

OBLIGACIONES ESENCIALES DEL MATRIMONIO*

JAVIER HERVADA

1. La expresión *obligationes matrimonii essentielles*, de la que toma el título la presente lección, se encuentra en el número 3º del canon 1095 a propósito de la incapacidad para asumirlas, tema que, por presentar novedades respecto del derecho anterior, está siendo objeto de particular atención por la jurisprudencia y por la doctrina. No es, sin embargo, esta problemática sobre la *incapacitas assumendi* lo que va a ocuparnos a continuación, sino lo que constituye su paso previo: la determinación de cuáles sean esas obligaciones esenciales del matrimonio.

Esta determinación no es tarea fácil hoy en día dado el estado de la doctrina sobre el matrimonio, porque no se puede ocultar que en ella se involucra la idea de matrimonio y de sus fines y si bien las líneas fundamentales de la idea cristiana del matrimonio -con elementos tomados de la revelación, de la tradición y del magisterio eclesiástico- ni han cambiado ni pueden cambiar, no es menos verdad que estamos en un momento de profundización de esa idea y, por tanto, de los elementos esenciales del matrimonio. Una ruptura con las líneas fundamentales de la idea cristiana del matrimonio está condenada al fracaso por heterodoxa. Pero no advertir la necesidad de profundizar en algunos elementos esenciales, a causa de los desarrollos que, procedentes del Concilio Vaticano II, de la doctrina y de la jurisprudencia, están presentes en el nuevo Código de 1983, sería situarse en una posición cerrada a la nueva luz que han proyectado el

* Lección pronunciada el día 10 de septiembre de 1990 en el XV Curso de Actualización en Derecho Canónico, organizado por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Agradezco al Dr. Juan Ignacio Bañares su colaboración.

magisterio y la legislación. Por eso, me parece que un paso previo necesario, para determinar las obligaciones esenciales del matrimonio, es referirse al matrimonio y, en particular, a su esencia. En definitiva, no es posible determinar las obligaciones esenciales sin partir de la esencia del matrimonio.

2. El canon 1095 no se refiere tan sólo a las obligaciones esenciales del matrimonio en el citado número 3º, sino también en el número 2º con otro término sinónimo, *officia*, literalmente deberes: *iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda*. Las obligaciones o deberes esenciales del matrimonio se dan y se entregan mutuamente por los contrayentes. ¿Dónde se produce esta donación-aceptación? Sin duda en el pacto conyugal o alianza matrimonial -*matrimoniale foedus*, en el lenguaje del canon 1055-, que causa el matrimonio según el tradicional principio de la consensualidad, reconocido en el canon 1057.

El término *foedus*, alianza o pacto, que utilizan los cánones 1055 y 1057, es un término jurídico que manifiesta que el pacto conyugal es un compromiso de naturaleza jurídica asumido por los cónyuges, pues ese compromiso da lugar a una atribución de bienes -que en este caso son las personas de cada contrayente en su conyugalidad- constituidos en derechos con los correlativos deberes: los *iura et officia matrimonialia essentialia*. Luego resulta claro que las obligaciones o deberes esenciales del matrimonio son de índole jurídica, como lo son los derechos. Obligaciones o deberes jurídicos. No se trata pues de cualesquiera deberes que recaen sobre los cónyuges, sino de aquellos que, por ser esenciales, son de naturaleza jurídica. Sin duda el matrimonio comporta una serie de deberes morales, que son exigencias del amor conyugal y de las virtudes humanas y sobrenaturales: deberes de prudencia, de fortaleza, de templanza, de paciencia, de castidad, de entrega, de solidaridad, etc. La lista podría alargarse hasta cubrir el campo de todas las virtudes. Pero esos deberes morales, con ser tan importantes, no son las obligaciones esenciales de las que habla el canon 1095. Las obligaciones esenciales son los deberes de justicia y concretamente aquellos que dimanen de la mutua donación y aceptación en alianza irrevocable. En suma, se trata de aquellos deberes que se contienen en el vínculo jurídico por el que varón y mujer se unen en matrimonio. Y no podía ser de otra manera, porque la esencia del matrimonio consiste en el varón y la mujer unidos por el vínculo jurídico

específicamente matrimonial, de modo que el vínculo es el elemento formal del matrimonio. Por lo tanto, son obligaciones esenciales aquellas que están contenidas en el vínculo jurídico.

3. Cuáles sean esas obligaciones esenciales es lo que debemos determinar a continuación. Pero como antes hemos dicho que para tal determinación resulta ser un paso previo tener presente qué es el matrimonio, vamos a hacer un rodeo para recordar, de modo ciertamente breve, cuál es la naturaleza del matrimonio.

Cuantas veces tengo que ocuparme de describir qué sea el matrimonio -que ya no son pocas- suelo comenzar por establecer una distinción, que es fundamental. *El matrimonio no es la vida matrimonial*, no consiste en el desarrollo vital e histórico de la comunidad conyugal; no consiste en el hecho vital de que los dos cónyuges vivan como esposos, con todas las incidencias, grandes y pequeñas, que vivir como marido y mujer lleva consigo. No hace falta insistir, por ser de sobra conocido, que ese hecho vital puede darse sin que el varón y la mujer hayan contraído matrimonio válido, lo mismo da si han celebrado una ceremonia inicial (calificable de matrimonio inexistente o de matrimonio nulo ante el derecho natural o ante la Iglesia), como si no lo han celebrado. Paralelamente, no cabe duda de que puede haber verdadero matrimonio, con una vida matrimonial muy reducida (pensemos en los emigrantes, exiliados, internados por enfermedad mental grave, etc.) o incluso inexistente, como es el caso de los separados o los católicos civilmente divorciados. Sin duda estos casos son excepcionales e incluso los podemos considerar como patológicos. No son la norma del matrimonio, porque éste está naturalmente ordenado a la vida matrimonial, pero esos casos extremos tienen la virtualidad de mostrarnos gráficamente que no se puede confundir el matrimonio con la vida matrimonial.

Esta distinción nos lleva a observar y en su caso a determinar la relación existente entre matrimonio y vida matrimonial. Y al hacerlo nos encontramos con una paradoja. Sin duda el matrimonio ha sido instituido para vivirlo en su plenitud, esto es, para que se desarrolle plenamente en la vida matrimonial. Pero, por otra parte, existe una clara y reconocida libertad de los cónyuges para decidir de mutuo acuerdo no llevar a efecto determinados aspectos -incluso básicos- de la vida matrimonial, sin contar con que las circunstancias en las que pueden encontrarse pueden llevarles

a tener que suspender de modo más o menos extenso e intenso la vida matrimonial. Veamos algunos ejemplos. Los casados pueden, incluso con propósito tomado de mutuo acuerdo antes de contraer, vivir virginalmente su amor conyugal; y pueden por tiempos más o menos largos abstenerse del uso del matrimonio. Pasando a la comunidad de vida y amor, aunque el amor como afecto del alma siga persistiendo, puede volverse imposible dicha comunidad como convivencia. Pensemos en el exilio que separa por largos años e incluso para el resto de la vida a los esposos; y ejemplos tenemos bien recientes por las condiciones del hasta ahora telón de acero, que separó familias y matrimonios. A veces ha sido la decisión de emigrar -cuando las legislaciones no permitían al emigrado llevar consigo a la esposa o al esposo- la que ha causado la carencia de la comunidad de vida de hecho. Y tantos otros ejemplos que podrían ponerse.

Resulta paradójico que, por una parte, el matrimonio esté ordenado a ser vivido y a desarrollarse en la vida matrimonial, y, por otra parte, que sea posible que el matrimonio persista en toda su fuerza, pese a que la vida matrimonial se reduzca en aspectos muy importantes y aun desaparezca prácticamente, según los ejemplos antes puestos.

Este hecho nos muestra, insisto en ello, que el matrimonio no se puede confundir con la vida matrimonial. ¿Qué es entonces la vida matrimonial? Es el desarrollo del matrimonio en el plano de la acción, es dinamismo matrimonial que, en términos escolásticos, pertenece a la perfección segunda del matrimonio, no a su perfección primera. En otras palabras, el matrimonio y la vida matrimonial se relacionan entre sí como la persona humana y su actividad.

Para que la paradoja deje de serlo es preciso ver de qué modo se engarzan matrimonio y vida matrimonial o, en otras palabras, en qué medida y de qué modo la vida matrimonial se contiene en el matrimonio, puesto que la vida matrimonial es el desarrollo vital y dinámico del matrimonio, y el matrimonio está ordenado a ser vivido. Esta ordenación a ser vivido resulta innegable por dos razones: porque el matrimonio, como simple vínculo jurídico, sin una ordenación a satisfacer las tendencias naturales en las que se funda, carecería de sentido; en segundo lugar y en relación con la razón precedente, porque el matrimonio está ordenado a unos fines, los cuales se obtienen por la vida matrimonial y en consecuencia, si está ordenado a unos fines, está ordenado a la vida matrimonial.

Como la vida matrimonial pertenece al ámbito de las acciones racionales y libres, es obvio que la relación entre ella y el matrimonio se establece a través de deberes: unos deberes institucionales y unos deberes intersubjetivos. Si el matrimonio está ordenado a la vida matrimonial, sin confundirse con ella, es porque los casados tienen el deber de vivir el matrimonio. Y este deber -en realidad un complejo de deberes, tantos como fines tiene el matrimonio- puede ser o institucional, es decir, el deber que recae sobre los cónyuges por ley natural -por exigencias de la institución matrimonial-, o puede ser un deber -unos deberes- intersubjetivo, o sea frente al otro cónyuge con el correlativo derecho, esto es, el deber de justicia.

¿Existe el deber institucional? Si tenemos en cuenta cuanto hemos dicho anteriormente parece que en el matrimonio no hay deberes u obligaciones institucionales; de lo contrario -por poner un ejemplo- sería un quebrantamiento de ese deber -por lo tanto de la ley natural- el matrimonio contraído con ánimo de vivirlo virginalmente y sabemos que tal ánimo o propósito no sólo es irreprochable, sino que un matrimonio de esas características fue el más santo. Sin embargo, tanto por lo que se refiere a los fines como a las propiedades esenciales parece que las obligaciones o deberes institucionales existen. No es difícil rastrear esta idea en la Patrística, en la doctrina común de los canonistas y en el magisterio eclesiástico; baste traer aquí a colación una breve a la vez que inequívoca frase de la const. *Gaudium et spes*, número 48: «Pues Dios mismo -dice- es el autor del matrimonio al que ha dotado con bienes y fines varios». Y en el número 50 habla explícitamente del deber de transmitir la vida humana y educarla, lo cual constituye misión propia de los cónyuges y obligación suya. No cabe duda, al menos yo no tengo ninguna, de que los fines y los bienes del matrimonio son elementos institucionales, esto es, de justicia legal, o lo que es lo mismo obligaciones impuestas por la ley natural, sin ser solamente deberes correlativos a los derechos conyugales.

Sin embargo, estas obligaciones institucionales o se refieren al matrimonio -por ejemplo, la indisolubilidad- o a la vida matrimonial, mas en este caso el deber institucional es condicional o hipotético: existe *supuesto que los cónyuges la vivan*; pero no encontramos la obligación institucional ineludible de desarrollar la vida matrimonial. Los autores clásicos han hablado tan sólo de una obligación condicional, dados determinados supuestos históricos. Así se han planteado la cuestión del

deber de casarse, según el mandato divino: «creced y multiplicaos», que supondría el deber de tender a tener hijos contrayendo matrimonio. Como es sabido, la respuesta común es que se trata de un deber de la especie que recaería sobre los individuos sólo en caso de peligro de extinción de la humanidad, situación que, por lo demás, nunca se ha producido. En tal caso, es obvio que la obligación institucional de hacer vida matrimonial se presentaría como incondicional. Los moralistas han hablado de otro caso de deber institucional: el peligro de incontinencia, en cuyo supuesto los cónyuges deben hacer uso del matrimonio. Sin embargo, este deber moral es también condicional o hipotético.

No parece, pues, existir obligación institucional incondicional de hacer vida matrimonial. Hay, eso sí, obligaciones institucionales, casi todas supuesto que los cónyuges instauren tal vida; así, la ordenación a la prole al usar del matrimonio y los que he llamado en otras ocasiones principios informadores de la vida matrimonial: la fidelidad conyugal, la tendencia al mutuo perfeccionamiento material y espiritual y el deber de vivir juntos.

Existe, en cambio, el deber intersubjetivo (de justicia conmutativa) de instaurar y desarrollar la vida matrimonial, pues la vida matrimonial es objeto de los derechos y deberes mutuos de los cónyuges. A cada cónyuge le es debida por el otro la vida matrimonial en sus distintos aspectos, pues es derecho suyo. Por lo tanto, basta la decisión de un cónyuge, para que el deber de desarrollar la vida matrimonial cobre vida.

El hecho de que no exista la obligación institucional de implantar la vida matrimonial en todo o en parte -salvo en el hipotético caso antes aludido- y por lo tanto la existencia del principio de libertad nos pone de relieve una característica típica del matrimonio: el matrimonio no recibe su razón de ser ni su razón de bien de la vida matrimonial. Tiene en sí una razón de ser y una razón de bondad suficiente por sí misma, de modo que la vida matrimonial es expansión y desarrollo de esa bondad del matrimonio, sin ser esencialmente el matrimonio. Es su historia, su dinamismo, pertenece a su perfección segunda. En esto el matrimonio se distingue netamente de las demás formas de socialidad humana, en las cuales la razón de ser y de bondad reside en la actividad que obtiene efectivamente los fines. Una empresa industrial, por ejemplo, en situación definitiva de no producir nada, pierde su razón de ser y de bien.

Esto tiene una consecuencia importante. Los defectos del matrimonio no son los defectos o fracasos de la vida matrimonial. Los defectos del matrimonio se refieren a defectos del vínculo; y ello supone unos defectos del pacto conyugal, los cuales necesariamente existen o se producen en el momento de contraer matrimonio (nulidad). Tener los defectos o fracasos de la vida matrimonial como defectos o fracasos del matrimonio es una gravísima confusión, que, además de entender esencialmente mal el matrimonio, conduce al divorcio más o menos encubierto. Al respecto no faltan prácticas gravemente equivocadas: ante el fracaso de una vida matrimonial tienen el matrimonio como nulo -en una aparente guarda de las formas no divorcistas-, si la mala disposición de los cónyuges hacia el cumplimiento de los deberes matrimoniales (falta de virtudes, intenciones no rectas, etc.) estaban presentes en el momento de contraer matrimonio. Es el resultado, entre otras cosas, de confundir el matrimonio con la vida matrimonial. Los vicios del consentimiento matrimonial por incapacidad para asumir las obligaciones matrimoniales provienen de patologías psíquicas que impiden comprometerse, no de la falta de virtudes, de mala disposición de la voluntad, etc., que llevan al fracaso a la vida matrimonial.

4. Pero volvamos a la cuestión que nos ha llevado a estas reflexiones: la naturaleza del matrimonio y su esencia. El canon 1096 llama al matrimonio «consorcio entre varón y mujer ordenado a la procreación de la prole». Pero es el canon 1055 el que nos da una descripción más detallada: «consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole». El *consortium totius vitae* nos evoca la antigua y conocida definición de Modestino: *consortium omnis vitae*. La sustitución de *omnis* por *totius*, aunque se trate de sinónimos, pretende recalcar la fuerza, la plenitud y la totalidad de ese consorcio, que es la unión más profunda -*unio maxima* dijeron algunos clásicos- que puede existir entre dos seres humanos.

Lo importante para el caso es comprender qué significa *consortium totius vitae*, no en su sentido gramatical, sino en sentido real, o sea, qué sea verdaderamente tal consorcio, sobre todo a la luz de cuanto hemos dicho en relación con la distinción entre matrimonio y vida matrimonial. Porque no podemos pasar por alto que a primera vista el consorcio de toda la vida parece señalar como matrimonio -o al menos como elemento

fundamental suyo- la realidad vital de la unión de las dos vidas de los esposos en su desarrollo existencial, es decir, la vida matrimonial. No es eso de extrañar; la expresión está inspirada en Modestino, y el derecho romano -que es lo que el jurista romano describe- entendía por matrimonio la convivencia de varón y mujer con *affectio maritalis*. Mas no debemos olvidar que desde hace muchos siglos, tanto los teólogos y los canonistas, como algunos documentos pontificios, han acogido las definiciones romanas en su letra, dándoles, sin embargo, un sentido bien distinto, por cuanto el cristianismo introdujo el principio de la consensualidad y la tesis de que el matrimonio comporta esencialmente un vínculo jurídico. No es excepción -ni podía serlo- el canon 1055 que comienza con la expresión *matrimoniale foedus*, que se puede traducir por alianza o pacto.

¿En qué consiste el *consortium* o unión matrimonial? Es obvio que la interpretación de esa palabra, en cuanto que se supone que define el matrimonio, debe entenderse a la luz de la Sagrada Escritura, de la tradición y del magisterio. Pues bien, para referirse a la unión matrimonial Gen 2, 24 usa la expresión *una caro*, varón y mujer serán una sola carne. Sin entrar en mayores precisiones que no son del caso, recordemos que los exégetas suelen interpretar esta expresión como una unión tan profunda en sus seres, que marido y mujer forman como una sola persona. La misma expresión *una caro* la usó Cristo hablando de la indisolubilidad, como se recoge en Math 19, 5-6 y Mc 10, 5-8. En ambos casos, la *una caro* expresa la unión indisoluble de varón y mujer, esto es, el matrimonio. No hace falta insistir -por ser de todos conocido- que la idea del matrimonio como *una caro* es un tópico común en la Patrística y en la doctrina católica. En consecuencia, el *consortium totius vitae* es una unión tal que varón y mujer se hacen una sola carne.

Cualquier interpretación del *consortium omnis vitae* que no concuerde con la *una caro* no es acertada y será a su vez fuente de errores. Literalmente, consorcio para toda la vida significa participación en la misma suerte, en la unión de destino y avatares históricos personales que abarca todas las facetas de la vida personal de los cónyuges; pero es evidente que el canon 1055 le da un sentido más profundo al referirse a la doble finalidad del bien de los cónyuges y de la ordenación a la prole. A la luz de la revelación y de la doctrina católica *consortium* tiene el valor de *una caro*, que une las vidas y las historias personales, uniendo sus seres. Porque la

idea fundamental que expresa el término *una caro* -según el sentido bíblico de *caro*- comprende que varón y mujer, siendo dos, están unidos en el ser de tal modo que son dos en una unidad de sus seres. *Caro* en efecto significa en la Sagrada Escritura -además del sentido más propio de tejido carnoso, que no es el aplicable en nuestro caso- el hombre, la naturaleza humana, el cuerpo, etc. Quizás el texto bíblico que más interesa para la interpretación de *una caro* sea la perícopa joánica «Et Verbum caro factum est», en la que *caro* significa la naturaleza humana y expresa la unión del Verbo con la humanidad, de la que es signo e imagen por semejanza el matrimonio según Eph 5, 22-32. Por eso, *caro* ha de tener un sentido similar en ambos casos. Fundado en esto he insistido, insisto y seguiré insistiendo en que *una caro* se traduce científicamente por *unidad en la naturaleza* o, si se prefiere, por *unidad en las naturalezas*. El matrimonio comporta una relación de coparticipación y coposesión en las potencias naturales del sexo, en cuya virtud cada cónyuge participa del dominio del otro sobre su propio ser y se hace como parte del otro, ceñido todo ello, como acabamos de decir, a la virilidad y a la feminidad, esto es, a las potencias naturales del sexo. Como puso de relieve la doctrina clásica, esta unidad en la naturaleza o *unitas carnis* comprende dos elementos: la unión de cuerpos o *unio corporum* y la unión de almas o *unio animorum*. Por una parte, los cuerpos quedan unidos por el vínculo jurídico en cuanto comprende la distinción sexual. Por otra parte, las almas o yo personales quedan unidos por el amor comprometido, por el deber de amor que engendra el compromiso o pacto conyugal. Y por esa unidad en la naturaleza, los cónyuges forman un *consortium totius vitae*.

Esta unidad en la naturaleza no es un hecho. Hemos hablado de coposesión y coparticipación, de dominio en el propio ser, de amor comprometido o deber de amor. Todo esto evoca un lenguaje jurídico. En efecto, si se habla de deber de amor o amor comprometido no se habla del hecho del amor, sino de un factor jurídico -deber de justicia- que nace de un acto voluntario de mutua donación y aceptación, la alianza matrimonial o pacto conyugal. Al mismo tiempo es imposible -por ser el hombre persona y por lo tanto con un ser incomunicable- que se produzca la coposesión y la coparticipación sin ese acto de donación y aceptación, que genera un vínculo jurídico. La unidad en la naturaleza no es una unidad ontológica en un doble sentido. En cuanto ningún hecho la produce: sólo el consentimiento la causa. Y en cuanto por el consentimiento no se pro-

duce una unidad ontológica, como es obvio, pues entonces cada cónyuge perdería su individualidad, lo que en ningún caso se produce: *et erunt duo in carne una*. Serán dos en una unidad en la naturaleza. En la unidad en la naturaleza, varón y mujer son uno pero siendo dos personas. Se trata, pues, de un vínculo jurídico.

Con ello llegamos a cuanto quería dejar claro. El matrimonio no es la vida matrimonial, sino la unidad en la naturaleza, esto es, varón y mujer unidos por el vínculo jurídico conyugal. Ahí está la esencia del matrimonio. Por lo tanto, cuando hablamos de obligaciones esenciales del matrimonio nos estamos refiriendo a aquellos *officia* o deberes que son inherentes, connaturales, al varón y a la mujer unidos en matrimonio. No es, pues, correcto introducir como obligaciones esenciales del matrimonio factores o elementos propios de la vida matrimonial, más allá de los que están contenidos en el vínculo jurídico. Se ha de tratar, en consecuencia, de aquellas obligaciones que hemos llamado institucionales o intersubjetivas. Y en cuanto que son jurídicas, se trata de verdaderas obligaciones o deberes de justicia. Lo que no es captable por la justicia, necesariamente cae fuera de las obligaciones esenciales. No es que neguemos la existencia en el matrimonio de deberes morales que van más allá del derecho; lo que afirmamos es que esos deberes morales no son las obligaciones o los deberes esenciales del canon 1095.

5. Siguiendo con la exposición de lo que sea el matrimonio hemos de ver la función del amor en él. Pues es notorio que el matrimonio, en su natural constitución, es un fenómeno social de comunicación amorosa.

En efecto, el matrimonio se nos presenta como un fenómeno de comunicación entre varón y mujer. Hay comunicación en el ser y hay una comunicación dialogal en cuanto la unidad de la naturaleza comprende la unión de los yo personales, de las almas, a través del amor. Pero entendamos bien el sentido y alcance de esta comunicación. No debe pensarse sólo en el simple diálogo, en la comunicación de proyectos vitales, afanes y afectos. Sin duda todo ello está incluido en el proceso comunicativo del matrimonio, pero la comunicación conyugal es más profunda.

Parece claro que el proceso por el cual un varón y una mujer contraen matrimonio y desarrollan la vida subsiguiente es un proceso de comunicación amorosa. A partir del mutuo conocimiento -más o menos grande-, se desencadena un proceso de comunicación, cuyo centro y cuyo moviente

es el amor. El amor lleva a contraer matrimonio -como momento cumbre de la mutua donación y aceptación como esposos- y con ello se produce el momento comunicativo de mayor trascendencia: por la mutua donación y aceptación la comunicación traspasa la frontera de la comunicación intelectual-amorosa, para entrar en una verdadera comunicación en el ser, mediante la coparticipación y la coposesión propias de la unidad en la naturaleza y la unión de los yo personales por el compromiso de amor. A partir de ahí el desarrollo de la vida matrimonial es un multiforme proceso comunicativo, mediante el lenguaje del cuerpo y el del espíritu, por el que ambos ponen en ejercicio el amor conyugal, que se expande en las obras que le son propias. No olvidemos que el amor es esencialmente operativo -no sólo contemplativo- y las obras son inherentes al desarrollo vital del amor. Hay ciertamente un amor estético, sólo contemplativo, pero el amor entre personas -tanto hacia Dios como hacia los hombres- no es de este tipo: es un amor operativo, con una inherente dimensión práctica, que se manifiesta tanto en la tendencia unitiva, como en la tendencia dialogal (que es una forma de operación), la tendencia a obrar el bien del amado y la voluntad de participar, en actitud de servicio, en los proyectos del otro, que se hacen comunes o que ya lo son originariamente. En el matrimonio, la dimensión de comunicación se vierte, como dijo Tomás de Aquino (*Suppl.*, q. 49, a. 2 ad 1), en la *communicatio operum*, en la obra común, que lleva consigo el matrimonio.

Es cierto -y ello es preciso tenerlo bien en cuenta- que el matrimonio no es el amor conyugal; no se pueden confundir ambas cosas, pues mientras el amor es un acto o hábito de los cónyuges, el matrimonio es la objetiva unión de ambos por el vínculo jurídico, nacido del compromiso. Pero me parece igualmente verdadero que tanto el matrimonio como la vida matrimonial son el resultado de la comunicación amorosa entre el varón y la mujer, modalizada por la sexualidad.

Lo que ocurre es que para entender correctamente este hecho es preciso tener una idea recta del amor conyugal y de su relación con la objetiva ontología del varón y de la mujer.

Lo primero que interesa poner de relieve es que el amor conyugal, como cualquier amor, no aparece como un acto o como un hábito desligado de la objetiva realidad de la persona humana, como un elemento suelto, original, sin raíces en la persona humana. Por el contrario, todo amor nace en el contexto de la ontología de la persona humana y en rela-

ción con ella. Así el amor paterno y materno tienen su origen en el hecho de la generación y en la estructura de la personalidad humana como posible padre o madre; el amor amical se genera en el contexto de la socialidad humana, y el amor conyugal tiene su fundamento y origen en la natural dualidad varón-mujer en cuanto complementarios y tendentes a unirse. Ser varón comporta una estructura ontológica típica, con el conjunto de características propias de la virilidad; ser mujer comporta igualmente la estructura ontológica típica de la feminidad. Y estas estructuras ontológicas tienen un sentido o finalidad y, en cuanto son propias del ser de una persona, llevan consigo una exigibilidad de trato y de desarrollo de la unión: un conjunto de deber-ser, esto es, una ley natural que rige el dinamismo de la comunicación amorosa. Hay, pues, un orden del amor, que es la virtud, o mejor el conjunto de virtudes que avaloran y hacen correcta, ordenada y exitosa la comunicación amorosa. El amor conyugal tiene un orden en su desarrollo, que se enraiza en la condición personal de los cónyuges y en el sentido y finalidad de la estructura masculina y femenina. El desarrollo del amor conyugal encuentra su rectitud y su valor en los fines del matrimonio, que son los que dan sentido y racionalidad a las obras propias de la comunicación amorosa conyugal. Hay unas obras objetivamente propias del amor conyugal y éstas son las operaciones conducentes a los fines propios del matrimonio.

Por otra parte, es preciso también aclarar cuál es la naturaleza del amor conyugal. Una de las cosas que más me extraña de buena dosis de la literatura que, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, ha sido publicada por teólogos y canonistas -y en parte para tratar de las obligaciones esenciales del matrimonio- es la abundancia con que tratan del amor conyugal, pero sin detenerse a precisar en qué consiste el amor, que es lo primero que debe hacerse.

Por lo demás, lo habitual es entender el amor de modo implícito como el amor sensitivo o como el amor pasivo de la voluntad. Es decir, justamente esos tipos de amor, que por no ser libres ni dominados por la voluntad, no pueden dar origen al matrimonio. La unión matrimonial, por tener su causa en el acto voluntario del compromiso, supone un amor del que la voluntad sea dueña, lo que no sucede ni en el amor sensitivo ni en el amor pasivo. Por la falta de dominio de la voluntad sobre el amor sensitivo y el amor pasivo (que la voluntad puede rechazar, pero no originar ni impedir su desaparición), estos amores no son capaces de fundar una

unión plena y total, esto es, indisolublemente fiel, pues por su naturaleza son inestables, aun cuando de hecho en algunos casos puedan mantenerse por largo tiempo. Esos amores no se pueden comprometer, porque el compromiso requiere el dominio de la voluntad sobre lo que se compromete y la voluntad no domina esos amores.

El verdadero amor conyugal es esencialmente el amor de elección o amor reflexivo, la *dilectio* de los clásicos o dilección. Podemos describirlo como la voluntad de amor, como aquel amor original de la voluntad, que decide amar. Este amor es plenamente voluntario y libre y de él es dueña la voluntad. Este es el amor que es capaz de comprometerse y el que se compromete en el pacto conyugal o compromiso. Y en cuanto es amor comprometido, respecto de la dilección puede hablarse con propiedad de un deber de amar. Este es el amor que Dios nos pide a los hombres hacia El (el amor sensitivo es imposible y el amor pasivo es propio sólo de ciertos estados místicos); es el amor que nos pide para el prójimo (por eso es un mandato, porque la dilección puede ser un deber) y desde luego para los enemigos. Hay quienes a ese amor de dilección lo tienen como un amor pobre, pero se equivocan porque no lo han entendido. Su grandeza y su alteza se patentizan por ser el amor que Dios tiene a los hombres -hasta encarnarse el Verbo y morir en la cruz para salvarnos-, siendo absolutamente imposible que nos ame con amor pasivo, pues nada hay en la criatura que pueda moverlo a amarlas por ellas mismas. Y es el amor de dilección lo que ha movido tantas vidas heroicas dedicadas al prójimo menesteroso.

El amor de dilección es voluntad de amar. Por eso no cabe hablar de su desaparición, a no ser que con ello quiera decirse que la persona no quiere realizar las obras del amor, lo cual es una actitud libre y voluntaria de la persona. Y si se trata de un amor comprometido o de un deber de amar, que desaparece el amor sólo significa que la persona incumple el compromiso y el deber.

Situado el amor conyugal en la dilección se comprende en su exacto significado qué quiere decirse cuando se afirma que el matrimonio y la vida matrimonial son el resultado de la comunicación amorosa esponsalicia entre varón y mujer. Se trata de una comunicación amorosa, pero no de una comunicación anárquica, puramente espontánea y arbitraria, al albur de los sentimientos o de la inclinación pasiva de la voluntad. Es una comunicación dotada de racionalidad y del querer de la voluntad ordenada.

He hablado de racionalidad y con ello quiero decir un amor que se desarrolla conforme a la estructura ontológica de la persona humana, ordenada a unos fines y de las que surge un deber-ser, una *lex matrimonii*, que es ley natural. Y justamente porque la distinción sexual se ordena connaturalmente al matrimonio, a la unidad en la naturaleza, el primer -y a la vez más intenso- acto del amor conyugal es comprometerse formando el matrimonio, como acto amoroso de donación y aceptación mutuas como esposos.

6. Este acto de contraer matrimonio consiste en la formación de la unidad en la naturaleza mediante el vínculo jurídico de coparticipación y coposesión al que antes nos hemos referido. Es, pues, un acto de donación y aceptación recíprocas, que contiene un compromiso. Varón y mujer se comprometen uno ante el otro en relación al desarrollo de la sexualidad conforme al deber-ser o ley natural que rige ese desarrollo. Esto da lugar al conjunto de derechos y deberes conyugales del uno ante el otro. Al ser cada uno coposesor y copartícipe del otro en las potencias naturales del sexo, el desarrollo de esas potencialidades se hace derecho o bien debido, generando el correspondiente deber, que es de justicia. El hecho de ser deberes de justicia no significa que no sean amor conyugal. Son justamente el amor debido o deuda de amor, nacida del compromiso, que es de amor, porque se genera en el amor y porque es donación de todo el amor posible. Este amor comprometido, por comprometido y por dado, es un amor debido en justicia. Y éste es el significado profundo de los derechos y deberes conyugales. No hay aquí oposición o falta de correspondencia entre amor y justicia. La contraposición entre amor y derecho que establecieron los teóricos del amor libre o que, en general, encontramos en algunos filósofos del derecho es producto de entender el amor como sentimiento o como voluntad pasiva; en este caso, es claro que el amor es inaprehensible por el derecho. Pero el amor conyugal es dilección, amor de elección o voluntad de amar. Y este amor sí puede ser comprometido en una deuda de justicia.

Dado que varón y mujer tienen una estructura ontológica natural, cuyo dinamismo se ordena a unos fines naturales, el amor conyugal verdadero consiste en amar al otro según esa estructura natural y según esos fines. De este modo el verdadero amor conyugal se expande en los fines;

por eso la desordenación de la vida conyugal respecto de los fines supone una desordenación del amor, que se corrompe.

Esto se ve más claramente si se advierte que los fines, en su aspecto de ordenación, son potencialidades inherentes a la persona de los cónyuges. Así ser varón comprende la dimensión de paternidad potencial, como ser mujer lleva consigo la dimensión de la maternidad potencial. Por ello, abrirse a los hijos consiste en amar al otro en su aspecto de padre o madre potenciales, del mismo modo que cerrarse a los hijos es una actitud de rechazo de la dimensión generativa potencial del otro.

Hemos hablado de unas estructuras naturales de la dualidad varón-mujer y de una ley natural que es el orden del amor. Pues bien, esto nos pone ya finalmente en la vía para determinar las obligaciones esenciales del matrimonio.

7. Si se trata de la ley natural, ¿cómo conocemos los derechos que ella otorga y los deberes que ella impone? Los deberes de ley natural se captan a través de los fines naturales del hombre. La tendencia a los fines naturales constituyen el deber-ser fundamental del hombre, que se refleja en una serie de deberes en función de las distintas situaciones, en las que la persona humana puede encontrarse.

Aplicando esto al matrimonio, las obligaciones esenciales del matrimonio se determinan en función de sus fines. Serán aquellos deberes a cuyo través los esposos están llamados a cumplir los fines esenciales del matrimonio. Así como, en general, los fines naturales del hombre se manifiestan a través de unas tendencias naturales, en el matrimonio se dan también unas tendencias naturales a sus fines. Esos fines, recordémoslo, son las obras del amor; y las tendencias naturales a ellos se asumen en el amor conyugal como tendencias de éste.

De los fines esenciales del matrimonio habla el canon 1055 al decir que el consorcio conyugal está ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole. Por su parte, el canon 1096 omite el bien de los cónyuges al tratar del conocimiento mínimo que se requiere para contraer matrimonio, reafirmando, en cambio, la ordenación a la prole. Cualquiera que sea el significado que esto pudiera tener, lo que interesa ahora es poner de relieve que los tres fines que señalaba el canon 1013 del CIC 17, se han reagrupado en dos: el bien de los cónyuges y la procreación y educación de los hijos. No quiere

esto decir que se entienda que han desaparecido los fines de la mutua ayuda y del remedio de la concupiscencia. Simplemente se les engloba en el bien de los cónyuges, a la vez que la fórmula utilizada da un sentido más amplio a este fin, en relación con el contenido del *consortium totius vitae*.

8. Por seguir el orden con que el canon 1055 enuncia los fines, comencemos con el bien de los cónyuges. ¿A qué bien se refiere?

A mí me parece que en ésta, como en todas las cuestiones que afectan al criterio cristiano sobre las realidades humanas, hemos de comenzar por el principio, que es la revelación divina, a partir de la cual la razón humana es capaz de profundizar en el conocimiento de la realidad. En este caso, además, el principio es verdaderamente el principio, el libro del Génesis. El texto, Gen 2, 18-24, es por demás conocido. Creado Adán, «Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él». Nacida Eva del costado de Adán, éste termina su jubilosa exclamación diciendo que «dejará el hombre a su padre y a su madre y estará unido a su esposa y los dos vendrán a ser una sola carne».

Pienso que la expresión «no es bueno que el hombre esté solo» no se refiere únicamente a la ausencia de esposa, sino también en general a la naturaleza social del hombre. El hombre, varón y mujer, necesita de la relación con los demás, porque por naturaleza es socio de ellos. Pero el texto está dentro del proceso creacional; por eso Dios en lugar de crear otros hombres, crea la mujer que, con el varón, formará la primera unidad social. Con el «creced y multiplicaos», de esa primera unidad conyugal aparecerá por los hijos la primera familia y de ella, al multiplicarse, los pueblos y las naciones, sin olvidar la misma Iglesia.

Si no es bueno que el hombre esté solo, el bien recibido por Adán es Eva, la cual es presentada como ayuda. No puede, pues, olvidarse que el bien de los cónyuges comprende como dimensión fundamental la ayuda. Pero no perdamos de vista los matices del texto: el bien que es ayuda es Eva y ambos, Adán y Eva, se unen en una sola carne. Así, pues, el bien que cada cónyuge recibe es el otro, con el que se une en una unidad en las naturalezas. Se trata, pues, de una relación interpersonal, que forma la unidad social más básica del género humano.

Esta unidad social básica comporta, como hemos dicho, una unión de los yo personales por el amor y a la vez comporta una ayuda, esto es, una

tarea común a realizar por los dos cónyuges unidos. En la unión conyugal se dan inescindiblemente unidos los dos aspectos fundamentales de la socialidad humana: la relación interpersonal amorosa y la tarea común, la obra común. Es, decíamos, una relación de comunicación operativa. En cada uno de los dos aspectos, cada cónyuge es bien del otro: como el amado que es a la vez amante y como socio o ayuda en una obra común.

Ahora bien, tanto el amor conyugal como la obra común no son ilimitados. La unidad social varón-mujer no abarca toda la sociabilidad humana. Si así fuese no existirían las demás sociedades y comunidades: ni la familia extensa, ni la variopinta multitud de asociaciones, ni el Estado. Nada. Sólo existiría la familia compuesta del matrimonio y de los hijos y en ella el hombre encontraría la satisfacción de todas sus necesidades materiales y espirituales. Por lo tanto, cada cónyuge encuentra en el otro un bien limitado -no extensible a todas las facetas de su vida-, y la obra común se circunscribe a lo típicamente familiar: eso que se ha venido en llamar el hogar, la comunidad de vida o con otros nombres parecidos. Esto nos indica que la ayuda que cada cónyuge debe al otro en función de su específica conyugalidad es, en lo que se refiere a la obra común, esa unidad básica de convivencia que se llama hogar o comunidad de vida, donde se satisfacen las necesidades más primarias del hombre, en función de las distintas circunstancias históricas. En relación con esas necesidades básicas, la unidad en las naturalezas se refleja en la coposesión y coparticipación de los bienes materiales de cada cónyuge en orden a las necesidades de la vida común, que se hacen comunes respecto al uso.

Esta mutua ayuda en lo material -que puede manifestarse con diversas modalidades históricas- ha sido tipificada tradicionalmente por los canonistas en la comunidad de mesa, lecho y habitación, en el bien entendido de que se trata de una tipificación y, por lo tanto, está sujeta a situaciones atípicas y a la evolución de las costumbres, con tal de no perder su contenido esencial. Podemos, pues, detectar una primera obligación esencial del matrimonio, que en otra ocasión he llamado principio informador de la vida conyugal: los cónyuges deben tender al mutuo perfeccionamiento material.

No cabe duda de que la ayuda a la que nos acabamos de referir es una primera manifestación del amor conyugal. No la más elevada, pero sí de gran importancia, porque la vida del hogar, con la satisfacción de las

necesidades primarias, es el presupuesto fundamental para que varón y mujer puedan desarrollar sus potencialidades en los demás campos de su actividad.

Esta primera manifestación del amor conyugal y de la estructura natural del matrimonio como unidad social no es, sin embargo, la única ni siquiera aquélla en la que el amor conyugal y la estructura natural del matrimonio encuentran su más alta perfección. Estoy aludiendo a otro de los principios informadores de la vida conyugal, que es otra obligación esencial: los cónyuges deben tender al mutuo perfeccionamiento espiritual y afectivo. O lo que es lo mismo, deben tender a la integración interpersonal de afectos y voluntades. También en este ámbito la mujer es ayuda del varón, como el varón es ayuda de la mujer. También a esto se extiende la mutua ayuda. No hace falta insistir en la importancia de este factor de bien del matrimonio, que es el principal del bien de los cónyuges como fin del matrimonio.

El problema que esto plantea es cómo reducirlo a deber jurídico, pues como decíamos las obligaciones esenciales del matrimonio no son todos los deberes conyugales, sino sólo aquellos que lo son de justicia. Y ocurre que las actitudes y conductas que conducen a la integración interpersonal y al bien espiritual y afectivo no son captables jurídicamente en derechos y deberes concretos y determinados.

No parece ser ésta la opinión de algunos autores, que entienden que la integración interpersonal de afectos y voluntades se plasma en un derecho-deber que llaman, unos, el *ius ad communionem vitae*, otros, el *ius ad consortium totius vitae*, otros, en fin, hablan de un derecho a la *communitas vitae et amoris*, o se expresan en términos semejantes. A mi parecer, si con estas expresiones quieren decir que existe un verdadero derecho a la integración afectivo-amorosa o integración interpersonal de afectos y voluntades, tal postura no responde a lo que es un derecho, denota un criterio jurídico poco ajustado y representa una confusión entre exigencias y deberes morales y derechos y deberes verdaderamente jurídicos. La razón es muy sencilla: los bienes y las cosas que se constituyen en derechos son necesariamente bienes y cosas externos, como es sabido; los actos internos y los estados de la voluntad y del afecto -que también son internos-, no son capaces de constituir un derecho ni un deber jurídico. Lo mismo cabe decir del amor conyugal; entendido como tal, el amor es una apertura o inclinación del sentimiento y de la voluntad hacia el amado

(*prima immutatio appetitus*) y, por lo tanto, es un acto o un hábito internos. No hay, pues, posibilidad de un *ius ad amorem*. Lo que puede ser objeto de derechos y deberes jurídicos son las obras del amor, que en el matrimonio se resumen en las operaciones tendentes a los fines matrimoniales; el compromiso de amor que es propio del matrimonio se refleja en el conjunto de derechos y deberes que dimanar de los fines del matrimonio, esto es, todo el conjunto de derechos y deberes conyugales.

Lo dicho no significa que la integración afectivo-personal no tenga relevancia jurídica. La tiene, pero no como derecho-deber. La integración personal de afectos y voluntades se plasma, como hemos dicho, en un principio informador de la vida conyugal, que, en el momento de contraer, postula la capacidad psíquica para esa comunicación y, en el desarrollo de la vida conyugal, se delimita negativamente: la lesión a este principio informador es causa de separación, como señala el canon 1153.

Dentro de los deberes de ayuda espiritual no podemos dejar de aludir a uno, éste sí perfectamente delimitado, porque enlaza con otros deberes de contornos nítidos: el uso del matrimonio a causa del peligro de incontinencia del otro cónyuge. Deber que no podemos olvidar -pese a que hoy se acostumbra a silenciar- toda vez que lo enseña San Pablo en 1 Cor 7, 2-3. Lo que ocurre es que este deber no tiene autonomía propia, sino que se subsume en la obligación esencial de pagar el débito conyugal, al que nos referiremos a continuación.

9. Veamos ahora el deber de justicia de realizar el acto conyugal, correspondiente al derecho mutuo de los cónyuges a él. El uso del matrimonio es un derecho y un deber, porque responde a una inclinación propia y típica de la estructura sexual del ser humano, respecto de la cual existe el vínculo de coparticipación y coposesión, procedente del acto de donación-aceptación en que consiste el pacto conyugal. También en este caso, se trata de una obligación esencial, que encontramos en la Sagrada Escritura en 1 Cor 7, 3-4, con un lenguaje que hoy a algunos les suena duro por tener más en cuenta la letra que el espíritu: «El marido -escribe San Pablo- dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer». Es evidente que se trata de un deber de justicia y es una obligación esencial,

porque dimana de la esencia del matrimonio como unidad en la naturaleza. Aunque en todos los derechos y deberes conyugales los esposos se manifiestan como *una caro* o unidad en la naturaleza -de ahí deriva, por ejemplo, la comunidad de bienes y la comunidad de vida-, el don mutuo es la forma más típica, que tiene una precisa eficacia: en cuanto consuma el matrimonio, éste representa la unión de Cristo con la Iglesia por naturaleza y deviene un misterio cristiano plenamente conformado.

Lo que interesa sobre todo para nuestro tema es ver con qué fin del matrimonio se enlaza el don mutuo, que es lo que, en definitiva, le da su carácter de obligación esencial del matrimonio. Es bien conocido que al acto conyugal se le atribuye un sentido o significado unitivo y de fomento del amor conyugal. El propio Concilio Vaticano II enseña, en el número 49 de la const. *Gaudium et spes*, que el don mutuo es una forma propia y singular de expresar el amor conyugal. Vayamos por partes.

Ante todo resulta evidente que el acto conyugal se ordena a la generación de los hijos. Esa es su estructura natural: es el acto por el que el varón tiende a fecundar a la mujer. Es, por su propia índole, el acto humano del proceso generativo. Esta afirmación obedece a una observación elemental e incontestable. Por lo tanto, la tendencia al acto conyugal es una tendencia hacia la paternidad y la maternidad. El don mutuo es aquel acto por el que el varón acepta a la mujer como madre potencial y se da a la mujer como padre potencial, a la vez que la mujer realiza el correlativo y recíproco acto de donación-aceptación.

Sin embargo, e independientemente del desorden introducido por el pecado original, parece también conclusión más que probada, que la tendencia al don mutuo no es únicamente tendencia a la generación. Hay una inclinación y un deseo a hacerse una sola carne en los cuerpos, que, siendo plenamente honestos, no se confunden con la explícita inclinación a los hijos. Esto significa que la tendencia al acto conyugal está en el orden de la tendencia de los cónyuges a expresar su amor. Es el significado unitivo del acto que constituye una forma, prevista por la naturaleza, de expresarse varón y mujer como *una caro*, como una unidad en la naturaleza. De acuerdo con esto, la tendencia al acto conyugal es una tendencia a la unión con el otro, lo que explica que no se confunda con la expresa inclinación a los hijos. Pero, a la vez, no se puede olvidar que, en el orden de los fines, el amor conyugal está ordenado a la generación y educación de los hijos, como dice el número 48 de la const. *Gaudium et*

spes y se deduce implícitamente, tanto del canon 1055 como del canon 1096. La objetiva ordenación del amor conyugal a la prole se manifiesta de modo natural y objetivo por ser manifestación suya el acto humano del proceso generativo. Por eso, la tendencia al don mutuo como acto unitivo es, por su estructura natural, dimensión de la objetiva ordenación de la unidad en la naturaleza a los hijos y, también por estructura natural, es unión del varón y de la mujer como padre y madre potenciales. Por eso, puede decirse, pues es experiencia permanente, que subjetivamente los cónyuges se inclinan al don mutuo, sin que siempre esté explícito el deseo de hijos. Mas, si subjetivamente esto es verdad, objetivamente la inclinación al don mutuo es siempre manifestación de la objetiva inclinación u ordenación del matrimonio y del amor conyugal a los hijos.

De ahí se deduce otra obligación esencial del matrimonio: es el deber de abrir la intimidad conyugal a los hijos, que se manifiesta en el deber de no atentar contra la generación. Es el tradicional deber *non faciendi aliquid contra prolem*.

10. No se agota con esto el conjunto de obligaciones esenciales del matrimonio derivadas de la finalidad procreativa del amor conyugal y del matrimonio.

Ya desde San Agustín, la doctrina clásica ha enunciado, como integrante de la ordenación a los hijos, la *receptio sobolis*, o sea, la recepción de los hijos en el seno de la comunidad conyugal. Correlativo a una inclinación connatural a la maternidad y a la paternidad, el deber de recibir a los hijos obedece a la ordenación esencial de la unidad en la naturaleza al bien de los hijos, como expresión del amor paterno-filial y de la necesidad del hijo.

Decía con acierto Santo Tomás, que el fin del matrimonio es el hijo educado. La paternidad y la maternidad humanas no se ciñen al hecho biológico de la generación, sino que por su estructura natural se ordenan a proporcionar a la humanidad y a la Iglesia los hijos formados. Esta educación es una tarea común, en la que participan por igual ambos cónyuges, de modo que cada uno de ellos tiene el deber ante el otro de participar en el proceso educativo de los hijos. De ahí un nuevo deber esencial del matrimonio: el deber de educar a los hijos. Aunque me imagino que ha quedado claro, insisto en que este deber de educar a los hijos es un deber que se tiene ante el otro cónyuge, que posee el correlativo derecho. Se

trata del deber de cada cónyuge ante el otro de participar activamente en el proceso educativo de los hijos.

Con eso se termina, si no me engaño, el conjunto de obligaciones esenciales del matrimonio en lo que respecta a los fines; sólo nos queda por ver las que dimanen de las propiedades esenciales.

11. La unidad del matrimonio, en lo que aquí interesa, se manifiesta en el deber de fidelidad, en el sentido preciso que en el contexto matrimonial tiene esa palabra: no cometer adulterio. Este deber es expresión del deber de amarse y de la estructura natural de la *una caro*. Por una parte, la unidad en la naturaleza sólo es posible entre un varón y una mujer, por ser totalmente complementarios los principios recíprocos del sexo. Por otra parte, el verdadero amor conyugal es pleno y total, lo que comporta una donación-aceptación también plena y total. Por total, entendemos, entre otras cosas, la donación-aceptación de todo el amor conyugal posible al otro cónyuge, lo cual comporta la exclusividad, de modo que el compromiso de amor que es propio de la alianza matrimonial es un compromiso de amor exclusivo. Jurídicamente se plasma en un principio informador de la vida matrimonial, que es el deber de guardar fidelidad al otro cónyuge.

Y para terminar, una pregunta: ¿surge de la indisolubilidad algún deber esencial para los cónyuges? Porque parece que la indisolubilidad es una propiedad objetiva del vínculo matrimonial, independiente de la voluntad de los cónyuges, que, en consecuencia, no se configura a través de un deber. A ello cabe responder que si de la indisolubilidad tenemos esa idea, que podemos llamar negativa -el vínculo no se puede disolver-, efectivamente de ahí no se deduce ningún deber. Pero la indisolubilidad tiene también un aspecto positivo: el amor conyugal es un amor pleno que abarca toda la vida posible del cónyuge. Lo cual supone dos cosas: en el momento de contraer, una donación-aceptación para toda la vida; y a lo largo de la vida conyugal, el deber de amar hasta evitar todo cuanto pueda conducir a una situación de ruptura. Y si ésta se produce, mantener la exclusividad. Puede, pues, hablarse de una obligación de un amor perpetuo, siempre teniendo en cuenta que por amor conyugal se entiende la dilección. De todo ello lo que interesa es que, jurídicamente, una incapacidad de naturaleza psíquica para esa voluntad de amor perpetuo, incapacita para el matrimonio.

Pero hablar de incapacidades no nos corresponde en esta ocasión. Por eso, doy aquí por terminada esta exposición acerca de las obligaciones esenciales del matrimonio.

APENDICE

I. SELECCION DE JURISPRUDENCIA ACERCA DE LA INCAPACIDAD PARA ASUMIR LAS OBLIGACIONES CONYUGALES

Tribunal de la Rota Romana:

- Sent. de 23-X-1981, c. Serrano, en «Ephemerides Iuris Canonici» 39 (1983) 140-149.
- Sent. de 9-XII-1983, c. Pinto, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1984) 255-260.
- Sent. de 12-I-1984, c. Egan, en «Ephemerides Iuris Canonici» 40 (1984) 173-182.
- Sent. de 22-III-1984, c. Stankiewicz, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 261-271.
- Sent. de 14-V-1984, c. Di Felice, en «Monitor Ecclesiasticus» 109 (1984) 426-431.
- Sent. de 19-VII-1984, c. Egan, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1985) 15-22.
- Sent. de 9-XI-1984, c. Pinto, en «Monitor Ecclesiasticus» 110 (1985) 316-327.
- Sent. de 14-XII-1984, c. Pinto, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 62-71.
- Sent. de 11-VII-1985, c. Stankiewicz, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 41-48.
- Sent. de 17-X-1985, c. Masala, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 10-28.
- Sent. de 14-XI-1985, c. Stankiewicz, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 324-333.
- Sent. de 17-I-1986, c. Davino, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 283-289.
- Sent. de 18-II-1986, c. Giannecchini, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 464-471.
- Sent. de 30-V-1986, c. Pinto, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 389-396.
- Sent. de 18-X-1986, c. Colagiovanni, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 226-238.
- Sent. de 20-II-1987, c. Pinto, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 569-579.
- Sent. de 18-III-1987, c. De Lanversin, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 216-229.
- Sent. de 11-V-1987, c. Falin, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1988) 13-23.
- Sent. de 24-VI-1987, c. Palestro, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 472-483.
- Sent. de 11-IV-1988, c. Pompedda, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 230-245.
- Sent. de 22-VI-1988, c. Funghini, en «Monitor Ecclesiasticus» 114 (1989) 320-328.
- Sent. de 20-XII-1988, c. Giannecchini, en «Monitor Ecclesiasticus» 114 (1989) 439-449.
- Sent. de 23-VI-1988, c. Boccafola, en «Ius Ecclesiae» II (1990) 139-156.
- Sent. de 1-VII-1988, c. Doran, en «Ius Ecclesiae» II (1990) 157-176.

Tribunal de la Rota Española

- Sent. de 1-VI-1983, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Privado» (1984) 1142-1148.
- Sent. de 4-XII-1985, c. García Faílde, en «Revista Española de Derecho Canónico» 42 (1985) 219-228.
- Sent. de 4-III-1986, c. García Faílde, en «Revista Española de Derecho Canónico» 43 (1986) 585-597.
- Sent. de 14-V-1986, c. Panizo, en «Revista Española de Derecho Canónico» 44 (1987) 281-297.
- Sent. de 10-X-1986, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Canónico» 45 (1988) 345-366.
- Sent. de 31-V-1988, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Canónico» 46 (1989) 335-347.

II. ALGUNOS TITULOS DE BIBLIOGRAFIA RECIENTE ACERCA DE LA INCAPACIDAD PARA ASUMIR LAS OBLIGACIONES CONYUGALES

- AZNAR GIL, F., *Las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica (canon 1095, 3ª) según la jurisprudencia rotal*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 44 (1987), 471-505.
- GIL DE LAS HERAS, F., *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (su tratamiento en los Tribunales eclesiásticos españoles)*, en «Ius Canonicum», 53 (1987), 253-290.
- GRAMUNT, I.,-LEROY, A.W., *Moral Certitude and the Collaborations of the Court Expert in Cases of Consensual Incapacity*, en «Studia Canonica», 20 (1986), 69-84.
- GUITARTE, V., *Cuestiones acerca de la incapacidad para asumir las obligaciones conyugales como causa de nulidad matrimonial*, en «Questioni canoniche. Miscellanea in onore del Professore P. Severino Álvarez Menéndez», Milano 1984, 197-223.
- LLANO, R., *A Incapacidade para assumir as Obrigações Essenciais do Matrimônio*, en «Direito e Pastoral», II, n. 6 (1987), 71-92.
- MARTÍN DE AGAR, J.T., *L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana*, en «Ius Ecclesiae» I (1989), 395-422.
- NOTARO, L., *Can. 1095, 3 ed oggetto essenziale del consenso*, en «Il Diritto Ecclesiastico», II (1986), 366-373.
- PANIZO, S., *Nulidades de matrimonio por incapacidad: Jurisprudencia y apuntes doctrinales*, Salamanca 1982.
- PINTO, J.M., *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, en «Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani», Città del Vaticano 1984, 17-38.
- POMPEDDA, M.F., *Il canone 1095 del nuovo Codice di Diritto Canonico tra elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo*, en «Ius canonicum» 27 (1987), 535-555.
- RUANO ESPINA, L., *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, Barcelona 1989.

SUBIRÁ, V.J., *La incapacidad para asumir los deberes del matrimonio*, en «Ius Canonicum» 53 (1987), 233-251.

— *L'incapacità (can. 1095) nelle «sententiae selectae» coram Pinto*, a cura di P. A. Bonnet y C. Gullo, Città del Vaticano 1988.

III. OBRAS SOBRE EL MATRIMONIO EN GENERAL

ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985.

AMIGO, F., *Los capítulos de nulidad matrimonial en el ordenamiento canónico vigente*, Salamanca 1987.

AA.VV., *El «consortium totius vitae»*, Salamanca 1986.

La nuova legislazione matrimoniale canonica, Città del Vaticano 1986.

Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento, Bologna 1985.

AZNAR, F. R., *El nuevo Derecho matrimonial canónico*, 2ª ed., Salamanca 1985.

BERNÁRDEZ, A., *Compendio de Derecho matrimonial canónico*, 6ª ed., Madrid 1989.

BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985.

FINOCCHIARO, F., *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna 1989.

FORNÉS, J., *Derecho matrimonial Canónico*, Madrid 1990.

GHERRO, S., *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1984.

GONZÁLEZ DEL VALLE, J. Mª, *Derecho canónico matrimonial según el Código de 1983*, 4ª ed., Pamplona 1988.

GRAMUNT, I.—HERVADA, J.—LEROY, A.W., *Canons and Commentaries on Marriage*, Collegetown (Minnesota) 1987.

GROCHOLEWSKI, Z.—POMPEDDA, M.F.—ZAGGIA, C., *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale*, Padova 1984.

HERVADA, J.—LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios, III/I, Derecho Matrimonial*, Pamplona 1973.

HERVADA, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3ª ed., Pamplona 1987.

LOPEZ ALARCÓN, M.—NAVARRO VALLS, R., *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid 1987.

LLANO, R., *Novo direito matrimonial canônico*, Rio de Janeiro 1990.

MOLINA MELIÁ, A.—OLMOS ORTEGA, Mª E., *Derecho matrimonial canónico sustantivo y procesal*, Madrid 1985.

MONETA, P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986.

MOSTAZA, A.—SALAZAR, J.—SANTOS, J.L., *Derecho matrimonial*, en AA.VV., «Nuevo Derecho canónico», Madrid 1983.

PÉREZ-LLANTADA, J.—MAGAZ, C., *Derecho canónico matrimonial para juristas*, Madrid 1987.

REINA, V., *Lecciones de Derecho matrimonial*, Barcelona 1983.

SEBOTT, R.—MARUCCI, C., *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico ai cann. 1055-1165 del nuovo CIC*, Napoli 1985.

VITALI, E.—BERLINGÒ, S., *Diritto matrimoniale canonico*, Milano 1989.