

LAS SECUENCIAS DE LA SEXUALIDAD HUMANA  
Y SUS ASOCIACIONES EN LA EXPRESIÓN CANÓNICA  
DEL MATRIMONIO. EN BUSCA DE UN LUGAR  
DE ENCUENTRO ENTRE LAS GRANDES CULTURAS  
Y TRADICIONES SOBRE EL MATRIMONIO

Pedro-Juan VILADRICH\*

Max PERKINS\*\*

SUMARIO: I. *Introducción: Debajo de toda concepción jurídica del matrimonio subyace un modelo antropológico.* II. *Los radicales antropológicos subyacentes a la concepción canónica del matrimonio, a través de una de sus definiciones clásicas.* III. *La unidad sustancial de la persona humana.* IV. *La integridad e integración de las dinámicas que la sexualidad convoca.* V. *La asociación entre amor sexual humano y unión conyugal.* VI. *El conjunto de asociaciones entre la unión conyugal y la procreación humanizada.* VII. *La familia matrimonial como sujeto social primario.* VIII. *Los tres poderes que intervienen en el proceso de institucionalización del matrimonio.* IX. *Conclusiones.*

I. INTRODUCCIÓN: DEBAJO DE TODA CONCEPCIÓN JURÍDICA  
DEL MATRIMONIO SUBYACE UN MODELO ANTROPOLÓGICO

Un principio de progreso de la concepción canónica del matrimonio, en el plano de la razón fundamental, radica en la concepción sobre el ser humano, ya varón, ya mujer, en cuanto ser personal. El matrimonio sigue

\* Catedrático de derecho matrimonial. Director del Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra.

\*\* Máster en matrimonio y familia. Investigador del Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra.

a la naturaleza de la persona humana.<sup>1</sup> La concepción canónica refleja el arduo camino en la profundización del significado del ser el hombre “persona” y en extraer las consecuencias éticas y jurídicas —normativas, a la postre— que de este ser persona se derivan sobre la sexualidad, el amor humano, la potencia de solidaridad y compromiso entre el varón y la mujer en orden a su unión, a su compañía y ayuda mutua e íntima, y acerca de la generación y educación de los hijos de una manera rotundamente personalizada y personalizante. Heterosexualidad, monogamia, unidad e indisolubilidad, inseparabilidad entre la unión conyugal y su apertura a los hijos, y la misma idea de vínculo conyugal son propuestas directísimamente dependientes de una fundamental aceptación del significado de ser persona, susceptible de comprenderse y compartirse a la luz de una razón natural abierta, recta y sin prejuicios. La naturaleza personal del ser humano, varón y mujer, es el lugar de encuentro entre la expresión canónica y las otras expresiones y culturas matrimoniales.<sup>2</sup>

Esta correspondencia entre naturaleza humana y matrimonio no es casual. Tiene dentro un nexo esencial. Lo que quiero decir es que debajo de cualquier concepción del matrimonio hay un concreto modelo antropológico. Aún más, sin un modelo antropológico no sería posible articular una concepción del matrimonio. Relaciones entre el hombre y la mujer puede haber muchas y muy variadas, las hay hoy día como de hecho las hubo siempre. Pero ninguna cultura da a todas esas relaciones *de facto* un mismo y único nombre, a saber, aquel nombre que cada cultura reserva para la forma paradigmática de unión entre el varón y la mujer. Cada cultura selecciona un paradigma de relación entre varón y mujer como aquél que mejor expresa los valores del modelo antropológico que dicha cultura posee y estima como verdadero. Más allá de las etimologías, “la idea de matrimonio” responde a esta selección del modelo de excelencia antropológico en la configuración de la relación unitiva y procreativa entre varón y mujer.

<sup>1</sup> Hervada, J., *Una Caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona, 2000, p. 247.

<sup>2</sup> Ciertamente, la concepción canónica del matrimonio contiene otro principio inspirador que no sustituye, ni modifica ni cambia ni destruye aquel primer principio inspirador basado en la naturaleza humana. Este nuevo principio consiste en Jesucristo, en cuanto en Él —verdadero hijo de Dios y verdadero hijo del hombre— se le revela al hombre el significado pleno y último de la misma naturaleza humana.

Este nexo tan esencial entre matrimonio y modelo antropológico parece haber sido olvidado en buena parte de los textos de aquellas ciencias que, por una tradición secular, se ocuparon de definir la estructura esencial del matrimonio y de regular su nacimiento, vicisitudes y extinción de efectos dentro del modelo social. Me refiero a las ciencias jurídicas y, dentro de ellas, a la canonística y a la civilística. Salvo algunas excepciones, las definiciones del matrimonio en los manuales jurídicos lo caracterizan desde hace mucho tiempo como una institución legal, una estructura formal y abstracta, desconexa de su fundamentación y significados antropológicos por considerarse éstos elementos metajurídicos. Las causas de esta desconexión son muchas y no es ahora el momento de examinarlas con detalle. Pero sin lugar a dudas la influencia del positivismo jurídico ha sido un factor determinante. En definitiva, el concepto abstracto y la realidad vital del matrimonio se “separaron”.<sup>3</sup>

La nuestra es una época de crisis, de revisión de configuraciones precedentes de la idea matrimonial. En este escenario, es el modelo histórico de institucionalización del matrimonio, en el que participó de manera muy protagonista la cultura teológica y canonística cristiana, el que está en crisis. Pero, debajo de la crisis del modelo institucional, se esconde una mayor crisis. A saber, la del modelo antropológico que inspiró la concepción del matrimonio y de su proceso de institucionalización jurídica en Occidente. Por eso, para comprender a fondo aquella definición de matrimonio —que prácticamente ha sido desterrada de la mayoría de los ordenamientos jurídicos del ámbito occidental—, en primer lugar, deberemos identificar y estudiar los elementos que caracterizaron al modelo antropológico sobre el cual “esa fórmula matrimonial” se fundamentó.

Nuestra propuesta de reflexión para la presente reunión científica se circunscribirá a este primer paso. Consideramos que en el modo como aquella cultura entendió el sentido de la sexualidad y en el modo como armonizó la secuencia y la asociación de sus diversos componentes, hay una serie de principios de progreso que deben ser redescubiertos. Si la situación jurídica del matrimonio y de la familia, tal como creemos, atraviesa una profunda crisis, y, si creemos que la institución matrimonial inspi-

<sup>3</sup> En nombre de la pureza del método jurídico se produjo una desconexión entre las instituciones de derecho positivo y los saberes capaces de fundamentación. Véase en este sentido, las consideraciones de Gherro acerca de las tesis kelsenianas a propósito de la formulación de la *salus animarum como suprema lex*, Gherro, S., *Principi di diritto costituzionale canonico*, Turín, 1992, pp. 12 y 13.

rada en los grandes maestros de la tradición occidental posee un fondo de verdad y bondad, la principal tarea que tenemos, como juristas, es la de hacer emerger aquel modelo antropológico que dio sentido a su institucionalización en matrimonio. De otro modo, caeríamos en la imprudencia de creer que el ordenamiento normativo de unas relaciones jurídicas que afectan al hombre en su más profunda intimidad, tiene la capacidad, por sí solo, de funcionar como agente de cambio cultural. Plantearemos, en consecuencia, las novedosas vías por las que tendrá que materializarse el reconocimiento del matrimonio y de la familia como “sujeto social primario”. Por último, haremos una breve referencia a los tres poderes que intervienen en un verdadero proceso de institucionalización del matrimonio.

## II. LOS RADICALES ANTROPOLÓGICOS SUBYACENTES A LA CONCEPCIÓN CANÓNICA DEL MATRIMONIO, A TRAVÉS DE UNA DE SUS DEFINICIONES CLÁSICAS

Hemos partido del principio, según el cual toda definición del matrimonio expresa un determinado modelo antropológico sobre la sexualidad humana. Ahora, es momento de añadir que este modelo antropológico subyacente al matrimonio es, en realidad, una fina y delicada secuencia de asociaciones armónicas entre ciertos componentes del ser y del obrar humanos. En realidad, el principio “lo que Dios unió, no lo separe el hombre”<sup>4</sup> no se limita a la indisolubilidad, sino que comprende toda una vasta secuencia de la sexualidad en la que se juega, de un lado, la unidad substancial entre el alma y el cuerpo de la persona humana y, de otro lado, la vocación a ser comunión con los demás como dinámica específica del ser humano, en cuanto ser personal.

### 1. *Las asociaciones entre los diversos componentes de la sexualidad humana son un “bien arduo”*

Las armonías de la secuencia de la sexualidad humana son resultado de asociaciones verdaderas y buenas en sí mismas. Es decir, las asociaciones contienen “una razón intrínseca de bondad”, un bien en sí mismo.

<sup>4</sup> Mt 19, 6.

Pero tales enlaces armónicos son “conquista voluntaria” y además ardua, más que un hecho ya dado, concluido e inmutable que se padece como el amanecer o el ocaso del sol. Estas armonías, a las que la verdad de la naturaleza personal del hombre inclina, en forma de impulso profundo del espíritu, y exige, en forma de deber ser a su voluntad, porque son su potencia natural, pueden en el terreno de los hechos disociarse, fracturarse y contraponerse como consecuencia del ejercicio de nuestra libertad. Hombres y mujeres pueden ignorar, reducir o pervertir su razón de bondad. Cuando ocurren esas disociaciones se construye, por así decirlo, una secuencia empobrecida de la sexualidad, ora en la cultura colectiva, ora en los hábitos de vida de la persona individual. Las fracturas y contradicciones en la secuencia de la sexualidad engendran un modelo antropológico deshumanizado. Examinemos estas asociaciones y sus fracturas a través de una de las definiciones clásicas del matrimonio que resume “la sentencia común” o conformidad mayoritaria de la secular tradición teológico-canonística, y acoge el genio de Pedro Lombardo, de Rolando Bandinelli y el legado romano de las Instituciones de Justiniano: “El matrimonio es la unión marital de varón y mujer entre personas legítimas, que retiene una comunidad indivisible de vida”.

## 2. *El matrimonio como la recta ordenación de la secuencia de la sexualidad*

En esta definición están contempladas las piezas esenciales del matrimonio: El varón y la mujer, como sujetos heterosexuales; la “maritalidad” o conyugalidad de su relación; el consorcio o íntima comunidad que constituyen entre sí; la unidad e indisolubilidad de esta unión conyugal; el bien conyugal y la procreación y educación de los hijos, como finalidad específica de la unión conyugal. Pero estas piezas no tienen sentido aisladas unas de otras, como compartimentos estancos, cerradas en sí mismas, sin una esencial conexión las unas con las otras. En realidad, sólo tienen sentido en cuanto expresan asociaciones armónicas entre radicales antropológicos y ocupan su correcta posición relacional dentro de una “ordenación institucional” en la que esencia y finalidad de la sexualidad humana se conjugan. Denominaremos a estos elementos “radicales antropológicos de la sexualidad”. Como dijimos arriba, estos radicales antropológicos admiten *de facto* otras conexiones. Las conexiones viven

en la escena donde se debate la tensión entre poder-ser y deber-ser. Los radicales antropológicos pueden fracturarse entre sí, independizarse, formar órdenes separados e incomunicados, y hasta faltar totalmente. De hecho, a lo largo de la historia, todas estas conexiones y desconexiones entre los radicales antropológicos han sido vividas en la *praxis* ordinaria de la sexualidad y propuestas en las culturas como fórmulas proscritas, o toleradas, coexistentes o como modelos alternativos al matrimonio heterosexual, monógamo, indisoluble y fecundo. Lo mismo ocurre en la cultura actual.

Lo que queremos subrayar es que “matrimonio” significa “recta ordenación de la secuencia de la sexualidad humana”. Definir el matrimonio, por lo tanto, conlleva comprender que “el matrimonio” no es un “bloque cerrado”, sino “una armonía de rectas asociaciones”. Es decir, el matrimonio es en sí mismo una correcta disposición —una asociación armónica verdadera y buena— entre los elementos antropológicos esenciales de la sexualidad humana.

En la definición canónica del matrimonio, los radicales antropológicos de la sexualidad componen una secuencia procesal, se reclaman unos a otros en muy precisas asociaciones armónicas, las cuales constituyen toda una muy específica ordenación de la verdad y bondad intrínsecas de la sexualidad humana, cuyo fundamento y finalidad antropológica son, en su última instancia, cristológicos. Estos radicales antropológicos, cuya asociación armónica inspira la tarea histórica de comprender y definir el matrimonio por parte de la canonística, son los siguientes: En primer lugar, la unidad sustancial y psicológica de la persona humana entre su espíritu y su cuerpo sexuado y, en consecuencia, entre sus dinámicas tendencias espirituales y las psicósomáticas. En segundo lugar, la tensión y proceso de maduración en la inclinación amorosa sexual humana desde un principio y finalidad egocéntrica hacia un principio y finalidad de benevolencia. En tercer lugar, el proceso de transformación del amor humano en consentimiento matrimonial, es decir, el paso asociativo del ser amantes al ser esposos en el pacto o alianza conyugal, mediante la entrega y aceptación a título de vínculo debido en justicia del amor sexual recíproco. En cuarto lugar, la asociación entre la vinculación matrimonial y aquellas formas de vida constantes y estables necesarias para la íntima compañía y ayuda recíprocas, de un lado, y para la procreación y educación como personas de los hijos comunes, de otro lado. En quinto lugar,

la asociación entre la soberanía conyugal y familiar y su adecuado reconocimiento e incorporación a la sociedad mediante los instrumentos oportunos para este fin, entre los cuales destacan, aún no siendo los únicos, el reconocimiento, tutela y promoción de la familia fundada en un matrimonio, en cuanto sujeto social primario, por parte del derecho y la política.

### III. LA UNIDAD SUSTANCIAL DE LA PERSONA HUMANA

El primero de los radicales antropológicos en los que descansa la concepción canónica del matrimonio es la unidad del compuesto humano o, en otros términos, *la unidad sustancial de la humana persona* entre su espíritu y su cuerpo sexuado. Esta unidad subyace al nombrar con los términos varón y mujer a los sujetos de lo conyugal y, por tanto, del matrimonio. Pues la unión no es entre personas humanas en cuanto sólo personas, sino en tanto y por cuanto son varón y mujer, y se dan y aceptan como varón de esta mujer y mujer de este varón. No decimos macho y hembra, esto es, puro dimorfismo sexual de exclusivo sentido reproductor de vida vegetal o animal, sin condición ni significado personales. Decimos que los sujetos del matrimonio son el varón y la mujer. Pero decir varón o mujer, por de pronto, es decir persona, cuerpo y sexo en asociación armónica o unidad sustancial y psicológica, unidad que se busca reflejar en la dinámica biográfica.

Aparece de inmediato, sobre el trasfondo de nuestra unidad sustancial, la complejidad del compuesto humano: ser persona, ser corporeidad, ser sexualidad.<sup>5</sup> Estas tres dimensiones, por razón de nuestra unidad, reclaman una asociación armónica, pero de hecho pueden acontecer con severas fracturas entre ellas. Unidad sustancial y armonías —con posibilidad fáctica de su contrario— entre persona, corporeidad y modalización sexual. ¿Qué dimensión de la persona, sin ignorar, constreñir o pervertir a las restantes, es capaz realmente de unificarlas en armonía?

<sup>5</sup> Para un encuadre metafísico de la cuestión de la “persona sexuada”, véase Millán Puelles, A., “Persona humana y sexualidad”, *Matrimonio. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Barañáin, Navarra, EUNSA, 2000, pp. 9-21.

1. “*El mayor valor del principio espiritual*”: *recta ratio et voluntas*

Decir varón y mujer es, también, decir que el principio de armonía surge de los valores superiores del espíritu y rige, a través del entendimiento racional y la voluntad libre, las dinámicas más propias del cuerpo, evitándose que varón y mujer se hagan sinónimos de mero macho y hembra. Decir varón y mujer, por último, es decir que la misma unión entre varón y mujer contiene una ordenación espiritualizadora –personalizante– de la mera inclinación sexual corpórea, la cual expresamos en la noción y en la experiencia de la íntima compañía y amor conyugales. En suma, si varón y mujer fueran meros sinónimos de macho y hembra, en tal caso no sería pensable el matrimonio como comunidad de vida y amor entre personas,<sup>6</sup> a propósito del don y aceptación de sus cuerpos diversamente sexuados. El matrimonio entre “macho y hembra” sencillamente no existe. Entre macho y hembra, como sólo tales, hay apareamiento venéreo o reproductor. Decir varón y mujer conlleva el implícito de afirmar la presencia protagonista del espíritu personal en la sexualidad y en su dinámica. Por eso, el matrimonio lo es sólo entre varón y mujer, y no puede serlo cuando comparece sólo el macho y la hembra.

Encontramos aquí una importante raíz acerca de la naturaleza de relación interpersonal que es carácter necesario del verdadero matrimonio. Como es evidente, los valores propios del espíritu personal no son los mismos que los valores de la mera corporeidad sexuada. El bien que realmente conviene a mi amado no es lo mismo que el placer sensual que el cuerpo de mi amado es capaz de provocarme. Por ejemplo, la leal fidelidad, sostenida por encima de su acontecer grato o ingrato, fácil o difícil, implica percibir y aceptar el valor incondicional de la irrepetible y singular persona amada, valiosa en sí misma en cualquier circunstancia, lo cual es un bien que sólo es capaz de estimar el espíritu personal y sólo puede vivirse desde su gobierno rector. En cambio, la consideración del placer venéreo como fin principal que justifica la naturaleza y duración de una relación sexual es un valor del cuerpo, en cuanto sujeto y objeto de placer sensual, por lo cual padece una dosis de condicionalidad y de indeterminación: muchos cuerpos pueden ser objeto durante un tiempo limitado de ese interés y de su satisfacción. Uno y otro valor, tomados como criterios configuradores del sentido de la sexualidad humana, dan lugar a

<sup>6</sup> *Gaudium et spes*, 48.

“relaciones” muy diferentes. En la inspirada en la leal fidelidad, la persona encuentra un escenario adecuado para ser y obrar en la sexualidad según valores adecuados a la dignidad personal, escenario muy superior a aquel otro regido por la búsqueda egocéntrica del mero placer venéreo para el propio cuerpo mediante el uso del cuerpo ajeno. En cambio, dentro de este último escenario, la persona se halla instrumentalizando o instrumentalizada, pero en ambos lados de la alternativa la persona se reduce drásticamente a ser lo que en verdad no es: pasa a ser objeto o cosa de valor condicional y temporal, en vez de sujeto siempre valioso en sí mismo.

## 2. *La conjunción de cuerpos y almas:*

Unio animorum atque unio corporum

La expresión canónica del matrimonio, por lo tanto, arraiga en la consideración de que la entrega y aceptación enteras de la masculinidad y la feminidad entre los esposos representa la unión humano-personal más profunda según naturaleza y es capaz de manifestar la más alta capacidad de comunión amorosa entre personas humanas, pues tiene el propio cuerpo sexuado, que “se es”, como materia misma de tal comunicación y comunión entre personas. Para poder constituirse en esta “unión de almas y cuerpos”, según expresión secularmente admirable por su temprana profundidad y rigor,<sup>7</sup> la persona humana ha de poseer aquella unidad ontológica y psico-biográfica capaz para ser el único sujeto, no dividido, de su alma y su cuerpo, y el único sujeto capaz de asociar armónicamente, como compromiso de vida, las dinámicas tendenciales que surgen de su alma y de su cuerpo, es decir, los impulsos y pasiones psicosomáticos con las motivaciones y las decisiones de su entendimiento racional y de su voluntad libre, que son las potencias características de su espíritu.

En cambio, si la inspiración antropológica fuera dualista, la comunicación del sexo no podría incorporar real e íntimamente el ser total de la persona humana, y menos al sujeto personal en algo, el cuerpo sexuado, que sería algo que se tiene, pero que no se es. El cuerpo y su sexo quedarían como funciones individuales y sociales, en cierto sentido externas al yo profundo, pero no como conformaciones reales del propio sujeto per-

<sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1 q. 76 a. 1.

sonal en cuanto tal. El matrimonio no podría ser entonces una co-identidad de almas y cuerpos, sino —como mucho— una “función”, en el sentido actual del término “rol”, útil para los intereses del individuo y de la sociedad, una institución socio-legal que acontecería en la periferia o borde exterior del yo personal profundo.

### 3. *El significado esponsal de la sexualidad humana*

La potencia de tal íntima conformación en el ser la da la naturaleza de nuestro ser cuerpo sexuado, que está destinado a ser el modo humano del don y de la aceptación de la persona misma.<sup>8</sup> El cuerpo es la manifestación propia, “suya”, del sujeto personal humano. Es “nuestro cuerpo”, por decirlo de algún modo, “nuestra palabra” y es, más rigurosamente, la materia propia en la que encarnar el don íntimo y real de nuestra persona. Por eso, en el matrimonio según expresión canónica, se recibe verdaderamente al otro sujeto personal cuando nos da y aceptamos la entrega de su cuerpo sexuado. Y, viceversa, nos damos como personas al darle nuestro cuerpo sexuado; porque, siendo cuerpo, vamos nosotros mismos dentro al darlo y recibirlo. Y ese don y aceptación es, precisamente, el consentimiento fundacional del matrimonio. De suerte que, si no hay tal don y aceptación reales de las personas del varón y de la mujer en el acto de consentir el matrimonio, las manifestaciones “vacías” de esa entrega y aceptación de la persona del varón y de la mujer hechas en “la boda” carecen de eficacia alguna, son “nulas”.<sup>9</sup>

Cuando, por el contrario, la inspiración acerca de la sexualidad obedece a un dualismo, por el que no somos el cuerpo que tenemos, la comunicación a propósito del cuerpo sexuado no puede implicar enteramente el don del sujeto personal mismo, y por eso toda relación sexual queda fuera, justificada como satisfacción afectiva del individuo, mientras dura, como ser miembro de un club elitista, o como función para la sociedad, como los *status* profesionales. Es “lógico”, dentro de la inspiración dualista, que tal relación funcional pueda disolverse si no satisface en sus particulares expectativas a un miembro de la relación. Esa disolución sólo licua un

<sup>8</sup> Véase Yanguas, J. M., *El significado esponsal de la sexualidad humana*, DIF 34, Madrid, RIALP, 2001, pp. 19-23.

<sup>9</sup> Véase cc. 1055. 1, 1101. 2, CIC 1983.

estatus jurídico y social, que es lo único que hay. Obviamente, no se puede disolver —licuar— tan fácilmente el ser hijo o padre, porque tal identidad personal no es sólo función sino conformación del ser. La experiencia nos pone de relieve cuántos traumas y sufrimientos causan estos intentos de vivirse de espaldas a la realidad de la identidad paterna, materna y filial, y cuán imposible es, en el fondo, ese intento de ignorarse, de lograr ser un ex padre, una ex madre o un ex hijo. En la concepción canónica, en la que la unión conyugal es también conformación en el ser, no cabe licuar o disolver esa conformación real cuando válidamente se constituyó, no cabe el divorcio como acto de poder eficaz, no cabe la figura del ex-esposo.

#### IV. LA INTEGRIDAD E INTEGRACIÓN DE LAS DINÁMICAS QUE LA SEXUALIDAD CONVOCA

El segundo radical antropológico hace referencia a la integración de los distintos factores del alma y del cuerpo que son convocados y conmovidos en las relaciones humanas; en especial, las de naturaleza amorosa. Aquí el bien o la razón de bondad es la unidad interior de la persona, que se manifiesta en la unidad de su obrar en el campo de las relaciones de intimidad.

Este segundo elemento que subyace a la expresión canónica del matrimonio, es la dosis de madurez para un amor integral e integrado. Los esposos han de ser contrayentes con capacidad de amarse en forma matrimonial. Los contrayentes capaces lo son porque, a través de un proceso de maduración biográfico, poseen una suficiente dosis de gobierno racional y voluntario del orden racional, afectivo y somático —órdenes que conmueven la inclinación sexual—, como para poder comprometer en el pacto fundacional del matrimonio al otro cónyuge, mientras viva, una entrega de sí y una aceptación del otro fielmente exclusiva y abierta a la procreación y educación de los hijos. Esta dosis de madurez significa una dosis de asociación armónica entre las diversas tendencias —espirituales y psicósomáticas— que la atracción sexual pone en movimiento. La dosis viene medida por la capacidad actual, en el momento de las nupcias, de poder comprometer como derecho y deber recíprocos una unión exclusiva e indisoluble abierta al bien conyugal y a la procreación y educación de los hijos.

Para llegar a esta capacidad o madurez, el sujeto ha de recibir una educación perseverante, adaptada progresivamente a los ciclos de sus edades entre la infancia, la adolescencia y la juventud, destinada a dotarle de un grado suficiente de integración intencional y libre de las dinámicas tendenciales de su alma y cuerpo en el orden de la sexualidad. Como es de evidencia experimental, ciertas patologías psíquicas y psicósomáticas impiden severa o completamente alcanzar esa integración. Pero también la dificultan o, incluso, la destruyen, hábitos educacionales basados en formas variadas de un dualismo consciente o inconsciente que, en forma de acción o de omisión, permiten que el sujeto crezca sin armonía entre alma y cuerpo, o sometido a los imperativos más bioquímicos del cuerpo, o estableciendo una dicotomía entre su alma y su cuerpo, como si la permisión de cualquier impulso somático de tipo sexual fuera inocuo para el psiquismo y ajeno a la modelación virtuosa del alma. Represión del cuerpo y de sus afectos, sobre una hipótesis de su malignidad, o permisión de cualquier impulso somático, como inocuo a la persona, son extremos sólo aparentes de una educación igualmente dualista. Bajo el sometimiento a esta educación dualista, es difícil no pervertir la misma comprensión de la unión conyugal, como unión no sólo de los cuerpos, sino de las almas, como enseña la clásica expresión *unio animorum atque corporum*.

La desintegración entre amor y sexo empieza aquí, en la falta de armonía interna entre alma y cuerpo de cada sujeto. Si se permite cultural y educacionalmente esta disociación entre amor y sexo, sobre esta anómala raíz, que ya divide al sujeto disociándole sus deberes y sus pasiones, se acabará considerando “normal” proponer una concepción del matrimonio como una institución propia para canalizar los deberes voluntarios y convenientes de la paternidad legítima, para detentar un estatus social de honorabilidad, y para reunir todo tipo de intereses políticos y socio-económicos, al tiempo que se admite, bajo todas las formas de la permisión o la tolerancia, que la pasión amorosa fluya libre en forma pública, privada o clandestina, pero en todo caso fluya “normalmente” fuera de la institución del matrimonio. Estamos ante la raíz perversa de las diversas formas del “matrimonio de conveniencia”. El traslado a la concepción del matrimonio de la disociación entre amor y sexo encuentra en la historia de la cultura y el derecho múltiples manifestaciones a lo

largo de los tiempos y aflora, incluso hoy, con peculiares brotes de esa misma raíz.<sup>10</sup>

En suma, queremos decir cuatro cosas:

- a. Que el matrimonio que la tradición canónica tutela y expresa no es comprensible sin el implícito antropológico de una educación dirigida a la integración de las dinámicas del alma y cuerpo que la sexualidad concita. Dicho de otro modo, el matrimonio canónico asienta sobre un proceso educacional basado en las virtudes humanas fundamentales, como necesarios hábitos para el armónico entendimiento y praxis de las relaciones de intimidad afectiva: las paterno-filiales, las fraternas, y especialmente las conyugales. El contrayente capaz es un varón y una mujer con un grado adecuado de integración entre su alma y su cuerpo o, lo que es exactamente lo mismo, poseedor de un grado suficiente de educación “virtuosa” de la inclinación sexual.
- b. El matrimonio canónico es, en sí mismo, cauce de progresiva integración de la inclinación sexual de los esposos. Esta integración es corresponsabilidad recíproca, forma parte de la esencia de la unión y del contenido de los fines, es decir, del bien conyugal y de la procreación y educación de los hijos. Es corresponsabilidad mutua y recíprocamente debida entre los esposos. Con otra terminología, es un derecho y un deber conyugal esencial. El matrimonio canónico no asienta su validez sobre la disociación de la inclinación sexual amorosa, es decir, sobre el compromiso de cumplir formalmente los deberes conyugales, pero dejando fuera el mundo de los sentimientos y pasiones sexuales por juzgarlo irracional, incomprometible y privado.
- c. Cuando un modelo cultural y social omite o contradice esa educación de integración virtuosa, y la sustituye ya por la represión maniquea del orden afectivo psicosomático o ya, en el aparente extremo opuesto, por un modelo educacional dominante de signo individualista, utilitarista y hedonista, en ambos casos los procesos de maduración de los futuros esposos pueden resultar severamente alterados. Esta alteración afecta tanto al orden del entendimiento

<sup>10</sup> Véase en este sentido, Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Madrid, 1991, pp. 167 y ss. Asimismo, véase Hervada, J., *Una caro...*, cit., nota 1, pp. 104 y 105.

cuanto al terreno de la vida afectiva cotidiana, en la que no casualmente proliferan las disfunciones, frustraciones, desequilibrios y patologías de la afectividad y de la identidad sexual, aun las más severas, sin que exista siquiera el criterio racional para detectarlas a tiempo precisamente como desequilibrios y disfunciones del sujeto. Dentro de este panorama, es muy explicable que la propuesta canónica sobre el matrimonio sea incomprendida, a pesar de ser la propuesta “natural al ser humano”, y esta incompreensión se debe a que la verdad de la naturaleza de la sexualidad humana se ha convertido en “insólita, infrecuente y hasta rara”.

- d. El sistema legal ante el que dos se casan no posee, por sí mismo, el poder de integrar el interior de los sujetos contrayentes. Dicho de una manera más ruda: el mero hecho de casarse ante la Iglesia, como “opción formal” de las nupcias, no conlleva ni causa el que los novios “reciban” una dosis suficiente de integración interior de sus dinámicas sexuales y amorosas, producida por el sistema jurídico canónico “automática y milagrosamente” al margen del consentimiento válido, en cuanto intención conyugal verdadera (*intentio vere coniugalis*), y al margen de la ascesis y educación de los propios contrayentes. Sea cual sea el régimen jurídico-positivo al que dos contrayentes someten el reconocimiento público de su ceremonia nupcial —el Estado o la Iglesia—, si uno o ambos sufren un estado disociativo importante y habitual de sus dinámicas tendenciales en el orden de la sexualidad, si dividen la voluntad de amar, de un lado, de los sentimientos y de las pasiones, de otro, su vida matrimonial concreta reflejará tarde o temprano estas fracturas y contradicciones de la persona.

La culpa convendrá, entonces, no achacarla a la propia institución matrimonial, sino a la inicial y agravada disociación interna de los consortes. El matrimonio no es de por sí la “tumba del amor”, pero el matrimonio concreto y su vida ordinaria manifestarán ineludiblemente el grado de integración interior de cada esposo, también el grado de compromiso en la conjunta corresponsabilidad o en la soledad para esa integración y, por último, las conductas de una o ambas partes objetiva y gravemente fracturantes del estado de integración de cada esposo. Entre estos últimos, la conducta de infidelidad y la de engaño doloso, por su especial capacidad de destruir la confianza, tienen efectos devastadores en la des-

trucción de la armonía interna de las dinámicas sexuales de los esposos. No es extraño, sino muy justificado, en consecuencia, que la concepción canónica considere nula aquella ceremonia nupcial en la que ya existe en el consentimiento de uno o ambos contrayentes una constitutiva intención de infidelidad o el engaño doloso.<sup>11</sup>

## V. LA ASOCIACIÓN ENTRE AMOR SEXUAL HUMANO Y UNIÓN CONYUGAL

### 1. *El matrimonio como inclinación natural del amor humano*

En textos constantes, a lo largo de los siglos, los grandes maestros de la tradición canónica consideraron que la unión conyugal es el destino o tendencia natural del buen amor entre un hombre y una mujer.<sup>12</sup> Es decir, que existe una asociación, que la libertad ha de querer actuar, pero que está como intensa invitación en la naturaleza del amor de verdad entre un hombre y una mujer, en cuya virtud el mismo amarse les inclina a querer ser el uno del otro, a unirse ellos y sus vidas, es decir, a constituirse en esposos. Le es natural al amor humano, si contiene verdad y bondad, la tendencia unitiva, el desear culminarse en matrimonio.

Al señalar esta naturalidad entre el amor sexual humano y la unión conyugal, los grandes autores de nuestra tradición en ningún caso se propusieron inyectar, desde el exterior del fenómeno amoroso, esta tendencia al matrimonio al modo de un cauce conveniente por razones religiosas, morales y sociales, por temor al carácter incontrolado, irracional desbordado y volcánico de la pasión amorosa. Aunque a veces se ignore, no hay nada más refrescante, sólido, profundo y al tiempo sencillamente desinhibido que los textos de los grandes maestros sobre el amor sexual humano. En realidad, no hicieron sino poner en lenguaje más objetivo y culto, gracias a su capacidad de aguda observación, las entrañas de la experiencia amorosa real.

En efecto, la experiencia del amor humano se presenta, como nuestra vida, en forma de historia y, por lo tanto, con un nacer o inicio. Viene precedida de una predisposición al amor, que la misma naturaleza prepara cuando, en la pubertad, se alcanza un nuevo desarrollo y configura-

<sup>11</sup> Véase cc. 1098, 1101.2, CIC 1983.

<sup>12</sup> Véase por todos, Santo Tomás, *Supl. q. 41, a. 1.*

ción del compuesto alma-cuerpo sexuado, en cuya virtud el sujeto se intuye susceptible de don y aceptación precisamente en cuanto varón o mujer. Este definitivo abandono de la infancia, mediante esta nueva percepción de la identidad sexual y de su inclinación, es aquella antesala o predisposición que San Agustín describe genialmente en la secuencia “yo no amaba a nadie, pero amaba amar y buscaba a quien amar”.<sup>13</sup> Sobre la posibilidad abierta por esta predisposición natural, el amor como relación entre dos sujetos presenta la estructura de un proceso que se sucede mediante edades o fases con características diferenciales acentuadas. El amor comienza con un encuentro muy específico, que responde a lo que comúnmente se llama enamoramiento. Este encuentro es, obviamente, un momento cronológico datable, pero eso no es su esencia, sino sólo la condición de posibilidad que exige nuestra condición de seres vivientes en el tiempo. Más propiamente, el encuentro es la primera común gestación de una forma de relación en la cual y por la cual los dos experimentan la incoación de un nuevo modo de ser de uno, causado por el otro, y una nueva forma de percibir el vivir, como vida entre sí, que es el ser-conjunto o unidad entre dos. Ese hacerse emerger, recíprocamente, ese “nuevo ser que tú me haces ser” no sólo necesita un momento cronológico para iniciarse, sino que dura un tiempo, pues el encuentro amoroso se configura como época o fase del amor, y la denominamos habitualmente el tiempo del enamoramiento. Ya en esta primera fase, el encuentro contiene una serie de componentes en los que es patente la prefiguración de la unión conyugal, pese a que esta unión matrimonial, en acto, se corresponde a una edad o fase más avanzada del proceso amoroso, fase distinta del enamoramiento o encuentro entre los amantes.

Estos componentes, que se configuran en el enamoramiento, son los siguientes: En primer lugar, los que se enamoran desean estar juntos, gozan la presencia recíproca, sufren cuando tienen que distanciarse o separarse: esta tendencia a “estar” juntos es incitación a “ser juntos” como modo de co-ser, es inclinación a formar una unión. En segundo lugar, los enamorados perciben, bajo cierto sentido, su encuentro como un instante eterno, como algo que nunca debiera pasar o cambiar, al tiempo que, en otro sentido, experimentan la hostilidad del tiempo y su capacidad de erosionar y terminar las cosas. Los amantes sienten el deseo de que lo que les “pasa” no “pase” nunca, dure siempre. Es la incitación a la perpe-

<sup>13</sup> *Confesiones*, Libro III, 1.

tuidad de la relación amorosa, pues el amor verdadero de por sí permanece y vence al tiempo. En tercer lugar, los amantes gozan del mundo que entre sí ellos componen, sufren las intromisiones e interferencias ajenas y ninguno quiere que el amor, que entre ellos hay, el otro lo tenga con un tercero: es la tendencia a la exclusiva fidelidad. En cuarto lugar, los enamorados se sienten fuertemente impulsados a ser recíprocamente “encantadores”, al dulce sufrir que todo lo valioso es poco para regalarlo al amado; es decir, con mayor propiedad, a darle al otro lo mejor de uno mismo: es la inclinación al mejor don de sí como bien mutuo y conjunto. En quinto lugar, los amantes sienten que irradian, que todo parece renovarse, revivir, cobrar luz y vida inéditas, como si en y por su amor editasen el mundo por primera vez. El paradigma por excelencia de esta invitación a irradiar luz y vida es engendrar una nueva persona en común, el hijo. Estamos ante la inclinación del amor a la vida y a la fecundidad.

Estas cinco dinámicas, sentidas en forma de impulso, posibilidad y regla exigente de conducta, constituyen el movimiento propio del amor, al que los amantes por causa del encuentro identifican como “lo nuestro”. Pues bien, los enamorados se preguntan, una vez en-amor-dados, ¿y ahora qué hacemos con nuestro amor, con lo nuestro? Y dentro de la entraña de su amor hay esas cinco invitaciones, como movimientos hacia el futuro que de por sí contiene su amor. Habremos observado que estas cinco inclinaciones invitan a un muy identificable modo de co-ser, como destino futuro: a ser unión, exclusivamente fiel, para siempre, abierta al bien recíproco y a la fecundidad. Acabamos de describir la unión conyugal, sus propiedades y sus fines esenciales. A estas invitaciones, el movimiento objetivo y propio del buen amor, la doctrina las sintetizó con la expresión *inclinatio naturalis* (inclinación natural del verdadero y buen amor sexual entre el varón y la mujer). Se trata de la intrínseca *tendencia unitiva* que es propia de la dinámica del amarse y de sus caracteres esenciales, pues esa natural tendencia a la unión no es amorfa, ni anómica.

Dicho esto, ya es muy fácil percibir que hay una asociación natural entre la inclinación amorosa y la unión conyugal. Que tal asociación no es una interferencia apologética exterior al amor, causada por precauciones religiosas, morales o sociales. Que, muy al contrario, esa asociación entre inclinación sexual y unión conyugal surge de la entraña misma de la experiencia del verdadero amor, como movimiento esencial del mismo en su procesar hacia el futuro mayores cuotas de amor entre los enamorados. Que haya una asociación, como inclinación o “invitación”, signifi-

ca que esa asociación hay que actuarla, constituir la, ponerla en acto como realidad existente. El paso del enamorarse al casarse no es un paso que se produce espontáneamente, ni tampoco automáticamente. Requiere un nuevo e inédito impulso amoroso, que sólo puede causar la voluntad de la persona y, en rigor, la voluntad conjunta. Y así, la inclinación natural del amor a la unión no es todavía el matrimonio, sino sólo su invitación natural.

En suma, la expresión canónica del matrimonio reposa en el reconocimiento antropológico de que hay un nexo de naturalidad entre amarse y casarse, entre el amor sexual humano y el matrimonio.

## 2. *De amor “gratuito” a amor “debido”. El ser unión amorosa y fecunda como el modo de “co-ser” debido en justicia*

La asociación antropológica que venimos examinando —el buen amor sexual entre hombre y mujer inclina naturalmente a la unión matrimonial— termina su secuencia armónica en la transformación del amor: desde “un hecho que entre nosotros ocurre” hasta “un modo de co-ser que entre nosotros nos debemos en justicia”. El amor impulsa a los amantes a la unión. Hay una diferencia entre este “impulso” hacia la unión y la “constitución” de dicha unión. Es una diferencia en cierto sentido semejante al impulso del amor hacia concebir un hijo y la concepción efectiva del hijo. El amor y su invitación a concebir no es lo mismo que el hijo concebido. Análogamente, hay también una diferencia entre el amor que impulsa a unirse y la unión conyugal propiamente dicha. Como en el caso del hijo, la unión conyugal, una vez constituida, tiene su propia entidad y vida, que es independiente del impulso de amor que motivó su fundación. Se explica así que, una vez que los amantes se han unido como esposos, esa unión de amor es lo que ambos se deben en justicia. Esta es la idea de fondo del “conjugarse”. Este paso desde “el amor sentido” hasta el amor como “forma unida de co-ser debida en justicia” requiere un acto conjunto de voluntad de los amantes, un acto inédito, único y muy especial, que en toda nuestra tradición se llama consentimiento matrimonial o, también, alianza y pacto conyugal. Esta voluntad conjunta se expresa en la ceremonia nupcial o “boda”, de la que constituye su momento esencial e insustituible. La *conjunción* de voluntades, en el consentimiento, y de vida íntima, en el matrimonio, es la idea clave para entender lo específico de lo conyugal.

Cuando la expresión canónica define el consentimiento matrimonial, en un pasaje realmente estelar, como “acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente...”,<sup>14</sup> tal definición está suponiendo una dosis de armonías entre las dinámicas componentes del amor sexual humano, sin las cuales aquellas palabras definidoras del consentimiento perderían toda posibilidad de ser reales. Supuesta esta capacidad conyugal, el momento esencial en la transformación del amor de “amantes” en amor de “cónyuges” debe reservarse al fenómeno del consentimiento. No es éste un acto de voluntad cualquiera. No por ser tan singular es difícil o reservado a cierta élite. Ahora nos proponemos comentar algunos estereotipos sobre el consentimiento que conducen a graves errores.

*A. El consentimiento: poder capaz de transformar las inclinaciones propias del amor en unión o vínculo debido en justicia*

En primer lugar, 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. Que el consentimiento sea acto de voluntad, no significa que “el amor”, en sus precedentes y en su presencia coetánea a la boda, carezca de componente voluntario y sea pura afectividad psicósomática, espontaneidad y deseo sentidos sólo pasivamente. De mil maneras y matices, nuestra voluntad está siempre presente en la génesis, dinámica y transformaciones de la afectividad amorosa. El acto de voluntad en que ciertamente consiste el consentimiento, además, no se engendra “a tiempo cero velocidad infinita” coincidiendo con la boda, es decir, sin sus necesarios precedentes biográficos, sin un natural proceso de formación en el cual alma y cuerpo de la persona son convocados e implicados. La normalidad consiste en la presencia e integración entre todas las dinámicas tendenciales de la persona humana. Y la anormalidad es justamente lo contrario, a saber, la imposibilidad de integrar, la existencia de disociaciones y contradicciones insuperables entre esas dinámi-

<sup>14</sup> Canon 1057.2, CIC 1983.

cas del alma y del cuerpo. El consentimiento es voluntad, sin duda, y no puede ser sino acto de voluntad si ha de fundar lo que ha de fundar, es decir, un nuevo modo de conformación en el ser de los amantes para transformarlos en esposos, lo que requiere entregarse a sí mismo y ser del otro. Y ese acto de entrega de sí mismo, obviamente, debe ser una decisión voluntaria de la persona, pues sólo la persona puede darse a sí misma por sí misma. Al poder de la persona de ponerse realmente dentro de su acción, haciéndola suya, le llamamos voluntad. Y a esta específica acción de la persona, por suya, la llamamos acción voluntaria.

Pero la voluntad y el entendimiento racionales, esto es, las facultades superiores y sus actos, ya están presentes en el camino que el amor recorre, siguiendo la inclinación natural, desde el momento de nacer hasta aquel en que alcanza el grado de poderse comprometer matrimonialmente, si ese camino ha de merecer la consideración de “normal y adecuado”. En caso contrario, obligaríamos a que el consentimiento matrimonial fuera un acto de voluntad “en el vacío”, ajeno a la naturaleza y a la biografía del ser humano del contrayente. Una consideración de este tipo fractura el amor humano. Y lo fractura no sólo antes, sino también dentro del consentimiento, por causa de una construcción artificiosa y formal de este último. Deja al amor precedente fuera del objeto del consentimiento, acusado de fenómeno espontáneo, irracional e involuntario —técnicamente sólo una mera motivación no más importante y decisiva que otras—, y pone como objeto de la voluntad nupcial una serie de derechos y deberes garantizados por la propia voluntad que los crearía *ex nihilo* en aquel mismo momento nupcial. Pero los “contenidos” de tales derechos y deberes, sólo “formales”, no tendrían como “contenido” el amor concreto entre ese hombre y esa mujer que contraen, sino una obligación formal tan abstracta como genérica, por lo que tales derechos y deberes acabarían identificados con el puro mantenimiento esquelético de la voluntad formal que los fundó y los acata, pero ajenos y autónomos respecto del completo e integrado contenido humano del amor biográfico entre ese hombre y esa mujer en concreto. Si consideramos al “amor” pura espontaneidad pasiva, afectividad sentimental no garantizable por su volubilidad involuntaria, acontecer no integrable ni asumible por la propia voluntad de los amantes, por eso mismo dejamos ese “amor” fuera del contenido del consentimiento en cuanto acto de voluntad. 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.

Por el contrario, hay que reafirmar que lo que la voluntad compromete es la integración de las dinámicas tendenciales, desde las más físicas hasta las más espirituales, del amor sexual humano. Y la voluntad conyugal compromete esta integración como derecho y deber de justicia entre ambos cónyuges, cuyo fiel y leal intento constituye su modo corresponsable de vivirse en matrimonio. Pero la verdad profunda del consentimiento es ser una “única voluntad conjuntada”, no dos actos de voluntad que se intercambian contenidos, como dos barcos señales en alta mar, pero permaneciendo en la “dualidad” de ser dos individuos singulares, sin una nueva conformación que les conjunta y trasciende. Esa dualidad, insuperable, debe desenmascarse como contraria esencialmente a la concepción canónica de la “unidad” de la alianza y de la unión conyugales, siendo además, desde la perspectiva psicológica, una concepción dualista anómala y desintegradora de “la conciencia conyugal” para los propios esposos. Decimos que hay un enorme y pernicioso error en tal concepción individualista, porque el consentimiento es “una voluntad conjunta”, no dos voluntades individuales. Las dos voluntades se aportan —como en otro caso la fecundación requiere la aportación del espermatozoide y del óvulo—, pero el consentimiento es precisamente la acción voluntaria conjuntada y única que asume y transforma esa dualidad en unidad, en única voluntad “fundacional”, precisamente por “conjunta” y, por tanto, “única”. Por eso el consentimiento es “uno” como único es el vínculo conyugal, y no hay dos consentimientos, ni tampoco dos vínculos entre los esposos. Pero de esta profunda unidad del consentimiento, manifestación en su misma fundación de la conformación de dos en *una caro*, trataremos luego al examinar la unidad del vínculo conyugal.

Aunque debemos advertir que esta perversión individualista, formalista y desencarnada del consentimiento o alianza conyugal no está en la doctrina de los grandes maestros, también hay que alertar acerca de la frecuencia con la que, a nivel menor, aparece tan sumergida como activa en ambientes matrimonialistas civilistas y también canónicos.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Se perciben estas dicotomías entre amor y consentimiento, quizá por una preocupación excesiva en subrayar la naturaleza voluntaria del consentimiento, olvidando que no le es menos esencial a su naturaleza y validez la integración del resto de dinámicas ten-

Digámoslo en breve y paladino: el consentimiento es un nuevo acto de la voluntad distinto de la natural presencia de la voluntad —activa y pasiva— en la inclinación natural amorosa. Ese acto de la voluntad, que es el consentimiento, es un acto conjunto o un acto voluntario del “nosotros”. Por último, el consentimiento contiene como objeto propio la entrega y aceptación de la integración amorosa “voluntaria, afectiva y psicósomática” como corresponsabilidad conyugal debida en justicia recíprocamente y, por eso mismo, dinámica de vida recíproca y conjunta.

El matrimonio es cauce del amor sexual íntegro, y no puede ser, por principio, fractura entre sus diversos componentes tendenciales. Afectividad, sentimientos y pulsiones son objeto entregable conyugalmente como integración debida a lo largo de la vida matrimonial, que es común don y corresponsabilidad recíproca entre los esposos, y parte muy esencial de la mutua ayuda en lo que de más íntimo y, por eso mismo, de conyugal contiene. En términos técnicos, como parte esencial de la *ordinatio ad fines* del propio vínculo conyugal y como parte de la exclusiva e indisoluble fidelidad. El matrimonio es el cauce del amor humano, por-

denciales amorosas como parte de los derechos y deberes conyugales que “voluntariamente” se dan y aceptan los contrayentes y cuya integración, como deber de mutua corresponsabilidad, constituye sentido y contenido esencial del “bien conyugal”, en Navarrete, “Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Cost. Gaudium et spes”, en varios autores, *L’amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, pp. 212-213; *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 3a. ed., Roma, 1980, pp. 182-183; “I beni del matrimonio, elementi e proprietà essenziali”, en varios autores, *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*, Città del Vaticano, 1986, p. 99; “Foedus coniugale, amor, sacramentum attenta doctrina Concilii Vaticani II”, en varios autores, *Acta conventus internationalis canonistarum (Roma diebus 20-25 mai 1968 celebrati)*, Roma, 1970, p. 512. D’avack, A., “Il problema della rilevanza giuridica dell’amore coniugale”, en varios autores, *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico. La Chiesa dopo il Concilio (Roma, 14-19 gennaio 1970)*, v. II/1, Milán, 1972, pp. 439-443. Fedele, P., “L’amore coniugale e la prole nel matrimonio canonico”, *Ephemerides Iuris Canonici*, 32 (1976), p. 74; “Ancora sul consenso nel matrimonio canonico”, en varios autores, *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, Modena, 1989, pp. 568, 607, 628; “A proposito delle innovazioni proposte dalla Commissione per la revisione del CIC in tema di consenso matrimoniale”, *L’année canonique*, 17 (1973), pp. 373, 377; *L’ “ordinatio ad prolem” nel matrimonio canonico*, Milán, 1962, pp. 7 y 8. Graziani, “La Chiesa e il matrimonio”, *Ephemerides Iuris Canonici*, 26 (1970), p. 78; “Riflessioni sul can. 1082 del Codex”, en varios autores, *Ius Populi Dei. Miscelanea in honorem Raymundi Bidagor*, Roma, 1972, vol. III p. 495; “Essenza del matrimonio e definizione del consenso”, en varios autores, *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*, Città del Vaticano, 1986, pp. 28 y 29.

que el propio matrimonio —el vínculo debido en justicia, la fidelidad exclusiva, el *para toda la vida* y los fines del bien conyugal y de la procreación— es cauce integrador de las tendencias desde la concupiscencia (el otro como bien para mí) hacia la benevolencia (uno como bien y don para el otro).<sup>16</sup> Este es el sentido más de fondo de la antigua expresión “remedio de la concupiscencia”, tan frecuentemente reducida y adulterada en su interpretación. Pero sobre ello volveremos más adelante.

*B. El consentimiento representa una fase del amor superior y más avanzada que la fase inicial del enamoramiento y de la pasión sentimental*

La segunda cuestión, que ahora queremos recordar, es el sentido de la distinción clásica entre amor y consentimiento. Hay entre amor y consentimiento matrimonial la misma asociación que entre fases o momentos “distintos” de un “mismo proceso”, el de la maduración y culminación del buen amor humano que se inclina, *indole sua*, a la unión conyugal. El amor es dinámica unitiva, pero esa dinámica tiene fases, y la unión grados de intensidad. La regla *non amor, sed consensus matrimonium facit* ha de interpretarse —sin jamás contraponerla— en armonía con la otra afirmación clásica según la cual el matrimonio es, por naturaleza, aquella unión a la que nuestra misma naturaleza —*inclinatio naturalis*— impulsa al recto amor humano. Así, pues, entre el enamoramiento, como encuentro y nacimiento del impulso unitivo, y el pacto conyugal, como acto fundacional de la unión conyugal, hay la diferencia de fases o edades de maduración del mismo amor humano.

Dicho de otro modo, el consentimiento matrimonial es un especial y culminante momento dentro del proceso del amor sexual humano. De ahí, que el pacto conyugal sea, en sí mismo, amor y amor humano en un momento inédito e irrepetible de especial naturalidad y excelencia. Y ese acto de amor, en que consiste la alianza conyugal, es superior y más avanzado que el amor en fase de encuentro, enamoramiento y esponta-

<sup>16</sup> En este sentido, véase la exposición de Arjonillo sobre los rasgos esenciales del amor y la especificidad del amor conyugal, en *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio*, Pamplona, Cursos y Programas Especializados del Instituto de Ciencias para la Familia, 1999, pp. 62-68.

neidad afectiva y sentimental; pero es amor en grado supremo y tiene por objeto otro paso adelante del amor, a saber, la conformación conyugal de los amantes. La distinción entre enamorarse y casarse, que sin duda responde a la realidad de las cosas y a la experiencia más sensata y probada, lo que nos manifiesta es una línea de asociación, un hilo conductor, una fase dentro del mismo proceso de amar, pero no dos mundos incomunicados.

Digamos ahora, para finalizar este epígrafe, que en el consentimiento matrimonial los amantes toman la íntegra y recta dinámica del amor natural, que es la unión en alma y cuerpo, y mediante una decisión conjunta —el consentimiento— la constituyen en el modo de co-ser “suyo”, debido en justicia para toda su vida. Los amantes se aman porque cada uno quiere, los esposos se aman porque la unión de amor y de vida es su forma de co-ser y, por lo tanto, ese amor de unión y de fecundidad de vida se lo deben como el obrar propio de su forma de co-ser. Deberse la unión de amor es su co-identidad recíproca, su modo de co-ser y, en consecuencia, su programa de vida común. Esta transformación de la gratuidad del amor de cada uno, en amor debido o “lo justo nuestro”, es lo que hacen al decidir conjuntamente ser unión de amor y de vida, es decir, al casarse. Y esta entrega y aceptación recíproca es, sin lugar a dudas, un supremo acto de amor, que toma el amor que “a cada uno sucedía” y lo transforma en el amor indisolublemente fiel y fecundo “que nos debe suceder” como nuestro modo de co-ser y nuestra forma de vida debidos entre nosotros en justicia.

He aquí la idea clásica de vínculo conyugal. El que “dos” se conformen en “un único co-ser vínculo de amor”, por deberse este amor como nuestra forma de co-ser, permite no “pasar” en el amor que “pasa”, sino “permanecer”. El pacto conyugal sella un amor que no pasa tomando como materia prima el amor que pasa. Lo hace al darse y aceptarse uno al otro con la voluntad conjunta a título de derecho y deber recíproco, haciéndose realmente el uno del otro. “Ser el uno del otro”, como unión que ambos se deben en justicia, es la nueva manera de co-ser en el amor, que así deviene en amor vinculado o debido, en suma, en amor “conyugado” o conyugal.

Una gran parte de la confusión actual sobre la “institución matrimonial” proviene de la desintegración de los hilos naturales entre el amor y el consentimiento, entre amarse y casarse. Parece una verdad piramidal

señalar que muchos que se aman no se casan y que muchos que se casan no se aman. En realidad, esa “verdad piramidal” es “una desintegración colosal”. Verá el derecho matrimonial civil qué hace con esa desintegración psicológica, ética y humana, y verá la política educativa qué ha hecho con la educación del amor, la afectividad y el sexo en nuestra cultura contemporánea, para difundir esta disociación entre amor, sexo y matrimonio.

## VI. EL CONJUNTO DE ASOCIACIONES ENTRE LA UNIÓN CONYUGAL Y LA PROCREACIÓN HUMANIZADA

### 1. *La asociación entre inclinación sexual y procreación*

El que la inclinación sexual entre varón y mujer conlleva dentro también, como parte suya, la tendencia a engendrar juntos un hijo común es una realidad natural transcultural evidente. Sólo una posición positiva y expresa de la libertad y de la cultura de las personas concretas puede plantearse la posibilidad de su disociación y realizarla de hecho. Es más, para disociar el amor sexual de su conexión engendradora hay que actuar positivamente en contra, hay que actuar contraceptivamente. Si no hay acción positiva ninguna, la cópula sexual, como es patente, contiene de por sí la posibilidad de engendrar. Sin aponer una “nueva posición voluntaria en contra”, la relación entre unión sexual y procreación es un nexo sugerido por nuestro modo de ser sexuado al amar recta y sin reservas. En este sentido, el copular es el acto de conjunción sexual entre el varón y la mujer “de por sí apto” para engendrar los hijos. Debemos reentender bien esa “aptitud” de la cópula conyugal. Naturalmente, comprende un primer nivel que es la aptitud biológica. Pero de inmediato hay que señalar que es la menos significativa del sentido de la aptitud. La cópula representa el “acto apto” para la generación de los hijos en cuanto es el acto de conjunción amorosa más expresivo de la unión de cuerpos y almas. El hijo, en cuanto persona, merece y exige originarse en un acto de amor singular y propio. Y esta es la razón profunda de la aptitud *per se* de la cópula conyugal como acto apto para procrear una persona humana. Hay una relación de naturaleza entre los actos de amor que expresan máxima y específicamente la unión conyugal, como es la cópula normal y completa, y la procreación de los hijos, en cuanto seres

personales. Al disociar la unión y el acto conyugal, por excelencia, de la posibilidad procreadora, pervertimos la naturaleza amorosa, y por ello, personal, del origen del hijo.

## *2. Disociación actual entre unión conyugal y procreación*

Muchos notables autores han puesto de relieve, como una de las características de la crisis de la institución matrimonial contemporánea, acogida en las reformas jurídicas del matrimonio en las legislaciones actuales, la disociación entre matrimonio y procreación. Recorramos ahora la secuencia que va desde el acto conyugal de los padres-esposos hasta el alumbramiento y recepción del hijo común. Veremos cómo en la cultura occidental actual este proceso armónico y único entre padres-cónyuges e hijos comunes se ha desintegrado en todas las fases de la secuencia. La disociación comienza en la introducción contraceptiva de una acción que incomunica el acto sexual de su posibilidad de concebir: sexo sin riesgo de embarazo. Pero esta primera desconexión “inicial”, no ha hecho sino ampliarse más y más. En efecto, la contracepción disoció el acto conyugal de la concepción, promoviendo la frecuencia de que uno y otra no tengan ninguna relación entre sí. Pero luego, el aborto legalizado disoció, a su vez, la concepción ocurrida del efectivo nacimiento, suprimiendo la vida del feto incluso en fases tan tempranas de su vida cual es el momento de su implantación en las paredes del útero, en el momento mismo de su acogida por el seno materno. A su vez, la artificialización biotécnica de la concepción, además de separarla más del acto conyugal, la descompuso tanto en sí misma, que la convirtió en una decisión individualista de una mujer que, mediada por la tecnología, se “relaciona” con un gameto masculino que puede ser anónimo. El proceso de concepción, gestación y alumbramiento no sólo dejó de ser un proceso conyugal, para ser sólo un acto individualista femenino, sino que se desintegró también en participaciones de varios sujetos femeninos, entre la dadora del óvulo y la portadora del embrión concebido para su gestación. La propia tecnología, mediando gametos anónimos, interviene en la concepción pudiendo utilizar los embriones obtenidos como “objetos” al servicio, hasta la muerte, de las exigencias de su propia investigación, u ofrecerlos a aquellos sujetos que, en soledad o con pareja homosexual, desean conseguir un ser humano bajo el título de hijo. La exposición y

abandono de los recién nacidos y de los niños no ha hecho más que incrementarse, rompiendo el nexo entre engendrar y acoger al hijo engendrado, añadiendo nuevas descomposiciones a un proceso que la naturaleza ofrece a la libertad humana dotado de una profunda asociación armónica que va desde la conformación como cónyuges de los mismos padres, a la concepción, gestación, alumbramiento y acogida familiar, como acción conjunta de los mismos cónyuges-padres, hasta todo el proceso educativo dentro de un ambiente afectivo que llamamos “el ámbito de la propia familia”. En muchos países, un porcentaje importante de la nueva generación nace fuera de una unión conyugal entre sus padres y jamás conocerá a su “padre biológico”.

Este haz de asociaciones entre unión conyugal y procreación humanizada, ofrecida por nuestra naturaleza, ha roto el ejercicio de nuestra libertad, como si creyéramos que entre nuestra naturaleza y nuestra libertad hubiera una constitutiva incomunicación; aún más, como si debiera haberla precisamente para, negando la naturaleza, conseguir ser más libres y humanos. Al final de este proceso destructor, como vimos en las páginas iniciales, muchos sectores de la cultura, incluida la jurídica, han renunciado a una definición sustantiva del matrimonio procreador y de su nexo esencial con la familia, disociando matrimonio, procreación y familia, en nombre de la libertad y el pluralismo democrático. Las estructuras del parentesco están sufriendo con todas estas disociaciones una muy grave pérdida de su capacidad de identificación de las relaciones interpersonales de copertenencia, donde sangre y amor, naturaleza y libertad, se conjugan armónicamente. El parentesco tiene unos parámetros dentro de los cuales caben ciertas oscilaciones y diversidades culturales, sin que padezca su sentido y función principales, a saber, que cada ser humano tenga raíces personales reales identificando a los “suyos”, con los que existe una co-pertenencia verdadera e incondicional, a los que son para él conjuntamente “sangre y compromiso incondicional de amor”, en la unidad de “los míos y mi familia”: padres, hermanos, hijos, abuelos. La deconstrucción entre amor, sexo, matrimonio, procreación y familia destruye el parentesco real, sin que sus sucedáneos puedan cumplir su función respecto de la identidad básica de cada persona humana. Sin parentesco real, sin genealogía interpersonal entre verdaderos padres de verdaderos hijos, tanto la necesaria obtención de la propia identidad y equilibrio de personalidad cuanto la no menos imprescindible experien-

cia de ser amado incondicionalmente desde el origen y para toda la vida (la experiencia de ser persona y de tal dignidad ante los demás desde el mismo origen), se convierten en frustraciones radicales, con consecuencias muy graves y con frecuencia irreversibles en las alteraciones patológicas de la personalidad y de la biografía de muchas personas.

### *3. La razón de justicia de la genealogía interpersonal*

Frente a este panorama generalizado, la expresión canónica del matrimonio se mantuvo fijo en la afirmación de una asociación esencial entre la unión conyugal y la procreación, entre el matrimonio y el núcleo de la familia. Entiende que esa asociación responde a la verdad y bondad de la naturaleza humana. Pues es de justicia que cada persona humana tenga, como suya y su derecho, una genealogía interpersonal con unos padres unidos por amor en la vida que llamamos matrimonio. Los padres-esposos garantizan a todo nuevo ser un origen genealógico propio de la persona, el ser concebido dentro de una unión de amor, y le garantizan el ámbito de convivencia justo a su venida a la existencia y a su crecimiento: el ámbito íntimo e incondicional de la familia propia. Y por eso la tradición canónica, contra viento y marea, sostiene que la asociación entre matrimonio y procreación es “natural”; es exigencia de la naturaleza personal del ser humano. Pero, precisamente por ser natural al ser humano, que es razón y libertad, ha de ser reconocida por su entendimiento y asumida voluntariamente desde su libertad. Este reconocimiento y esta aceptación son rechazados por muchos sectores contemporáneos.

Como siempre en las grandes crisis, hay que buscar con ahínco y honestidad, según la tan conocida sugerencia de Chesterton, aquella verdad que se ha vuelto loca. Es muy probable que esa verdad original sea que “el principio”, que a cada uno de nosotros se nos debe en justicia por la dignidad de ser personas, sea “originarse en un acto personal de amor”, en vez de explicarnos nuestro venir a la existencia en haber sido objeto útil para un interés socio-económico, en haber sido “objeto” para la satisfacción de una carencia de un individuo solitario, o en el mero azar y casualidad, como mero efecto colateral, no directamente querido, de un placer sexual sí directamente pretendido. Para poder ser justos con nuestro derecho a poseer una genealogía personal —porque, por ser personas, somos un valor y un fin de suprema excelencia en nosotros mismos—

nuestra naturaleza contiene en el buen amor entre hombre y mujer una natural tendencia a engendrar. Su unión de amor es el nido personal justo, el “debido” a la dignidad de cada nueva persona, el apto *per se* para la procreación verdaderamente humana.

Esta inclinación de la unión conyugal —es unión de amor— a engendrar la vida, la tiene el amor porque, de un lado, engendrarse en la verdad, bondad y belleza es esencia del amor mismo de la pareja y, de otro, porque engendrar el fruto que manifiesta ese amor y lo objetiva no puede tener otro mejor paradigma de excelencia que otro nuevo ser personal, el hijo, a través del cual ambos expresan una de las realidades más consistentes de la verdad del amor, que es “dar vida”. Ahora bien, observemos que para que pueda ocurrir esta asociación armónica entre amarse, como personas, y engendrar el fruto de tal amor, que es un nuevo ser personal, los padres entre sí, previamente, han de ser “algo más” que mera relación casual, accidental y transitoria, reunión para satisfacción de intereses o suma de poder, utilización de uno hacia el otro y toda otra suerte de “relaciones” no justas con la dignidad de persona de sí mismos y del hijo. No hay otra justa genealogía para la persona que sus padres sean, entre sí, el uno del otro por vínculo de amor y que ese amor engendre “por amor y para amar” al hijo. Ese núcleo de justa genealogía personal es la unión conyugal. Los padres lo son más justamente con el respeto y el amor debidos a la dignidad del hijo si son entre sí esposos. En armonía con ello, la paternidad es una dimensión natural del varón y la maternidad lo es de la mujer. Y así cuando el varón y la mujer, enteramente, se dan y aceptan entre sí, se dan y aceptan su paternidad y maternidad como dimensiones propias de su condición de varón-esposo y mujer-esposa.<sup>17</sup> Por eso, en sentido contrario, la tradición canónica entiende que si uno o ambos contrayentes excluyen positivamente, al casarse, la entrega y aceptación recíproca de la paternidad o de la maternidad, no contraen verdadero matrimonio, es decir, hacen un acto nulo.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> En este mismo sentido, véase Juan Pablo II, *Matrimonio, amor y fecundidad*, pp. 217 y ss.

<sup>18</sup> Véase cc. 1055. 1, 1101. 2, CIC, 1983.

## VII. LA FAMILIA MATRIMONIAL COMO SUJETO SOCIAL PRIMARIO

El ámbito que articula la interacción primaria entre persona y sociedad es la familia. No cualquier familia, sino la referible a una fundación matrimonial. Este ámbito no es un espacio difuso. Es una estructura convivencial definible y, por tanto, con elementos claramente identificadores, donde se conjuntan la conyugalidad y la consanguinidad (libertad y sangre, naturaleza racional y naturaleza biológica y genética), dando lugar a relaciones de parentesco que responden a categorías de identidad antropológicas —la copertenencia— verdaderamente radicales para cada ser humano: ser hijo, padre o madre, hermano, esposo. No es posible, pese a los diversos intentos históricos,<sup>19</sup> organizar una sociedad sin familia sin deshumanizar gravemente la identidad y socialización de los sujetos. Por su ser y por sus funciones, la familia es el sujeto social primario y reclama en justicia este reconocimiento. La cuestión, hoy, es diseñar las vías idóneas y concretas de reconocimiento más adecuadas a la textura de las sociedades modernas, porque tales vías no son “metafísica substancial y ontológica”, sino “opciones técnicas históricas”.

### 1. *Causas de la insuficiencia del derecho como única vía de reconocimiento del estatus de sujeto social primario de la familia*

Tradicionalmente, la vía de este reconocimiento se sustentaba sobre el derecho y, dentro de sus ramas, sobre la que disciplinaba el llamado derecho matrimonial y de familia. El viejo sistema de interacción se resume en la tradicional doctrina de las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo humano. Eran sus áreas fundamentales, el régimen de impedimentos, las normas para el válido reconocimiento del acto de contraer matrimonio, las reglas para resolver los conflictos, el régimen de la patria potestad y el de las sucesiones. Estas vías resultan, en la sociedad actual, muy insuficientes para un adecuado reconocimiento de la familia como sujeto social primario. Su insuficiencia obedece a tres razones principales. La primera viene causada por el principio de soberanía po-

<sup>19</sup> En este sentido, véase la exposición de J. Castán acerca de las concepciones abolicionistas de la familia (comunismo sexual), *La crisis del matrimonio*, pp. 111 y ss.

pular y la división de los poderes públicos en el Estado democrático de derecho, que alteró decisivamente el esquema institucional público y las fuentes del derecho, especialmente de la ley escrita, sobre las que se basaba la expectativa de que el derecho de producción positiva humana se inspirase a través del “príncipe secular”, gracias al principio monárquico absolutista, en los dictados de la ley divina positiva o natural. El sistema democrático-parlamentario y la división de poderes hacen inviable la mediación de un “príncipe personalmente responsable ante Dios” para que ordene inspirar en la ley divina y natural sus leyes positivas. La segunda deriva del signo de las modernas reformas del tradicional derecho matrimonial y de familia, cuyo resultado ha sido una disociación muy amplia entre las uniones de contenido afectivo y el matrimonio, entre el matrimonio y la procreación, entre el matrimonio y la familia, difuminándose en la ley la posibilidad de identificar la misma noción de familia. La tercera proviene de que, en la sociedad actual, no es la ley positiva el instrumento configurador más poderoso del propio modelo social, ni desde luego de las pautas de comportamiento colectivas. Los instrumentos de la economía y de los grandes medios de comunicación tienen un enorme poder configurador, quizás superior al derecho, el cual aparece cada vez más como un medio al servicio de los objetivos de aquellos otros poderes configuradores y, por eso mismo, tiende cada vez más a actuar *a posteriori* de los hechos sociales simplemente legalizándolos.

Podemos fácilmente ejemplificar esta nueva correlación de poderes configuradores señalando que ya no es descabellado suponer que una reducción fiscal de la base imponible a las familias, la asignación presupuestaria para edificar viviendas con precio subvencionado para jóvenes parejas, un descenso en los tipos de interés acordado por el Banco Central Europeo o la FED estadounidense, la campaña de imagen y publicidad para presentar tales medidas o una telenovela que nos narra ciertas vicisitudes afectivas en la banda horaria *prime time* tienen mayor capacidad para modificar la tasa de nupcialidad o de natalidad que el texto aislado de una ley. En una sociedad donde los instrumentos del modelo económico y de los medios de comunicación masiva ejercen una influencia dominante, el reconocimiento efectivo de la familia, fundada en el matrimonio, como sujeto social primario ha de asentarse, lógicamente, sobre otros soportes y recursos técnicos que los empleados en la sociedad del pasado. Y lo mismo ocurre con los argumentos o “discurso” teórico. Por decirlo muy simplíficadamente en un ejemplo: el reconocimiento

social de la familia fundada en el matrimonio es más eficaz dentro del entramado técnico de una política de familia que por la eficacia subsiguiente a la firma de un concordato con la Santa Sede o por el efecto persuasivo de un documento de la correspondiente conferencia episcopal. Una política familiar, aprobada parlamentariamente, como ocurre con una política laboral, hidráulica o sobre migración, involucra realmente los recursos y medios del Estado, incluidos los financieros, y los implica desde dentro de los poderes públicos hacia fuera de la sociedad y desde la base de los electores hacia arriba. Un concordato, en cambio, en sus previsiones acerca del matrimonio, sin el acompañamiento de otras medidas, puede quedar aislado en la escena del ordenamiento jurídico civil, cual invitado de piedra, archivado o incluso intencionalmente encapsulado en un rincón, muy alejado del “centro real” de la vida política y social, de sus recursos financieros y de comunicación diariamente operativos.

2. *Las funciones estratégicas de la familia:  
punto básico de consenso  
para una política familiar*

Debemos tener en cuenta estos cambios a la hora, por poner otro ejemplo, de pronosticar la eficacia real del simple reconocimiento jurídico de una tabla de derechos fundamentales de la familia, como las propuestas en estos últimos años.<sup>20</sup> Aun teniendo en cuenta la importancia de los reconocimientos jurídicos, no debemos olvidar, tomando referencia en las vicisitudes de los elencos de derechos humanos, el riesgo de que tales reconocimientos queden reducidos al papel de afirmaciones programáticas biensonantes. En el orden de la eficacia real, el papel y funciones de la familia como sujeto primario en el modelo social requiere otros medios. El principal medio nuevo es la aprobación parlamentaria de “un programa de política integral sobre la familia” altamente consensuado como política de Estado más que de partido; la voluntad política

<sup>20</sup> En este sentido, debemos matizar que sólo la Santa Sede se ha atrevido —hasta el momento— a hablar de los derechos de la familia en cuanto tal (Carta de los Derechos de la Familia de 1983). Por otro lado, los grandes textos y declaraciones internacionales sobre derechos humanos recogen los derechos de los diferentes miembros de la unidad familiar, considerando a ésta como un sujeto digno de una protección especial a todos los niveles.

de cumplirlo en forma estable mediante la atribución presupuestaria anual de los medios financieros para ejecutarlo; y las estrategias de comunicación oportunas para trasladarlo a la conciencia del ciudadano corriente como sector principal de la acción política y social.<sup>21</sup>

En síntesis, el reconocimiento de la familia como sujeto social primario se llama, hoy, plan de política integral sobre las áreas en las que la familia cumple funciones estratégicas respecto del entero modelo social. Sin dicho plan, el reconocimiento de elencos de derechos de la familia —*a fortiori* las declaraciones y documentos doctrinales— pueden limitarse a ser un fenómeno de mero efecto programático e interpretado en términos de evento ideológico.

Si ahora nos centramos en la interacción entre familia y sociedad dentro de los parámetros jurídico-políticos de un sistema parlamentario, la identificación y consideración objetivas de las funciones estratégicas de la familia representa el fundamento básico que permite exonerar la noción de familia del bloqueo al que la conduce ser planteada en términos ideológicos. Para la política familiar, en régimen de democracia avanzada, la familia es un ámbito social merecedor de reconocimiento, protección y promoción por el cumplimiento de funciones tan estratégicas como específicas que ningún otro ámbito convivencial cumple con la misma competencia, estabilidad y espectro masivo, por causa de una energía propia, que se retroalimenta, y que tiene un coste económico muy bajo en relación a sus funciones. Las funciones sociales estratégicas son tan esenciales y propias que permiten, desde ellas, definir a “la familia” entendida ésta exclusivamente como aquel sujeto social primario que es capaz de realizarlas mediante su propia energía en forma estable y masiva.

Estas funciones son:

- a) En primer lugar, engendrar la siguiente generación, siendo agente del proceso completo desde la concepción, gestación, alumbramiento

<sup>21</sup> En cuanto a los principios directivos que deben guiar un programa avanzado de política familiar en una sociedad democrática, véase Viladrich, J. P., *La familia. Documento de 40 ONG's*, DIF 24, Madrid, Rialp, 1998, pp. 81 y ss. Por otra parte, un ejemplo de aplicación de estos principios informadores para una política integral sobre la familia se está gestando en estos momentos en la Comunidad Foral de Navarra, cuyo gobierno, a petición del Parlamento, ha elaborado un *Plan Interdepartamental de Apoyo a la Familia*, en el que ha participado como asesor oficial el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra.

miento y recepción adecuadas, y responsabilizándose de un papel principal en el equilibrio de la estructura de población. Esta función no tiene una dimensión exclusivamente biológica, que aislada produciría efectos negativos para la propia función. Define a la familia que tal función se acompañe en todo su proceso engendradora de la creación, conservación y desarrollo de relaciones de co-pertenencia incondicionales y de los correspondientes lazos afectivos entre los consanguíneos, articulando factores de compromiso intencionales junto a los psicossomáticos y biogenéticos.

- b) La segunda función estratégica es la educación y socialización de los hijos. Esta compleja y extensa función, que se desarrolla a lo largo de diversos ciclos vitales de los miembros de la familia y exige una gran estabilidad, presenta varias importantes dimensiones. Ante todo, está la función de crianza de la prole mediante la combinación de procesos asistenciales y educativos, principalmente referidos a la nutrición, higiene y salud física, dotados de la afectividad incondicional propia de los lazos de copertenencia. Simultánea a la crianza y crecientemente, la familia cumple la función de aportar, además de los genéticos, factores educacionales, afectivos y ambientales a la adquisición de la propia identidad y al establecimiento y desarrollo de la estructura de personalidad, a la educación caracteriológica y a la capacitación psicológica para las relaciones interpersonales y de orden afectivo. Paralela y progresivamente a la crianza, establecimiento y maduración de la personalidad psicológica, la familia educa en altos valores éticos imprescindibles para la maduración personal, para la calidad de las relaciones futuras con otras personas y en altos valores cívicos de trascendencia decisiva para el habitual entendimiento, respeto y práctica de los valores democráticos y los derechos humanos fundamentales en los diversos sectores de la convivencia ciudadana. En relación con esta vertiente, otra dimensión de la educación familiar es la transmisión de valores, lengua, signos y tradiciones de muy diverso tipo, que representan el propio patrimonio cultural, que identifican la historia, tradiciones y las expectativas hacia el futuro del pueblo y nación al que se pertenece solidariamente junto a muchas otras personas. Finalmente, la función educativa abarca directa o indirectamente, mediante el concurso del sistema educativo general, la capacitación

para la inserción útil en el modelo socio-económico y el mercado de trabajo, evitando la marginación, según una promoción que busca canalizar las propias aptitudes y preferencias del sujeto percibidas a lo largo de la intimidad y afecto de la convivencia.

- c) La familia, no necesariamente en un único espacio domiciliario, aunque sí como haz de relaciones de copertenencia íntima entre roles definidos, cumple la función de cohesión intergeneracional, al menos entre un mínimo de dos generaciones, aunque con mucha frecuencia enlaza tres y hasta cuatro de ellas. La esencia de esta función es articular el pasado, el presente y el futuro mediante personas. Esta articulación se basa en lazos de co-pertenencia y motiva distintas modalidades de comunicación, convivencia y afecto interpersonales entre abuelos, padres e hijos. Esta cohesión permite, desde el interior de cada persona, que el futuro arraigue en el pasado y que el pasado no se anquilose, sino que fluya gracias a su contacto con el futuro. Así, la velocidad de la historia se temple en forma y contenidos. La función de cohesión intergeneracional, al articular las tres perspectivas diferentes sobre el hombre, la sociedad y el mundo que son propias de cada una de las tres generaciones, promueve y da fundamento estable a la armonía de la tradición con el cambio. La entera sociedad no se organiza sólo al galope de la juventud, ni se ralentiza al paso de los ancianos. Esta cohesión abarca muchísimos aspectos y se expresa en multitud de facetas. Uno de ellos es la corresponsabilidad asistencial en todo tipo de ayuda y socorro entre generaciones, en prestaciones de recursos de la generación en edad activa sobre la anciana.<sup>22</sup>

Que la familia sea lazo de copertenencia, surgido de la conjunción entre consanguinidad y compromiso voluntario, le confiere una generosa energía y motivación, que se autoalimenta de los propios afectos, gracias a la cual puede cumplir otra función estratégica, la resolución primaria de conflictos en sus dos vertientes. Una, para los conflictos en las rela-

<sup>22</sup> Véase en este sentido, el análisis que hace Donati sobre la familia como relación de mediación social: Donati, P., *Manual de sociología de la familia*, Barañáin (Navarra), España, EUNSA, 2003, pp. 331 y ss. Asimismo, para un estudio social de los procesos que regulan la solidaridad entre generaciones y qué factores la están distorsionando, véase Caparrós, N. et al., *Economía y familia. La solidaridad intergeneracional*, CPE 11, Berriozar (Navarra), Navarra Gráfica Ediciones, 2003.

ciones interpersonales entre los propios componentes de la familia (nuclear y hasta extensa). Otra, para atemperar y resolver los conflictos entre los miembros de la familia y el modelo social. La familia, en efecto, no necesita ser llamada, sino que está, desde dentro de sí misma, siempre convocada a recomponer el deterioro de sus lazos o de las diferencias entre sus miembros. Pero les asiste y socorre, con peculiar e intensa solidaridad, en las necesidades, desgracias e infortunios de todo tipo, anticipándose a los servicios y recursos sociales o, con mucha frecuencia, supliéndolos cuando aquellos no existen, son insuficientes o ineficaces.

### 3. *La presencia de la familia en la realidad económica y política de la sociedad*

Aunque todas las funciones estratégicas se realizan según adaptaciones muy amplias y profundas al modelo social y económico de la sociedad general donde viven las familias y, por esta razón, mudan muchísimo las formas históricas de las funciones, la familia sigue siendo en los sistemas de economía más desarrollada una realidad y un agente económico de primer orden, cuya activa presencia es evidente en los más importantes sectores de la economía. Dentro de este marco, en materia de factores y recursos humanos, la propia familia y su atención es la fuente de mayor y más estable motivación para el trabajo profesional.

El ámbito familiar, para la política, queda pues definido —en el nivel máximo— por los espacios de relaciones de convivencia generados por los lazos de co-pertenencia en los que se conjuntan el origen consanguíneo (la comunidad de sangre o biogenética) con el compromiso voluntario reconocido jurídicamente (el consentimiento sobre los lazos conyugales, paterno-filiales y fraternos, etcétera, con efectos jurídicos públicos). En el nivel mínimo, se reconoce como familia, a efectos de poder ser sujeto beneficiario de la política de apoyo, los ámbitos convivenciales donde la co-pertenencia entre sus miembros sólo asienta sobre uno de sus factores, faltando el otro: o bien la consanguinidad o bien el compromiso voluntario reconocido jurídicamente. Los demás fenómenos de convivencia, que carecen de ambos factores, son otra cosa, como se demuestra sin más al constatar sociológica y estadísticamente su incapacidad de cumplir de forma estable y masiva, mediante una génesis y

retroalimentación autónomas de su propia energía, las funciones sociales estratégicas propias de la familia.

La política familiar tiene por principios inspiradores el de respeto a las libertades públicas y derechos fundamentales, el de realismo en la definición del ámbito familiar por sus funciones sociales estratégicas, el de integralidad en la determinación de las áreas de acción afectadas, y el de subsidiariedad en la intervención de los poderes públicos cuya acción no es sustituir sino posibilitar que la familia, como sujeto social primario, sea la que acometa principal y directamente sus funciones estratégicas. Tiene esta política por objeto la creación de las condiciones y la remoción de obstáculos, mediante los medios propios de la gobernación democrática, entre los que descuellan las leyes y los recursos financieros, para que la familia pueda cumplir más fácilmente sus peculiares funciones estratégicas en aquellas áreas que, según la situación social concreta, son prioritarias en cada momento.

La conexión familia-sociedad es el final de la secuencia desde la que, como el pez que muerde su propia cola, una sociedad y sus familias ya conforman al comienzo de la vida de sus niños y jóvenes un escenario integrador o desintegrador para esas biografías recién iniciadas. Las grandes co-identidades familiares (esposos, padres, hijos, hermanos, abuelos) y la organización de un modelo de sociedad positivamente reconocedora de la familia y sus funciones estratégicas son el último eslabón. Pero en este último momento de conexión o destrucción de la interacción familia-sociedad se puede examinar, con efectos más ostensibles, el grado de integración o el de desintegración del principio de la secuencia, a saber, la unidad sustancial de cada ser humano y su unidad y armonía biográficas al amar. La definición de matrimonio expresa una toma de posición sobre un modelo antropológico de la sexualidad humana. Pero el modelo antropológico no tiene aspecto de sillar de piedra, cerrado por sus cuatro esquinas, ni de escultura modélica o descomunal como el Apolo de Belvedere o el Coloso de Rodas, pero ambas concluidas. Su forma más bien recuerda la cadena de ADN y el modo de potencia informativa contenida en cada gen. Es decir, estamos ante una secuencia de índole potencial y compleja del modo como la naturaleza humana se ofrece a la propia persona humana. De la armonía asociativa entre estos radicales antropológicos de la “entera secuencia de la sexualidad” depende, tanto en el orden colectivo como en el individual, la construcción o la destrucción de las biografías humanas, en lo que éstas dependen del significado esponsal de

nuestra condición de varones o mujeres, es decir, de nuestra capacidad y nuestra necesidad de amar.

#### VIII. LOS TRES PODERES QUE INTERVIENEN EN EL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL MATRIMONIO

Hemos intentado señalar en estas páginas que la expresión canónica del matrimonio vive de una antropología subyacente; y que ésta, a su vez, se compone de propuestas de eslabones que deben ser intencionalmente asumidos desde la libertad y la recta razón y realizados en cada momento histórico. Como hemos escrito en otro lugar, podemos muy bien definir esta acción histórica de “construcción del matrimonio” con el verbo “institucionalizar”. Insistíamos en el lugar citado en que esta acción institucionalizadora es particularmente congruente con la consideración del matrimonio como categoría de derecho natural. La unión conyugal de varón y mujer es un momento especialmente culminante y articulador de toda la secuencia de la sexualidad. En esa unión se conjugan la personalización de la dinámica sexual unitiva y la dinámica sexual procreadora. Gracias a la índole de acción personal conjunta del varón y de la mujer, por la voluntariedad del consentimiento, la unión conyugal pone en acto la profunda e intensa potencia de esponsalidad que hay en la dualidad sexual humana. Y eso mismo, realizar esa esponsalidad posible a la sexualidad humana conformándose en aquel modo de co-ser conjunto que es “ser esposos”, es “personalizar” la inclinación unitiva y procreativa, articulándolas ambas en una única conjunción, la cual es vinculación que se debe en justicia, de donde proviene llamar *conyugio* al matrimonio y decir que la esencia del mismo es un vínculo jurídico.<sup>23</sup>

En la institucionalización del matrimonio intervienen tres poderes. Cada uno tiene su propia aportación específica, que es imprescindible para el recto desenvolvimiento del proceso institucionalizador. Cada aportación tiene sus límites que son los ámbitos de las aportaciones específicas de los otros dos poderes. El proceso se desequilibra y desintegra cuando la aportación de uno de los poderes, sobrepasando sus límites, pretende ocupar los otros dos ámbitos como si pudiera ser el único poder

<sup>23</sup> *Coniugium quoque a coniugando appellatur; quod legitima mulier cum viro quasi uno iugo adstringatur* (Catecismo Romano de San Pío V, núm. 289, 4).

institucionalizador del matrimonio. Podemos identificar estos tres poderes del modo siguiente.

- a) El primero de ellos lo representa “la naturaleza humana” y, en concreto, el significado esponsal de su sexualidad y la potencia de unión ínsita en la complementariedad entre varón y mujer. Mediante el consentimiento esa potencia de unión se hace acto aquí y ahora entre un varón y una mujer. Esta unión conyugal del varón y la mujer es el matrimonio propiamente dicho, y dicha unión es su esencia. El diseño de la unión conyugal —su esencia, propiedades y fines— está como potencia en la naturaleza humana y se manifiesta como inclinación inscrita en el interior mismo de la recta capacidad de amar y ser amado. En este sentido, se afirma que el matrimonio es una institución ínsita en la naturaleza humana, y no una construcción artificial de una cultura caducable. La primera fuente conformadora del matrimonio, en conclusión, es nuestra misma naturaleza humana.
- b) El segundo poder lo representa la recta razón y la voluntad libre de cada varón y mujer concretos, quienes son requeridos en forma principal e insustituible para que con su consentimiento pongan en la existencia real su potencia de unión conyugal. Sin ese consentimiento soberano, ningún varón y ninguna mujer pueden ser unidos en matrimonio por nadie, salvo por la conjunta voluntad de ellos mismos. Pero, así como la potencia de unión conyugal no se realiza en la existencia sin el concreto consentimiento, asimismo el consentimiento sólo pone en la existencia pero no inventa ni la intensidad de la unión ni las características que la hacen ser en verdad conyugal. El diseño de la unión conyugal no es fruto del consentimiento, sino patrimonio de la naturaleza humana. No es extraño esto, sino normal: cada uno de nosotros, al actuar con su voluntad, se realiza mediante actos propios, pero con su voluntad no se crea a sí mismo *ex nihilo*. De ahí que nadie, ejerciendo su voluntad, pueda constituirse en otro ser —por ejemplo, un caracol— sin entendimiento y sin voluntad naturales. Como no somos los autores de nuestro propio ser y naturaleza, en el caso de la unión conyugal, nuestra voluntad es imprescindible para ponerla en existencia, para unirnos efectivamente; pero la voluntad, que no crea la naturaleza, tampoco puede crear lo que nuestra naturaleza de varón y mujer

“naturalmente” es y contiene como potencia y diseño de unión conyugal. La segunda fuente conformadora del matrimonio es la voluntad libre de los esposos contrayentes. En analogía con la paternidad y la maternidad que participa en la procreación pero no inventa arbitrariamente qué es el ser del hijo, sino que lo pone en la existencia, también los contrayentes ponen en la existencia su unión conyugal, pero no inventan la naturaleza de la complementariedad sexual humana ni el ser de su íntima potencia de unión.

- c) El tercer poder viene representado por la sociedad organizada, cuyos poderes públicos la rigen y representan, de la cual, el matrimonio es sujeto primario o célula básica. El poder social no crea la naturaleza sexuada humana, ni la potencia de unión ínsita en su diversidad complementaria. Tampoco el poder social puede ponerla en la existencia haciendo las veces de “contrayente que consiente”. En ambas líneas, el poder social es tan impotente como si pretendiese ser padre o madre o crear la naturaleza de un hijo. Pero el poder social sí tiene una competencia suya: el reconocer la unión conyugal, lo que significa darle los efectos justos para que tenga su debido lugar dentro del modelo social cuyos destinos y buen orden gobierna y rige. Así pues, por la naturaleza social de la unión conyugal, los esposos (aquí dicho en la acepción del varón y la mujer conyugables) poseen el *ius connubii* —derecho fundamental a unirse en matrimonio—, en cuya virtud tienen derecho a que la sociedad les reconozca como cónyuges y les integre al modelo social en forma justa a la naturaleza y funciones de la familia matrimonial. A su vez, también por causa de aquella naturaleza social del matrimonio, la sociedad tiene derecho —competencia y jurisdicción— para establecer las reglas del justo reconocimiento de los matrimonios, en cuya virtud disciplina la capacidad para contraerlo (los impedimentos), señala los requisitos para reconocer la validez del consentimiento matrimonial y su manifestación, establece las reglas para resolver los conflictos y prevé el complejo haz de efectos jurídicos que tiene la fundación de una familia (tanto para los esposos, cuanto para sus hijos y para su patrimonio), posibilitando con los diversos recursos de los poderes públicos el que, en las diversas áreas sociales, el matrimonio y la familia pueda ser lo que es y cumplir sus funciones propias.

En suma, en cuanto institución, el matrimonio no es “solamente” la potencia de unión insita en nuestra naturaleza, ni la inclinación a la misma que de la naturaleza emana. Tampoco es “sólo” un consentimiento libre y arbitrario para definir como conyugal lo que le plazca al margen de la naturaleza. Tampoco el matrimonio es “solamente” el reconocimiento público de la sociedad, al margen de la naturaleza y del consentimiento, como si el poder social pudiera casar y definir lo conyugal por su exclusivo y excluyente poder soberano. Por consiguiente, en cuanto institución, el matrimonio proviene de la correcta articulación de las aportaciones de estos “tres poderes institucionalizadores”: la naturaleza humana, el consentimiento, y el reconocimiento del poder social legítimo.

Cuando decimos “la institución del matrimonio” aludimos a una conjunción armónica de estas tres aportaciones. Así, por ejemplo, en la acepción técnico-canónica de “validez” del matrimonio estas tres aportaciones son inseparables e imprescindibles. En efecto, una unión no naturalmente conyugal, aunque consentida y reconocida no sería realmente válida; una unión conyugal sin consentimiento, aunque con forma nupcial reconocida y registrada tampoco es válida; y una unión conyugal fundada en un verdadero consentimiento, pero sin legítima manifestación y reconocimiento tampoco es válida para el sistema jurídico.

A su vez, estas tres aportaciones confluyentes en el “instituto matrimonial” no ocurren de golpe, ni están concluidas desde el principio completamente. Las aportaciones viven en forma de proceso histórico, como también se realiza históricamente nuestra misma naturaleza humana. A lo largo del proceso de institucionalización hay momentos de excelencia y otros de desequilibrio y desintegración institucional. En el momento que hoy vivimos, justo en el cambio de milenio, el proceso tiene contraluces excepcionales, como hemos visto en las primeras páginas, entre la aceptación de la estructura natural, la percepción del consentimiento entre los propios contrayentes, y la fuerte impronta de las formas público-formales de reconocimiento. Pocas veces el matrimonio y la familia sufrieron como hoy tantos cambios y crisis; y, simultáneamente, en pocas ocasiones asistimos a una aportación tan profunda y revolucionaria sobre el significado personal y espousal de la sexualidad como hoy.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> De obligada consulta es, en este sentido, el magisterio de Juan Pablo II a partir de 1979. Véase Sarmiento, A. J. *et al.*, *Enchiridion Familiae*, t. III y ss.

## IX. CONCLUSIONES

En suma, los grandes clásicos captaron el profundo sentido de la sexualidad humana, armonizando la secuencia y la asociación de sus diversos elementos, y lo plasmaron en un modelo antropológico sobre el que se institucionalizó el matrimonio. Captaron la necesaria e imprescindible relación entre la libertad del consentimiento y la verdad objetiva de la sexualidad y de la unión conyugal. De esta asociación básica depende la posterior consideración de la familia como sujeto social primario y las consecuencias que de esta realidad se desprenden, según lo señalábamos antes.

De modo que, para el pensamiento tradicional, no cualquier trato sexual, por muy libre y consensuado que sea por ambas partes, es el amarse y es la unión conyugal. La *intentio* ha de ser *vere maritalis*. El consentimiento, para ser conyugal, no sólo ha de ser un acto libre, racional y voluntario de los amadores, también ha de dirigirse a querer la unión según la verdad personal y sponsal de la sexualidad humana. El pensamiento clásico articuló la libertad personal con esta verdad personal y sponsal de la sexualidad humana, dotando al consentimiento de un fundamento antropológico muy profundo y vacunándole contra la arbitrariedad de una libertad en el vacío. Esta articulación entre subjetividad y objetividad, entre libertad y naturaleza, es el fondo de la presentación clásica de la unión conyugal —el *in facto esse*— como la institución conforme con lo mejor de la naturaleza humana —*institutum iuris naturae*—, como unión cuya vinculación, propiedades de unidad exclusiva e indisoluble, y sus finalidades esenciales estaban inscritas en la misma naturaleza humana desde su principio por el Creador, a cuya voluntad se atribuyó el diseño de la unión conyugal entre el varón y la mujer. La unión que entre el ser varón y ser mujer cabía cointimar se consideró un bien de la máxima excelencia, porque expresaba el ser una comunión o familia de toda la humanidad.

El consentimiento, por estos fundamentos, asumía libre y racionalmente esa tan profunda potencia de conjugación íntima, tal como estaba depositada desde el principio en la naturaleza de la heterosexualidad humana. Pero el consentimiento no inventaba gratuita y arbitrariamente la naturaleza y dinámica sexual según su conveniencia circunstancial o sus intereses subjetivistas. Ciertamente, los hombres y las mujeres pueden, de hecho, relacionarse de muchas formas a propósito de su condición se-

xual. Pero no todas las relaciones posibles contienen el pleno significado personal y esponsal del amor de mujer o de varón. La naturaleza del ser humanidad como varón y mujer manifiesta su verdad personal, su entero y pleno sentido esponsal, solamente en la íntima unión de amor conyugal indisolublemente fiel y abierta a la fecundidad.

Lo que ha ocurrido, a lo largo de la crisis de la modernidad, es la ruptura entre libertad subjetiva y naturaleza humana objetiva, el triunfo de la primera y la negación de la existencia de la segunda. Si no existe una unión conyugal inscrita desde su principio en la naturaleza de la sexualidad humana, si el matrimonio es un mero artificio legal de cada diversa cultura, si toda la dinámica de la sexualidad carece de objetividad, si es pura costumbre cultural y fruto de la libre creatividad humana, entonces sólo queda la libertad intencional del consentimiento —un *in fieri* canibal— como valor humano de la sexualidad. Y llegados a este punto, aquello que en materia sexual dos acuerden libremente, sea cual sea su contenido y fines, será válido por libremente consentido.

En efecto, si no existe una dinámica y una estructura objetivamente real y verdadera en la sexualidad humana, en tal caso una libertad consensuada entre los amantes pasa a entronizarse como el único principio conformador y organizador de la sexualidad. Tal vez hemos reconocido, con nueva luz, una clave de bóveda de la situación actual. Está presente en el fondo mismo de la crisis de identidad de la noción de matrimonio. Sobre todo, se manifiesta en la llamada libertad de orientación sexual, en la extendida opinión —en la moda mediática y políticamente tan correcta cuanto dogmática— de que todo vale en el sexo si ambas partes consienten, y actúa de argumento de fondo para presentar las diversas formas de homosexualidad como vías de expresión de la sexualidad tan normales y naturales como la heterosexualidad.

El problema surge, pues, no tanto en el consensuar, sino en el acordar cualquier cosa que de suyo es errada, mediocre, trivial o profundamente falsa. Podemos, en consecuencia, identificar uno de los problemas de fondo de la actual situación de las relaciones sexuales. La crisis está en la sustancia de sus contenidos “unitivos”, en su verdad y calidad.

Con la articulación entre libertad del consentimiento y naturaleza de la sexualidad humana, llegamos finalmente al núcleo más genial y deslumbrante de la propuesta de los grandes. Hoy, quizá, el más incomprendido y hasta pervertido. La esencia de la unión conyugal es la vinculación de lo unitivo amoroso con el orden de la justicia. Se trata de la veta

del vínculo. Para el oído actual, un vínculo y más en amor suena a atadura, a cadena, a quedar prisionero. Pero ¿qué intuyeron los grandes y le llamaron vínculo conyugal? Lo que comprendieron es que en la dinámica del amor personal entre mujer y varón hay ciertas imprescindibles transformaciones, si tal amor ha de contener la presencia entera y sincera de las personas.

Tal como dijimos páginas atrás, en la unión conyugal aquel amar y amor entre varón y mujer, gratuito en su inicio hasta el *in fieri*, se debe en justicia entre los esposos a partir del *in facto esse*. La idea se expresó diciendo que la *quidditas* del vínculo conyugal es de naturaleza jurídica. Mediante el poder del consentimiento, los contrayentes transforman la inclinación unitiva, que es común sentimiento entre quienes se aman, constituyendo tal impulso en unión real, esto es, en un modo de “co-ser” caracterizado porque el amarse y el ser unión son vínculo debido en justicia. Esta vinculación de justicia supone un modo de estar unidos que transforma en derecho y en deber aquellos comportamientos que de suyo son los aptos para conservar, acrecer y restaurar la unión misma a lo largo de su dinámica cobioográfica. Todo está dicho con estas pocas palabras. Pero la educación y la mentalidad contemporáneas carecen de recursos para comprender de inmediato los verdaderos significados de un vínculo y además jurídico. Más bien al contrario, nuestros actuales códigos culturales sobre lo jurídico parecen habernos preparado para no entender nada o para equivocarse en la interpretación.