

NOTA BIBLIOGRÁFICA

JUAN IGNACIO BAÑARES

(Cormac BURKE, *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*, Ed. G. Giappichelli, Torino 1997, 111 pp.)

1. Las palabras de Rinaldo Bertolino (pp. VII-XIII), conocido canonista y actual Rector de la Universidad de Turín, que introducen el volumen, constituyen verdaderamente una *presentación* de su contenido, realizada con profundidad: con rigor científico, claridad académica y calor humano. De ahí que haya logrado, en pocas páginas, trazar con viveza unos cuantos rasgos que recogen algunas de las principales ideas del autor, señalar los principales valores de éste y del método empleado; y a la vez presente la convergencia con sus opiniones —casi siempre— o sus matices de divergencia con ellas —alguna vez—.

2. El sumario de esta breve obra comprende los siguientes títulos: I. El consentimiento matrimonial y el personalismo cristiano; II. ¿La «*traditio sui ipsius*», objeto del consentimiento matrimonial?; III. Personalismo cristiano y procreatividad; IV. La «totalidad» en la autodonación conyugal; V. La donación de la sexualidad conyugal; VI. Los derechos-obligaciones esenciales que se intercambian en el consentimiento; y VII. El objeto del consentimiento y los fines del matrimonio.

3. Puede sorprender, en un primer momento, precisamente la brevedad apuntada. Sin embargo, a medida que se avanza en la lectura del texto, se intuye que esta cualidad tal vez sea uno de los

mayores méritos y una de las mejores aportaciones del autor. En efecto, no se trata de una monografía exhaustiva que recoge toda la historia, el *status quaestionis*, la doctrina, etc. Se trata de un análisis riguroso y sincero acerca del texto del canon 1057, en el que se van enlazando de modo natural y coherente los principios antropológicos y a la vez se recoge la dimensión jurídica que destilan. Se conoce y se dialoga con la doctrina, y especialmente con la jurisprudencia rotal: pero todo ello está ordenado en el plan expositivo del autor. Para ello, había que ser juez experimentado, se exigía conocer bien la base antropológica de la sexualidad y el magisterio pontificio, era necesario dominar el mundo de la doctrina canónica y se requería tener abundante experiencia pastoral. Se trata de un autor de estas características que, precisamente como fruto de una experiencia muy analizada como Auditor del Tribunal de la Rota Romana, y de una larga tarea personal de reflexión sobre el consentimiento matrimonial en el momento jurídico canónico actual, ofrece —como de corrido— una síntesis enjundiosa y apretada que desarrolla la secuencia de su pensamiento siguiendo linealmente su argumentación hasta terminar en las conclusiones alcanzadas.

No se pretende la erudición de una tesis: pero se presenta ciertamente una tesis, y una tesis casi al desnudo, sin arrojarse en los burladeros, y con el arrojo de quien se apoya convencido en la propia consistencia de la argumentación que ofrece. Un trabajo que hay que agradecer, entre otras cosas, por haber sido escrito —en palabras de Bertolino— «con gran coherencia lógica» (p. VIII) por un autor que «conoce y aprecia, con fuerte pasión humana y con competencia jurídica, la compleja realidad del matrimonio» (p. XII). Desde el punto de vista de la presentación, es de agradecer la calidad de la encuadernación y del papel empleado, la claridad de los textos y de su distribución, y la ausencia —o casi— de erratas en ellos.

4. El primer apartado, titulado «El consentimiento matrimonial y el personalismo cristiano» (pp. 3-5), es una breve introducción que arranca del concepto de persona y subraya la diferencia entre el personalismo cristiano y un individualismo humanista cerrado y disolvente. La persona hunde las raíces de su dignidad en el hecho de ser imagen de Dios, y desde su libertad y bajo su respon-

sabilidad tiende a una autodonación que le aboca a la *communio*. El personalismo reflejado en el canon 1057 —por la novedad de su formulación— exige sin embargo un análisis detallado desde el punto de vista jurídico.

5. El segundo apartado, «*La traditio sui ipsius, ¿objeto del consentimiento matrimonial?*» (pp. 6-22), parte del dato antropológico de la atracción de los sexos, no *more animale*, sino de manera personal; cabe hablar, por tanto de un instinto conyugal adecuadamente entendido como la tendencia del enamoramiento que lleva al matrimonio: es decir, a un acto necesariamente libre que establece una singular relación introduciendo la dimensión de justicia al establecer unos derechos y deberes permanentes. El objeto del consentimiento es el matrimonio mismo, por lo cual su estudio desde el punto de vista jurídico debe atender a esos derechos y deberes que se derivan de él.

A continuación (pp. 10 y ss.) se analizan los textos del c. 1081, § 2 del CIC de 1917 —«se dan y reciben el derecho sobre el cuerpo, perpetuo y exclusivo, en orden a los actos por sí aptos para la generación»— y del c. 1057, § 2 del Código vigente —«se dan y aceptan recíprocamente a sí mismos para constituir el matrimonio»—. El antiguo texto resultaba preciso, pero puede ser acusado de pobre, en cuanto que una excesiva objetivación del esposo podría dar lugar a una visión corporalista y biologicista de la sexualidad conyugal. El texto actual recoge el principio personalista, pero resulta menos claro en cuanto a su significado y a su exacto contenido jurídico: la expresión «se tradere», recogida del n. 48 de la Constitución *Gaudium et Spes*, ofrece —en efecto— un rico y sugerente contenido antropológico, pero no resulta fácil de traducir a un lenguaje jurídico concreto.

Después de analizar algunas respuestas de la jurisprudencia, el autor subraya que —por una parte— el objeto del don son los mismos contrayentes y —por otra parte— el mutuo don de sí no puede ser literal: no puede existir un dominio o propiedad total sobre el otro, e incluso uno mismo no es dueño absoluto de sí. En conclusión, la entrega no debe ser de la persona misma, sino de un *ius* sobre algo de ella: un *ius in personam*, de modo análogo a como anteriormente

no se hablaba tanto de una *traditio corporis*, sino de una *traditio iuris in corpus* (pues la potestad que se otorga y recibe sobre el cuerpo no es absoluta, sino referida al matrimonio). Se trataría, por tanto, de buscar «un derecho sobre algún elemento personal tan propio del individuo, tan representativo, que su entrega-aceptación constituya el don conyugal de sí, mensurable en parámetros jurídicos» (p. 19).

Ahora bien, el verdadero don implica permanencia —irrevocabilidad— y exclusividad. Pero estas dos características no bastan para definir la conyugalidad, pues pueden darse en otro tipo de relación de amistad sin referencia a la sexualidad. De ahí que, si la sexualidad —el carácter sexuado de la persona— es lo específico de la relación de cónyuges, entonces el don de sí debe versar sobre la sexualidad de modo excluyente, permanente, y abierto a la procreatividad: éste sería, en definitiva, el objeto del consentimiento.

6. El siguiente apartado trata precisamente de la relación entre «El personalismo matrimonial y la procreatividad» (pp. 23-39). En primer lugar se trata de la artificial oposición creada por algunos autores entre el aspecto personalista del matrimonio —que comprendería el amor, o la realización personal— y la capacidad generativa. Después de un interesante análisis de los principales textos magisteriales, se viene a concluir: que ciertas formas de individualismo cerrado provocaron algunas respuestas duras por parte del magisterio anterior al último Concilio; que el Concilio Vaticano II ha optado por no seguir usando la expresión «subordinación de fines», no tanto por superación, cuanto por integración; que en consecuencia el texto conciliar viene a presentar de forma positiva e insistente la interconexión entre ambos fines y su inseparabilidad.

A continuación se hace constar que el individualismo cerrado no representaba —ni representa hoy— un simple ataque a la rigidez de una concepción fisicista del *ius in corpus*. La visión individualista presupone la separabilidad entre el aspecto unitivo y procreativo en el acto conyugal, puesto que se subraya de tal manera que el valor fundamental del acto conyugal está en unir a los esposos expresando de forma *singular* su amor recíproco, que el hijo queda como un efecto colateral: es más, puesto que la maternidad y paternidad depende de factores biológicos hoy controlables, anular el efecto

propio del acto conyugal no restaría nada de su valor para los cónyuges.

El autor introduce aquí una interesante consideración antropológica acerca de la inseparabilidad entre los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal (pp. 31-39). La consideración se inicia a partir de la pregunta de por qué se considera este acto como donación, como la mayor unión, como la expresión más propia de la conyugalidad, siendo una realidad fugaz en sí misma. Y se responde señalando que lo que hace ser verdaderamente conyugal al acto, y unir a los esposos en cuanto tales, está más allá del hecho físico: consiste en la comunicación —la oferta y aceptación del intercambio— de algo singular que manifiesta el don de sí: la «semilla» de uno mismo. Un don de dos que da lugar a un *quis* autónomo, diverso —y común a ambos— y tan rico y personal como ellos mismos: un nuevo ser que no es tuyo o mío, sino *nuestro*. Por tanto lo que se participa es propiamente un poder —una facultad—: la de engendrar. De ahí que, si se anula la apertura a la vida, se destruye su capacidad intrínseca de significar la unión. Por eso la contracepción contradice la verdad del amor conyugal, el carácter total e incondicional de la autodonación: porque existe un rechazo a una dimensión de lo conyugable del otro. Ni la antropología ni el derecho pueden olvidar que la masculinidad y la feminidad incluyen la paternidad y maternidad potenciales: en otro caso, puede existir amor, pero no conyugal.

Así, el consentimiento matrimonial se dirige al otro en su dimensión conyugal, convirtiendo la atracción sexual natural en deber de justicia referido a los fines del matrimonio. El intercambio del elemento procreativo singulariza el amor conyugal, a través de la posesión plena del uno por el otro; de otro modo, no se afirmarían plenamente la propia sexualidad, ni se recibiría plenamente la del otro esposo. Llegados a este punto, el autor termina la consideración recordando que la donación conyugal está esencialmente caracterizada por la propiedad del *bonum prolis*, que no constituye un deber oneroso sino un bien naturalmente deseable —y por tanto excluible solamente en contra de la naturaleza de esta donación—. Los hijos deben considerarse como un bien precioso, y su ausencia —aun legítimamente justificada— como una privación: no como un derecho.

7. En el apartado cuarto se trata de «La *totalidad* en la auto-donación conyugal» (pp. 40-52). Habiendo analizado el *bonum pro-lis*, el autor se propone continuar su labor acerca del *bonum fidei* y del *bonum sacramenti*. El punto de partida, enlazando con el apartado anterior, subraya que el don sexual de sí, en el matrimonio, no está limitado a la procreatividad recíproca: para ser humano y conyugal, debe ser permanente y exclusivo.

De una parte, la donación debe ser permanente, porque lo temporal no es don, es préstamo: pues no se entrega de verdad aquello que se reserva. Y como no existe término medio entre lo temporal y lo permanente, cuando se consiente directamente en una relación temporal, no se está consintiendo en el matrimonio. En el momento cultural de hoy, se hace más necesario explicar este rasgo del amor conyugal —y del matrimonio— como un bien, como algo atractivo que responde naturalmente a la aspiración del amor humano, y que surge como algo intrínseco a él. El autor lo hace siguiendo algunos textos del magisterio —especialmente *Familiaris Consortio* n. 11— y destacando que es connatural al hombre cierta tensión entre la necesidad de estar vinculado, y el temor a quedar comprometido.

De otra parte, la unicidad del sujeto personal lo hace indivisible: por lo específico del amor conyugal, el don de sí no resulta multiplicable, como lo es, p.e., la amistad. El *bonum fidei* viene precisamente a proteger la unicidad de la relación matrimonial, como un bien o valor intrínsecamente exigido por la verdad del amor conyugal. En cuanto a su exclusión, el autor sostiene que el propósito de romper la fidelidad por sí mismo no excluye este bien, a no ser que exista la intención de conferir derechos conyugales a un tercero.

Por último, dentro de este apartado se trata del alcance de la donación de la sexualidad en el matrimonio (pp. 47 y ss.). A través del consentimiento matrimonial no se procede a un don absoluto de la persona —como ya se vio— sino de la sexualidad, de lo masculino y femenino: de lo conyugable. Obviamente existen dimensiones de la persona que no pueden ser absorbidas por la relación matrimonial —la dignidad, la libertad, la responsabilidad, la conciencia...—. Lo que pasa a ser debido es lo referente a la inclinación natural en rela-

ción con los fines; siguiendo a Santo Tomás, puede decirse que el objeto del pacto conyugal no es tanto la persona del cónyuge en sí misma, cuanto la unión conyugal con ella: en consecuencia, el primer y fundamental derecho está en la completa verdad de la cópula conyugal. Por esta razón, la poligamia y el divorcio lesionan propiedades esenciales del matrimonio: pero la exclusión de la procreatividad va más allá, pues en ese caso ni se entrega la sexualidad ni se concede ningún derecho —porque la entrega de la procreatividad es lo que especifica y da singularidad a la relación sexual, haciéndola conyugal—. De ahí, por ejemplo, que el autor afirme que sólo la cópula verdadera consuma el matrimonio.

8. «La donación de la sexualidad conyugal» es el título del quinto apartado (pp. 53-69). Se resume aquí el concepto que ha ido apareciendo de autodonación específica como don recíproco de la propia sexualidad conyugal: en su concreto aspecto procreativo, y hecha de un modo permanente y exclusivo. Es decir, caracterizada por los *tria bona*, que vienen a especificar el objeto del consentimiento y en consecuencia los derechos y deberes esenciales —como veremos más adelante—. ¿Qué ocurre entonces con los otros ámbitos y elementos de la sexualidad conyugal? El autor señala, como principios generales, que parece difícil reconducirlos a la sustancia del objeto del consentimiento, y que las cualidades personales no pueden ser valoradas en orden a la validez del matrimonio.

En dos subapartados consecutivos, se analiza el derecho al amor, bajo los títulos: «Ius ad amorem: no» (pp. 57-62) y «Ius ad amorem: sí» (pp. 63-69). En el primero de ellos se trata del amor como sentimiento o impulso afectivo, se cita el Discurso de Pablo VI a la Rota Romana el 9.II.1976, y algunos autores y jurisprudencia. De fondo, el autor opina que tomado en tal acepción, el amor puede ser causa motiva, pero no esencia del matrimonio; no puede existir un estricto derecho al amor, sino a ciertos actos (externos) que suelen ser inspirados por éste. El amor se hace deber, pero como amor conyugal efectivo, no afectivo. Por lo demás, es imposible juzgar qué tipo de amor —en cuanto sentimiento— sería necesario, y en qué grado y cantidad debería estar presente en el consentimiento, etc.

De otra parte, el autor estima que existe derecho al amor conyugal puesto que en el matrimonio se establece una relación tipificada por los *tria bona* y —según Santo Tomás— amar es desear el bien para alguien. Es la *electio*, la que prueba la *dilectio*: la elección privilegiada del otro con el contenido de los bienes específicos del matrimonio, unida a la sincera intención de procurar el bien del otro, es amor; es más, de alguna manera esa búsqueda del bien del otro ya se halla implícitamente contenida en la entrega —y aceptación— de la conyugalidad. Desde esta perspectiva el autor considera que en el famoso caso propuesto por Jemolo el matrimonio sería nulo, sea por exclusión de un elemento esencial del matrimonio, sea por dolo —opción, esta última, que considera más sólidamente basada desde el punto de vista jurídico—.

Así pues, para el autor el debate sobre el amor se reconduce a los derechos y deberes esenciales, es decir, a aquello que puede y debe darse al cónyuge, y no puede ni debe darse a otro: y esto, en definitiva, no puede ser más que los *tria bona*, que son los que especifican la conyugalidad. Los derechos y deberes esenciales están pues —para el autor— comprendidos en los bienes agustinianos; las cualidades de la persona, en cambio —la paciencia, gentileza, etc.— por ser para todos no son específicamente conyugales.

9. Estas consideraciones llevan al autor al tema del siguiente apartado: «Los derechos y deberes esenciales que se intercambian en el consentimiento» (pp. 70-85). Después de una breve introducción, se estudia el tema del derecho al consorcio o a la comunidad de vida. Del derecho al *consortium omnis vitae* se señala que tal consorcio debe ser conyugal y en consecuencia especificado por los tres bienes que caracterizan la esencia del matrimonio. Y del *ius ad communionem vitae* se recuerda la dificultad de su encuadramiento como capítulo autónomo, y la retirada de ese término durante la reforma del Código, por considerarlo idéntico al *matrimonium ipsum*. Por lo demás, en opinión del autor, los intentos doctrinales de encontrar un contenido propiamente jurídico, distinto del mismo matrimonio y de los derechos y deberes derivados de los bienes clásicos, hasta ahora no han ofrecido resultados concretos.

Respecto a la capacidad para la relación interpersonal contenida en el matrimonio, el autor sostiene que se trata de una capacidad necesariamente referida al matrimonio en sí, y no a la persona del otro contrayente. Por un lado, porque la capacidad para el matrimonio tiene parámetros objetivos y mensurables jurídicamente, mientras que para la relación interpersonal entre dos sujetos —en sí misma—, no existe medida alguna posible. Por otro lado, lo propio del matrimonio —para definir los derechos y deberes conyugales— no es tanto su carácter interpersonal cuanto la conyugalidad: el carácter interpersonal del matrimonio es algo obvio, pero no específico. Y no es adecuado subordinar el rasgo específico de la conyugalidad, a este rasgo de la interpersonalidad —predicable de otras situaciones del ser humano: relaciones familiares, de amistad, etc.—. De hecho, el autor señalará, algo más adelante, que es ficticio separar, en el matrimonio concreto, la relación interpersonal y la conyugalidad: pues sin estar caracterizada por los bienes no cabe una relación interpersonal como sustrato del matrimonio.

Además —constata el autor— la capacidad de adaptarse o la llamada compatibilidad de caracteres (aducidas por algunos para argumentar en favor de la incapacidad relativa), no puede ser fundamento de una nulidad matrimonial, por cuanto no es mensurable la aportación subjetiva de cada una de las partes, en términos de voluntad, esfuerzo y gracia. De hecho, existen muchos matrimonios firmes formados por personas de caracteres muy diversos, y aun opuestos: y nadie podría dudar de su validez.

Al final de este apartado se recogen diversas sentencias —y tendencias— de la jurisprudencia, y el autor concluye que la incapacidad debe estar referida al matrimonio en sí —a la institución, a los elementos esenciales— y no a la persona —al cónyuge, a los elementos existenciales de su conducta—. Los derechos y deberes esenciales —recuerda, siguiendo a Mons. Pompedda— no dependen de la voluntad de los hombres, sino del plan creacional y salvífico de Dios; por tanto la bondad moral y la validez jurídica no vienen tampoco del modo de ser y de obrar de las personas, sino de su conformidad con el orden objetivo. La ausencia de determinadas cualidades de la persona y su comportamiento podrían fundamentar una separación, pero no la nulidad del matrimonio.

10. El último apartado se dedica a «El objeto del consentimiento y los fines del matrimonio» (pp. 86-110). En cuanto al *bonum prolis*, el autor recuerda que no existe un derecho —por tanto, exigible— dirigido a la *obtención* de la prole, sino un *ius ad bonum prolis*, entendiendo por tal los elementos constitutivos del consentimiento que *tienden* al fin de la prole. En cambio, las propiedades esenciales sí son exigibles directamente. Respecto a la obligación sobre la educación de los hijos, el autor opina que más que una obligación esencial se trata de un efecto del matrimonio, más radicado en la maternidad o paternidad, que en el matrimonio como tal (el condenado a muerte, o el enfermo terminal, puede casarse válidamente, aunque sea cierto que no podrá cumplir con la obligación de educar a la prole que pueda engendrar).

Las páginas finales del texto están referidas al *bonum coniugum*, considerado como fin personalista del matrimonio (o como dimensión personal de su fin), no como el *finis operantis*. La determinación de su contenido jurídico es un tema todavía poco tratado en la jurisprudencia y la doctrina canónicas.

Como es natural, una primera cuestión que se plantea es si este fin constituye un bien autónomo, que debiera sumarse a los tres bienes clásicos destacados por S. Agustín, como una propiedad más del matrimonio. El autor indica que S. Agustín habla de los bienes en cuanto *hacen bueno* al matrimonio, en cuanto propiedades esenciales: no en cuanto fines. Los bienes agustinianos constituyen atributos, y obviamente los cónyuges no pueden ser considerados como un atributo —como un bien— del matrimonio. El *bonum coniugum* se predica de los cónyuges, no del matrimonio: lo cual indica que el fin es distinto de las propiedades esenciales. Todo el matrimonio, con los *tria bona* que lo caracterizan, tiende al bien de los cónyuges, como tiende a la efectiva procreación de la prole: la propia redacción del canon 1055 significa que se trata de una ordenación a los fines naturales e inherentes al matrimonio.

¿En qué consistiría, entonces la esencia del *bonum coniugum*? Para el autor, la esencia de este fin radicaría en la tarea de maduración de los esposos en esta vida y en la perspectiva de la vida eterna: madurez que va referida a los tres bienes del matrimonio, y que a su

vez éstos posibilitan y favorecen. No se trata de un fin autónomo encerrado en el contenido subjetivo de la voluntad de los cónyuges independientemente del matrimonio en sí mismo, sino que es dependiente de los tres bienes que lo identifican. En este sentido, se entiende mejor cómo los hijos —y la tarea de educarlos— enriquecen el contenido del *bonum coniugum*, especialmente por la intimidad de lo que en ello se comparte —se hace común—.

¿Se puede decir, en consecuencia, que existe un derecho al bien de los cónyuges? El autor distingue entre el derecho a la ordenación al fin, y el derecho a la consecución del fin. Cabe, como principio teórico, un derecho a la ordenación a la prole, y un derecho a la ordenación al bien común, como elemento esencial; pero no es claro que originen algún derecho nuevo y autónomo —esencial para la constitución del matrimonio— independiente de los derivados de los bienes clásicos. De hecho, más bien parece que el bien de los cónyuges quede mejor encuadrado como efecto de la observancia de las obligaciones derivadas de los *tria bona*.

En cuanto a la posible exclusión del *bonum coniugum*, el autor piensa que se debe reconducir a la simulación —total, o parcial—, porque en la práctica coincidirá con la exclusión de alguno de los bienes, o de todos ellos. Es más, la exclusión de cualquiera de ellos implica a su vez la exclusión del bien de los cónyuges. De modo análogo, la incapacidad para el bien de los cónyuges parece reconducirse a la incapacidad del canon 1095, § 3 para asumir los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio. Podría pensarse en un capítulo autónomo, por ejemplo, en el caso de quien se propusiera pervertir al otro cónyuge induciéndole a la apostasía o a una vida inmoral, y también cuando existiera el propósito de privarle de aspectos fundamentales de la dignidad humana, como su libertad física o moral, etc. En fin, cabrían igualmente supuestos de grave lesión del bien de los cónyuges por la vía del dolo.

Por lo demás, también cuando existen dificultades en el matrimonio tiene sentido el *bonum coniugum*: precisamente entonces impele a buscar el bien del otro con un esfuerzo que no deja de contribuir a la madurez propia; es más, el esfuerzo forma parte, de modo natural, del empeño al que compromete la asunción de este fin del

matrimonio. Incluso en el extremo supuesto de un cónyuge que abandona al otro produciendo la ruptura de la convivencia matrimonial, no por eso el *bonum coniugum* quedaría inexorablemente frustrado, pues el ejemplo de fidelidad del cónyuge abandonado supondrá siempre, hasta el último momento, una tabla de salvación para el que abandonó la vida conyugal.

La conclusión del trabajo es que el personalismo matrimonial introducido a través de los documentos del último Concilio denota más bien un claro progreso respecto al pasado, que una ruptura con él. Con otra forma de expresión, el objeto del consentimiento resulta inalterado: la comprensión de los aspectos personalistas queda enriquecida en el actual texto codicial, pero —en definitiva— quedan en pie evidentes dificultades para configurar otros derechos esenciales contenidos en el consentimiento, que no estén incluidos en los tres bienes agustinianos.

11. Hasta aquí hemos intentado dejar hablar al propio texto del autor, sin interrumpir la secuencia argumentativa con opiniones o matices del propio punto de vista. Llegados a este punto, sí conviene anotar alguna impresión subjetiva. En el terreno de las observaciones concretas, y desde mi propia opinión, quizá cabría matizar el contenido del *bonum fidei* y de su exclusión; parece difícil, p.e., considerar válido un matrimonio contraído con el propósito expreso de no mantener la fidelidad conyugal —de no considerarse vinculado por ese deber—, aunque no haya intención de otorgar a otro concreto los deberes y derechos conyugales (pp. 45-46). También a la hora de explicar que el matrimonio no es un don absoluto de la persona, sino de la sexualidad, de lo masculino y femenino —de lo conyugable—, resaltaría a la vez la unidad entre lo conyugable de la persona y la persona misma (p. 48). Del mismo modo, cuando se afirma que lo específicamente jurídico de la donación conyugal consiste en la sexualidad complementaria que se da y ofrece con las características de exclusividad, procreatividad y permanencia (p. 70), el lenguaje —quizá fundamentalmente los términos— se me hace duro: quizás en vez de «sexualidad complementaria» preferiría hablar de «dimensión sexuada de la persona», o de «la persona en cuanto femenina o masculina».

Pienso también que el deber de educar a los hijos —*in nucleo*— debe estar comprendido en el *bonum prolis* como obligación esencial (pp. 87-88); de una parte, es cierto que está radicado no sólo en el matrimonio, sino en la maternidad o paternidad, pero me parece que la maternidad y paternidad son posibilidades de la naturaleza vinculadas —ordenadas— directamente al matrimonio, como el modo más propiamente humano y humanizador de recibir y sacar adelante a la prole según la dignidad que es propia del ser humano; de otra parte, es cierto que el enfermo terminal o el condenado a muerte puede contraer válidamente aunque conste que no estará presente para educar a la prole habida: pero —aunque el supuesto probablemente sea extraño en la práctica— me parece que el matrimonio sería nulo si un contrayente excluyera positivamente todo deber respecto a la prole (una cosa es la voluntad de asumir el compromiso, otra diversa que puedan existir circunstancias ajenas a su voluntad —especialmente la muerte sobrevenida— que limite temporalmente la posibilidad de ejecutarlo hasta el final).

Por lo demás, han resultado especialmente iluminadoras para mí —también porque resulta poco frecuente encontrar textos de este tipo en la doctrina canónica— las páginas relativas a la comprensión personalista de la procreatividad y a la naturaleza del acto conyugal (pp. 29-39), así como la explicación positiva del «*ius ad amorem*» (pp. 63-69), las dedicadas al carácter interpersonal de la relación matrimonial, y a la incapacidad relativa (pp. 80-85), y las que tratan acerca de la esencia del bien de los cónyuges y su relación con la procreación (pp. 97-102).

Por último debo decir que la visión que ofrece el autor de los tres bienes del matrimonio es de tal modo rica, que le permite la oportunidad de presentar una visión unitaria en la que cabe reconducir a estos bienes aspectos que no raramente se han presentado en oposición a ellos. El enfoque personalista entroncado en una antropología sólida y concreta, hace posible ir resolviendo aparentes paradojas. Se puede estar más o menos conforme con algunas conclusiones, pero ciertamente el planteamiento general y el desarrollo de los principios es sólido y coherente, y significa una aportación esclarecedora y sugerente que no puede dejar de ser seriamente considerada.