, lo Spirito Santo. Sappiamo che questo mistero divino illumina la natura e il senso profondo del matrimonio cristiano, il quale è la realizzazione più perfetta del matrimonio naturale. Quest'ultimo fin dall'inizio porta l'impronta di Dio: «Dio creò l'uomo a sua immagine; maschio e femmina li creò e disse loro: «Crescete e multiplicatevi»» (cf. *Gen 1, 27-28*)» (n. 3).

14 Vid. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo, de 31 de mayo de 2004*, donde se lee: «La segunda narración de la creación (Gn 2,4-25) confirma de modo inequívoco la importancia de la diferencia sexual. Una vez plasmado por Dios y situado en el jardín del que recibe la gestión, aquel que es designado —todavía de manera genérica— como *Adán* experimenta una soledad, que la presencia de los animales no logra llenar. Necesita una *ayuda* que le sea adecuada. El término designa aquí no un papel de subalterno sino una ayuda vital. El objetivo es, en efecto, permitir que la vida de *Adán* no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma «carne» y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del hombre un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional. En este encuentro emerge también la palabra que por primera vez abre la boca del hombre, en una expresión de maravilla: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gén 2,23)» (n. 6).

necesita de los demás: su ser es *comunional*, su ser es *relacional*. De modo que la «relación» no es algo accidental en la persona, como si fuera algo necesario para la especie y a ella perteneciente, pero accidental para la persona. La persona es relacional en toda su estructura ontológica.

El personalismo comunitario da buena razón de esto que decimos. Y así la sociedad, la familia, no son algo externo a la persona y extrínseco a ella. Además, por propia naturaleza, el hombre no es enemigo o competidor del hombre, sino compañero y colaborador. La persona no es algo cerrado sobre sí mismo, no es clausura ni egoísmo. Los demás no son «el infierno», según la conocida expresión de Jean Paul Sartre. Y, al contrario, el Cielo es plenitud de comunión con Dios y los demás bienaventurados¹⁵.

Por esta razón, el amor entre los esposos es el primer reflejo de Dios, que es Amor. Así pues, Dios no crea al hombre solo, sino que crea la sociedad, la humanidad en su célula básica que es la familia: «De este modo, el cuerpo humano, marcado por el sello de la masculinidad o la femineidad, “desde *el principio*” tiene un carácter nupcial, lo que quiere decir que es capaz de expresar el amor con que el hombre-persona se hace don, verificando así el profundo sentido del propio ser y del propio existir». Son expresiones de Juan Pablo II sobre el Génesis, que continúan así: «En esta peculiaridad suya, el cuerpo es la expresión del espíritu y está llamado, en el misterio mismo de la creación, a existir en la comunión de las personas *a imagen de Dios*». «En la misma perspectiva esponsal se comprende en qué sentido la antigua narración del Génesis deja entender cómo la mujer, en su ser más profundo y originario, existe *por razón del hombre* (cf *1Co* 11,9): es una afirmación que, lejos de evocar alienación, expresa un aspecto fundamental de la semejanza con la Santísima Trinidad, cuyas Personas, con la venida de Cristo, revelan la comunión de amor que existe entre ellas»¹⁶.

15 El ser personal es abierto por su condición espiritual. Los seres meramente corpóreos, por ser corruptibles, tienen que mirar para sí, pues han de luchar contra la muerte con su instinto de conservación, y no trascienden sus necesidades biológicas. En cambio, el ser espiritual tiene garantizada su pervivencia y puede abrirse a los demás, trascender su individualidad queriéndolos por sí mismos, y —al experimentarlos como parte de sí mismo— enriquecerse interiormente. Cf. la amplia reflexión filosófica de L. Polo, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*. 5ª edición (Madrid 2003).

16 Cf. arriba nota 14, n. 6. Y la cita continúa con otras reflexiones igualmente elocuentes: «En la «unidad de los dos» el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir «uno al lado del otro», o simplemente «juntos», sino que son llamados también *a existir recíprocamente*, «*el uno para el otro...*» El texto del *Génesis* 2,18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, *de lo «masculino» y de lo «femenino»*.

Por último, tercero, si nos fijamos en los aspectos social y eclesial que el matrimonio y la familia poseen de modo intrínseco, me parece que una correcta consideración de su naturaleza de unión amorosa, tanto desde el punto de vista teológico como jurídico, puede enriquecer enormemente la visión de la sociedad y de la Iglesia, cuyo fundamento es precisamente esa unión amorosa, imagen de la Trinidad y del amor de Dios a los hombres. En efecto, la unidad de la Iglesia es comunión en Cristo, en su amor y fidelidad. Y lo mismo puede decirse de la sociedad en cuanto comunión de personas, pues no es posible la subsistencia de la sociedad civil sin unas fuerzas cohesivas comunionales, ético-filantropicas y humanitarias. La consideración del misterio de la unión conyugal, como comunión de amor orientada al bien de los esposos y de los hijos, visto a la luz del misterio del amor de Dios, tiene una importancia capital en nuestros días precisamente por su enorme proyección social y eclesial y, como ya insinuaba Juan Pablo II¹⁷, debería tener una impronta en la actividad jurídica de la Iglesia.

3. CARÁCTER ESPONSAL DE LA SALVACIÓN

La revelación usa la imagen del matrimonio —precisamente porque es una unión amorosa— para expresar la relación de Dios con los hombres. Todo hombre es creado por un amor particular de Dios que lo llama a una comunión de vida con Él, en la que consiste propiamente la salva-

17 Cf. arriba nota 13, donde Juan Pablo II decía: «Ecco perché il matrimonio cristiano è un sacramento che opera una specie di consacrazione a Dio; (*Gaudium et Spes*, 48, b) è un ministero dell'amore che, mediante la sua testimonianza, rende visibile il senso dell'amore divino e la profondità del dono coniugale vissuto nella famiglia cristiana; è un impegno di paternità e di maternità; del quale il reciproco amore delle persone divine è la sorgente, l'immagine perfettissima, ineguagliabile. Questo mistero si affermerà e si realizzerà in ogni partecipazione alla missione della Chiesa, nella quale gli sposi cristiani devono dare prova di amore e testimoniare l'amore che essi vivono tra di loro, con e per i propri figli, in quella cellula ecclesiale, fondamentale e insostituibile, che è la famiglia cristiana [...] Anche se la validità di un matrimonio suppone alcuni elementi essenziali, che sotto il profilo giuridico devono essere chiaramente espressi e tecnicamente applicati, è tuttavia necessario considerare tali elementi nel loro pieno significato umano ed ecclesiale. Sottolineando questo aspetto teologico nell'elaborazione delle sentenze, voi offrirete la visione del matrimonio cristiano voluto da Dio come immagine divina e come modello e perfezione di ogni unione coniugale umana. Questo vale per ogni cultura. La dottrina della Chiesa non si limita alla sua espressione canonica e quest'ultima —come vuole il Concilio Vaticano II— deve essere vista e compresa nella vastità del mistero della Chiesa (*Optatam Totius*, 16). Questa norma conciliare sottolinea l'importanza del diritto ecclesiale —*Jus ecclesiale*— e ne illumina opportunamente la natura di diritto di comunione, diritto di carità, diritto dello Spirito. Le vostre sentenze, illuminate da questo mistero di amore divino e umano, acquistano una grande importanza, partecipando —in modo vicario— del ministero di Pietro. Infatti, in nome suo voi interrogate, giudicate e sentenziate. Non si tratta di una semplice delega, ma di una partecipazione più profonda alla sua missione» (nn. 3-5).

ción¹⁸. Por este motivo, la salvación, que es una relación de amor, tiene un carácter eminentemente esponsal¹⁹.

De ahí todas las imágenes esponsales que la Revelación emplea para manifestar el amor de Dios a su Pueblo, como las de las alianzas veterotestamentarias. La Nueva Alianza tiene asimismo un carácter esponsal, pues la Eucaristía es también un banquete de bodas, de alianza, y esta alianza se funda en su sangre derramada, en la autodonación amorosa de Cristo hasta la muerte (*Jn 3, 16: Tanto amó Dios al mundo...*). El amor y la unión de Cristo con la Iglesia, la esposa por quien se ha entregado, es otra faceta de esta imagen esponsal. Y, en general, cualquier intervención salvífica de Dios en la historia de la humanidad, tiene siempre un carácter unitivo y esponsal. Basta pensar también en la imagen del banquete de bodas, figura de la unión definitiva con Dios en el cielo, siempre comentada en el magisterio eclesial²⁰.

Obsérvese, pues, el valor que la revelación da al amor conyugal como imagen del amor de Dios por los hombres, como ese *gran misterio* (*Ef 5, 32*) que adquiere su momento más alto en la entrega del Hijo en la cruz, manifestando así un amor que llega hasta el extremo. Y, por tanto, la revelación entiende el matrimonio como una relación amorosa interpersonal, no como un simple acuerdo jurídico sobre actividades extrínsecas a la persona.

4. TRASCENDENCIA DEL AMOR CONYUGAL EN LA PROLE

El amar personal es donal, transitivo. Eso se pone de manifiesto en el primer analogado, la intimidad divina; y también en el hombre como ima-

18 Vid. GS n. 19: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva».

19 Vid. Juan Pablo II, *Encíclica «Familiaris consortio»*, donde se lee: «La comunión de amor entre Dios y los hombres, contenido fundamental de la Revelación y de la experiencia de fe de Israel, encuentra una significativa expresión en la alianza esponsal que se establece entre el hombre y la mujer. Por esta razón, la palabra central de la Revelación, «Dios ama a su pueblo», es pronunciada a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal. Su vínculo de amor se convierte en imagen y símbolo de la Alianza que une a Dios con su pueblo. El mismo pecado que puede atentar contra el pacto conyugal se convierte en imagen de la infidelidad del pueblo a su Dios: la idolatría es prostitución, la infidelidad es adulterio, la desobediencia a la ley es abandono del amor esponsal del Señor. Pero la infidelidad de Israel no destruye la fidelidad eterna del Señor y por tanto el amor siempre fiel de Dios se pone como ejemplo de las relaciones de amor fiel que deben existir entre los esposos» (n. 12).

20 Cf. arriba nota 14, n. 12, donde se comenta: «Al término de la historia presente, mientras se delinean en el Apocalipsis de Juan «los cielos nuevos» y «la tierra nueva» (*Ap 21,1*), se presenta en visión una Jerusalén femenina «engalanada como una novia ataviada para su esposo» (*Ap 21,20*). La revelación misma se concluye con la palabra de la Esposa y del Espíritu, que suplican la llegada del Esposo: «Ven Señor Jesús» (*Ap 22,20*)».

gen y semejanza suya (Cf. *Génesis* 1, 26), esto es, en el amor matrimonial. El amor conyugal no es un amor clausurado en los esposos, sino abierto a la procreación. La procreación es consecuente con la personal donación-aceptación del matrimonio. Es su personificación. No habría plena donación-aceptación en cuanto a la virilidad-feminidad, y por tanto verdadero amor conyugal, sin apertura a la prole. Ésta es, a mi juicio, la forma correcta de vincular de modo intrínseco el *bonum prolis* al amor conyugal y a la esencia del matrimonio, y no haciéndolo depender de algo externo al mismo.

El verdadero amor conyugal es un amor interpersonal que no permanece encerrado egoístamente en los esposos, sino que trasciende la propia pareja y se extravasa en los hijos, que está abierto al nuevo ser del hijo —consecuencia donal y personificación del propio amor personal-matrimonial, como hemos dicho—, que constituye uno de sus frutos. De ahí que la exclusión de la prole sea un signo habitual de la inconsistencia, provisionalidad y falta de amor en el matrimonio asumido, o de incapacidad personal para un verdadero amor conyugal²¹.

La revelación de que Dios es amor, de que el amor existe, ocurre con gran naturalidad en los primeros momentos de la existencia de cada persona, cuando un niño recién nacido experimenta el calor de los brazos de su madre. Se trata de la primera experiencia de un tú amoroso, de un tú ya fuertemente sentido desde la vida intrauterina, pero que después de nacer ha incrementado su alteridad, pues no siempre la madre está físicamente junto al hijo. Ese tú es experimentado como un tú amoroso. La madre cubre las necesidades elementales del niño, que es un indigente total y sin recursos, lo cuida y alimenta, lo limpia y, sobre todo, le abraza, le sonrío y le acaricia. El niño nota que hay alguien que le quiere y, de modo no conceptual sino experiencial, percibe que el amor existe, se siente valioso y su vida encuentra sentido. Esta es la primera noticia que le va a llegar del Dios-amor.

21 Esta perspectiva de considerar la apertura al *bonum prolis* como parte integrante del amor matrimonial —en cuanto que los hijos son personificación del amor de sus padres- y no como un fin primario del matrimonio, supone un cambio sustancial en el enfoque canónico del tema. La exclusión de los hijos no invalidaría ya el matrimonio por atentar a su fin primario, sino por algo previo: porque sería incompatible con el carácter aptitudinalmente trinitario del amor conyugal: una cualidad que Pablo VI consagraría en la *Humanae vitae* al definir la indisociabilidad de los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal. Este cambio de perspectiva tiene una enorme importancia. La disposición a recibir amorosa y responsablemente los hijos y a educarlos cristianamente, que se pide en el escrutinio previo a la emisión del consentimiento matrimonial, puede entenderse o bien como un «fin extrínseco» de la unión matrimonial, que no requiere el amor de los esposos —como sucede en la canónica más tradicional y en no pocas orientaciones de la jurisprudencia rotal—, o bien como algo inseparable del amor de los esposos, en cuanto es su personificación, y que por tanto no puede cumplirse sin aquel.

El niño conoce qué es el amor porque su ser personal es trascendentalmente amar y capaz de amor. Pues, como dice von Balthasar: «El amor es reconocido en su realidad interna sólo por el amor»²². Si el acto de ser personal no fuese amar, si no fuera una imagen del Dios que es Amor, y que le ha creado amorosamente y para amar, el niño no podría reconocer el amor, no podría reconocerse a sí mismo en su ser amor, como alguien que es amar. Sólo siendo amado se reconoce uno a sí mismo. La experiencia del amor es el fundamento de la seguridad existencial y aporta sentido a la existencia.

Por el contrario, un niño que no es amado, crece inseguro de sí mismo, porque no se siente valioso. Es más, el niño que no es amado tiene serias dificultades para desarrollarse como persona. Y es que lo que da sentido a la existencia es el amor, pues vivimos para el amor y nos hace felices el amor. Con razón enseñaba Juan Pablo II en su primera encíclica: «El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre»²³.

Estas consideraciones llevan a comprender que el lugar más adecuado para el desarrollo como persona de una nueva vida humana es el cálido y desinteresado amor conyugal, en el que cada esposo vive para el otro y se dona al otro. Es una razón más que nos permite intuir el hecho de que el matrimonio se fundamente en el amor de los esposos y no en motivos de utilidad, al igual que no sería válida una educación de la persona del hijo basada únicamente en valores funcionales y útiles, de premios y castigos. Por lo tanto, el amor conyugal dice orden a la realización y bien de los mismos esposos, y a la procreación en cuanto apertura —*esse ad*, como hemos visto—, y en cuanto primer ámbito de experiencia existencial del amor, pues nadie despierta al amor sin ser previamente amado.

22 Vid. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004), p. 71. Esta obra de Balthasar busca reconducir la teología y el sentido mismo de la vida a su razón y núcleo fundamental, que es el amor. Pues a la postre ¿qué importan la verdad, la libertad y la fe, incluso la misma realidad divina, si no fuera porque Dios es amor? Para Balthasar el centro de la teología cristiana es el Amor.

23 Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 10.1. Cf. también *Gaudium et spes*: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (n. 22). Dios, que es amor, ha sido especialmente revelado como tal en la cruz de Cristo. Y este Amor constituye la grandeza de nuestra vocación.

Y todo ello redundaba evidentemente en la fundamentación de la sociedad como comunión de personas.

5. LA ANTROPOLOGÍA DEL AMOR

La filosofía personalista reciente ha aportado un marco antropológico más adecuado para entender el papel del amor en el consentimiento matrimonial, que indudablemente ha contribuido a la renovación que supone la doctrina del Concilio Vaticano II en la consideración del matrimonio, al presentarlo como comunidad de vida y amor ordenada al bien de los cónyuges y de los hijos, y no como un mero contrato de prestaciones personales. En efecto, el acto de voluntad del que habla el canon 1057 § 2 (*acto de la voluntad por el que el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio*), supone una donación personal que no resultaba adecuadamente conceptualizada desde las categorías aristotélicas de mero acto de una potencia o facultad espiritual —la voluntad—, y, menos aún, como movimiento del apetito sensitivo. Pues el consentimiento nupcial compromete a cada cónyuge no sólo en la entrega del cuerpo para la procreación, sino en dimensiones muy profundas y amplias de sus personas²⁴.

Desde aquella inicial llamada de atención del «personalismo filosófico», diversos autores han ido poniendo en evidencia la inhabilidad del sistema hilemórfico para conceptualizar las realidades personales. Con la publicación del *Surnaturel* en 1946, por ejemplo, Henri de Lubac, tuvo el acierto de aprovechar la objeción personalista para renovar profundamente la Antropología Teológica. Y pienso que en el orden filosófico quizá quien mejor ha desarrollado este tema sea Leonardo Polo. Para este autor, sólo puede entenderse el don de sí personal como una expresión del *amar*²⁵, en el

²⁴ Cf. arriba nota 19, donde Juan Pablo II dice: «En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta su totalidad unificada [...] El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual. En consecuencia, la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente» (n. 11).

²⁵ Vid. L. Polo, *Antropología Trascendental, Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999), donde dice: «Sostener que la persona es dar, pone de relieve el amar. Se dice que el amar es tras-

que consiste el existir personal: un amar que, propiamente, sólo cabe entre personas. Por el contrario, entender el amor y la libertad como un acto y propiedad, respectivamente, de la potencia o facultad llamada voluntad, es un modo poco congruente de conceptualizar esas entidades personales. Las facultades, entendidas en el sentido escolástico, son realidades operativas de orden superficial dentro de la estructura ontológica de la persona. Y esto resulta demasiado pobre para categorizar algo tan decisivo para la realización personal.

a) *El amor como comunión*

Así como la libertad es un modo de ser, la «condición de los hijos de Dios», y no una simple propiedad de la voluntad, como se decía antes, ya que el acto de ser personal es libre; así también, el acto de ser personal es intelectual y amoroso. Es cierto que el amor se da en los distintos niveles de la estructura de la persona, también en las facultades sensibles. Pero, como muestra Polo, el amor en su nivel más profundo se convierte con el ser²⁶. En efecto, el *actus essendi* humano tiene unos trascendentales que son el «intelecto» —que es más que el simple *verum*—, el «amar», la «libertad» y la «relación». Estos trascendentales del ser personal²⁷ suponen una visión enriquecedora respecto de los trascendentales clásicos del ser material —*ens, unum, verum, bonum*²⁸ y *pulchrum*—, que se agota

centenal o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto del ser es dar. Nótese que si el acto de ser en su sentido más alto no significase dar, sería un trascendental cerrado» (p. 219). En consecuencia, cuando nos referimos a la persona, es mejor hablar de *amar* que de amor. En este sentido, puede consultarse, S. Piá Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (Pamplona 2001), donde se lee: «El dar es el miembro superior del radical *más íntimo* de la persona humana —esto es, del amar personal— porque *redunda* y explica la *apertura* del resto de los radicales —así como la apertura— de la esencia humana» (p. 328).

26 Cf. arriba nota 25, donde Polo dice: «En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como trascendental personal es también superior al bien trascendental y, por consiguiente, el amor como acto voluntario es superior a la fruición del bien» (p. 221).

27 Vid. el desarrollo de este tema en L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* (Pamplona 2001), sobre todo desde p. 223 en adelante; cf. también en su *Antropología Trascendental, Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999) pp. 36-90. Sobre la perspectiva poliana en general, vid. la obra de H. Esquer Gallardo, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo* (Pamplona 2000).

28 El ser humano no es sólo algo bueno, un objeto apetecible, es mucho más: el acto de ser personal es *amar*. Esto supone un paso adelante, a partir de la distinción del Aquinate entre *essentia* y *actus essendi*, que pretende superar los intelectualismos metafísicos limitados al comentario de su *De veritate* q.1. Vid. algunos desarrollos en la obra de S. Piá Tarazona, arriba nota 25.

en la persistencia²⁹. Éstos han sido aplicados forzosamente a la antropología durante muchos siglos, pero la metafísica de la realidad material resulta insuficiente cuando se trata de hablar del hombre.

Puesto que el acto de ser humano es inteligente (no sólo inteligible), es libre y es amar donal, también es capaz de aceptar. Siendo el «aceptar» no menos importante que el amar³⁰. Téngase en cuenta lo que supone para el hombre la capacidad de aceptar los dones del amor divino. Toda relación interpersonal supone esa doble capacidad de dar-aceptar. Por lo tanto, aceptar es un modo de amar. Si no hay aceptación se trunca el amar. La antropología se muestra de este modo plenamente conforme con el carácter sponsal de la teología de la salvación, por la que el hombre acepta libremente el ofrecimiento del don de Sí divino —el amor de Dios—, correspondiendo también libremente a él. Y en esto consiste la verdadera realización existencial del hombre. Si el hombre no fuese capaz de aceptar el amor de Dios, entonces Dios amaría en falso, sería incongruente consigo mismo. Es obvio que esto no puede ocurrir.

Basta considerar estas objeciones a la doctrina escolástica sobre la afectividad para intuir la renovación que puede suponer en el orden canónico pasar de una visión «cosificante» del pacto conyugal a un planteamiento «personalista» del mismo. La visión meramente contractualista del matrimonio resulta ya insostenible, ya que toda la estructura de la relación conyugal se fundamenta en el amor entre las personas de los esposos. El mismo diálogo interpersonal no puede mantenerse sin caridad, porque cuando no existe receptividad amorosa ante la palabra o la respuesta del otro, el diálogo se convierte en monólogo con el que se pretende dominar o eliminar al otro. Y esto rompe la comunión matrimonial.

29 Cf. L. Polo, *El Ser. Tomo I. La existencia extramental. Segunda edición* (Pamplona 1997), especialmente pp. 141-181. No todos los actos de ser son iguales. Hay quien hace homogéneos los actos de ser y distingue los entes por sus esencias: esencia de piedra, de animal, de hombre, por ejemplo. La cuestión es más profunda: son los actos de ser los que distinguen a los entes. La esencia sería la expresión del ser. Tanto el amar, como el intelecto y la libertad, recorren todo el sujeto, porque son propiamente los trascendentales del ser personal, características del ser humano. El acto de ser humano es intimidad creciente, es libre, inteligente y amante. No se agota en persistir —continuar existiendo—, sino que sobrea abunda al mero existir, es *ser-con*. La criatura cósmica, al no tener intimidad, no co-existe, solo persiste. A este respecto, vid. L. Polo, *cit.* nota 25, donde dice: «El hombre no se limita a ser, sino que co-es. *Co-ser designa a la persona*, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, *co-ser* alude a *ser-con*. El ser que estudia la metafísica equivale a existir (por lo pronto, a persistir). La antropología no se reduce a la metafísica porque el ser humano es más que existir o ser, en tanto que co-ser o co-existir» (p. 32). Una vez más resulta patente, como venimos insistiendo en este trabajo, que no es adecuado aplicar las categorías metafísicas del ser material para hablar del ser personal.

30 Vid. S. Piá Tarazona, arriba nota 25, donde dice: «El *aceptar personal* es aceptación de un *dar personal*, sin dar no cabe aceptar porque la *iniciativa* es siempre del dar. En rigor, *el dar es dual con el aceptar precisamente porque aceptar también es dar*.» (p. 329).

Es evidente que el don de sí mismo del hombre se articula en el nivel operativo, y así es perfectivo según los hábitos adquiridos. Pero no es el simple acto de una facultad, sino de la persona toda, entera, una, en su totalidad de ser. Además, la unidad real del ser humano hace que no sean separables los actos de las potencias, de sus propios hábitos, ni de otras potencias distintas; ni lo corporal y sensible respecto de lo espiritual; ni lo aprehensivo respecto de lo apetitivo. Distinguir no equivale a separar. Y las distinciones conceptuales no deben llevar a establecer soluciones de continuidad en el operar real del compuesto humano, que es un uno en su irrepetible totalidad.

Por eso, el amor conyugal no es algo meramente espiritual, sino también corporal. La comunión matrimonial atañe a la totalidad del ser personal: el corazón, la mente, los sentimientos, el cuerpo. Y no es compatible con un mero pacto volitivo que esté acompañado del rechazo y la aversión corporal. De ahí que esta comunión no deba establecerse por disciplina o sumisión a la ley, como un acto voluntarista, pues esto sería completamente extraño a su íntima naturaleza, sino que requiere el concurso de la afectividad.

Por otra parte, cuerpo humano y ámbito psicológico no son realidades separadas del espíritu, algo inferior que realmente no importa demasiado en los actos humanos, pues *no es lícito al hombre despreciar la vida corporal* (GS n.14). El cuerpo no es separable del alma. Somos cuerpo, carne animada. El cuerpo humano es materia informada por el alma, de modo que, sin el alma, no tendría existencia como cuerpo del hombre. El hombre no es espíritu puro, sino espíritu y carne³¹. Cuerpo y alma no son dos cosas, sino un *unum*. Según esto, el cuerpo no es «instrumento» del alma en sentido estricto, pues el hombre es espíritu encarnado. El cuerpo humano es una realización espiritual, materia espiritualizada, la resultante de la información que el alma espiritual hace sobre la materia, una entitativa realidad que se constituye, por tanto, en expresión espacio-temporal del espíritu. De ahí que Juan Pablo II insistiera en que el cuerpo es un «constitutivo de la *persona*, no sólo atributo suyo» (*Audiencia general*, 14.XI.1979).

La complementariedad sexual que lleva a la *una caro* matrimonial, no se queda en el cuerpo, pues la sexualidad conforma muy profundamente toda la persona, de modo que todo el ser humano participa de esa unión afectiva y personal. En este sentido se ha expresado a veces la Con-

31 Cf. Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane* de 2 de febrero de 1994, en la que explica que somos cuerpo espiritualizado y espíritu encarnado. Vid. también el interesante estudio de I. Falgueras Salinas, *Hombre y destino* (Pamplona 1998).

gregación para la Doctrina de la Fe³². Y, siendo así las cosas, me parece claro que una minusvaloración «jurídica» del amor de los esposos por considerarlo como una realidad meramente sentimental o psicológica, obedece a un inaceptable enfoque pobre y reductivo de la ontología.

El amor sentimental y psicológico, si es asumido por la persona mediante el compromiso volitivo, adquiere un valor propiamente personal, que no sólo no se debe despreciar en relación con el amor de benevolencia, sino que no puede excluirse del concepto de amor matrimonial. Y así será inválida toda celebración para constituir un consorcio conyugal en el que exista repulsión afectiva por parte de uno de los contrayentes: sería contrario a la naturaleza del amor conyugal que los contrayentes carezcan de una cierta complementariedad afectiva.

A este propósito, resulta clarificador el concepto de amor expuesto en la encíclica *Deus caritas est*, de Benedicto XVI, que describe y relaciona unitariamente los distintos aspectos del amor en un contexto dinámico, esto es, perfectivo. Pienso que reducir la racionalidad, o lo espiritual humano, al intelecto y a la voluntad, es una simplificación conceptual que no hace justicia al corazón humano —entendido en el sentido bíblico— como sede de los afectos, ni a la realidad de la unidad del hombre como quien siente «en y hasta» lo más profundo de su ser.

Por lo tanto, la entrega matrimonial no debe concebirse nunca como una donación de la actividad de la persona, sino como donación de la persona misma en su masculinidad o feminidad. Los progresos antropológicos de nuestro tiempo deberían traducirse, en el derecho matrimonial, en unos planteamientos más acordes con la dignidad de la persona, poniéndose así a la altura del nivel teológico en que se ha situado la antropología teológica de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio, como por ejemplo puede verse en la noción de amor conyugal de *Gaudium et spes*. Dice en efecto este documento:

32 Cf. arriba nota 14, n.8, donde dice: «Además, hay que hacer notar la importancia y el sentido de la diferencia de los sexos como realidad inscrita profundamente en el hombre y la mujer. «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones» (Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Lineamientos de educación sexual*, 1 de noviembre de 1983, n. 4). Ésta no puede ser reducida a un puro e insignificante dato biológico, sino que «es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano» (*Ibid.*). Esta capacidad de amar, reflejo e imagen de Dios Amor, halla una de sus expresiones en el carácter sponsal del cuerpo, en el que se inscribe la masculinidad y femineidad de la persona. Se trata de la dimensión antropológica de la sexualidad, inseparable de la teológica. La criatura humana, en su unidad de alma y cuerpo, está, desde el principio, cualificada por la relación con el otro».

«Este amor, por ser eminentemente humano, ya que se dirige de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y por ello puede enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y ennoblecerlas como elementos y signos específicos de la amistad conyugal»³³.

Para ilustrar esto que venimos apuntando sobre el cambio del último concilio, desde un planteamiento del matrimonio como contrato de prestaciones entre personas a considerarlo como comunidad de vida y amor, conviene advertir las diferencias que existen entre los dos tipos fundamentales de relación que pueden darse entre las personas: la conjunción meramente utilitaria y la comunión interpersonal³⁴.

b) *Los tipos de relación entre personas: la relación conjuntiva*

La relación de *conjunción* es la que se establece entre seres vivos por el hecho de realizar juntos algo exterior a ellos. Esta relación solo une a los sujetos de un modo *extrínseco, instrumental y pasajero*. Es una relación pasajera porque quienes establecen este tipo de relación, la cancelan una vez conseguido su objetivo. Es una relación externa, porque su fin es extrínseco a la personalidad de quienes la establecen. Y es una relación utilitaria: «*Lo que buscan quienes se conjuntan, y satisface su deseo y les produce gozo, es el efecto o término de su conjunción, y no la conjunción misma*»³⁵.

33 Vid. GS n. 49. Y continúa la cita, poco después: «Por tanto, supera con mucho la mera inclinación erótica, que cultivada de forma egoísta se desvanece rápida y miserablemente. Este amor se expresa y se perfecciona de modo singular con el acto propio del matrimonio. Por ello, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, realizados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud».

34 En estas explicaciones sobre la comunión interpersonal y sus diferencias con la mera conjunción utilitaria sigo la reflexión de J. Luzón Peña, *Amar con el cuerpo. Claves antropológicas de la moral sexual católica* (Córdoba 1998), en especial el capítulo dedicado al *Carácter nupcial de la tendencia sexual humana* (pp. 127-138). Esta obra puede consultarse en la dirección www.catholic.net/biblioteca de la red.

35 J. Luzón Peña, arriba nota 34, p. 134. Y añade a continuación: «Por eso también, a diferencia de las operaciones inmanentes, que son instantáneas por tener el fin como objeto (ver tiene lo visto), las acciones transitivas por las que se realiza la conjunción no son coactuales con su término, sino sucesivas (se camina mientras no se ha alcanzado la meta). De ahí que la conjunción esté afectada intrínsecamente por la temporalidad y que, por eso, quienes se conjuntan abandonen su unión en la medida en que alcanzan el objetivo que motivó su conjunción (...) Por esta razón, si el único fin del consorcio sexual humano fuera la procreación y asegurar la pervivencia de los hijos, el compromiso matrimonial no sería indisoluble, sino que sólo afectaría al tiempo necesario para cumplir ese objetivo: y esto en el supuesto de que hubiera habido descendencia. La conjunción es, pues, una relación meramente utilitaria y pasajera, esto es, que no se busca por sí misma ni definitivamente, sino por un objetivo común, respecto del cual ambos contienen aptitudes complementarias».

En el matrimonio hay una indudable dimensión conjuntiva, en cuanto es una comunidad de vida que requiere que los esposos conjunten sus aptitudes para sacar adelante su proyecto de vida en común, así como la educación de los hijos, y en cierto modo esto se expresa en el rito de las arras. Es legítimo, pues, tener en cuenta los intereses utilitarios que toda convivencia conlleva. Pero ya no sería tan legítimo reducir el matrimonio a un contrato sobre tales aspectos, ignorando que es sobre todo una comunidad de amor, como se expresa en el rito del intercambio de anillos.

Prescindir de esto, sería inadmisibile, ya que supondría tratar de forma utilitarista a la persona misma del cónyuge, como explica Juan Pablo II: «El *utilitarismo* es una civilización basada en producir y disfrutar; una civilización de las «cosas» y no de las «personas»; una civilización en que las personas se usan como si fueran cosas»³⁶. Y por ello resulta tan oportuna la superación del planteamiento contractualista del matrimonio realizada por la *Gaudium et spes*, situándolo en el orden de la comunión interpersonal: un avance que merecería encontrar las oportunas resonancias en el campo de la canonística y de sus construcciones técnicas sobre el matrimonio.

c) *Relación de comunión*

La relación de comunión es una relación voluntaria y libre, de donación y aceptación mutuas entre dos personas, en la que ambas ponen a disposición del otro algún aspecto estético o energético de su intimidad bio-física, psíquica o espiritual. Este tipo de relación requiere reciprocidad afectiva y no puede establecerse de modo unilateral. Para que pueda hablarse de *comunión* es preciso que ambos den y reciban «algo personal» de modo diverso y complementario.

Además, en la relación de comunión amorosa cada uno es en sí mismo el *fin* de los intereses afectivos del otro, pues tal relación no procede de afectos instrumentales, sino amorosos. En este sentido Juan Pablo II explicaba en la Carta apostólica *Mulieris dignitatem*: «El hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir «uno al lado del otro», o simplemente «juntos», sino que son llamados también *a existir reci-*

³⁶ Vid. Juan Pablo II, arriba nota 31, n. 13. Y la cita continúa: «Nel contesto della civiltà del godimento, la donna può diventare per l'uomo un oggetto, i figli un ostacolo per i genitori, la famiglia un'istituzione ingombrante per la libertà dei membri che la compongono. Per convincersene, basta esaminare *certi programmi di educazione sessuale*, introdotti nelle scuole, spesso nonostante il parere contrario e le stesse proteste di molti genitori; oppure le *tendenze abortiste*, che cercano invano di nascondersi dietro il cosiddetto «diritto di scelta» (*pro choice*) da parte di ambedue i coniugi, e particolarmente da parte della donna. Sono soltanto due esempi tra i molti che si potrebbero ricordare».

*procamente, «el uno para el otro»*³⁷. Asimismo, a diferencia de la conjunción, que es externa y utilitaria, *la comunión une y afecta interiormente* a los que se aman, ya que se quieren por lo que son en sí mismos, no por lo que tienen. Por eso comenta Luzón Peña: «Y así, el amante y el amado, al tomarse mutuamente como objeto de sus deseos mediante actos afectivos distintos y complementarios, se introducen recíprocamente cada uno en el otro. Es decir, por concernir a aspectos personales del individuo, la comunión introduce en cada uno algo personal del otro; y porque esta penetración se produce con hondura también, este tipo de relación les afecta de manera profunda. Y por eso, *cada uno de los que viven en comunión resulta afectado profundamente por los valores más profundos del otro*»³⁸, produciendo en ambos una recíproca inmanencia. De ahí que, como enseña Juan Pablo II, *sólo las personas son capaces de existir en comunión*³⁹.

Aplicando estos principios a la relación sexual-afectiva, enseguida se ve que ésta adquiere su carácter de verdadera comunión interpersonal en la medida en que, al ser informada por el espíritu —el *eros* por el *ágape*—, se hace altruista y trasciende los propios intereses; es decir, cuando se busca el bien para el otro, no sólo para sí mismo. El amor espiritual amplía y perfecciona la comunión psicoafectiva garantizando el cumplimiento del

37 Juan Pablo II: *Carta apostólica «Mulieris dignitatem»* de 15 de agosto de 1988, n. 7. Y añadía un poco más adelante: «Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, *de lo «masculino» y de lo «femenino»*. Los textos bíblicos, comenzando por el Génesis, nos permiten encontrar constantemente el terreno sobre el que radica la verdad sobre el hombre, terreno sólido e inviolable en medio de tantos cambios de la existencia humana».

38 J. Luzón Peña, arriba nota 34, p. 135. Y, un poco más adelante, amplía su comentario: «Es decir, *la comunión es una relación propia de seres que*, por trascender lo meramente biofísico, *no se agotan en su individualidad* sino que son personales: esto es, de seres que necesitan relacionarse amorosamente con los demás —dar y recibir, amar y ser amados—; que saben que su propia plenitud o felicidad dependen de que los otros consigan la suya. Dicho de otro modo, la comunión es el tipo de relación que se corresponde con el valor no instrumental que, en el mundo visible, sólo posee la persona humana» (p. 137).

39 Vid. Juan Pablo II, arriba nota 31, donde dice: «La famiglia è stata sempre considerata come la prima e fondamentale espressione della *natura sociale* dell'uomo. Nel suo nucleo essenziale questa visione non è mutata neppure oggi. Ai nostri giorni, però, si preferisce mettere in rilievo quanto nella famiglia, che costituisce la più piccola e primordiale comunità umana, viene dall'apporto personale dell'uomo e della donna. La famiglia è infatti una comunità di persone, per le quali il modo proprio di esistere e di vivere insieme è la comunione: *communio personarum*. Anche qui, fatta salva l'assoluta trascendenza del Creatore rispetto alla creatura, emerge il riferimento esemplare al «Noi» divino. *Solo le persone sono capaci di esistere «in comunione»*. La famiglia prende inizio dalla comunione coniugale, che il Concilio Vaticano II qualifica come «alleanza» *nella quale l'uomo e la donna «mutuamente si danno e si ricevono» (Gaudium et Spes, 48)* (n. 7).

compromiso donal libremente asumido en el matrimonio, también cuando los sentimientos no acompañen esta decisión espiritual.

6. LA DIMENSIÓN CANÓNICA DEL AMOR EN EL MATRIMONIO

A la vista de todo lo dicho, no se falta a la verdad si constatamos de entrada este hecho: en la literatura canónica el amor matrimonial parece estar marginado, tanto cuando se habla del matrimonio *in facto esse*, como del *in fieri*, como si un asunto así apenas tuviera relevancia canónica. ¿Es esto correcto?

a) *Opiniones sobre la irrelevancia canónica del amor*

De una parte, cuando se considera al amor como un simple fenómeno psicológico, de suyo muy delicuescente, susceptible de enormes cambios, como ocurre con otros sentimientos y pasiones, se niega —y con razón— que la existencia del matrimonio *in facto esse* —el vínculo conyugal— pueda depender de la persistencia o no del amor. De otra, esa misma confusión, que reduce el amor de los esposos al mero romanticismo, a un sentimiento difícilmente sometible al dominio de la voluntad y, por lo tanto, de la persona, lleva a diversos autores a separar completamente el amor de la estructura jurídica del matrimonio *in fieri*: o sea, de su constitución. Así el amor no se integra en el objeto del consentimiento —suele decirse— porque nadie puede comprometerse a sentir por su cónyuge en el futuro lo que siente al casarse; por eso, el amor aparece como un fenómeno en paralelo que puede facilitar la consecución de los fines del matrimonio, pero sin relevancia jurídica ninguna en su configuración.

Hoy, ciertamente, puede decirse que estos enfoques son desafortunados. El acto volitivo de la persona que es el consentimiento, aparte de ser en sí mismo un acto de amor, tiene como objeto irrenunciable la comunidad de amor con el cónyuge. Es un amor que no puede entenderse como mero romanticismo insustancial. Al contrario, es algo que contiene los tres componentes de la afectividad humana: el espiritual (la entrega y aceptación del otro, el *bonum coniugum*), el marital (el *ius in corpus modo humano*) y el sentimental. Este afecto sentimental sí puede personalizarse, porque, como decía Tomás de Aquino comentando a Aristóteles, la persona no puede dominar sus pasiones con un control despótico, pero sí político⁴⁰.

⁴⁰ Vid. *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, art. 2, c: «Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio imperat

Otros autores, confundiendo las motivaciones subjetivas de la decisión de casarse con el fin objetivo del matrimonio, desvinculan también el amor —y de modo absoluto desde la perspectiva jurídica—, del acto consensual, aduciendo que la voluntad puede consentir válidamente el matrimonio por motivos completamente distintos del amor⁴¹. Este enfoque tampoco parece aceptable, porque postula que los motivos que legítimamente puedan estar presentes en la decisión de contraer, también pueden lícitamente sustituir el objeto del consentimiento matrimonial, que con la doctrina de la *Gaudium et spes* no cabe reducir ya al establecimiento de una mera comunidad de vida sin amor. Es cierto que consentir es un acto de la voluntad. Pero no puede olvidarse que en este caso tiene como objeto la entrega y aceptación amorosas, el amor nupcial mismo, y no la simple cesión del *ius in corpus*.

Son abundantísimas las referencias de jurisprudencia que adolecen de ese mismo error, que puede compendiarse en esta expresa afirmación: *Carentia amoris validitate matrimonii non nocet, cum consensus, non amor, conjugium faciat*⁴². Incluso una consolidada jurisprudencia de la Rota Romana parece mostrarse unánime al negar la nulidad del matrimonio cuando ésta pretende fundamentarse en el defecto de amor, reduciendo la relevancia canónica de dicha falta de amor a mero indicio para probar la existencia de algunos capítulos de nulidad (coacción, miedo, exclusión de la prole, etcétera). Y, como ya se ha citado anteriormente, se llega hasta el extremo de afirmar: *Repugnantia utique componi potest cum*

appetitivae principatu politico, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, super Psalm., quod interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus, intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur.

41 Vid. U. Navarrete, *Derecho matrimonial canónico* (Madrid 2007). Este autor, nada sospechoso de extremismos, afirma que puede darse un consentimiento válido sin amor: «Es necesario, sin embargo, subrayar que la voluntad puede ser movida a emitir el consentimiento por otros motivos que, en la conciencia del individuo, se presentan como las únicas motivaciones, las cuales pueden ser ajenas a la naturaleza del matrimonio, por ejemplo, motivos políticos, económicos, de posición social, para reparar el honor, y otros de este tipo. Y no es imposible emitir un válido consentimiento matrimonial incluso en caso de aversión afectiva hacia la otra parte [...] El consentimiento como realidad psicológica y jurídica no es formalmente un acto de amor. Es un acto de voluntad de negociación, en virtud del cual los contrayentes se entregan y aceptan mutuamente, dando vida al *foedus coniugii*, al pacto (contrato) matrimonial» (pp. 141-142). Son muchos los autores que opinan de igual modo; por todos, vid. L. del Amo, «El amor conyugal y la nulidad de matrimonio en la jurisprudencia», *Ius Canonicum* 17 (1977) 75-104, donde dice: «Pero el amor en cuanto tendencia, sentimiento, afecto sensible, dilección o caridad no hace el matrimonio ni es elemento esencial que jurídicamente instaure la *vitae consuetudo* o la *íntima comunión de vida y de amor*» (p. 83).

42 SRRD *coram* Prior de 16 de agosto de 1917: vol. 9, dec. 22, n. 7 (p. 214). Parecen emularse así los *brocarda* de las antiguas decretales como, por ejemplo, *matrimonium facit solus consensus*, interpretándose reductivamente esta afirmación en el sentido de que excluye el amor, de que solo el consentimiento importa. Y, sin embargo, ontológicamente las cosas no son así.

*matrimonio valido, quod conciliatum revera fuit potius ratione quam amore... spreta propria inclinatione contraria, puella potest libere consentire in quem non amat, propter parentum consilia, propter commoda quae inde pro se suisque speret*⁴³.

Es evidente el voluntarismo deshumanizante que subyace a la afirmación de que el acto consensual sin amor, realizado por otros intereses, el «con-sentimiento» sin sentimiento, es más voluntario porque no está empujado por el afecto y porque tiene que sobreponerse al desamor. Y lo más preocupante es que ese tipo de asertos se encuentran a veces en una jurisprudencia que comenta la necesidad urgente de hacer un replanteamiento personalista del matrimonio. ¿No es momento ya de romper las secuencias inerciales de la historia? ¿No habremos de intentar que la praxis canónica se adecúe mejor a la rica comprensión teológica de las cosas que hoy nos ofrece el magisterio?

Los enfoques comentados resultan ya inaceptables. Primero, porque no están de acuerdo con la antropología del acto voluntario personal, al fracturar artificialmente la unidad aptitudinal de las tres dimensiones de la afectividad personal humana. Y, segundo, porque cosifican la relación matrimonial convirtiéndola en un mero contrato que —en contra de lo que se expresa en el rito del matrimonio— no versa sobre la entrega amorosa de los cónyuges, llegando al despropósito de aceptar como válido casarse con alguien queriendo «el matrimonio» pero sin querer al cónyuge, siempre que se asuman «plenamente» las consecuencias del compromiso matrimonial. ¿Qué es ese «asumir» y qué «plenamente»? ¿A qué consecuencias se están refiriendo?

Desde luego, tales planteamientos de ningún modo tienen en cuenta las fórmulas que se ofrecen en el vigente ritual para emitir el consentimiento: *Yo, N., te recibo a ti, N., como espos@, y me entrego a ti y prometo serte fiel en la prosperidad y adversidad, en la salud y en la enfermedad, y así amarte y respetarte todos los días de mi vida* (n. 66). ¿Qué valor significativo o qué contenido tienen estas palabras cuando no se pone en ellas la entrega amorosa de la persona misma? No es éste un aspecto que pueda minusvalorarse en la constitución del vínculo.

La raíz de esa concepción del consentimiento como un acto de la voluntad que es completamente independiente del amor, desde el punto

⁴³ Vid. arriba nota 1. Pueden aducirse otras afirmaciones de la jurisprudencia en sentido semejante, como por ejemplo, SRRD, *coram* Quattrococo de 30 de diciembre de 1927: vol. 19, dec. 60, n. 23, donde se dice: *Elementum amoris exulat omnino a ratione matrimonialis contractus, in quem nupturientes ferri posum infinitas ob causas* (p. 545); cf. también, SRRD, *coram* Bonet de 11 julio de 1960: vol. 52 (p. 369); SRRD, *coram* Wynen de 14 de marzo de 1935: vol. 27, dec. 16, n. 4 (p. 129); SRRD, *coram* Heard de 19 de julio de 1941: vol. 33, dec. 61, n. 3 (p. 653).

de vista jurídico, está en que, de un lado, no tiene en cuenta el objeto ontológico de ese consentimiento: la comunidad de vida y amor ordenada al bien de los cónyuges y de los hijos; de otro, en que considera el amor conyugal en su dimensión más superficial, lo identifica con un mero sentimiento (*Eros*) o pasión (*Venus*), y lo aleja de la entrega comprometida (*ágape* o *járitas*). Y, de este modo, a la realidad del amor —a la que se le reconoce una importancia grande en la enseñanza católica sobre la naturaleza del matrimonio— se le niega cualquier relevancia jurídica en su estructura canónica.

Desde la perspectiva doctrinal del Vaticano II resulta a veces demasiado chocante la discordancia entre la enseñanza católica sobre la realidad natural del matrimonio y su vertebración jurídica. Si la antropología cristiana sitúa al matrimonio en el orden de la comunión interpersonal, su configuración canónica sigue todavía afectada por las deficiencias del contractualismo utilitarista. Es indudable que el matrimonio ya constituido permanece válido con independencia de la voluntad de los cónyuges y del fluctuar dinámico o existencial de su amor. Pero de ahí a que el amor se considere irrelevante para su «constitución jurídica», ignorando que es objeto integral del consentimiento, hay un buen trecho que parece urgente solventar.

b) *La relevancia del amor en la constitución del pacto conyugal*

Afortunadamente, la doctrina del Concilio Vaticano II ha comenzado a calar en el ámbito canónico. Es cierto que no han faltado quienes, bajo la ley del péndulo, se han orientado hacia extremos opuestos: sea porque identifican el matrimonio con el amor, o bien porque identifican amor y consentimiento, o afirman que es el vínculo conyugal mismo o incluso el fin del matrimonio. Son planteamientos que tienen el acierto de considerar el amor como un elemento «esencial» del matrimonio y en el matrimonio, pero sus proposiciones suelen enunciarse a veces de modo poco matizado, sin armonizarse bien con la doctrina más tradicional —porque ni se intenta— ni con una recta interpretación de *Gaudium et spes*.

Sin embargo, otras voces más templadas han apuntado hacia la necesidad de fundamentar el matrimonio canónicamente valorando su naturaleza de íntima comunidad de vida y amor conyugal. Y estas consideraciones van más allá de postular una mera revisión de la relevancia canónica del amor en el ordenamiento vigente para declarar inválidos los matrimonios contraídos sin amor, por utilidad. Son enfoques nuevos que exigen un «repensar» el derecho matrimonial en su conjunto, partiendo de la realidad

nuclear del amor en el matrimonio: un matrimonio que pivota sobre el amor personal, que no es reducido a algo puramente psicológico o sentimental⁴⁴, ya que incluye unitariamente todos los aspectos del amor humano personal.

Si el matrimonio es un negocio esencialmente amoroso, tanto en su diseño natural querido por Dios, como en su causa, dinamismo y finalidad, ¿cómo puede suceder que el amor carezca de relevancia en su constitución? Si el consentimiento tiene como objeto el compromiso de amor y donación de los cónyuges, y no es un mero acuerdo sobre el uso del cuerpo; si sin amor resultan antinaturales la comunión de vida, la ayuda mutua, la relación sexual, la fidelidad, etcétera; si la misma procreación y educación de la prole exigen un contexto amoroso; si el amor es parte de la realidad humana, ¿cómo dicen algunos que es ajurídico, o también imposible de objetivar jurídicamente?⁴⁵ Estamos de acuerdo en la dificultad que supone «medir» el amor, incluso es difícil su misma conceptualización, pero su existencia o ausencia sí es objetivable y perceptible empíricamente.

⁴⁴ Este aspecto fue subrayado expresamente por Juan Pablo II en algunas ocasiones. Vid. Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana*, 28 de enero de 1982, donde dice: «Parlando qui di amore, noi non possiamo ridurlo ad affettività sensibile, ad attrazione passeggera, a sensazione erotica, a impulso sessuale, a sentimento d'affinità, a semplice gioia di vivere. L'amore è essenzialmente dono. Parlando di atto di amore il Concilio suppone un atto di donazione, unico e decisivo, irrevocabile come lo è un dono totale, che vuole essere e restare mutuo e fecondo».

⁴⁵ Cf. Benedicto XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al Tribunal de la Rota Romana* de 27 de enero de 2007, donde comenta que amor y derecho se unen dándose a un tiempo hasta tal punto que «marido y mujer *deben mutuamente* el amor con que *espontáneamente se quieren*: el amor en ellos es el fruto de su libre querer el bien del otro y de los hijos; lo cual, por lo demás, es también exigencia del amor al propio verdadero bien». Además, añade esta reflexión enlazando con su encíclica *Deus caritas est*: «Ante la relativización subjetivista y libertaria de la experiencia sexual, la tradición de la Iglesia afirma con claridad la índole naturalmente jurídica del matrimonio, es decir, su pertenencia por naturaleza al ámbito de la justicia en las relaciones interpersonales. Desde este punto de vista, el derecho se entrelaza de verdad con la vida y con el amor como su intrínseco deber ser. Por eso, como escribí en mi primera encíclica, 'en una perspectiva fundada en la creación, el *eros* orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo; así, y sólo así, se realiza su destino íntimo'» (n. 11).

La misma línea de argumentación puede verse en Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana* de 27 de enero de 1997, donde dice: «Para afrontar el problema de modo perspicuo y equilibrado, es necesario tener bien claro el principio según el cual el *valor jurídico* no se yuxtapone como un cuerpo extraño a la *realidad interpersonal* del matrimonio, sino que constituye *una dimensión verdaderamente intrínseca* a él. En efecto, las relaciones entre los cónyuges, como las de los padres y los hijos, también son constitutivamente *relaciones de justicia* y, en consecuencia, son realidades de por sí jurídicamente importantes. El amor conyugal y paterno-filial no es sólo una inclinación que dicta el instinto, ni una elección arbitraria y reversible, sino que es *amor debido*. Por tanto, poner a la persona en el centro de la civilización del amor no excluye el derecho, sino que más bien lo exige, llevando a su redescubrimiento como realidad interpersonal y a una visión de las instituciones jurídicas que ponga de relieve su vinculación constitutiva con las mismas personas, tan esencial en el caso del matrimonio y de la familia».

Un matrimonio sin amor sería contradictorio, por contrario a su naturaleza de donación y de comunión interpersonales, y por ser un ámbito «incapaz» de cumplir con su *officium*: las obligaciones asumidas. Por tanto, en el matrimonio hay que dar al amor una relevancia canónica si deseamos que no se reduzca a un mero contrato jurídico sobre prestaciones extrínsecas a la persona —esto es, a una comunidad de vida sin amor— porque el amor personal en su integralidad física, sentimental y espiritual, es precisamente el objeto del consentimiento.

Es preciso perder el miedo a que su objetivación y positivación canónicas abran una espita a los abusos y a la inseguridad en los procesos. Es más, soy de la opinión de que el amor habrá de ser el hilo conductor de todo el ordenamiento matrimonial, pues la mayoría de los capítulos de nulidad se reducen en el fondo a una incapacidad de verdadero amar donal⁴⁶, y en esto encuentran el más verdadero y profundo sentido de su consideración jurídica⁴⁷.

La causa eficiente del matrimonio es el consentimiento, definido por el Código de 1983 como *acto de voluntad* —«acto humano», según la *Gaudium et spes*— *por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente* (canon 1057). Y este consentimiento da lugar a un vínculo o alianza irrevocable (el matrimonio *in facto esse*) cuya pervivencia no depende, indudablemente, de que el compromiso se cumpla existencialmente, como de ordinario es anhelado al menos en sus comienzos. Pero que la permanencia del vínculo sea independiente de la evolución existencial del amor conyugal, no le quita ninguna relevancia canónica al amor, porque el objeto del consentimiento matrimonial es una entrega dirigida a constituir una comunidad de vida y amor que conlleva el bien personal de los cónyuges y la posible descendencia. Insisto: la permanencia del vínculo no depen-

⁴⁶ El contraste de esta doctrina positiva con los capítulos de nulidad habla por sí. La falta de discreción de juicio implica incapacidad para autodeterminarse en un compromiso de amor y algo parecido sucede con el canon 1095 § 3, pues en este caso la persona no sería capaz de amar y donarse conyugalmente para establecer una comunidad de vida y de amor. El engaño doloso supone una actitud que atenta contra la *verdad* de la relación amorosa. La simulación, todas las simulaciones, implican una limitación de la entrega propiamente conyugal al excluir elementos esenciales de ese amor oblativo matrimonial. Por otra parte, la condición de futuro desdice del amor personal completo. Quienes contraen por miedo o por coacción, no lo hacen por amor. Y los impotentes, no pueden dar un amor conyugal que implique también el cuerpo.

⁴⁷ Vid. 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* (Salamanca 1977), donde dice: «Este radical deber conyugal de amarse como corresponde a los esposos, asumido en la mutua donación personal, es la raíz de los deberes de los cónyuges y la fuente de sus derechos subjetivos. De ese amor conyugal dice el Concilio que es eminentemente humano porque va de persona a persona, pues abarca el bien de toda la persona ennobleciendo así todas sus manifestaciones y signos, pues todos ellos son expresiones de la amistad conyugal» (p. 276).

derá del despliegue histórico y menudo del amor, día a día, pero no puede constituirse sin que el consentimiento tenga como contenido la recíproca aceptación y entrega amorosas.

La peculiaridad de este pacto está en que versa sobre la entrega de la persona en su dimensión sexual. De ahí que, al ser esta alianza de índole específicamente amorosa, la cuestión que se plantea es esta: ¿Se puede realizar un verdadero pacto de aceptación y entrega personal integral —que incluye lo físico, lo sentimental y lo espiritual— sin que exista su propia razón formal de ser, como es el amor matrimonial? ¿No sería vaciar de contenido el mismo acto consensual? Sin amor no puede haber verdadera entrega personal en el matrimonio, habrá sólo una apariencia. De ahí que la instauración de un matrimonio por motivos distintos del amor, no esté de acuerdo con su naturaleza.

Es evidente que en otros tiempos o *milieu* históricos y culturales se han considerado aceptables esos modos de contraer por motivos que no incluían el amor conyugal. Por eso, es importante reconducir las costumbres matrimoniales a cauces que sean acordes con la propia naturaleza del matrimonio según el proyecto de Dios «desde el principio», de modo que se garantice la existencia del compromiso a amarse mutuamente, y se excluya como inaceptable el mero asentimiento al deber de convivencia y al derecho a mantener relaciones maritales. Entre otras razones porque la experiencia muestra que, sin amor, esa convivencia no alcanza una verdadera comunión personal.

Quede claro que, en estas reflexiones, no estamos pretendiendo identificar el consentimiento con cualquier tipo de amor humano en general. Al consentir nupcialmente, se elige una forma concreta de relación amorosa interpersonal, que trasciende el mero amor interpersonal, ya que articula una institución natural y jurídica con deberes y derechos propios, que compromete a un amor específico como esposos. La forma empleada en el rito sacramental, según el *Ritual* de 2003, es bien demostrativa en este sentido: *Yo, N., te recibo a ti, N., como esposa, y me entrego a ti, y prometo serte fiel...* (n. 66). Y en su edición de 1971 se añadía ahí también: *El Señor, que hizo nacer en vosotros el amor, confirme este consentimiento mutuo que habéis manifestado ante la Iglesia* (n. 95).

Es comprensible el recelo o la resistencia de ciertos canonistas a otorgar al amor nupcial la naturaleza canónica de «requisito» para contraer válidamente, si sólo se atiende a la variabilidad del sentimiento amoroso⁴⁸,

⁴⁸ Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española. Vigésima segunda edición* (Madrid 2001), que define el *amor* como «sentimiento» en múltiples acepciones (p. 140) y el *romance* como «relación amorosa pasajera» en su acepción séptima (p. 1985).

pues se considera una base poco sólida para fundamentar una institución tan importante como es el matrimonio. Pero hay que tomar conciencia de que no puede realizarse el consentimiento mismo, ni entregarse y aceptarse como personas en matrimonio —en sus diversos aspectos de comunidad de vida y de amor, relación sexual *humano modo*, fidelidad, etcétera— si no hay amor. El amor es don de sí mismo⁴⁹, por lo que no puede haber consentimiento —la formalización del compromiso matrimonial de entrega mutua— si no hay un amor nupcial en su integridad.

El amor también puede suscitar prevención en el orden jurídico por su condición de realidad subjetiva. Pero esta objeción tampoco resulta consistente, porque el hecho de que el amor personal sea «subjetivo» no significa que no sea real, ni que no pueda objetivarse en sus manifestaciones. No deben confundirse «subjetividad» y «subjetivismo». La realidad subjetiva personal tiene mucha más entidad que la realidad del cosmos. Y la realidad subjetiva divina es la «mayor» realidad. El ser del hombre, como ya se ha dicho, es intelecto, amar, libertad y relación: es decir, el amar humano tiene mucha entidad, tanta como el hombre. Por otra parte, el amar es el origen y el sustrato de todo lo que existe, pues la creación es el amor de Dios en acción.

La estructura de la realidad es en efecto amorosa e intelectual, aparte de libre. Resultan patentes las afirmaciones paulinas de que el amor es lo que verdaderamente edifica y permanece por encima del tiempo. El amar realiza al hombre y a la sociedad humana. Por todo ello, no parecen convincentes los intentos de defender al matrimonio del peligro de la consideración jurídica del amor, sino que lo verdaderamente peligroso es que el amor no tenga ninguna relevancia canónica en la constitución del matrimonio, cuando propiamente este es una relación amorosa.

En suma, el consentimiento matrimonial es un compromiso de amor, no un acuerdo sobre el uso del cuerpo, o un mero contrato jurídico de mutuas prestaciones entre un hombre y una mujer. Y, como venimos diciendo, no significa identificar el amor conyugal con el mero sentimiento o con la atracción venérea, aunque los incluya. El amor nupcial añade el compromiso de la voluntad de aceptarse y entregarse fiel y definitivamente. De este compromiso, pacto o consentimiento, surge el vínculo indisoluble. Y, en la medida en que ese pacto se va cumpliendo, se construye

49 Cf. Juan Pablo II, arriba nota 45, donde dice: «L'amore è essenzialmente dono. Parlando di atto di amore il Concilio suppone un atto di donazione, unico e decisivo, irrevocabile come lo è un dono totale, che vuole essere e restare mutuo e fecondo». Este amor donal, tal como lo considera el Concilio, no cabe identificarlo con la noción de sentimiento o romance amoroso. Para profundizar en este aspecto vid. I. Falgueras Salinas, *Crisis y renovación de la metafísica* (Universidad de Málaga, 1997), ya que es una reflexión sobre el *amar donal*.

esa comunidad de vida y de amor que enriquecerá a los cónyuges y a los hijos. El vínculo ya establecido es independiente del sentimiento amoroso, pues permanece aunque el amor psicológico disminuya o desaparezca, o incluso cuando la comunidad de vida y amor se destruye por las torpezas humanas.

Tampoco cabe excluir el amor del ámbito canónico por razón de su natural «espontaneidad», por no considerarlo susceptible de ser objeto de derechos y deberes. Es cierto que el don del amor, por su propia índole, no puede forzarse, es esencialmente libre por ser puro don. Un amor forzado iría contra la esencia del amor. Por ejemplo, sería contradictorio en sí mismo obligar a otro a ser mi amigo. Pero el hecho de que el amor como puro don deba ejercerse libremente no significa que sea objeto imposible de derechos y deberes, pues la libertad se actúa en sus compromisos, en este caso amorosos, y esos compromisos asumidos libremente sí que suscitan derechos y deberes.

De ahí que el consentimiento matrimonial, como compromiso formal de amor consistente en el don y aceptación mutua de las personas de los cónyuges para instaurar una comunidad de vida dotada de una entidad y de unos fines específicos, sí es susceptible de derechos y de obligaciones concretas sin dejar de ser un acto de amor. Ser libre significa poseer de alguna manera el futuro, y una libertad sin compromiso es una libertad sin amor. La libertad está llamada a ejercitarse: no solo no se pierde al comprometerse, sino que se actúa en sus compromisos⁵⁰.

Además, la visión meramente contractualista del matrimonio tampoco es acorde con su naturaleza. De un lado, porque el compromiso matrimonial es, por su naturaleza, un acto o compromiso mutuo de amor entre dos personas, que tiene unos efectos que trascienden a las mismas personas, ya que se abraza una institución de orden natural fundada por Dios y con unas características propias e independientes de las voluntades de los contrayentes. Y, de otro, porque lo que tiene de «contrato» no se refiere a un mero bien útil, sino a la donación mutua entre personas, que no puede entenderse en clave utilitarista. De ahí que no sea un verdadero «compromiso personal-matrimonial» aquél cuya razón formal no es el amor

50 La libertad como pura independencia —no estar sujeto a nada ni a nadie—, sin compromiso ninguno, es un absurdo: carecería de sentido porque dejaría a la persona sola y sin amor. Y entonces habría que preguntarse: ¿Libertad para qué? La persona es *apertura*, necesita de los demás para realizarse, se realiza amando. El hombre no encuentra su realización en sí mismo porque es un ser limitado, y la autorrealización implicaría el determinismo de crecer a partir de «lo dado», y esto supondría la ausencia de libertad. Acerca de estas características de la libertad, vid. I. Falgueras Salinas, arriba nota 31.

ni sus consecuencias, porque es entendido sólo como un conjunto de prestaciones extrínsecas a la persona.

En suma, el matrimonio sin amor es como un cadáver, una realidad desposeída de su naturaleza y de su fuerza interior y, por tanto, antinatural. Sólo produciría conjunción externa, pero no comunión interior y personal. Por tanto, no cabe una unión de naturaleza entre dos personas —la *una caro* del matrimonio— por medios meramente externos o extrínsecos, sino que en ella han de integrarse todas las instancias del ser humano, sensibles y espirituales, si se pretende que sea una unión digna del ser personal.

7. EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL ES UN ACTO DE AMOR

La cuestión importante que debemos dilucidar ahora es si el acto de voluntad del consentimiento nupcial es o no un acto de amor⁵¹, pues no todos los actos de la voluntad son actos de amor interpersonal. En efecto, Tomás de Aquino denomina a los actos de la voluntad con respecto al fin como *querer*, *intención* (tender hacia algo) y *frucción* (*S. Th.* I-II q.10), y cuando se quiere algo como un medio para otra cosa: *consentimiento*, *elección* y *uso* (*S. Th.* I-II qq.13-16). Así todo acto de la voluntad, aunque se dirija a objetos y no a personas, implica un querer, un amar. En el caso del amor dirigido a objetos, estos se aman en último término por el bien del propio volente. En cambio, cuando el amor se dirige a otra persona, ésta ha de amarse por sí misma, no como medio para la satisfacción propia o para conseguir otros fines (posición social, seguridad, compañía, etcétera).

El consentimiento matrimonial, tal y como lo entiende la tradición viva de la Iglesia y se expresa en la celebración litúrgica, es un acto de entrega y

51 Vid. P. J. Viladrich, *El modelo antropológico del matrimonio*, (Madrid 2001), donde dice: «Debemos evitar aquel error que imagina una contraposición entre amor y consentimiento matrimonial: el amor pertenecería al reino de la afectividad espontánea no intencional, mientras que el consentimiento, en la ribera opuesta, sería un acto de voluntad químicamente puro, un acto jurídico-formal, extraño o inconciliable con el sentimiento y la pasión amorosa» (p. 86). Y más adelante: «Por causa de este voluntarismo desencarnado —un acto de voluntad que tiene por objeto el propio acto de voluntad— al amor entre hombre y mujer, en una gran y natural parte de sí mismo, se le priva de ser objeto del acto de voluntad del consentimiento. Una concepción tan formalista de la voluntariedad del consentimiento consagra la fractura entre amor, sexo y vínculo conyugal. Son frases tópicas de este formalismo las siguientes: «Una cosa es amarse, otra casarse», «si para amarse no es necesario casarse, tampoco para casarse es necesario amarse». Esta sería una perversa, aunque no infrecuente, interpretación del aforismo clásico *non amor sed consensus matrimonium facit*» (pp. 87-88).

aceptación de la persona misma del cónyuge, y no un mero asumir un «estado de vida común» para satisfacer determinadas necesidades. Es, inequívocamente, un acto de amor, en cuanto tiene como objeto la comunión interpersonal y no sólo la comunidad de vida. Y, por tanto, sería incompatible con la dignidad humana considerarlo como un acto que simplemente acepta una comunidad de vida *como medio* para obtener otros fines, por muy nobles que estos sean, ya que instrumentalizaría a la persona del cónyuge —lo cosificaría, lo «prostituiría» (del griego *pros-tízemi*, que equivale al latino *ob-iaceo*, objetivar, cosificar)— y, desde luego, contradiría la fe de la Iglesia sobre el matrimonio expresada en su liturgia: *lex orandi, lex credendi*.

Es indudable que el matrimonio comporta una comunidad de vida, pero no como un objetivo que pueda pretenderse por sí mismo, sino como marco y expresión de la comunión amorosa. Y por eso, para situar las cosas en su justo término, el Concilio Vaticano II ha querido completar la visión utilitaria del matrimonio, que lo presentaba como un medio para la procreación o para satisfacer ordenadamente los impulsos desajustados de la concupiscencia, situando su entidad en un orden «comunional», en el que la ayuda mutua es parte de su comunión amorosa, y la procreación y educación de los hijos es expresión de la donación y aceptación recíprocas de las personas, de su unión amorosa, de su comunión esponsalicia.

Para casarse válidamente hay que aceptar el matrimonio como comunidad permanente de vida y de amor. Ya la teología de los siglos medios destacó que el consentimiento debería tener como objeto el *totius vitae consortium* (*S. Th. Suppl.* q.48 art. 1) entre los contrayentes: un *totius* que indudablemente incluye la dimensión afectiva de los cónyuges. Por esta razón, el bien de los cónyuges es en sí mismo el fin natural del matrimonio, sin menoscabo de su natural ordenación a la procreación. Otro modo de entender las cosas, como afirmar que la procreación es el fin del consentimiento, sería considerar el matrimonio como un puro medio, una instrumentalización que estaría fuera de lugar en una comunión interpersonal.

El consentimiento matrimonial, definido como «acto de la voluntad» por el Código de 1983, y como «acto humano» por la *Gaudium et spes*, es el acto de amor fundacional de la unión matrimonial. Es un acto de amor en toda regla, pues se da una mutua donación de las personas de los cónyuges y un compromiso moral-jurídico de amarse como esposos —*en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad, y así amarte y respetarte todos los días de mi vida*, como dice el ritual⁵², buscando el bien del otro o de la otra comparte.

⁵² *Ritual del matrimonio*, arriba nota 1. Como decía, el consentimiento matrimonial es un acto de amor pleno que expresa el don de sí y la aceptación personal mutuas de los contrayentes.

El consentimiento matrimonial es una expresión firme y deliberada del amor entre dos personas, las cuales ratifican dicho amor en un pacto de unión específica y estable en la que comprometen su futuro en virtud de su libertad. Es la causa eficiente del matrimonio. Este pacto es necesario para que dos personas libres e independientes comiencen a ser un *unum*, donándose mutuamente en su virilidad-feminidad.

Siendo el matrimonio una unión entre personas que constituye una *comunidad de vida y de amor*, la *una caro* o unidad en la naturaleza, por la que esas personas unen su masculinidad y su feminidad, no puede pretenderse en la actualidad que tal tipo de comunión íntima, continúe siendo categorizada en el ámbito canónico —como realidad natural y jurídica— como algo completamente independiente del amor. Mantener ese enfoque significaría canonizar la cosificación de las personas, no enmendar un planteamiento tan evidentemente contrario a la antropología cristiana y a la experiencia más elemental, que enseña que la misma unión carnal, y también la procreación, se deshumanizan cuando no existe verdadero amor.

Así pues, el consentimiento es un acto de amor, de entrega, un exponente de que el amor sexual entre un hombre y una mujer ha llegado a una tal fase de madurez y de fuerza unitiva, que impele y justifica que ambos comprometan su futuro formando una «comunión de vida y de amor» con unas características determinadas por la naturaleza y la sociedad: una alianza irrevocable. En esta decisión, que es una, confluyen varios planos y tipos de compromiso. Unos se refieren a la relación interpersonal, pero otros la trascienden en cuanto que se abraza un *officium naturae* que tiene su régimen propio. El consentimiento es en sí mismo un acto de amor interpersonal, pero no de cualquier tipo de amor, sino de

La prueba está en la *lex orandi* de la Iglesia, la liturgia. En las tres misas rituales que el MISAL ROMANO (2001) establece para el sacramento del matrimonio, encontramos abundantísimas expresiones relativas a la entidad amorosa de esta unión, que se propone como: *Imagen y sacramento del amor de Dios*; *testimonio* de ese mismo amor de Dios; *imagen de la unión de Cristo con su Iglesia*; *yugo suave del amor*, etcétera. Por ejemplo, vid. fórmula A, «oración colecta»: *Señor Dios nuestro... une en la fidelidad del amor a estos hijos tuyos que celebran su boda, para que, amándose sin egoísmo, den testimonio de tu amor*, o las «intercesiones de la plegaria eucarística III»: *Ayuda a tus hijos que en Cristo hoy han fundado una nueva familia, iglesia doméstica y sacramento de tu amor*; o la «oración después de la comunión»: *Por medio de este sacrificio, Señor, guarda con tu providencia y haz vivir en un mismo amor a quienes has unido en santo matrimonio*. Vid. también fórmula B, en cuyo «prefacio» se dice: *Toda esta graciosa liberalidad la has significado en la unión del hombre y la mujer, para que el sacramento que celebramos nos recuerde tu amor inefable*, o en esta misma fórmula la «oración por la esposa y el esposo» y la «oración después de la comunión». Y asimismo el prefacio de la fórmula C y las misas de aniversario. En suma, si la tradición litúrgica considera el matrimonio como *imagen y sacramento del amor de Dios*, parece lógico que esta realidad amorosa del pacto conyugal se refleje también en el ordenamiento canónico.

un amor fuerte y maduro, en cuanto es un amor que se compromete para siempre y en unas específicas claves marcadas por la naturaleza.

Si no fuera por ese especial acto de amor que es el consentimiento matrimonial, el amor aún no sería conyugal ni engendraría una relación con sus derechos y deberes correspondientes. Es decir, la naturaleza específica del matrimonio, como *communitas vitae et amoris*, exige que el matrimonio surja de ese tipo de acto de amor que es el consentimiento nupcial, y ocasiona que la pervivencia de esa comunión afectiva no pueda mantenerse sin vivir para el *bonum coniugum*. Un matrimonio constituido por otros motivos puede calificarse de antinatural.

La ausencia de auténtico amor desnaturaliza en efecto la unión entre personas, ya que sólo el amor como donación y aceptación personal impide que un pacto, cuya materia son las mismas personas de los contrayentes, cosifique a las personas. Todo interés utilitarista cosifica a las personas. El matrimonio es algo muy distinto de la mera disposición de un sujeto respecto de un objeto. Cuando el amor en el matrimonio es una mera relación sujeto-objeto, no es en verdad un amor real, pues el amor sólo puede darse entre personas en tanto que personas. Las personas deben ser amadas como personas y no como cosas.

Así pues, la mutua entrega y aceptación matrimonial desvinculadas del verdadero amor, cosifican la relación interpersonal y desnaturalizan la institución convirtiéndola en un mero contrato sobre prestaciones extrínsecas a la persona, algo contrario a la *una caro* o comunión de personas específica del matrimonio. Y estas consideraciones nos permiten entender que los derechos y deberes del matrimonio nunca pueden desvincularse del auténtico amor conyugal; de lo contrario, resultarían meras prestaciones, externas a los contrayentes, convirtiendo al otro cónyuge en objeto sexual, medio reproductor o de disfrute, etcétera: es decir, en «algo» usado o usable a determinados efectos, pero no en «alguien».

Las obligaciones y derechos del matrimonio han de ser frutos del amor conyugal si pretenden ser auténticos. Es decir, todo en el matrimonio recibe su sentido de este peculiar amor interpersonal que es la causa y la razón formal de la *una caro*, de la unidad de naturaleza en la virilidad-feminidad. Por tanto, el pacto conyugal, causa eficiente del matrimonio, es mucho más que un simple acto de la voluntad sobre una actividad externa de la persona, es el acto de amor fundacional del matrimonio. No es un simple acto contractual sobre un bien útil, sino una donación de toda la persona para establecer una comunidad de vida y de amor.

Por otra parte, cuando se separan amor y consentimiento, no se ve el modo de integrar adecuadamente la sexualidad en el acto de amor con-

sensual, ni en el compromiso de amor matrimonial. En este caso, la sexualidad se convierte en un mero objeto del contrato, deshumanizándose completamente su uso en la convivencia conyugal. El cuerpo pasa a ser una mercancía de consumo. Así se explican ciertas posiciones doctrinales, ya superadas, sobre la obligatoriedad de prestar el débito conyugal aunque se pretenda al margen de la comunión afectiva. Y, por contra, lo que se compromete en el consentimiento es la voluntad de integrar en el futuro todas las dinámicas tendenciales, tanto físicas como psíquicas y espirituales, con el propósito de hacerse felices mutuamente⁵³.

8. LA REFLEXIÓN PERSONALISTA SOBRE EL MATRIMONIO

Avanzando un poco más en la línea de la concepción personalista del matrimonio, examinamos ahora el objeto del pacto conyugal. Suele decirse que el objeto «material» del matrimonio son las personas de los contrayentes y que el objeto «formal» es *ad constituendum matrimonium* (canon 1057): esto es, los derechos y deberes pactados en el consentimiento. De este modo, aplicando indebidamente las categorías hilemórficas al orden de las personas, el objeto se desplaza de las personas a los derechos, prestaciones o actividades de esas mismas personas.

El cambio es sutil pero importante, y una de sus primeras consecuencias es desvincular *amor conyugal* y *derecho matrimonial*, pues el *ius*

53 Vid. Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana*, 21 de enero de 1999, donde comenta: «Es obvio que hay que entender esta afirmación [acerca de la importancia del recto concepto de amor conyugal para salvaguardar la dignidad de las personas] de modo correcto, sin caer en el equívoco fácil, por el que a veces se confunde un vago sentimiento o incluso una fuerte atracción psico-física con el amor efectivo al otro, fundado en el sincero deseo de su bien, que se traduce en compromiso concreto por realizarlo. Ésta es la clara doctrina expresada por el concilio Vaticano II (cf. *Gaudium et spes*, 49), pero es también una de las razones por las que precisamente los dos Códigos de derecho canónico, el latino y el oriental, que yo promulgué, declaran y ponen como finalidad natural del matrimonio también el *bonum coniugum* (cf. *Código de derecho canónico*, c. 1055, § 1; *Código de cánones de las Iglesias orientales*, c. 776, § 1). El simple sentimiento está relacionado con la volubilidad del alma humana; la sola atracción recíproca, que a menudo deriva sobre todo de impulsos irracionales y a veces aberrantes, no puede tener estabilidad, y por eso con facilidad, si no fatalmente, corre el riesgo de extinguirse. Por tanto, el *amor coniugalis* no es sólo ni sobre todo sentimiento; por el contrario, es esencialmente un compromiso con la otra persona, compromiso que se asume con un acto preciso de voluntad. Exactamente esto califica dicho *amor*, transformándolo en *coniugalis*. Una vez dado y aceptado el compromiso por medio del consentimiento, el amor se convierte en conyugal, y nunca pierde este carácter. Aquí entra en juego la fidelidad del amor, que tiene su fundamento en la obligación asumida libremente. Mi predecesor el Papa Pablo VI, en un encuentro con la Rota, afirmaba sintéticamente: «*Ex ultroneo affectus sensu, amor fit officium devinciens*» (AAS 68 [1976] 207)» (n. 3).

derivaría de la voluntad sobre las prestaciones objetivas: es decir, del contrato, y no de la propia índole del compromiso personal de amor conyugal. No se trata de negar la dimensión jurídica del pacto de amor conyugal, pero sí hay que advertir las nefastas consecuencias de ese desplazamiento de la «fuente» del derecho matrimonial: esto es, del amor conyugal al contrato, del *sese mutuo tradunt et accipiunt* al *ad constituendum matrimonium*, de las personas mismas a los derechos y deberes intercambiados.

Javier Hervada expresa bien esta idea cuando afirma: «No hay duda de que los contrayentes deben querer el matrimonio, pero ¿cómo deben quererlo? ¿Con un acto de voluntad dirigido hacia la institución o con un acto de voluntad ordenado hacia el otro contrayente, para aceptarlo como esposo? A mí me parece que lo que de hecho quieren y deben querer los contrayentes es la persona del otro en su conyugalidad [...] En definitiva, el objeto directo del consentimiento no es la institución matrimonial, ni la comunidad de vida y de amor, sino la persona del otro en cuanto esposo o esposa»⁵⁴.

La voluntad de los contrayentes, como la de los enamorados, se dirige directamente hacia el otro —no hacia sus actividades—, que es aceptado como esposo o como esposa precisamente porque se le ama. Y, por desconocer esto, algunos opinan que el amor no puede alcanzar relevancia jurídica en el matrimonio, porque lo sitúan en un plano distinto. Según estos autores, habría dos planos y actos distintos aunque relacionados entre sí: el «nivel fontal», que es el amar donal como causa motiva del matrimonio, y el plano del acto de voluntad matrimonial como causa eficiente, que sería ya un acto jurídico del que brotan derechos y deberes porque tiene como objeto un contrato de mutuas prestaciones: los específicos derechos y deberes matrimoniales.

Sin embargo, esto no resulta compatible con la naturaleza del matrimonio como comunidad de vida y amor. Y así quedó claro en los trabajos conciliares, como certeramente ha señalado Joan Carreras⁵⁵, a tenor de

⁵⁴ J. Hervada, «Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial», *Persona y Derecho* 9 (1982) 161-166. Este autor ha vuelto sobre la misma idea, matizándola, en su libro *Diálogos sobre el amor y el matrimonio* (Pamplona 1974), donde dice: «Varón y mujer son, ante todo, personas humanas y como tales son objeto del amor conyugal. Lo amado conyugalmente es, de modo básico y primario, la persona. Se ama al otro como persona y en su entera persona. Si no ocurriese esto, aparecería entonces el varón-objeto o la mujer-objeto; se produciría un proceso de despersonalización del amor y su embrutecimiento. El verdadero amor conyugal es *personal*; de la entera persona del uno se dirige a la entera persona del otro. Lo amado no son la feminidad o la virilidad de la persona —aisladamente consideradas y mucho menos los aspectos corpóreos exclusivamente— sino la entera persona de la mujer o del varón» (p. 26).

⁵⁵ Cf. J. Carreras, «El *bonum coniugum* objeto del consentimiento matrimonial», *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 117-158. Los enfoques de este autor son particularmente certeros y sugerentes en temas matrimoniales: vid. su ensayo *Las bodas: sexo, fiesta y derecho* (Madrid 1994).

la respuesta de la Comisión conciliar ante una propuesta por parte de algunos Padres de que se mencionase expresamente el objeto formal del consentimiento: *Ius non exsistit sine obiecto, quod in matrimonio personas coniugum respicit*, es decir: no existe derecho sin objeto, el cual en el matrimonio se refiere a las personas de los cónyuges. Con estas palabras la Comisión niega que el objeto del consentimiento pueda ser identificado con acciones o prestaciones de los cónyuges, en la línea de determinadas actividades de las personas en la vida matrimonial, asumiendo así la concepción personalista del matrimonio.

Esta respuesta de la Comisión conciliar es conforme con la idea de que la expresión consensual del amor de los novios, o esa mutua entrega-aceptación del consentimiento matrimonial, es por sí misma un acto jurídico. El amor conyugal entre dos personas no existe antes del consentimiento ni con independencia de él, pues se declara en el matrimonio *in fieri* y se continúa en el matrimonio *in facto esse*. Su entidad es mucho más amplia que el afecto erótico, y permanece aún desapareciendo este. De este modo, la razón formal del consentimiento es el amor matrimonial, porque el objeto del consentimiento es el matrimonio mismo como comunidad de vida y de amor.

9. EL MATRIMONIO SEGÚN *GAUDIUM ET SPES*

La estructura don-aceptación mutua entre personas para instaurar un matrimonio⁵⁶, que es unidad en la naturaleza, en lo que tienen de masculino o femenino, es una estructura esencialmente amorosa⁵⁷. Por esta razón es denominada por la Constitución *Gaudium et spes* como «comunidad de vida y de amor». Y esto tiene pleno sentido porque, como ya se ha dicho, el don-aceptación personal sólo puede realizarse en el amor.

En los cánones del vigente código relativos al matrimonio, no se recoge directamente la expresión conciliar *comunidad de vida y de amor* para expresar lo que es el matrimonio, como sucede en los cánones referidos a otros temas, que a veces transcriben literalmente el texto conciliar. Sin

56 Vid. GS n. 48: «Así, por el acto humano con que los cónyuges se entregan y aceptan mutuamente, nace una institución estable por ordenación divina, también ante la sociedad». Acerca de la estructura amorosa entrega-aceptación, cf. bibliografía filosófica citada en notas 25, 30 y 49.

57 Vid. Juan Pablo II, arriba nota 45, donde se lee: «Il Concilio ha visto il matrimonio come patto di amore (*Gaudium et Spes*, 48). Questo patto «suppone la scelta cosciente e libera, con la quale l'uomo e la donna accolgono l'intima comunità di vita e d'amore, voluta da Dio stesso» (Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, 11)».

embargo, el Código sí utiliza la expresión conciliar y litúrgica *entrega-aceptación*, que por su propia índole es una correlación amorosa. De este modo podemos encontrar en el canon 1057, que debe ser interpretado a la luz de la *Gaudium et spes*, un fundamento suficiente para describir canónicamente la unión matrimonial como unión esencialmente amorosa por su objeto, y también el pacto o consentimiento conyugal formalmente como un acto de amor. *Gaudium et spes* resulta nítida, sin ambigüedades ni equívocos, en este aspecto: *Cristo, el Señor, ha bendecido abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y construido a semejanza de su unión con la Iglesia* (n. 48).

Desde esta base es posible desarrollar toda una doctrina canónica renovada en el derecho matrimonial. Por poner un ejemplo: cualquier incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio constituye en el fondo una incapacidad de amar conyugalmente y por ello se opondría a la mutua «entrega-aceptación» matrimonial y la haría inválida. El amor propiamente matrimonial, que expresa el pacto conyugal, posee unas características objetivas que distan mucho de una consideración subjetivista y sentimentalista. La comunidad de vida, el bien de los esposos, el bien de los hijos, la unidad, la indisolubilidad, etcétera, están comprendidos en la naturaleza del amor conyugal instaurado⁵⁸, que ya no depende de los momentos psico-afectivos, aunque reclame una afectividad concorde.

De ahí expresiones conciliares tales como esta: *Por su propio carácter natural, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación. Así, el hombre y la mujer, que por la alianza conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), se prestan mutuamente ayuda y servicio mediante la unión íntima de sus personas y sus obras, experimentando el sentido de su unidad y lográndola más plenamente cada día. Tanto esta íntima unión, en cuanto donación mutua de dos personas, como el bien de los hijos exigen la fidelidad plena de los cónyuges y urgen su indisoluble unidad (GS 48)*. El texto parece identificar institución matrimonial y amor conyugal (no amor interpersonal simplemente) como fuente común de la que se derivan el bien de los hijos, la fidelidad y la indisolubilidad, porque al tratarse de la donación y unión

58 Cf. bibliografía mencionada arriba nota 56. El amar personal-sexual, no utilitario ni utilitarista, que es amar donal, exige por sí mismo la perennidad y la exclusividad, pues de otro modo no sería total ni en el tiempo ni en su exclusividad. La comunión profunda espiritual y psicosomática no es posible establecerla con varias personas a la vez, dada la limitación del ser humano. Sí, en cambio, la mera relación sexual. Como la comunión-comunicación de la propia persona significa un profundo compartir, co-poseer y ser-con, esto no es posible compaginarlo con varias personas, pues el don de sí mismo personal y libre en lo referente a la masculinidad o feminidad, no es compatible con compartir dicho don.

íntima de las personas de los cónyuges —no sólo de los cuerpos—, *matrimonio* y *amor conyugal* conllevan por naturaleza esos fines y bienes.

Así pues, tratándose de la realidad de la unión matrimonial tal como la define el Concilio Vaticano II, no puede pretenderse ya desvincular o separar la doctrina conciliar y la interpretación jurídica del Código con genéricas excusas tales como tachar los textos de «pastoralistas» pero no «jurídicos», o decir que no se ha considerado (ni para su crítica) la doctrina tradicional de los fines, etcétera. Los documentos hablan por sí mismos. Y cuando el Vaticano II no ha querido entrar en temas determinados, o ha empleado expresiones más ambiguas, es porque los padres conciliares, conscientemente, lo han visto más adecuado para resaltar la naturaleza de la unión de personas que constituye el matrimonio. En definitiva, la doctrina canónica debería ser receptiva a tales planteamientos como un modo de avanzar en el servicio a la verdad y a la naturaleza de la institución matrimonial.

10. CONCLUSIÓN

Al cerrar estas reflexiones, se comprueba en efecto lo certero de la opinión de Alberto Bernárdez Cantón: «El amor conyugal —dice— ha constituido para la canonística una difícil cuestión desde el punto de vista de su significación jurídica»⁵⁹. A lo largo de estas páginas, se ha puesto de relieve la urgente necesidad de que la jurisprudencia canónica haga eco a los progresos de la antropología personalista del matrimonio, superando las construcciones doctrinales de otros tiempos, y se abre a enfoques más acordes con la naturaleza del pacto conyugal establecida por Dios «desde el principio», esto es: un acto de amor entre personas que no puede conceptuarse como un simple contrato sobre bienes objetuales, ni es susceptible de que se le aplique una filosofía del ser material, inadecuada para el «ser personal».

Prueba de todo esto es el cambio radical de perspectiva acaecido en el Concilio Vaticano II sobre esta cuestión⁶⁰, teóricamente asumido en el

59 Vid. A. Bernárdez Cantón, *Compendio de Derecho Matrimonial Canónico* (Madrid, 2006), pp. 37-38. Cf. también P. J. Viladrich, arriba notas 10 y 51.

60 Vid. la valoración de T. García Barberena, arriba nota 47, donde dice: «Decir que nada ha cambiado, que sigue vigente la doctrina tradicional, que todo cuanto el Concilio dice sobre la *communitas vitae et amoris* y sobre el amor conyugal son frases de un documento pastoral sin trasfondo doctrinal ninguno, es ignorar el proceso de elaboración de los textos y negarse a leer el Concilio en serio» (p. 280).

Código vigente, así como el progreso doctrinal en las enseñanzas de los últimos Papas, que no dejan lugar a dudas ni sobre la plena aceptación de la filosofía personalista, ni sobre la conveniencia de reconocer relevancia canónica al amor conyugal. La aislada opinión vertida en el Discurso de Pablo VI a la Rota Romana del año 1976, contraria a esa relevancia canónica del amor conyugal⁶¹, ha sido corregida y enmendada por los posteriores Pontífices con mejor fundamento⁶².

Son ya muchos los canonistas que han escrito en este sentido. Las construcciones tradicionales del derecho matrimonial necesitan una reconsideración, si no desde su perspectiva técnica, sí desde el núcleo de su realidad esencial, el amor interpersonal, para su adecuada concreción canónica. La naturaleza de pacto de amor conyugal y la dignidad de la persona quedan comprometidas en esa tarea.

La antropología personalista que subyace en *Gaudium et spes* enseña que el amor pertenece intrínsecamente a la naturaleza de la unión conyugal o matrimonio: primero, porque su causa eficiente es el compromiso o consentimiento nupciales, que es la modalidad más sólida de amor entre las personas; segundo, porque el objeto de ese consentimiento es la aceptación del cónyuge y la entrega a él en una *comunidad de vida y de amor* entre los esposos; tercero, porque el único motivo que puede hacer capaz a la persona de consentir en la aceptación y entrega nupcial al otro, con sinceridad y firmeza, es el amor matrimonial integral hacia el otro.

El código de 1983 ha recogido expresamente las enseñanzas del n. 48 de la *Gaudium et spes*, en los cánones 1057 y 1055. Pero al mencionarlas sólo en el plano de los principios, sin extraer explícitamente las consecuencias prácticas directas, las sentencias canónicas han continuado con sus inercias técnicas, muy al margen de la renovación personalista de la concepción católica del matrimonio. O sea, la jurisprudencia matrimonial sigue sin tener en cuenta que un consentimiento nupcial por motivos distintos del amor queda completamente desnaturalizado, ya que atenta

61 Vid. Pablo VI, *Discurso del Santo Padre Pablo VI al Tribunal de la Rota Romana* de 9 de febrero de 1976, donde puede leerse: «El amor conyugal, aunque no quede asumido en el campo del derecho (*etiamsi in provincia iuris non assumatur*) sin embargo desempeña un cometido muy noble y necesario en el matrimonio».

62 Como muestra, cf. los discursos dirigidos al Tribunal de la Rota Romana aquí citados. Vid. nota 3, donde Benedicto XVI dice: «Para el positivismo, la juridicidad de la relación conyugal sería únicamente el resultado de la aplicación de una norma humana formalmente válida y eficaz. De este modo, la realidad humana de la vida y del amor conyugal sigue siendo extrínseca a la institución «jurídica» del matrimonio. Se crea una ruptura entre derecho y existencia humana que niega radicalmente la posibilidad de una fundación antropológica del derecho». Y nota 46, discurso de Juan Pablo II muy interesante en su conjunto, del que entresaco estas palabras: «Por tanto, poner a la persona en el centro de la civilización del amor no excluye el derecho, sino que más bien lo exige». Cf. también notas n. 4, 11 y 17.

contra la razón formal de la mutua donación y aceptación personal, en la que consiste el matrimonio por naturaleza, y contra el objeto mismo del consentimiento, que es la instauración de una comunidad de vida y de amor entre los esposos.

Así pues, me parece que es urgente conseguir una mayor y mejor asimilación del concepto de matrimonio enseñado por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* entre los canonistas, para que con normalidad alcance una relevancia práctica en la jurisprudencia de los tribunales canónicos.

José María Muñoz de Juana

Juez Eclesiástico-Archidiócesis de Madrid

APÉNDICE

SENTENCIA DE 20 DE NOVIEMBRE DE 2008 DEL TRIBUNAL DE LA ARCHIDIÓCESIS DE MADRID

TRIBUNAL METROPOLITANO DE MADRID

Nulidad de Matrimonio

SENTENCIA

En el nombre de Dios. Amén.

En Madrid, a 20 de noviembre de 2008

Los Ilmos. Sres. Jueces *D. Isidro Arnáiz Vázquez*, Presidente, *D. Luis María Arroyo Gómez*, Instructor, y *D. José María Muñoz de Juana*, Ponente, reunidos en la Sala de Audiencias del Tribunal Eclesiástico de la Archidiócesis de Madrid para dictar sentencia en Primera Instancia sobre la Causa de Nulidad de Matrimonio de *X*, parte demandante, y de *Z*, demandada; siendo representado y defendido el esposo por la Letrado Da. María del Rosario Fernández Ayesa, y actuando como Procuradora en esta causa Da. Elisa Sáez Angulo; habiendo intervenido e informado en la causa como Defensora del Vínculo la M. I. Sra. Da. Carmen Peña García, y como Notario Da. Carmen Muñoz de Arenillas Ávila; disponemos:

RESUMEN DE LOS HECHOS

D. *X* contrajo matrimonio canónico, a los 31 años de edad, con Da. *Z*, también de 31 años de edad, el día [...], en la Parroquia de Santa María de [...].

De este matrimonio han nacido dos hijos: N1 y N2. La esposa se casó teniendo ya un hijo de soltera, llamado N3.

Los esposos se conocieron en Madrid, en el año 1982, a los 28 años de edad, cuando ella estudiaba [...] y él la especialidad de [...]. Comenzaron una relación de amistad que, según la esposa, nunca se formalizó en noviazgo propiamente dicho, pues ella no estaba enamorada del demandante, ni le quería en orden al matrimonio, aunque él sí estaba enamorado y deseaba casarse. Al año y medio de conocerse, ella se quedó embarazada. Esto le supone un gran problema, pues ya era madre soltera y por ese motivo había causado fuertes disgustos a sus padres. Ahora se añadía un nuevo embarazo a otros males de la familia. El esposo aprovecha la ocasión para insistir en el matrimonio, y ella consiente movida por su situación. En todo momento, incluso el mismo día de la boda, la demandada advierte al esposo de que no está enamorada, que se casa por el embarazo, que está enamorada de otro hombre (un señor casado con el que mantenía una relación paralela). Pero él piensa que el amor llegará como fruto del trato.

El demandante es creyente pero no practicante. Digno de crédito. De carácter tímido y poco comunicativo. [...] de profesión.

La demandada es también creyente. Cuando se casó no practicaba, pero posteriormente comenzó a hacerlo con motivo de la Primera Comunión de su hijo mayor. De carácter fuerte. [...]. Padece una epilepsia sin alteraciones psicológicas consecuentes.

Tras conocer la noticia del embarazo, organizaron la boda en un mes, sin comunicar el hecho del embarazo a sus respectivas familias, ni participar en cursillos prematrimoniales. La celebración fue normal, pero la esposa estaba triste por las razones aducidas. Se casó para darle un padre a sus hijos. No hubo viaje de novios.

La convivencia conyugal duró veinte años. Nunca llegaron a quererse ni a llevarse bien, pues ella constantemente le repetía que no le amaba y le echaba en cara todo lo que hacía mal, diciéndole que era una piltrafa y que se había equivocado al casarse con él. La situación se fue deteriorando progresivamente. Los hijos sufrieron mucho la falta de cariño y unión entre sus padres, de modo que tuvieron que recibir atención psiquiátrica. El esposo también recibió atención psiquiátrica por depresión y adicción al alcohol, debidos a los problemas matrimoniales. La separación parte de ella al enterarse de que su marido mantiene una relación sentimental con la enfermera de [...].

A instancia de la esposa, obtienen sentencia de separación de mutuo acuerdo en el Juzgado de Primera Instancia nº 80 de Madrid, con fecha [...].

El de 23 de enero de 2008, el esposo presenta demanda de nulidad matrimonial ante el Venerable Tribunal Eclesiástico de Madrid. El 25 de enero de 2008, fue admitida la demanda y constituido el Tribunal.

A instancia de la Letrada de la parte demandante, este Tribunal fijó la fórmula de dudas en los siguientes términos: *Si consta la nulidad de este matrimonio por defecto de válido consentimiento por los capítulos de: «Grave defecto de discreción de juicio por parte del esposo y/o de la esposa; subsidiariamente, exclusión del matrimonio mismo por parte de la esposa».*

FUNDAMENTOS DE DERECHO

El vigente código recoge la doctrina del Vaticano II sobre el matrimonio asimilándola en la tradición canónica anterior. Expone la distinción importantísima entre el matrimonio *in fieri* y el matrimonio *in facto esse*. Afirma, por una parte, que la causa eficiente o factor constitutivo del matrimonio es el consentimiento, y define también en qué consiste dicho consentimiento en sus elementos subjetivos y objetivos: *El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes [...] El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio* (c. 1057). Los elementos objetivos han de entenderse en relación con el c. 1055 § 1. Los elementos subjetivos del acto consensual se contemplan en los cánones 1095ss. No obstante, la riqueza antropológica del acto humano consensual y de la institución matrimonial a la que da lugar, sobrepasa ampliamente el nivel conceptual y es imposible de expresar jurídicamente. Contiene elementos de ley divino-natural positiva y elementos culturales. Como es lógico, los elementos que provienen de la naturaleza del matrimonio son universales y han de prevalecer e ir conformando los que son fruto del devenir histórico-cultural. Y esto es precisamente lo que la doctrina ha de ir discerniendo progresivamente a la par que avanza el conocimiento del hombre sobre sí mismo en los distintos órdenes del saber. Un aspecto muy discutido desde el punto de vista doctrinal es el papel que ha de darse al amor en relación con el consentimiento, es decir, como factor constitutivo del matrimonio. En concreto, ¿es el amor un componente esencial del consentimiento como causa eficiente del matrimonio, o bien como elemento esencial del objeto del consentimiento? ¿Puede equipararse la existencia del amor a la necesidad de la debida discreción de juicio para que un consentimiento sea válido? No es este el lugar ni el momento para responder a estas cuestiones, baste sólo enunciarlas. Lo que sí podemos decir es que hasta el momento no se le ha dado al amor

especial relevancia jurídica en la estructura esencial del matrimonio, se concibe como un elemento sin duda muy importante pero a-jurídico.

Según el c. 1095 § 2, son incapaces de contraer matrimonio *quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar*. Para la validez del consentimiento matrimonial es necesario que el acto psicológico sea libre y responsable. La libertad interna coincide con la ausencia de determinismos psicológicos y con la suficiente madurez de carácter y dominio del propio acto consensual que se va a emitir. Es preciso considerar que en la decisión deliberada de la voluntad acerca de un concreto matrimonio, que es un juicio práctico singular en la vida de una persona, resulta compatible un buen conocimiento teórico del matrimonio, con una ponderación práctica irresponsable, inmadura y sin autonomía de voluntad. En la actualidad, tanto la doctrina canónica como la jurisprudencia, tienen en cuenta, a la hora de juzgar la debida discreción de juicio, aquellos factores que intervienen en la configuración del acto humano consensual concreto desde una perspectiva o criterio dinámico. Esto es, se investiga el proceso formativo del acto particular del consentimiento para dilucidar si se ha desarrollado correctamente o si, por el contrario, se han producido en él motivaciones, saltos y pasos inadmisibles, o se demuestra que las fuerzas productivas no son normales.

El grave defecto de discreción de juicio no se ha de confundir con los normales condicionamientos que toda decisión humana importante lleva consigo. Ha de hacer a la persona incapaz, esto es, carente de suficiente libertad para ponderar adecuadamente su matrimonio, de forma que pueda entenderse que no ha sido dueño y señor de sus propios actos a la hora de emitir el consentimiento. La libertad psicológica es un requisito básico necesario para que el consentimiento sea válido, ya que se trata de un elemento requerido por la misma naturaleza del acto jurídico (cfr. c. 124 § 1). Suele asimilarse a la falta de discreción de juicio, pues esta requiere una suficiente capacidad de autonomía de la voluntad frente a los impulsos internos. Las causas de la ausencia de la debida libertad interna pueden ser múltiples, no sólo las debidas a patología psiquiátrica. Hay que considerar también otros supuestos tales como personalidades inmaduras o desarrolladas con determinados condicionamientos que las privan de autonomía incluso en concretas relaciones interpersonales. Por lo tanto, para que un acto consensual tenga los oportunos efectos jurídicos ha de estar revestido de las características que lo hagan verdaderamente humano: el libre uso de las facultades intelectivas y volitivas.

La simulación total del consentimiento matrimonial, hace nulo el matrimonio. Si uno de los contrayentes, o los dos, por las razones que

fueren, prestan un consentimiento no sincero, esto es, no tienen intención de casarse sino de hacer una farsa, no habría consorcio. Así consta en el c. 1101 § 2: *Pero si uno de los contrayentes, o ambos, excluye con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo, o un elemento esencial del matrimonio o una propiedad esencial, contrae inválidamente.* Debe, pues, probarse que el simulante tiene la intención concreta y positiva —sea actual o virtual—, antes de las nupcias, de no asumir el matrimonio. Se requiere, pues, un *acto positivo de la voluntad* que excluya el matrimonio o al otro contrayente, o uno de los elementos esenciales del consorcio: querer no realizar el matrimonio. Para constituir válidamente el matrimonio basta que este no se excluya con voluntad positiva, aunque el contrayente esté motivado por un fin personal diverso de los fines matrimoniales, pero que no se oponga a estos.

Hay que considerar que en los actos internos de las facultades humanas no se puede romper la unidad de la persona, de modo que se suele querer de acuerdo con lo que se piensa. Por esta razón, se entiende que la Jurisprudencia exija también la prueba de la *causa simulandi*, que es la que mueve a la discordancia entre lo externamente manifestado y lo internamente querido. Y es precisamente lo internamente querido lo que debe dilucidarse a lo largo de las causas de nulidad por simulación.

Según la Jurisprudencia referida a la simulación, y la Decisión del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica del 18 de mayo de 1991, la prueba de la simulación exige, aparte del acto positivo de voluntad: la confesión del simulante en el mismo proceso, su confirmación por testigos fidedignos que conocieron la simulación en tiempo anterior al consentimiento, la existencia de una causa grave y proporcionada tanto para simular como para contraer matrimonio, y que se den circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes al matrimonio que impulsen, expliquen y corroboren la simulación. Conviene también tener en cuenta lo dispuesto tanto en el c. 1536 § 2, como en el c. 1679.

FUNDAMENTOS DE HECHO

Defecto de discreción de juicio por parte del esposo. Nos llama la atención que el esposo haya accedido al matrimonio sabiendo que su entonces novia no le amaba, pues repetidamente se lo había manifestado. Él sí estaba enamorado. Como él mismo señala, confió en que con el paso del tiempo conseguiría el afecto de su mujer. Cosa que no ocurrió nunca. ¿Qué le movió al esposo a actuar de esta manera? ¿Se trata de una simple

imprudencia? ¿De una inmadurez? ¿De un autoengaño? Existen indicios en autos de que la relación que se establece entre los esposos antes de casarse es peculiar debido a la personalidad del marido, que es tímido y necesita apoyo, y a los trastornos que éste padecía. En tales circunstancias, encuentra en ella alguien para solucionar sus problemas. Hay en autos algunos datos sobre este particular que luego son corroborados por el estudio pericial. En este sentido, el esposo declara: *Yo estaba muy solo en Madrid y ella me atraía y conmigo era agradable y me atendía* (f. 52, n. 1). Por otra parte, la esposa dice: *Nuestro trato era de amigos, no de noviazgo [...] Yo veía en X una persona buena, tímido. A mí me daba un poco de pena de la vida que tenía* (f. 58, n. 1). Un hermano del esposo afirma al respecto: *Yo no me enteré que Z estaba embarazada antes de casarse, lo supimos después porque la niña nació a los siete meses de casarse. Mi hermano es muy cerrado para sus cosas y no nos contó este hecho* (ff. 64-65, n. 4). Y también añade este mismo hermano: *Los problemas comienzan porque ella le manejaba en todo, tenía un carácter más fuerte* (f. 65, n. 4). Una hermana del demandante menciona también este mismo aspecto de su personalidad: *Él era reservado para sus cosas* (f. 68, n. 1). Asimismo, una amiga de la esposa: *Cuando conozco a X ellos ya salían como amigos. El primer día que yo conocí a X, él ni me miró a la cara, me pareció una persona muy extraña. Él era una persona que siempre que he coincidido con él o he ido a su casa, se aislaba, se retiraba, no participaba de la reunión. Puedo llegar a decir que no recuerdo el tono de su voz [...] De ese noviazgo, si es que existió como tal, no puedo hablar porque no lo sé. Lo anómalo que yo vi fue la forma de ser de X, muy inhibido, muy poco sociable* (p. 72, nn. 1 y 2). Los esposos y todos los testigos confirman la adicción al alcohol del demandante durante el matrimonio, por la que se evadía de sus problemas. El perito dice que es una estrategia defensiva de su personalidad. Pero ninguno habla de la existencia de tal adicción antes de la boda, sólo la esposa refiere en un escrito a este Tribunal, posterior a su declaración, lo siguiente: *No es cierto que X no bebiera, bebía y mucho ya antes de casarnos. En varias ocasiones le llevamos a su casa entre varios amigos porque estaba totalmente borracho. Además bebía para superar su timidez [...] su madre sabía que bebía porque me comentó su preocupación por este motivo poco después de casarnos* (f. 126). Lo mencionamos porque puede ser indicativo de una actitud compensatoria por la deficiencia de su personalidad, previa en este caso al matrimonio.

Las dificultades que le sobrevienen al esposo en la convivencia matrimonial, al comprobar efectivamente que su mujer no le quería y le minusvaloraba, que no era capaz de sobreponerse al carácter fuerte de ella, y

otros muchos problemas derivados de la ausencia de apoyo personal y de vida íntima de afecto, hacen que su equilibrio psíquico se desestabilice y que se manifiesten claramente las anomalías de su personalidad. Entra en depresión y adicción al alcohol, y tiene que ser tratado por un psiquiatra. Está suficientemente probado el padecimiento de una alteración de la personalidad por parte del esposo, como más adelante detallaremos. En el caso de las patologías psíquicas, la experiencia es que no toda enfermedad de este tipo, aunque sea grave —como una esquizofrenia—, hace nulo el matrimonio. La enfermedad, para que invalide el consentimiento, ha de afectar gravemente al cónyuge en su discreción de juicio. Incluso, y eso también lo demuestra la experiencia, hay sujetos con alteraciones de la personalidad para los que el consorcio con determinados tipos de personas actúa de modo beneficioso, como una gran medicina que ayuda a paliar esas deficiencias. En estos casos el matrimonio puede ser feliz y resultar bien. En otros casos, el carácter del consorte puede empeorar el trastorno psíquico y desestabilizarlo completamente. Desde luego, para la personalidad del demandante no resultó lo mejor una relación conyugal sin amor, de afecto no correspondido. Pero su necesidad de apoyo probablemente le llevó a autoengañarse a la hora de discernir su matrimonio con la falsa esperanza de que la actitud de su esposa cambiaría.

En cuanto al defecto habitual de discreción de juicio por parte del esposo, manifestado de forma notoria durante la vida conyugal, tenemos abundantes testimonios en la presente causa. Él mismo afirma: *Yo fui tratado psiquiátricamente, al final del matrimonio, porque bebía mucho a raíz de casarme. Yo acudía al alcohol para evadirme de los problemas que tenía en el matrimonio. También fui tratado de depresión antes del alcoholismo* (f. 54, n. 5). La esposa también refiere: *Me encontré en un matrimonio peor de lo que yo esperaba, porque yo no sabía que X era un alcohólico. Él se evadía con el alcohol. Yo empecé a llevarlo al psiquiatra, que primero le dijo que tenía que hacer una cura de alcohol, la hizo. Más tarde me enteré que tenía también un Trastorno Obsesivo Compulsivo* (f. 59, n. 4). En efecto, consta en autos un informe, con fecha de 29 de enero de 2007, del Dr. N., psiquiatra que le atendió en el año 2004, en el que se afirma que *su alcoholismo se remontaba a la tercera década de su vida*. El diagnóstico de este Doctor es de: *Trastorno por dependencia al alcohol (remisión total prolongada). Trastorno depresivo recurrente. Trastorno obsesivo-compulsivo de la personalidad* (f. 11). Los testigos confirman también la adicción al alcohol sufrida por el esposo. Por ejemplo, una hermana suya refiere: *Mi hermano está en tratamiento psiquiátrico y lleva tiempo ya. Él tuvo una época, en el matrimonio, que bebía mucho, llegando a tener adicción* (f. 69, n. 5).

El informe pericial, a partir del estudio de los autos, entrevista clínica del esposo y realización de pruebas psicodiagnósticas oportunas, aporta los siguientes datos: *Personalidad evitante y compulsiva, así como síntomas psicopatológicos de tipo ansioso-depresivo. Todos ellos generan una personalidad vulnerable a la adicción al alcohol, que utiliza como estrategia defensiva de evitación de su incapacidad de afrontamiento de sus conflictos personales, reactivando, así mismo, su tendencia, previa al matrimonio, al abuso ético en situaciones de interacción social* (f. 111, 2.4). Según el Sr. Perito, los rasgos *evitantes*, además del factor genético, radican en una baja autoestima debida a experiencias negativas de marginación durante su infancia-juventud, que se actualiza ante cualquier conflicto, y por la que rehúye ofrecer una pobre imagen de sí mismo. También se manifiesta esa baja autoestima en reacciones de inhibición en las relaciones sociales, causadas por sentimientos de inhabilidad para las mismas. Entre los rasgos obsesivo-compulsivos sobresalen el afán perfeccionista en su trabajo, por temor a cometer errores debido a su baja autoestima. Estos rasgos le inclinan a tener reacciones ansiosas (temor e incertidumbre) y depresivas (sentimiento de fracaso). El Sr. Perito *considera los mencionados trastornos de naturaleza grave* (f. 112, 2.5). Y en lo que se refiere a su opinión sobre la incidencia de los mismos en el consentimiento matrimonial, dice lo siguiente: *Puedo afirmar, hasta donde permite la psicopatología, como disciplina excluida de las denominadas «ciencias exactas», que la personalidad descrita del esposo era previa a su matrimonio y estaba presente al tiempo de contraer. Su vulnerabilidad ante el estrés y la frustración, de la cual dependen sus ulteriores reacciones ansioso-depresivas, se fue forjando también con anterioridad a su matrimonio. La dependencia ética, si bien no hay constancia unánime de su precedencia anterior al mismo, se había ido gestando asociada, como ha quedado antes sentado, a su personalidad evitante. Considero que el nivel alcanzado por su personalidad le privó de la capacidad de ponderar el matrimonio que iba a contraer y afectó, en consecuencia, a su capacidad de deliberación y a su libertad* (f.113, 3). La conclusión a la que llega para explicar el modo cómo estas circunstancias personales del esposo afectaron al consentimiento en su capacidad de libre deliberación, la refiere en los siguientes términos: *La decisión de asumir su matrimonio, a pesar de la reiterada insistencia de su falta de amor por parte de la esposa, estuvo condicionada por las deficiencias descritas de su personalidad (inseguridad vital, necesidad de reforzar su propia estimación merced a un supuesto logro en el ámbito sentimental, compensación de su intolerancia a la soledad). La ingenua confianza en su capacidad de provocar un cambio en los sentimientos de la esposa tras su matrimonio fue el resultado de otra estrategia de autoengaño que le privó igualmente de su capacidad de reflexión y pon-*

deración acerca de las escasas posibilidades de éxito tras dos años de noviazgo sin que hubiera sido capaz de despertar tales sentimientos (ff. 113-114, 3). Por último, señala el Sr. Perito que la anomalía de la personalidad del esposo, debido a su gravedad y a su prolongada duración, es de difícil corrección, por lo que no le considera en la actualidad capacitado para contraer nuevo matrimonio (cfr. f. 114, 4).

Aunque en las pruebas testificales sólo aparecen algunos indicios que pueden hacer sospechar la existencia de trastornos en la personalidad del esposo, sin embargo, tanto por la contundencia del informe pericial como por el mismo desarrollo de los hechos previos y posteriores al matrimonio, consideramos probado que el esposo, debido a las determinaciones de su personalidad, no pudo ejercer con suficiente libertad su capacidad crítico-valorativa, por lo que padeció, al momento de contraer, el grave defecto de discreción de juicio invocado.

Defecto de discreción de juicio por parte de la esposa. La Sra. Letrada del demandante invoca este capítulo considerando que la decisión de casarse por parte de la esposa estuvo seriamente condicionada por el hecho de haberse quedado embarazada y no querer añadir más disgustos a su familia. Partiendo de la base de que no existía realmente un noviazgo formal en orden al matrimonio, sino una relación de amistad; de las repetidas aseveraciones de la esposa, anteriores al pacto conyugal, en las que manifestaba que no amaba al demandante, sino que se casaba coaccionada por el embarazo, por motivos de pura conveniencia, ya que en otras circunstancias nunca se hubiera casado con él, la Sra. Letrada deduce que la deliberación de la esposa no se realizó de un modo libre, sino forzada por los acontecimientos. Nosotros pensamos que debe distinguirse entre una decisión equivocada y una deliberación no libre. Este último supuesto, el de falta de libertad interna por parte de la esposa, hay que demostrarlo basándose en razones objetivas. No se puede suponer. Estas razones podrían consistir en un carácter débil, dependiente o apocado, en una alteración psicológica habitual o transitoria, etc. En este caso no hay indicios psicológicos de personalidad o de carácter que lleven a sospechar la ausencia de una libre autodeterminación por parte de la esposa, sino que la tipología de su carácter induce a pensar más bien lo contrario. Que el móvil del matrimonio no fuese el amor y el atractivo de instaurar una vida en común, sino otros fines más utilitaristas y de conveniencia, no implica la ausencia de libertad a la hora de ponderar la decisión, ni tampoco supone no querer el consorcio matrimonial. Según el c. 1057 § 2, *el consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio*. Y esto es lo que realiza la esposa, pues, cons-

ciente de su situación, busca instaurar una familia para sus hijos: *De mi matrimonio no esperaba nada, sólo buscaba un padre para mis hijos, para el que había tenido de soltera y para el que venía* (f. 59, n. 4). Así lo sugiere también el actor: *Pero ella era madre soltera y venía otro hijo, y para ella era un apoyo el casarse y fundar un hogar* (f. 52, n. 1). Que la decisión de casarse fuese en contra de su «sentimiento natural», seguramente indica una mayor voluntariedad, habida cuenta de que no le faltó la debida libertad. Consciente de su embarazo, ella ponderó su decisión de contraer matrimonio como la mejor opción que podía tomar.

Los testigos no aportan nada que afecte al mérito de la causa en este punto, pues la decisión de casarse la llevaron los esposos entre ellos y sin consultar a las familias, por lo que se excluyen también posibles coacciones.

El informe pericial completo sobre la esposa, con pruebas psicodiagnósticas y entrevista personal, confirma cuanto venimos considerando al respecto de este capítulo. Dice el Sr. Perito acerca del carácter de la esposa: *Se comporta, habitualmente, de acuerdo con sus criterios personales y no propende a dejarse influir por lo que los demás esperan de su comportamiento cuando esto se opone a su determinación. Tiende a regirse, pues, por su propia iniciativa antes que seguir la opinión general. Cuando se siente conminada o presionada a actuar, se resiste a aceptar las sugerencias ajenas* (ff. 102-103). En cuanto a las conclusiones de su estudio, señala: *Puedo afirmar con la certeza que permite la psicopatología, disciplina no incluida entre las «ciencias exactas», que la esposa no padecía, al tiempo de contraer matrimonio, ninguna anomalía psíquica. Desde el punto de vista psicopatológico no encuentro, por ello, nada que le impidiera ponderar suficientemente el matrimonio que iba a contraer ni que le afectara a su capacidad para disponer de su persona en orden a otorgar un consentimiento matrimonial consciente y libre. Es cierto que la esposa reconoce que su matrimonio no obedeció a un sentimiento amoroso sino que, por el contrario, fue decidido por otras fuentes de motivos de orden altruista, a saber: no dar un nuevo disgusto a sus padres en condiciones familiares desfavorables y proporcionar un padre y una familia al fruto de su gestación, así como al hijo habido en una anterior relación. Ambos esposos declaran que no hubo encubrimiento en tales motivaciones, que por otro lado, pertenecen psicológicamente a la normalidad* (f. 103, n. 3). Por lo tanto, por el conjunto de razones que venimos aduciendo, no podemos considerar probado este capítulo de grave defecto de discreción de juicio por parte de la esposa.

Exclusión del matrimonio por parte de la esposa. Este capítulo tampoco lo podemos considerar probado. No encontramos en autos indicios de

que la esposa excluyera el matrimonio mismo por un acto positivo de la voluntad. Es decir, no vemos que exista una simulación del consentimiento. La demandada se casa porque lo ve conveniente y quiere, asumiendo voluntariamente el matrimonio. Cosa distinta es que en otras circunstancias no se hubiera casado. Pero esto no afecta a la sinceridad de su consentimiento, a su voluntad de obligarse jurídicamente en el pacto conyugal, pues no está demostrado que quisiera no casarse al emitir su consentimiento. Ella internamente quiere casarse para darle una salida a su situación, formando una familia para sus hijos. Por su parte existe una decisión positiva de contraer matrimonio. No aparecen datos en esta causa que vayan en la línea de la exclusión. No se trata, pues, de una simulación, ni tampoco de un rechazo del matrimonio en sí mismo, sino de falta de sentimiento y gusto por casarse con alguien a quien no amaba. Pero el matrimonio como acto jurídico es asumido por ella voluntariamente. Posteriormente, los hechos demuestran que un matrimonio que casi podría ser calificado *contra natura*, porque en él falta la comunión afectiva, es muy difícil de sacar adelante, pues la donación amorosa no es sólo un acto voluntarista de responsabilidad jurídica. Ella refiere con sinceridad que no pudo variar durante el matrimonio la realidad de sus sentimientos: *Miguel conmigo tuvo una persona que le atendía en lo material, pero apoyo de esposa y entrega, no. Entre nosotros no había lo que entiende la Iglesia del matrimonio, como una entrega sin límites de ambos. Yo veía que esa unión no era un matrimonio, primero, porque yo nunca le quise. Esto a él le hizo daño, pero yo no podía disfrazar sentimientos. Por eso me costó tanto esa convivencia matrimonial y cumplir con algunos deberes conyugales, como por ejemplo en la vida íntima* (f. 59, n. 4). La esposa, sin duda, asumió unos compromisos difíciles de llevar a la práctica en sus circunstancias. En definitiva, no estamos ante un caso de simulación propiamente dicha, sino ante un matrimonio sin el debido fundamento natural, realizado por conveniencia y como un mero negocio jurídico-social. La doctrina canónica tradicional y la jurisprudencia no ponen en el amor la causa eficiente del matrimonio, sino en el acto voluntario del consentimiento. No obstante, puede ser discutible el hecho de que se le debería dar más relevancia jurídica al amor como elemento disposicional y básico del matrimonio y del acto jurídico consensual, si se tiene en cuenta el fundamento antropológico del instituto matrimonial, y que este, según el concilio Vaticano II, es una comunión interpersonal de vida y amor. Pero la articulación jurídica de esta realidad está por hacer. Por todo ello, pensamos que no es posible confirmar la existencia de los requisitos jurídicos necesarios para probar este capítulo.

La M. I. Sra. Defensora del Vínculo comparte nuestro parecer y los argumentos que hemos expuesto, no viendo inconveniente a la declaración de nulidad por grave defecto de discreción de juicio por parte del esposo.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la veracidad de las declaraciones y de los testimonios vertidos en este proceso, así como el informe pericial completo realizado sobre los esposos, y habiendo analizado y valorado las pruebas que se han practicado en la presente causa, consideramos que de las mismas se deduce con la necesaria certeza moral argumento suficiente para emitir una sentencia prudente, sobre el caso que nos ocupa, a favor de la existencia, al momento de contraer, del capítulo de «grave defecto de discreción de juicio por parte del esposo». En cambio, no consideramos probados los restantes capítulos invocados en la fórmula de dudas, esto es: «Grave defecto de discreción de juicio» y «exclusión del matrimonio mismo», ambos por parte de la esposa.

PARTE DISPOSITIVA

En mérito de lo expuesto, atendidas las razones de derecho y las pruebas de los hechos, e invocando a Dios en aras de la verdad, los infrascritos Jueces, definitivamente juzgando en primer grado de jurisdicción, definimos y sentenciamos que, a la fórmula de dudas legítimamente concordada, respondemos:

AFIRMATIVAMENTE, es decir, que sí consta la nulidad de este matrimonio por defecto de válido consentimiento por el capítulo de: «Grave defecto de discreción de juicio por parte del esposo».

NEGATIVAMENTE, es decir, que no consta la nulidad de este matrimonio por defecto de válido consentimiento por los capítulos de: «Grave defecto de discreción de juicio» y de «exclusión del matrimonio mismo», ambos por parte de la esposa.

De acuerdo con lo establecido por el derecho, en el c. 1682: «La sentencia que declara por vez primera la nulidad de un matrimonio, junto con las apelaciones, si las hay, y demás actas del proceso, debe transmitirse de oficio al tribunal de apelación dentro del plazo de veinte días a partir de la publicación de la sentencia». El tribunal de apelación competente en este caso es el Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de España, aunque también cabe apelación a la Rota Romana.

VETO: Se prohíbe que el esposo pueda acceder a nuevas nupcias sin ser consultado previamente este Tribunal y sin la autorización del Ordina-

rio del lugar, debiéndose anotar esta prohibición en los libros parroquiales correspondientes.

Así lo pronunciamos, ordenando a los Ministros de nuestro Tribunal que publiquen y ejecuten esta nuestra Sentencia, de conformidad con la ley canónica y con la práctica de esta Curia de justicia, salvo los derechos a que hubiere lugar.

Dada en Madrid, a 20 de noviembre de 2008

Ilmo. Sr. D. Isidro Arnáiz Vázquez, *Presidente*

Ilmo. Sr. D. Luis María Arroyo Gómez, *Instructor*

Ilmo. Sr. D. José María Muñoz de Juana, *Ponente*

Sra. D.^a Carmen Muñoz de Arenillas Ávila, *Notario*