TESIS DOCTORAL

RELEVANCIA JURÍDICA DEL AMOR CONYUGAL EN EL MATRIMONIO CANÓNICO

Autora:

Rocío López González

Director:

Santiago Catalá Rubio

2017

Amor y verdad son la vocación que Dios ha puesto

en el corazón y en la mente de cada ser humano

BENEDIICTO XVI

Caritas in veritate, n. 1

DEDICATORIA

A mi padre, con amor y admiración

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no se hubiera convertido en realidad sin la ayuda, apoyo y comprensión de muchas personas.

Gratitud, en primer lugar, a mi Director, Santiago Catalá. Agradecimiento sincero del discípulo al maestro, por la calidad humana que siempre me mostró, su constante confianza, su amable y dedicada dirección, así como por su entusiasta e incansable apoyo en el desarrollo de esta tesis. Gracias Santiago por animarme a terminar el Doctorado aquella tarde fría a las puertas del Parlamento Europeo, allí elegimos el tema, pusimos título y renovaste en mí el entusiasmo por el Derecho.

Agradecimiento sincero a los profesores Jorge Sáinz, Mercedes Alberruche y a mi tutora Teresa Echevarría por su acompañamiento, incondicional apoyo y valiosa asesoría.

Igualmente, a Carlos Morán, Decano del Tribunal de la Rota, por sus opiniones y consejos que me ayudaron a perfilar este trabajo; a Carlos Errázuriz, de la *Università della Santa Croce*, de Roma, por sus orientaciones y sugerencias, que han sido muy valiosas para este trabajo, así como su aportación en cuanto a bibliografía.

Mi recuerdo y gratitud por el apoyo investigador, logístico y humano a los Misioneros Identes de la Casa de Roma. *Tante grazie per aver fatto posible con la tua spiritu e tutela che questa umile opera sia finalmente finita*. Ellos son testimonios vivos de amistad y de ellos he recibido un entrañable y permanente magisterio.

Al Tribunal por su tiempo y sus valiosísimas aportaciones que a buen seguro me harán, a las que hoy me someto y que a buen recaudo tendré presente, pues no "caerán en saco roto".

Por último, mi agradecimiento de todo corazón a mi familia, a mi madre, hermanos, sobrinos y buenos amigos por el acompañamiento y aliento continuo en todo el proceso de elaboración. Sin ellos no hubiera sido posible la perseverancia necesaria para culminar la presente investigación. Por ellos, ha merecido la pena este esfuerzo.

A todos, un sentido "Dios os lo pague"

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN…… 9

2.- EL MATRIMONIO COMO INSTITUCIÓN…… 14

2.1.- Institución natural…… 15

2.1.1.- Datos antropológicos…… 15

2.1.2.- Doctrina eclesiástica…… 16

2.2.- El matrimonio religioso de otras confesiones abrahámicas…… 19

2.2.1.- El Judaísmo…… 19

2.2.2.- El Islam…… 20

2.2.3.- Los cristianismos no católicos…… 22

2.3.- El matrimonio canónico…… 23

2.3.1.- Concepto…… 23

2.3.2.- Naturaleza…… 27

A) Contractual…… 27

B) Sacramental…… 29

C) El principio de inseparabilidad…… 32

2.3.3.- Fines…… 35

2.3.4.- Propiedades esenciales…… 37

2.3.5.- Contenido obligacional…… 38

3.- CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL E INCAPACIDADES PARA CONSENTIR…… 40

3.1.- Naturaleza del consentimiento…… 41

3.2.- Características…… 44

3.3.- Requisitos…… 46

3.4.- La entrega y la aceptación en el matrimonio canónico…… 52

3.5.- Incapacidades para consentir y amor conyugal…….. 55

3.5.1.- Insuficiente uso de razón…… 56

3.5.2.- Defecto grave de discreción de juicio……. 58

3.5.3.- Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio…….. 60

A) Egoísmos y egocentrismos…… 67

B) La irresponsabilidad…….. 69

C) La inmadurez afectiva…….. 70

D) La dependencia afectiva……. 73

E) La incapacidad y la insuficiencia psicológicas…….. 75

F) Amencias contractuales para el negocio matrimonial…… 76

G) Circunstancias que afecten a la integración en el *consortium*…… 77

H) Otras circunstancias que puedan afectar a la capacidad matrimonial relacionadas con el amor conyugal…… 77

4.- EL AMOR CONYUGAL……. 84

4.1.- Aproximación al concepto y naturaleza del amor conyugal…….. 85

4.2.- Aportaciones eclesiológicas…….. 95

4.2.1.- Amor conyugal en la Biblia……. 95

4.2.2.- Documentos magisteriales…… 103

4.3.- Aportaciones de la Filosofía…… 109

4.3.1 Representantes en la filosofía de la acción y en el personalismo…… 110

4.3.2 Algunos defensores del realismo……. 112

4.4.- Aportaciones de la Teología……. 115

4.5.- Aportaciones de la Psicología…… 121

4.6.- Diferenciación entre amor conyugal y otras figuras……. 127

4.6.1.- La amistad…… 128

4.6.2.- El amor fraternal……. 130

4.6.3.- EL amor de benevolencia……. 133

4.7.- Amor conyugal y obligaciones y derechos de los cónyuges…… 135

4.7.1.- Obligaciones esenciales y fines del matrimonio…….. 138

4.7.2.- Comunidad de vida y amor……. 139

4.7.3.- Bien de los cónyuges…… 141

4.7.4.- Ordenación a la prole…….. 143

4.7.5.- Paternidad responsable……. 145

5.- RELEVANCIA JURÍDICA DEL AMOR CONYUGAL…… 150

5.1.- Problemas que plantea la juridificación del amor entre esposos…… 151

5.2.- Amor y capacidad para consentir…….. 158

5.3.- Amor y consentimiento matrimonial…… 160

5.4.- Amor y capacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio…… 165

5.5.- La doctrina científica…… 170

5.5.1.- Amor conyugal carente de relavancia jurídica…… 171

5.5.2.- Identidad entre acto de amor y consentimiento matrimonial…… 176

5.5.3.- El amor como elemento esencial del acto del consentimiento…….. 184

5.5.4.- Amor conyugal y objeto del consentimiento matrimonial……. 186

A) El amor en la comunidad de vida como objeto de consentimiento…… 186

B) El amor como elemento esencial del objeto del consentimiento matrimonial……. 188

5.5.5.- Sobre la existencia de un *ius amorem* en la estructura jurídica del matrimonio……. 191

5.6.- Análisis de la jurisprudencia…….. 193

5.6.1.- El amor en la regulación jurídica del matrimonio…… 193

5.6.2.- *Bonum coniugum* y *ius ad commonionem vitae*…….. 213

6.- VALORACIONES CRÍTICAS…….. 236

7.- AMOR CONYUGAL Y CAPÍTULOS DE NULIDAD…… 254

7.1.- Introducción……. 255

7.2.- Posibles capítulos de nulidad…… 256

7.2.1.- La falta de verdadero consentimiento matrimonial…….. 256

7.2.2.- La simulación total……. 258

7.2.3.- La simulación parcial…… 260

7.2.4.- Quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar…… 261

7.2.5.- La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica…….. 262

7.2.6.- El consentimiento condicionado……. 269

7.2.7.- La violencia y el miedo…… 270

7.2.8.- La ignorancia……. 271

7.2.9.- El error…… 272

8.- CONCLUSIONES……. 275

9.- BIBLIOGRAFÍA……. 285

ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
C.	*coram*
Cfr.	Cífrese
CIC.	*Codex Iuris Canonici*, Código de Derecho Canónico
DSM-IV.	Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos mentales según la sociedad de Psiquiatría
Ed.	Editorial
G.S.	*Gaudium et Spes*
L.G.	*Lumen Gentium*
Núm.	Número
Pág.	Página
Pp.	Páginas
SRRD.	*Sacrae Romanae Rotae Decisiones*
REDC.	Revista Española de Derecho Canónico
Univ.	Universidad
Vgr.	*Verbi gratia*, por ejemplo
Vid.	Véase
Vol.	Volumen
Ss.	Siguientes

1. INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN

La relevancia jurídica del amor conyugal y, más en particular, en el ámbito específico del Derecho canónico ha sido un tema que ha merecido la atención de la doctrina. Sin embargo, siempre han sido trabajos realizados en formato artículo, realizados en disciplinas auxiliares de la ciencia jurídica, centrados en el consentimiento, previos al Concilio o al nuevo Código de Derecho Canónico o, en última instancia, poco posterores al mismo. Es por ello por lo que a nuestro juicio no se ha realizado hasta la fecha un estudio completo y sistematizado de la materia, conjugando las novedades jurisprudenciales con una doctrina sólida emanada a la luz de los documentos conciliares.

El objeto de una tesis doctoral no suele consistir en realizar esta tarea, pero sí en formular una hipótesis de trabajo que proporcione una aportación en el ámbito de la ciencia jurídica. La hipótesis ante la que nos enfrentábamos era responder, precisamente, a una de las grandes preguntas que el matrimonio canónico, en el fondo, plantea: si cabe celebrarse válidamente sin amor, o cuando media un amor enfermo, insuficiente, inmaduro, o distinto al amor conyugal…

De forma indefectiblemente unida a la anterior, surgen otro tipo de preguntas que podríamos clasificar en dos grupos. El primero se refiere al amor en sí y exige responder a cuestiones tales como ¿qué es el amor conyugal?, ¿en qué consiste?, ¿de qué tipo de amor estamos hablando?...; y un segundo grupo de materias, directa o indirectamente relacionadas con las anteriores: ¿cómo se encauza la falta de amor en los diferentes capítulos de nulidad matrimonial canónica?, ¿depende de la etiología del problema amoroso?, ¿tiene que ver éste con el consentimiento, con el objeto del consentimiento, con el objeto del matrimonio, con las obligaciones y derechos de las partes que surgen como consecuencia del vínculo conyugal, con la capacidad para consentir o la capacidad para asumir dichas obligaciones…?

Conscientes de que no se puede responder de modo satisfactorio a la pregunta de la relevancia jurídica si no se responde a todas las demás cuestiones, el objeto de la tesis se vió forzosamente obligado a ampliarse hasta abarcar todas estas materias.

Ciertamente, un análisis pormenorizado de todo ello, con profundo auxilio de la ciencia médica y de la Psicología, pondría sobre la mesa un ámbito de estudio de extraordinaria extensión, tarea imposible -e impropia- de una tesis; del mismo modo, analizar de forma muy pormenorizada la incidencia que el amor puede tener en los más variopintos capítulos de nulidad, escapa de los márgenes -así como de la extensión razonable- de este trabajo.

He buscado, pues, el punto intermedio en el que, por un lado, procuro no dejar ninguna materia sin tratar, ofreciendo al tribunal un análisis completo que tan interesante materia proporciona pero, por otro, dejo necesariamente abierto a estudios posteriores la profundización en cuestiones más o menos apuntadas en las páginas que siguen. Espero haber logrado cierto punto de equilibrio y un resultado suficientemente elaborado e interesante.

El método empleado ha sido mixto: analítico y sistemático. El analítico me ha servido -y era absolutamente imprescindible- precisamente para "desmenuzar" las entretelas del amor, que es como penetrar en el alma y en el corazón humanos, a sabiendas que, en ocasiones, se producen nupcias en las que falta aquél o en las que, existiendo, se presentan determinadas patologías que pueden tener consecuencias jurídicas invalidantes.

Pero de nada hubiera servido el método analítico sin utilizar el sistemático, y éste ha sido empleado, por un lado, para sistematizar valga la redundancia- esta materia, no sólo amorosa, sino también jurídica, sistematizar las patologías y los capítulos de nulidad y, de igual modo, hacerlo ayudándome de las tres fuentes principales de conocimiento jurídico científico: la ley, la doctrina y la jurisprudencia.

Tarea compleja, como se ve, que ha implicado mucho tiempo -espero que con un resultado razonablemente aceptable- porque había que acudir a la doctrina de filósofos, teólogos, médicos, psicólogos…, en cuya razón científica, o religiosa, no puede la Iglesia católica sino cimentar sus propios postulados.

No hace falta advertir al tribunal que el Derecho canónico no está aisladamente construido, al contrario, encuentra su razón de ser en las cuestiones

que derivan del Derecho divino y, por ende, en la propia doctrina eclesiástica. ¿Es posible que, a la hora de analizar la materia, los estudios se aparten de aquella razón espiritual, escatológica, sacramental… que el matrimonio tiene desde la perspectiva de la propia Iglesia? ¿Hasta qué punto tiene dependencia el Derecho de todas aquellas aportaciones provenientes de la doctrina conciliar? Éstas son sólo dos preguntas de las muchas que cabría hacerse y que de algún modo se responden a lo largo de las páginas que siguen. Baste ahora apuntarlas para advertir las dificultades técnicas con las que me he tropezado a la hora de abordar y desarrollar esta materia.

Termino esta breve introducción explicando los motivos que me han movido para diseñar la estructura del índice. Siguiendo los criterios de mi director, analizar, en primer lugar, el matrimonio como institución, que es la noción que utiliza la Iglesia católica, no sólo para regular las nupcias canónicas sino para afrontar cualquier unión conyugal, civil o religiosa, desde el punto de vista del Derecho natural. Adentrarse, siquiera sea brevemente, en esas otras tradiciones jurídicas, nos proporciona un modelo de contraste para comprender mejor el modelo de la Iglesia católica, que es el que se estudia a continuación.

Realizado este primer tramo -preparatorio-, se aborda el tema del consentimiento, su naturaleza, caracteres, requisitos, objeto y posibles patologías que pueden afectar al correcto nacimiento del vínculo.

Partiendo de todo lo anterior se estudia el amor conyugal y, al hacerlo, se analizan las apotaciones provenientes de la propia Iglesia, pero también de la Psicología, a sabiendas de que necesariamente deben ser tenidas en cuenta, especialmente cuando existe una opinión científica claramente mayoritaria que no repugne los postulados eclesiales.

Se diferencia entre el amor conyugal y otros tipos de sentimientos amorosos y, con ello, procuro perfilar mejor en qué consista dicho amor marital para terminar vinculándolo a las obligaciones que necesariamente han de asumir los cónyuges y a los derechos que les asisten por su condición de tales.

Creo que, a partir de ese momento, procede afrontar el tema que constituye el *quid* de esta tesis: la relevancia jurídica del amor conyugal y, al hacerlo, gravitar, por un lado, en el entronque de lo que puede llamarse "sentimiento" con el mundo del Derecho y, por otro, recorrer la doctrina científica y jurisprudencial existente sobre la materia.

El penúltimo capítulo es muy personal, pues constituye una valoración crítica de lo contenido en el apartado anterior, necesidad previa -pienso- al que cierra este trabajo y que versa sobre los capítulos de nulidad a los que teóricamente cabría acudir cuando la falta de verdadero amor conyugal -o una anomalía en el mismo- se producen.

También este último tramo de la tesis es muy personal pues representa un esfuerzo doctrinal en la sistematización y "encaje" legal con las diferentes prescripciones contenidas en el Código de Derecho Canónico. Se trata de un reto de quien quiere avanzar en su condición de canonista en ciernes, no exento de riesgos y dificultades, pero que me ha parecido conveniente para poner negro sobre blanco las consecuencias de dar relevancia jurídica al amor entre los esposos. Espero que dicho esfuerzo merezca una valoración positiva por quienes saben más que yo de todo esto.

2. EL MATRIMONIO COMO INSTITUCIÓN

2.1 INSTITUCIÓN NATURAL

2.1.1 Datos antropológicos

La Antropología estudia al ser humano como tal en su doble vertiente de individuo aislado y de hombre inserto en la colectividad.

Desde sus orígenes, éste se agrupa formando clanes y tribus en los que el elemento familiar es básico, es decir, previo. La pertenencia a una familia es lo que ubica al hombre en un determinado grupo identitario. Ello le va a proporcionar una forma de vivir, pero también de ver el mundo, una forma de pensar, unas costumbres e, incluso, un sistema de creencias.

Pero la filiación familiar tiene su paso previo en el vínculo conyugal; no podemos hablar con detalle de cómo pudieron estar estructuradas las familias de los primeros homínidos, pero es evidente que la maternidad ubicaba al hijo en esa línea de pertenencia y, por ende, de dependencia con respecto al grupo. Una de las razas más antiguas que se conservan en la actualidad, la judía, precisamente establece la "herencia" del recién nacido por razón de la natalidad: es la madre la que determina la filiación del hijo pues de dicha circunstancia siempre se está seguro; no sucede lo mismo con respecto al padre.

En todas las culturas de las que se tiene noticia, el hombre y la mujer se entregan y unen en matrimonio y, también en todas, existen determinadas ceremonias de cierta solemnidad, hay una fiesta que agrupa a familiares y amigos. Además, en las culturas más antiguas se aprecia una especie de reconocimiento social de los matrimonios que se celebran.

Mucho antes del nacimiento de Cristo, las nupcias han existido, con peculiaridades según qué culturas, de modo que se puede predicar de esta realidad el hecho de haber consistido también en una institución, generalmente regulada por el Derecho y dotada de un reconocimiento social, legal y cultural, del que han derivado consecuencias también en lo económico para los esposos.

La dote, por ejemplo, es una prestación que se reproduce en muy diferentes culturas, de lo que cabe pensar que existe un denominador común en torno a las nupcias y al matrimonio en sí, es decir, como sociedad una vez constituida esa unión.

2.1.2 Doctrina eclesiástica

Precisamente, la Iglesia católica ha partido de la premisa de que el matrimonio es una institución natural. La condición de sexuados que tienen hombre y mujer -así como su complementariedad-, han servido para crear una doctrina en torno al matrimonio, no como algo artificial, inventado, sino, por el contrario, algo inherente a la propia naturaleza del ser humano, y ha querido ver en ésta una realidad compartida en todo tiempo y lugar, no fabricada; es decir, una forma adecuada para la recepción de las nuevas criaturas.

En la crianza de los hijos, hombre y mujer siempre desempeñaron papeles diferentes pero, al mismo tiempo, éstos eran complementarios; de ahí que la Iglesia concluya que el matrimonio:

1º.- Es una institución natural.

2º.- Como tal, es regida por un conjunto normativo -aunque sea de carácter básico- que toda cultura debe respetar.

3º.- Que la Iglesia tiene potestad para reconocer ese tipo de uniones.

4º.- Que la Iglesia, por las mismas razones, puede legislar sobre ellas, puesto que la naturaleza es algo hecho por Dios y, en este sentido, la autoridad eclesiástica tiene cierta *potestas* sobre la citada institución en cuanto que nacida por vínculos naturales.

No nos debe extrañar, por tanto, que teólogos y canonistas hayan estudiado el matrimonio desde diversas perspectivas a lo largo de los siglos. Santo Tomás de Aquino representa uno de los teóricos que más esfuerzo dedicaron a esta materia. Dice MOLANO, al resumir su doctrina, que la Ley natural puede ser considerada de dos maneras distintas según el citado teólogo:

"1ª Como regulante y mesurante.

2ª Como impresa en lo regulado y mesurado, en la medida en que algo participa de esa regla y medida"[1].

Añade a continuación el citado autor que, "considerada del primer modo, es equivalente a la ley eterna, puesto que todas las cosas sometidas a la Providencia divina puede decirse que son reguladas y medidas por ella. En cambio, considerada del segundo modo, se corresponde con la ley natural: todas las cosas participan de algún modo en la ley eterna en la medida en que tienen una inclinación hacia sus propios actos y fines"[2].

En el fondo, lo que hace el santo es aplicar la sabia doctrina pagana, incluida en el Digesto, referida a la Ley natural. Según éste, la ley natural no es más que aquello que la naturaleza enseña a todos los animales[3] y, es evidente, el hombre participa también de esa "animalidad".

Se relacionan de este modo por el afamado teólogo los principios finalísimos y la noción del bien como coadyuvantes de un germinal principio de la razón práctica, así como la idea de las inclinaciones naturales como órdenes del ser y del obrar humanos.

De todo ello Santo Tomás concluye que el matrimonio es una institución natural, y procura salvar los obstáculos teóricos que se pueden plantear a tal conclusión aludiendo a la perfección que genera el matrimonio respecto de la descendencia. Es de sobra sabido que ésta puede producirse al margen del matrimonio pero él razona que

---

1 *Contribución al estudio sobre la esencia del matrimonio*, ed. EUNSA, Pamplona, 1977, pág. 28.
2 Y cita MOLANO a estos efectos la Summa Theologica, I-II, q. 91 a. 3.
3 *Quae natura omnia animalia docuit*.

la naturaleza no sólo busca la procreación sino, además, la perfección del ser, y ésta sólo puede lograrse cuando el individuo crece y se desarrolla en una atmósfera familiar.

Acude en este sentido a Aristóteles, para quien los tres bienes que recibe el hombre son vida, alimento y educación; pues bien, para conseguir el tercero es obvio que la sociedad conyugal conforma el sustrato básico idóneo en el que es posible -y deseable- proporcionar al individuo que nace los tres bienes citados. Bien visto, en gran cantidad de animales la crianza de las nuevas generaciones se produce en el ámbito de la pareja, con participación de macho y hembra; siendo que el hombre es un ser superior a todos esos animales, parece obvio que precise -y merezca- ese mínimo denominador común que da el matrimonio en el contexto familiar.

Pero Santo Tomás va más lejos y no sólo vincula el matrimonio con el bien de los hijos, sino que lo hace y muy agudamente respecto del bien de los propios cónyuges. Al margen de lo que atribuya como primario o secundario, el santo teólogo habla de la mutua ayuda como consecuencia necesaria de la *societas* que el matrimonio constituye[4]. A tal fin establece un paralelismo entre la sociedad conyugal y las sociedades humanas: de igual modo que los hombres nos unimos voluntariamente en pueblos, ciudades y naciones para ayudarnos y beneficiarnos de forma recíproca, a otro nivel más básico hombre y mujer constituyen esta alianza para ayudarse y beneficiarse mutuamente; dicho con otras palabras: por esta vía y del mismo modo, el matrimonio también responde a la necesidad de las inclinaciones naturales[5].

Podría seguir comentando su doctrina y establecer ciertos paralelismos con el pensamiento aristotélico, pero entiendo que no es necesario; baste añadir a estos efectos que, parangonando con la naturaleza, ambos sabios determinan que, de igual modo que en aquellas especies animales en las que las crías necesitan de más o menos cuidados hasta alcanzar autonomía, conforme a dichas necesidades los progenitores desempeñan papeles de cuidado y crianza hasta lo que la naturaleza establece como necesario. Pues bien, el hombre es, de toda la creación, el ser vivo que más cuidados requiere desde su nacimiento y el de más prolongada crianza, de lo que se deriva que el

4 *Summa Theologica*, Supl. Q. 41, a. 1.
5 *Inclinationes naturales.*

matrimonio forma parte de la naturaleza humana, dado que sólo mediante la citada institución se puede garantizar esos cuidados largamente diferidos en el tiempo.

2.2 EL MATRIMONIO RELIGIOSO DE OTRAS CONFESIONES ABRAHÁMICAS

2.2.1 El Judaísmo

Tanto en el Judaísmo como en el Islam, el matrimonio es una institución regulada por el ordenamiento confesional. Sin embargo, aunque de alguna manera se despliega sobre él la liturgia y la religión, desde su respectiva perspectiva, el matrimonio es un contrato, carece -por tanto- de dignidad sacramental.

El matrimonio se regula en el Judaísmo con arreglo a la Ley mosaica aunque en el paso de los siglos se hayan introducido algunas modificaciones importantes. Es el caso de la poligamia, prácticamente prohibida en la actualidad (con sólo algunas excepciones).

La primera de las religiones abrahámicas desarrolla el matrimonio con multitud de preceptos jurídicos y religiosos, pero también con costumbres y tradiciones milenarias.

La Torá, las Misná y el Talmud -en lo que contiene de legislativo, es decir, la *Halajá*- son las principales fuentes de su ordenamiento.

Pero lo importante a los efectos que nos interesan es que, al igual que sucede con el Derecho islámico, del que hablaremos a continuación, la institución matrimonial se configura como un contrato a través del cual el marido adquiere el *ius in corpus* de la mujer a cambio de una dote y de unas obligaciones de tracto sucesivo constante el matrimonio. Asimismo, mantiene una concepción veterotestamentaria en virtud de la cual el hombre está por encima de la mujer, de tal manera que, además de gozar de un

estatuto jurídico privilegiado, en caso de conflicto entre los esposos prima la voluntad del marido.

Lo importante a estos efectos es que exista una regulación jurídica contenida en los textos sagrados, especialmente en el Deuteronomio[6], lo que da idea de la importancia que ha tenido y tiene esta institución en el ordenamiento judío[7]. Verdaderamente el matrimonio ha tenido desde la antigüedad -y lo demuestra esta religión, que hunde sus raíces en la Edad del Bronce- gran importancia, y parte de la misma se la debe precisamente a la dimensión religiosa que ha tenido desde el primer momento. La genealogía, los derechos dinásticos, el reparto del territorio por tribus…, nos hablan precisamente de descendencia, familia…, en suma, de matrimonio.

Ciertamente, las nuevas tendencias -unidas a la Diáspora- hacen que el Judaísmo se vea afectado en esta materia por nuevas corrientes y -también- por la posibilidad de celebrar nupcias siguiendo la legislación del Estado en el que se encuentren los esposos[8], sin embargo, como suele acontecer, el Derecho confesional clásico o tradicional, se resiste a los cambios provenientes de las nuevas corrientes de pensamiento y las modas.

2.2.2 El Islam

Del Islam cabe decir lo mismo que del Judaísmo. Nos encontramos ante otra religión abrahámica cuyo texto sagrado, El Corán, contiene en una parte importante referencias constantes al Antiguo Testamento.

Igualmente cabe decir que la Sharía lo regula con profusión y que nos encontramos ante una de las instituciones que mejor han resistido los cambios que traen los tiempos. El Derecho de familia se ha mantenido casi indeleble en los siglos transcurridos, prueba de ello es que los actuales Códigos de Familia de los países

---

6 22. 13-29 y 23. 1-3; 16-19; 24. 1-5.

7 Otras referencias en cuanto a capacidad, impedimentos, forma de celebración, disolución, etc., pueden verse en J. Mª MARTÍ, "El matrimonio israelita", en MARTÍ y otros, *El matrimonio religioso en el Derecho español*, ed. Popular libros, Albacete, 2003, pp. 229-240.

8 Sobre esta cuestión puede verse la obra de M. PERALES, "El matrimonio privado en el Judaísmo", en *Judaísmo, Sefarad, Israel*, S. CATALÁ y otros, ed. Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 205-213.

musulmanes mantienen con pequeñas variaciones las propiedades y características típicas de la institución matrimonial.

Las razones por las que esto sea así nos las proporciona Motilla. Entre ellas, el citado autor destaca "la importancia de la familia en la transmisión de los valores religiosos; la carga moral que desde siempre ha inspirado las relaciones sexuales y paterno-filiales; -o, entre otras- la atención que a esta institución se le presta en la Sharía…"[9]

Aunque las fuentes de la Sharía son muy opuestas a las judías: El Corán, la Sunna del Profeta, el código correspondiente a la escuela jurídica la que se pertenezca (malikí, hanbalí, etc.), el consenso, la analogía… en realidad las semejanzas entre el matrimonio islámico y el judío son muchas, especialmente su naturaleza: meramente contractual, aunque haya una liturgia religiosa, bendiciones, etc.

Hay que destacar también aquí la importancia que para nosotros tiene el hecho de que exista una regulación legal y que, además, dicha regulación tenga un propósito ordenador de un modelo concreto de sociedad. Se parte del hecho, en el fondo, de repetir el mismo esquema que tiene la propia Iglesia católica: Dios los creó hombre y mujer, seres complementarios llamados a unirse con fines procreadores, pero también de unirse para convivir.

No es ésta sede en la que poder recrearse en aspectos de fondo y forma que bien podrían servirnos para afianzar nuestra posición[10], basta apuntar, por ejemplo, la importancia de la forma en la celebración de las nupcias, tanto en una como en otra tradición jurídico-religiosa. La forma, amén de ser un mecanismo de prestación del consentimiento, tiene la función de dar seguridad al hecho de la celebración. Contra los matrimonios clandestinos, para despejar toda duda que pudiera generar el hecho del amor entre los novios, incluso la convivencia marital, el Derecho instituye la

---

[9] A. MOTILLA, "La reforma del Derecho de familia en el Reino de Marruecos", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXII (2006), pág. 437.

[10] Dos referencias bibliográficas que pueden servir para ahondar en aspectos básicos del matrimonio islámico pueden verse en las obras de L. GÓMEZ GARCÍA, *Diccionario de Islam e Islamismo*, ed. Espasa, Madrid, 2009, pp. 207-210 y F. MAÍLLO SALGADO, *Diccionario de Derecho islámico*, ed. Trea, Gijón, 2005, pp. 279-282.

obligatoriedad de guardar una determinada forma pública, de ese modo se garantiza el conocimiento público de la existencia del vínculo conyugal.

Es más, el hecho de que el matrimonio genere derechos y obligaciones para los cónyuges, estatuto jurídico-económico, etc., lo que hace es venir a reforzar esos planteamientos que más atrás vimos Santo Tomás de Aquino hacía.

2.2.3 Los cristianismos no católicos

Aunque el Protestantismo en general remite a los feligreses a que celebren nupcias con arreglo a las prescripciones del Estado al que pertenecen, y dejan a éstos la regulación jurídica de dichas uniones, conviene, sin embargo, ofrecer algunas notas que caractericen este apartado.

Como apunta J. Mª Martí, el Cristianismo no católico "ha dado origen a unas tres mil organizaciones distintas"[11], lo que ha de servir para advertir la imposibilidad de realizar en esta sede una mínima aproximación.

Este autor analiza la materia y destaca su complejidad por la existencia de otras tradiciones no específicamente protestantes, cada una de las cuales considera el matrimonio de una forma o con unos matices diferentes[12]. Así, calvinistas, luteranos, testigos de Jehová, mormones… conservan algunas diferencias que el jurista no debe ignorar.

Conviene señalar, no obstante, que las Iglesias ortodoxas conceden al matrimonio celebrado con arreglo a la Ley confesional la categoría de sacramento. Un sacramento, pero menor, con una indisolubilidad debilitada, es la tercera vía en que se encuentra actualmente el matrimonio en la tradición anglicana[13].

---

11 "El matrimonio en la tradición cristiana protestante", en *El matrimonio religioso en el Derecho español…* op. cit. p. 253.

12 "El matrimonio en la tradición…, op. cit. pp. 255 y ss.

13 MARTÍ realiza un análisis de la evolución del Anglicanismo en esta materia en la obra citada, pp. 260-263.

Como veremos a lo largo del trabajo, la sacramentalidad del vínculo conyugal refuerza la institución, tanto de forma intrínseca como extrínseca; en este sentido, no resulta disparatado afirmar que la exigencia del amor conyugal, como ingrediente jurídico necesario para el nacimiento de aquél, es una tesis que se ve reforzada ante la dignidad sacramental del matrimonio.

2.3 EL MATRIMONIO CANÓNICO

2.3.1 Concepto

Si hay una Iglesia en la que el matrimonio haya adquirido auténtica categoría institucional es la católica.

Es el Derecho canónico, entre todos los ordenamientos confesionales, el que con más detalle regula la institución y el que más elaboración doctrinal ofrece[14]. Como hemos visto más arriba, para la Iglesia, el matrimonio es una institución natural, por ello, parte de que hombre y mujer están inclinados por su misma naturaleza a constituir consorcios estables de vida conyugal.

Desde esta perspectiva, acepta que cada religión regule de la forma que crea conveniente el matrimonio y, por lo mismo, reconoce la competencia que tiene en esta materia cada uno de los Estados.

Ahora bien, "haciendo pie" en estas premisas, la Iglesia despliega todo un sistema normativo en el que, partiendo de su propia concepción, aplica las normas de Derecho natural a todo cónyuge y a todo vínculo -sin perjuicio de lo cual reserva a los católicos las específicas normas provenientes del Derecho canónico-. Aun así, en

[14] Las cifras hablan por sí mismas. En el Código de 1917, los cánones que regulaban la materia eran un total de ciento treinta y un preceptos, más de la vigésima parte del articulado (del 1012 al 1143), ello sin contar los cánones dedicados de forma específica a las causas matrimoniales (cc. 1960 a 1992). En el Código del 1983, los que regulan la parte sustantiva del matrimonio son 110 (del canon 1055 al 1165), lo que representa casi el 17% de su articulado, sin contar los que destina a las causas matrimoniales (del 1671 a 1707).

numerosas ocasiones, éstas son aplicables a otras uniones cuando existe algún nexo de unión con el Derecho matrimonial canónico.

Sólo el matrimonio rato y consumado es absolutamente indivisible. La consecuencia de ello es cualquier otra relación jurídica conyugal puede ser disuelta, bien por la autoridad humana, o religiosa, con competencia, bien por la propia Iglesia cuando esté previsto por la ley. La disolución en favor de la fe de los esposos es buena prueba de esta *vis expansiva* que la Iglesia entiende que tiene; dicho con otras palabras, su Derecho -en función de la vocación santificadora y salvífica que para ella tiene el matrimonio-, le permite intervenir en toda clase de vínculos conyugales para disolver cualquier unión con tal que no sea sacramental y consumada.

Dicho lo anterior, conviene señalar que, para la Iglesia católica, el matrimonio es la unión de un hombre y una mujer para constituir un "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"[15].

Podemos distinguir dos acepciones del término matrimonio: el matrimonio como acto jurídico (matrimonio *in fieri*) y como estado de vida (matrimonio *in facto esse*).

Precisamente el c. 1134 se refiere al vínculo que surge como consecuencia del pacto conyugal válidamente celebrado, pero es el acto jurídico, fruto de la declaración de voluntades, la causa eficiente y el punto de partida del estado matrimonial.

Por su parte, el c. 1057 se refiere a ese consentimiento como causa eficiente del matrimonio cuando se manifiesta de forma legítima entre personas jurídicamente hábiles.

El objeto sobre el que versa el consentimiento matrimonial es la instauración entre los contrayentes de un consorcio de vida en común.

La concepción canónica del matrimonio difiere de la que nos ofrece el Derecho romano. Las definiciones jurídicas romanas son más naturales, más sencillas si se quiere, menos conscientes de sí mismas, menos hechas para acotar el ámbito que recrean que

[15] C. 1055.

para captar como al vuelo la substancia, la esencia, lo vivo. Además, todas ellas hacen referencia, de forma más o menos contundente, a los dos elementos consubstanciales al matrimonio: el acuerdo y el consorcio. Dos elementos, cabe añadir, que, al referirse en distinta cadencia de tiempo al hecho volitivo, bien pueden resultar dos perspectivas. Pero lo que desde fuera es óptica -el matrimonio como acto, el matrimonio como estado- desde dentro de la propia estructura es fundamento: lo que es, lo es siendo, pero ser y estar siendo son, en su conexión insoslayable, realidades humana y jurídicamente separables.

Las fuentes romanas utilizan, a veces indistintamente, dos términos para referirse al matrimonio: *nuptiae* y *matrimonium*. La interpretación más lógica es la que invita a considerar al primero referencia al matrimonio como acto; al segundo, en cambio, al matrimonio como estado. Es la misma diferenciación, aproximadamente, que en terminología canónica se hace entre matrimonio *in fieri* y matrimonio *in facto esse*. Y con ambas y en ambas se hace ineludible referencia a los dos conceptos fundamentales sobre los que se levanta toda la estructura jurídica del sistema matrimonial en ambos ordenamientos: *consensus* y *consortium.*

En esta línea, el papa Pío XI, partiendo de la tradición jurídica latina, pese a ser pagana, escribió lo siguiente: "Porque como ya tantos siglos antes había definido el antiguo Derecho romano, el matrimonio es la unión de marido y mujer, el consorcio de la vida toda, la comunicación del derecho divino y humano[16].

El Código de Derecho Canónico derogado (1917) no ofreció una definición sobre el matrimonio. Lo más cercano a tal intento podría ser lo afirmado al establecer el mínimo conocimiento necesario para poder contraerlo: "no ignorar que el matrimonio es una sociedad permanente entre varón y mujer para engendrar hijos"[17].

El Concilio Vaticano II (1962-1965) dedicó páginas bellísimas a la concepción cristiana del matrimonio. Una de las más importantes es ésta: "Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad de vida conyugal de vida y amor está establecida sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento

---

16 Encíclica *Casti connubii*, del 31 de diciembre de 1930, número 52.
17 C. 1082.1.

personal e irrevocable. Así del acto humano, por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace aún ante la sociedad civil, un instituto confirmado por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien, tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana, pues el mismo Dios es autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios; su importancia es muy grande para la continuación del género humano, para el bienestar personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana"[18].

El Código de Derecho Canónico vigente (1983) vuelve a conectar con la terminología romanista (*consortium omnis vitae*). Al referirse al conocimiento mínimo necesario para contraer afirma: "no ignorar que el matrimonio es un consorcio permanente entre varón y mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual"[19].

Pero donde se contiene una concisa definición legal es cuando afirma: "Mediante la alianza matrimonial el varón y la mujer establecen entre sí un consorcio de toda la vida (consortium totius vitae) ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole"[20].

La cita bíblica de que "serán dos en una sola carne"[21] más que un mandato parece que contiene una solemne afirmación. Esta singular unión entre hombre y mujer se traduce, jurídicamente, en un vínculo o relación específica en virtud de la cual los "contrayentes" quedan constituidos recíprocamente en la condición de "cónyuges", "consortes" o "esposos".

Como síntesis de esta unión conyugal, traemos un sugerente pasaje del Concilio Vaticano II: "Así que el marido y la mujer que por el acto conyugal ya no son dos sino una sola carne (Mt. 19,6), se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia

---

18 Constitución pastoral *Gaudium et spes*, número 48.1.
19 C. 1096.1.
20 C. 10551.
21 Mt. 19. 5-6.

de su unidad y la logran cada vez más plenamente por la íntima unión de sus personas y actividades" (lug. cit.).

2.3.2 Naturaleza

A) Contractual

Para la Iglesia católica el matrimonio es un contrato. Como consecuencia de ello contiene todas las características predicables de dicha condición: ha de haber consentimiento, forma, partes, causa. Por ello mismo, cabría aplicar la teoría de todo negocio jurídico al matrimonio y, en consecuencia, todo lo que cabe derivar: capacidad, voluntad, consentimiento, forma, derechos y obligaciones, vicios de la voluntad, etc.

En su dimensión contractual, el matrimonio sólo puede ser una realidad jurídica si media el consentimiento de las partes, consentimiento que ningún poder humano puede suplir[22]. Esta doctrina contractualista viene a reforzar la condición de negocio jurídico al tiempo que sale al paso de ciertas costumbres medievales de dar en matrimonio a los hijos.

El conocido principio *solus consensus matrimonium facit* es, en este sentido, una manifestación más de la importancia que tiene, por un lado, el consentimiento en la creación del vínculo y, por otro, la confirmación de la verdadera naturaleza contractual que para la Iglesia católica tiene el matrimonio.

De ello se deriva que cualquier problema que exista en torno a la capacidad de los contrayentes para prestar dicho consentimiento, para obligarse, para cumplir con las obligaciones esenciales del matrimonio -según la concepción canónica-, etc., puede tener efectos invalidantes.

Desde una concepción medieval cabría concebir el matrimonio canónico, desde este punto de vista, como una relación formal: si hay capacidad para contraer, voluntad

[22] C. 1057.

de hacerlo, se reúnen los demás requisitos, etc., el nacimiento del vínculo conyugal es una consecuencia necesaria de la prestación del consentimiento en la forma legalmente prevista. Por ello mismo, el amor conyugal es algo que, *prima facie*, parece no tener encaje en el negocio jurídico.

Bien visto, en este punto, la Iglesia católica comparte una visión del matrimonio en parte coincidente con los ordenamientos seculares. Para éstos, el matrimonio también es un contrato que requiere capacidad, consentimiento, forma…, y que tiene un objeto propio que lo diferencia de cualquier otro negocio jurídico.

La teoría contractualista encierra, por tanto, un peligro que ya desde ahora conviene advertir; para eludir dicho peligro no se puede ignorar dos hechos fundamentales: por un lado, que no se trata de un contrato cualquiera y, por otro, que no sólo es un contrato.

Del primer inciso se deriva un haz de consecuencias de larguísimo alcance; del segundo, también. Todo estudio que analice la institución matrimonial canónica olvidando el "todo" de dicha institución está condenado a ofrecer conclusiones precipitadas y erróneas. Tan esencial y verdadero es afirmar que el matrimonio canónico tiene naturaleza contractual como decir -o añadir- que es algo más que un contrato y/o que no es un contrato típico.

Cuando el objeto del mismo es la creación de un consorcio de vida conyugal, fácilmente se entiende que no puede asimirlarse a la compraventa, al arriendo de un inmueble, ni de unos servicios, o al establecimiento de una garantía real. El mero hecho de compartir la sexualidad, que es lo más íntimo del ser humano, evidencia que no estamos ante un contrato al uso. La sexualidad se puede prestar a través de un arrendamiento de servicios, un contrato sinalagmático e innominado de los de la especie *do ut facias*, sin embargo, nada más lejos de la relación conyugal. El sexo es parte del contenido obligacional del matrimonio desde la concepción canónica, pero si éste careciera de amor, si no supusiera un acto de entrega de uno mismo y de aceptación del otro, en vínculo y relación recíproca, no habría en puridad esa entrega total y absoluta que la propia institución requiere.

Cuando páginas atrás hablábamos del *ius in corpus* que constituye el matrimonio islámico y, en cierta medida, también el judío en su concepción tradicional, enseguida notamos que se rebaja de forma extraordinaria el nivel de cualificación que el matrimonio tiene. Cuando se trata de la concepción canónica, es imposible -e impensable- trasladar ese esquema de derecho al uso del cuerpo del otro. Ciertamente hay un *ius in corpus* en el matrimonio canónico, pero, además de como un derecho que se adquiere a través de las nupcias, como una consecuencia de la entrega-aceptación de los esposos.

Según el ordenamiento de la Iglesia católica, las partes están ubicadas a un mismo nivel, tienen la misma dignidad, y esa igualdad de *status* genera y es a la vez punto de partida de una concepción incompatible con la sexualidad como derecho de una de las partes.

Lo dicho más arriba evidencia que, siendo verdaderamente contractual, el matrimonio canónico es mucho más que contractual, implicando dimensiones espirituales y religiosas que obligan a reubicar el punto de gravedad sobre el que la institución canónica descansa, como veremos a continuación.

B) Sacramental

Pero la dignidad sacramental, que tiene consecuencias en el plano jurídico, no puede quedar reducida a una doble perspectiva: la puramente sacramental, por un lado, y las repercusiones que puede generar en el ámbito jurídico.

La labor del jurista no consiste sólo en analizar las partes de un todo sino que, implica, además, tener presente ese “todo” como referencia permanente, pues si para algo sirve el análisis pormenorizado es para mejorar y ampliar la visión global del instituto objeto de estudio.

En el caso del matrimonio, como todo lo relacionado con el hombre y la religión, hay unas dimensiones finalísticas, escatológicas, espirituales, sociales…, sin las cuales cualquier análisis que pudiera hacerse estaría condenado al más rotundo fracaso.

Así pues, la sacramentalidad del matrimonio canónico debe ser tenida en cuenta no como una parte del matrimonio, es decir, como una dimensión concreta, sino como algo que impregna la realidad entera de la institución matrimonial de la Iglesia católica. Ciertamente esa dimensión sacramental puede ser objeto de estudio aparte, pero a condición de que no perdamos de vista la realidad íntima, compleja e inescindible que el matrimonio-institución representa.

De alguna manera cabría definir del matrimonio, como el "sacramento del amor"; carece de sentido si no existe una atracción física por parte de los esposos y si no hay un deseo de compartir la intimidad de dos cuerpos y dos almas que se atraen recíprocamente. Es importante recalcar esta dimensión espiritual si no quiere la Iglesia católica ver reducido el matrimonio canónico a una especie más de matrimonio confesional, equiparable con cualquiera de los ya citados.

Siempre se ha asimilado el matrimonio canónico y el amor de los esposos con la unión de Cristo con su Iglesia. Se trata de una unión indisoluble, protagonizada por el amor total que presta el Hijo de Dios con su principal obra y que tiene numerosísimos componentes espirituales. Frente a ese amor total, incondicional, eterno…, frente a esa promesa que le hizo a Pedro (y los poderes del infierno no la arrebatarán), la Iglesia, constituida por hombres, hace lo que puede, la ama con los defectos de los hombres pero la ama, procura serle fiel, reconoce en Jesús la clave del arco, en el Espíritu Santo la fuerza vivificadora, renovadora… gracias a la cual los católicos pueden seguir viviendo la fe bajo los auspicios del Señor.

Bien visto, esas relaciones de Cristo con su Iglesia no son otra cosa que relaciones de amor, sin ese amor nada tendría sentido, nada sería serio, ni eficaz. Los errores y pecados de la Iglesia son numerosos, pero nada de todo eso es definitivo pues el amor de la Iglesia hacia Dios, con todos sus defectos y limitaciones, permanece siempre; el amor recíproco justifica a la Iglesia pese a los defectos, errores y pecados que pueda cometer.

Lo mismo acontece entre los esposos, las limitaciones que cada uno de ellos tiene, las etapas por las que todo vínculo conyugal pasa, los baches y crisis que existen en las relaciones humanas, todo, absolutamente todo, queda sumergido en el amor

recíproco. Los problemas con los hijos, con la familia, con amigos, cuestiones económicas, importantes discrepancias, a veces la aparición de terceros…, todo ello queda subsumido en el amor; existiendo éste todo se supera, cuando no existe pronto se embarranca.

De alguna manera, Santo Tomás percibió esta realidad sustantiva en la naturaleza humana y justifica la condición sacramental del matrimonio precisamente vinculándola al pecado. Para el de Aquino, todo sacramento está relacionado con el pecado; a través de los signos sensibles la acción santificadora de aquél sirve a la santidad de los hombres y, el matrimonio, junto con los otros seis sacramentos, cumple a la perfección esta finalidad salvífica[23]. En la Carta de San Pablo a los Efesios podemos encontrar las bases de este mismo planteamiento teológico[24].

Ambos santos coinciden, además, en concebir el matrimonio como sacramento en cuando a acto que se realiza[25] pero, también, como estado en el que entran los esposos[26].

Así pues, podríamos afirmar que la dimensión sacramental del matrimonio es una forma religiosa de fortalecimiento de una institución que de otro modo quería al albur de las circunstancias de todo orden.

Todo sacramento encierra una parte de misterio que el hombre apenas es capaz de atisbar, pero en la que Dios se siente cómodo y seguro. La dignidad sacramental de las nupcias canónicas, cuando constituyen matrimonio rato, comprenden una realidad previamente humana, natural, y la elevan a un grado de dignidad tal que el hombre es incapaz de comprender en toda su realidad. De esta forma, la pareja, la familia que surge a consecuencia de ese vínculo, se benefician y se santifican sin apenas saber cómo Dios obra en el día a día. Las bendiciones del Altísimo, producidas en el momento de la celebración, se renuevan constantemente haciendo duradera, por no decir, inescindible,

---

23 Summa Theologica Supl. q. 42, a. 1.
24 5, 21-33.
25 *Sacramentum tentum*.
26 *Res et sacramentum*.

una relación humana que, por ello mismo, estaría, en otro caso, condenada a la perdurabilidad.

Dicho principio queda consagrado en el primer canon que el Código dedica al matrimonio: el 1055.1[27]. Con él se refuerza esta visión que debe ser tenida en cuenta en todo estudio jurídico que se haga en relación con la validez del vínculo; nada más antijurídico, desde la perspectiva canónica, que un estudio que se olvide de este presupuesto que es, a su vez, netamente jurídico.

Partiendo de ello, cabría preguntarse: ¿cabe que Dios intervenga y bendiga una unión conyugal, creando un vínculo íntimo para toda la vida, si uno de los dos esposos -o ambos- no se aman con sincero corazón? La respuesta, a mi entender, es que no se produce esa bendición cuando falta el amor conyugal, serio, auténtico, sano y maduro, por parte de ambos esposos, pues ni Dios puede querer lo que los cónyuges -o uno de ellos- en realidad no quiere, ni Dios puede suplir una falta de verdadera voluntad conyugal ni, por supuesto, Dios no puede formalizar una unión que una o ambas partes está en el fondo rechazando.

Ello nos lleva de la mano a abordar el siguiente epígrafe.

C) El principio de inseparabilidad

Uno de los exponentes más preclaros y más fundamentales de la dogmática jurídico-canónico es el principio de inseparabilidad.

En virtud del mismo, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento, ni sacramento válido que no sea por eso mismo contrato eficaz. El CDC lo consagra en el canon 1055.2 que no viene sino a mantener la preclara idea de la canonística, establecida igualmente sin ambages en el anterior canon 1012.2 del Códex de 1917.

[27] Curiosamente, lo mismo hizo el código anterior. En su canon 1012.1 se podía leer que "Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados".

Este principio, al margen de lo que establece con meridiana claridad, nos ofrece una serie de consecuencias de enorme interés y pragmatismo.

En cuanto a las consecuencias primarias de él, tenemos dos especialmente importantes: por un lado, que el matrimonio canónico entre dos personas bautizadas, válidamente celebrado, es sacramento. Por otro, que, cuando se produce el sacramento, también está naciendo jurídicamente un contrato igualmente válido.

No es ésta sede adecuada para profundizar en cuestiones conexas como la eficacia sacramental del matrimonio en personas que no tienen fe o las consecuencias jurídicas de la falta de fe, o el rechazo a la Iglesia -o a la dimensión sacramental del matrimonio- a los efectos de invalidar el vínculo, pero sirva este inciso para advertir la transcendencia que la materia ofrece a nivel jurídico.

Como veremos más adelante al hablar del amor, a éste le pasa lo mismo que a la fe, que ni se pesa ni se mide; sin embargo, ello no es óbice a que, faltando por completo ésta o, en el caso extremo, habiendo un rechazo a las cosas de Dios y de su Iglesia, no puedan considerarse válidamente celebradas unas nupcias por la sencilla razón de la oposición del hombre a la acción santificadora de Dios y de la institución que Él creó.

Decía que el principio de inseparabilidad contiene unas enormes dosis de sabiduría científica y espiritual al conectar de forma indeleble la naturaleza contractual del matrimonio con su dimensión sacramental. La dimensión sacramental alude a los elementos espirituales que surgen entre los esposos pero, sobre todo, se refiere a la intervención de Dios sobre los nuevos cónyuges y al papel ministerial de la Iglesia católica.

Partiendo de estas premisas, todo aquello que contiene el Antiguo y el Nuevo Testamentos relacionado con el matrimonio entra con todo su vigor a convertirse en verdades repletas de vitalidad y de luz, en fuentes de sabiduría y de vida. Desde el Génesis a las Cartas paulinas, todas las referencias que se hacen respecto del matrimonio y que serán analizadas a lo largo de este trabajo, deben ser tenidas en cuenta por la Iglesia católica como sendas que en ningún caso debemos abandonar. Es más, otros textos que no estén referidos estrictamente al matrimonio, como sucede con

la Primera Carta a los Corintios, capítulo 13, deben servir para establecer pautas claras que no deben perderse de vista en ningún caso.

Cuando San Pablo afirma que al cristiano no le afecta la ley porque el amor supera las exigencias legales, debemos tomar nota de la importancia que el tema tiene y de las consecuencias que se derivan de esta doctrina. Y cuando dice que si no tengo caridad nada soy, nada me sirve dar todos mis bienes a los pobres, hacer milagros, etc., está sentando una pauta que ubica en el amor la esencia del Cristianismo. No tenerlo en cuenta a la hora de analizar la *societas* conyugal puede ser un caso de clara ceguera. Toda la Teología, la Jesusología y la Eclesiología gravitan en el amor, es por ello por lo que el análisis jurídico no puede desasirse de esta realidad que forma parte de su esencia ontológica.

Así pues, si la Historia de la salvación se basa en el amor de Dios a los hombres, si Dios entrega a su hijo a la muerte por amor a nosotros, ¿cómo puede entenderse una institución elevada a la categoría de sacramento, heterosexual, más que íntima y plena, para toda la vida, ajena a la necesidad de que medie amor entre los cónyuges?

Del mismo modo en que se pronuncia el principio de inseparabilidad podemos afirmar que no es separable una hermenéutica del Derecho canónico -menos aún del matrimonial- sin referencias constantes al contenido de las Sagradas Escrituras, sin referencias a Dios o a la Historia Sagrada.

¿Es comprensible, admisible incluso, la ordenación sacerdotal de un hombre al que no le mueve el amor a la Iglesia, a Dios y a sus prójimos; cuando actúa movido por el hecho de un desengaño amoroso, por un complejo, por temor o incapacidad para ganarse la vida de otro modo, o para dar gusto a su madre? Si eliminamos el amor en cualquier aspecto del Derecho canónico y de la vida de la Iglesia habremos perdido el norte, habremos equivocado los caminos.

El Creador, desde el inicio de los tiempos, ha ejercido una labor magisterial y de algún modo ha trasladado a la Iglesia que Él creó esa misión de enseñante. El magisterio de la Iglesia católica es uno de los aspectos más profundos, vocacionales e interesantes que desempeña de forma cotidiana el Santo Padre, pues bien, ¿alguien puede afirmar

que las enseñanzas que se contienen en los textos conciliares pueden no ser tenidas en cuenta a la hora de interpretar y de aplicar el Derecho canónico?

Decir que eso es posible constituye a mi juicio un planteamiento aberrante que haría quebrar todo el sistema. De igual modo, todo lo que se deriva de la dignidad sacramental del matrimonio ha de tener eficacia práctica en el Derecho canónico. Éste, denominado durante siglos "Teología práctica", nos recuerda la necesidad de no debilitar en absoluto los nexos de unión que enlazan el saber teológico con el saber jurídico. Por tanto, cuando y cuanto se hable del amor conyugal en las páginas que siguen, no sólo es hablar de verdadero Derecho sino que, además, por entroncar en la dimensión espiritual -por sacramental-, es decir, por pertenecer a las cosas de Dios, es también cuestión jurídica. Y añadiría algo más: también es cuestión teológica que forzosamente ha de plasmarse en el ámbito normativo porque, al hacerlo, se refuerzan los dos como una consecuencia necesaria.

Con mejores palabras Molano recoge esta idea que trato de transmitir: "la relación jurídica matrimonial está regulada tanto por nomas de derecho divino, natural y positivo, como por normas humanas. Las leyes divinas y humanas se entremezclan en esta institución y se complementan mutuamente, debiendo la ley positiva humana contribuir a la aplicación de los principios divinos sobre las diversas situaciones existenciales de los hombres. Pero no puede disponer la ley humana de un modo arbitrario sobre lo que constituyen principios esenciales de la institución"[28].

Entiendo que lo que afirma este canonista en torno a la ley debe hacerse extensivo, por pura coherencia, a la hermenéutica del Derecho; dicho con otras palabras, no cabe interpretar las normas jurídicas, de ningún tipo, tampoco las humanas, sin atender a esas exigencias derivadas del Derecho divino. En este sentido, los presupuestos en torno a la existencia del amor conyugal, como hemos visto y seguiremos viendo a lo largo del trabajo, deben respetarse, pues no sólo derivan del Derecho humano tal y como está concebido, sino que, además, derivan de forma necesaria de una interpretación coherente de las normas divinas.

---

[28] E. MOLANO, *Contribución al estudio sobre la esencia*…, op. cit. p. 79.

2.3.3 Fines

Los fines institucionales e intrínsecos del matrimonio están contenidos en su propia definición: el bien de los cónyuges y la procreación y educación de la prole; ambos son consecuencia de lo que constituye la esencia del matrimonio: la creación de un consorcio de vida conyugal.

Como sabemos, es posible el sexo sin amor, ahora bien, ¿es posible concebir ese consorcio de vida conyugal sin afecto, cariño y sexo?, ¿es posible concebir la generación, crianza y educación de la prole en ausencia de amor?

A primera vista volvemos a sospechar que un planteamiento que deje fuera el amor del Derecho matrimonial canónico se convierte en una tesis antijurídica. Contra la realidad humana no cabe enfrentarse; desde este punto de vista es impensable crear un "consorcio de toda la vida" sin la presencia del amor. Desgraciadamente, en otro tiempo el matrimonio era concertado por los padres, con frecuencia respondía a situaciones sociales y económicas que de algún modo "obligaban" -más frecuentemente a la mujer- a celebrar matrimonio con personas a las que apenas conocían, de edades muy dispares, etc. Esto ocurrió particularmente en las uniones entre personas pertenecientes a la realeza y a la nobleza. En ocasiones las relaciones entre los que habrían de convertirse en cónyuges eran simplemente epistolares, por referencias, sin apenas trato humano; en este tipo de casos no es que no existiera amor, es que no existía conocimiento del otro y, mucho menos, del "nosotros". ¿Cómo puede hablarse de amor conyugal cuando las circunstancias no han permitido a los miembros de la pareja un conocimiento recíproco bastante? ¿Cómo se puede querer a quien no se conoce?

La jurisprudencia abunda en resoluciones declaratorias de nulidad matrimonial cuando se han producido noviazgos cortos, relaciones en las que las llamadas telefónicas, la correspondencia y unos encuentros breves han protagonizado las relaciones previas a la celebración de las nupcias. Es evidente que en estos casos es posible acudir a capítulos de nulidad distintos de la falta de amor; la falta del conocimiento suficiente del otro impide querer celebrar un vínculo de la importancia y transcendencia para el sujeto como es el matrimonio.

En estos casos, no sólo la falta de conocimiento impide querer de la forma debida una unión que no se conoce de forma adecuada; impide querer al otro contrayente porque no se puede querer lo que no se conoce; es más, cuando se quiere en estos casos se está amando en abstracto, se ama lo que uno se imagina, no una realidad conocida, sino una realidad artificialmente construida, es decir, gratuita. Cuando hay amor en este tipo de relaciones estamos ante un amor insuficiente porque se proyecta sobre un ente poco o nada conocido; es decir, no un amor real que se dirige a una persona real -por conocida-.

En el fondo, todas esas sentencias que, de forma sistemática, vienen a consagrar el principio según el cual, faltando el adecuado conocimiento estimativo del otro, no puede haber consentimiento eficaz, en el fondo están consagrando el principio de que tampoco puede haber consentimiento válido porque falta el verdadero amor con transcendencia jurídica.

Esta doctrina entronca con los fines institucionales del matrimonio. Si nos tomamos el Derecho en serio habremos de concluir que no posible cumplir aquéllos sin unos mínimos de atracción física, de deseo personal. La amistad, por íntima que sea, produce un amor que no es conyugal y que, por tanto, no sería tampoco eficaz. Hablaremos de esto más adelante, basta ahora apuntar la necesaria interrelación entre fines del matrimonio canónico y amor conyugal.

2.3.4 Propiedades esenciales

Lo mismo cabría decir de las propiedades esenciales: unidad e indisolubilidad. La unidad, además de referirse a la unión entre un solo hombre con una sola mujer, implica la fidelidad de los esposos prorrogada en el tiempo, es decir, una entrega exclusiva y excluyente a lo largo de la vida; ésta, en realidad, sólo es posible realizar si existe un amor auténtico entre los esposos.

Lo mismo cabe decir de la indisolubilidad. El compromiso de los contrayentes que se realiza en el momento de la celebración y se actualiza día a día, es absolutamente

incompatible con un escenario en el que el amor falte, es más, también es incompatible con un amor falto de calidad, inmaduro, enfermo, desviado.

La doctrina no puede desconocer estos hechos, no puede abordar el tema del amor conyugal sin introducir en el argumentario todos los aspectos inherentes a la institución matrimonial tal y como la concibe la Iglesia católica.

Santo Tomás es claro en esto. Para Molano, el santo de Aquino sostiene que "la relación matrimonial está traspasada de juridicidad y la unidad no es más que una de las consecuencias derivadas de las exigencias de justicia que penetran el amor conyugal. El amor personal entre los cónyuges está regido también por la justicia, y ello produce consecuencias no sólo en el plano moral, sino también en el jurídico externo…" haciéndolo incompatible con cualquier otro matrimonio válido de quien ya esté casado previamente. Y -sigue diciendo- "el impedimento de ligamen es una exigencia del Derecho natural matrimonial que no hace más que sancionar en el fuero externo la intrínseca exclusividad del amor conyugal"[29].

En la *Summa contra Gentiles* Santo Tomás vuelve a relacionar el amor conyugal con la indisolubilidad en cuanto que propiedad esencial, a estos efectos señala que "el mutuo amor personal entre los cónyuges es más fiel cuando saben que su unión es indisoluble"[30].

2.3.5 Contenido obligacional

No es posible, según la tesis que planteo, abordar el tema del matrimonio sin incorporar necesariamente el amor conyugal de los esposos. A lo largo de las páginas previas, he ido analizando tema por tema todos aquéllos que, resultando capitales, tienen cierto grado de dependencia respecto de la *affetio maritalis*; pero si hay un apartado que forzosamente queda vinculado a éste es el del contenido obligacional inherente al matrimonio como institución.

---

29 MOLANO, E., *Contribución al estudio…* op. cit. p. 96.
30 L. II, c. 123.

La comunidad de vida y amor que el matrimonio crea implica un conjunto de obligaciones conyugales enormemente complejo, íntimo y serio. Ese conjunto obligacional abarca todos los ámbitos de la vida y, como es lógico, se corresponde con los legítimos derechos de la contraparte.

La entrega -y la aceptación- del cuerpo del otro es ya de por sí un ejercicio colosal que no es posible hacer efectivo carente el amor. Cuando el amor no existe o ha desaparecido, el cuerpo ajeno se torna desagradable en extremo, completamente extraño, haciendo imposibles unas relaciones sexuales normales, cómplices, humanas, placenteras.

Pero si de la entrega corporal pasamos al compromiso económico, al vital, a la tenencia y crianza de los hijos, podemos advertir que acontece otro tanto. Sólo mediando amor abunda la paciencia, la tolerancia, el perdón, la superación de los problemas de la vida; quien, no amando, acude al sacrificio propio o al estoicismo más severo para soportar las múltiples situaciones que todo matrimonio necesariamente comporta, convierte su vida en un infierno y la del otro, al menos, en un enorme purgatorio.

Hablaremos al final de la tesis de las obligaciones esenciales del matrimonio en relación a la incapacidad para asumirlas, al hilo de lo que dispone el canon 1095.3. Con el fin de evitar reiteraciones me remito a ese punto, pero he entendido que debía incluir en esta parte del capítulo una breve referencia a la hora de incardinar, una vez más, el amor con el matrimonio.

3. CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL E INCAPACIDADES PARA CONSENTIR

3.1. NATURALEZA DEL CONSENTIMIENTO

El sistema matrimonial canónico se basa en tres elementos fundamentales: el consentimiento, la forma y la capacidad de los contrayentes. Como puede verse, la estructura se corresponde con la teoría del negocio jurídico que comparten los ordenamientos seculares.

El consentimiento no solamente se hace necesario, sino que también es esencial hasta el punto de ser causa eficiente del mismo. Éste ha cumplido y sigue cumpliendo una función insustituible en la constitución del matrimonio.

Así se desprende del c. 1057.1 del CIC que indica que "el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir". Este precepto viene a repetir -y con las mismas palabras-, el apartado primero del canon 1081.1 del Código Pío Benedictino de 1917. Por tanto, ambos códigos consideran al consentimiento como elemento generador del matrimonio.

Cuando se afirma en el Código que es el consentimiento entre las partes lo que da lugar al matrimonio, como acabamos de ver en el apartado 1 del canon 1057, no se hace sino "reiterar el principio que constituye la base sobre la que se construye toda la doctrina canónica del matrimonio desde hace siglos y que ha sido, además, recibido por

la mayoría de las legislaciones matrimoniales"[31]. De hecho, nuestro Código Civil en su artículo 45 afirma que "no hay matrimonio sin consentimiento matrimonial".

El apartado 2 del canon 1057 del CIC afirma que el consentimiento matrimonial es un "acto de la voluntad". La voluntad es la facultad psicológica de "querer" y es un acto de elección, de libertad interna. Aquí encontramos la definición legal: "el consentimiento matrimonial es el acto de voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio". Definición que coincide en su totalidad con lo recogido en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en su número 48. A este respecto, el Concilio Vaticano II declara: "La íntima comunidad de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador y dotada de sus propias leyes, nace a la vida por el pacto conyugal, es decir, por el irrevocable consentimiento personal de los esposos".

Pero no coincide con el anterior Código que definía el consentimiento matrimonial como "el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar la prole". En el antiguo Código quedaba delimitado a la mutua entrega-aceptación del *ius in corpus*; el Código vigente, sin embargo, va más allá, y comprende no sólo la esfera sexual, sino también la intelectiva y afectivo-volitiva.

Es importante resaltar que el consentimiento es un acto de voluntad. ¿Qué significa esto? Según Santo Tomás "se llaman actos propiamente humanos a los que proceden de una voluntad deliberada"[32].Y voluntad deliberada es la que consiste en la decisión de contraer matrimonio y no en una mera intención o propósito. Por eso se dice que "el consentimiento es un acto *positivo* en cuanto que supone una decisión de la voluntad y un acto *de presente* porque ese acto de la voluntad ha de producirse en el momento de contraer matrimonio. Para que surja el vínculo conyugal se requiere que el acto de voluntad se dirija a un contenido concreto: aceptar el matrimonio"[33].

---

[31] Cfr. C. JIMÉNEZ-CASTELLANOS HOLGADO, "Consentimiento, objeto y causa en el matrimonio canónico", en "Hominum causa omne ius constitutum es", en *Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Profesor José María Díez Moreno, S.J.*, ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000, pág. 505.
[32] Cfr. Suma Teológica, I-IIa, q.
[33] Cfr. C. JIMÉNEZ-CASTELLANOS HOLGADO, "Consentimiento, objeto y causa en el matrimonio canónico" en "Hominum…, op. cit. pág. 513.

"Se trata de un acto verdaderamente humano y exigirá en todo momento que la persona que lo emita posea suficiente madurez, equilibrio psíquico y gran responsabilidad para poder captar y valorar de forma adecuada el acto que va a realizar. Asimismo, la emisión del consentimiento deberá ser fruto de un ejercicio libre de la inteligencia y de la voluntad. Deberá igualmente tratarse de una persona que se encuentre inmune de coacciones y presiones que puedan influir en su ponderación. Por último y no por ello menos importante, la persona deberá ser capaz de poder asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio"[34].

Del contenido de estos cánones también podemos deducir que el consentimiento es el núcleo fundamental del matrimonio. Precisamente el matrimonio nace con el consentimiento de las partes, que han de estar legítimamente capacitadas para emitirlo y por ello, es de sentido común que "ningún poder humano pueda suplirlo", ni en el caso de que se tuviera potestad sobre los contrayentes, como podría ser el caso de los padres, o de la propia autoridad civil. Igualmente parece obvio que se exija madurez y responsabilidad para poder asumir y cumplir con las obligaciones esenciales del matrimonio.

Cuando el consentimiento da lugar al vínculo matrimonial se hace irrevocable, es decir, no puede haber revocación posterior; solo podría ser revocado cuando el acto de voluntad hubiera sido suficiente pero jurídicamente ineficaz. A este respecto, el canon 1107 afirma que "aunque el matrimonio se hubiera contraído inválidamente por razón de un impedimento o defecto de forma, se presume que el consentimiento prestado persevera mientras no conste su revocación".

Pero el Papa Juan Pablo II, en uno de sus discursos a la Rota Romana, se refiere al verdadero sentido del consentimiento matrimonial haciendo más hincapié en la inclinación natural de la unión conyugal que en las expresiones legales. Éstas son las palabras del Santo Padre al respecto: "El mismo acto del consentimiento matrimonial se comprende mejor en relación con la dimensión natural de la unión. En efecto, este es el punto objetivo de referencia con respecto al cual la persona vive su inclinación natural.

---

[34] Cfr. M. ASÍN SÁNCHEZ, *La nulidad del matrimonio canónico por incapacidad psíquica. Pruebas periciales-Análisis del canon 1095 del Código de Derecho Canónico, e*d. Bosch, Barcelona, 2008, pág. 19.

De aquí la normalidad y sencillez del verdadero consentimiento. Representar el consentimiento como adhesión a un esquema cultural o de la ley positiva no es realista, y se corre el riesgo de complicar inútilmente la comprobación de la validez del matrimonio. Se trata de ver si los contrayentes, además de identificar la persona del otro, han captado verdaderamente la dimensión natural esencial de su matrimonio, que implica por exigencia implícita la fidelidad, la indisolubilidad, la paternidad y maternidad potenciales, como bienes que integran una relación de justicia"[35].

Para el profesor Hervada, el consentimiento es causa eficiente del matrimonio. Cuando, los esposos se dan el consentimiento, se produce el vínculo matrimonial. Afirma el autor: "El mutuo consentimiento es verdadera causa eficiente del vínculo, pero lo causa, no creando radicalmente ese vínculo, sino haciendo nacer lo que está en la naturaleza en potencia, para que la misma naturaleza actualice lo que la naturaleza contiene en potencia, -y añade el autor- quizás con un ejemplo me explicaré mejor: quien pulsa un timbre es el responsable de que el timbre suene; es el causante del sonido producido. Sin embrago, lo único que ha hecho ha sido establecer el contacto necesario para que llegue la electricidad al timbre y el sonido se produzca. Algo similar ocurre con el consentimiento. Dado que el varón y la mujer están destinados el uno para el otro, lo único que hace el consentimiento de los contrayentes es -valga la redundancia- consentir en que se produzca en ellos lo que la naturaleza ha previsto para ellos"[36]. Y finaliza: "el vínculo es causado por el consentimiento en el sentido de originar el nacimiento de un vínculo natural, que previsto por la naturaleza, por la naturaleza se anuda"[37]. Y ¿quién está detrás de la naturaleza? Dios. Así aquello de "Quod Deus coniunxit, homo non separet" (lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre).

Naturalmente, estas referencias doctrinales se realizan desde una perspectiva jurídica confesional, pero sirven para desarrollar el planteamiento teórico sobre la naturaleza del consentimiento.

---

[35] Discurso de 1.II.2001 de Juan Pablo II a la Rota Romana, núm.7.
[36] Cfr. J. HERVADA, "Diálogos sobre el amor y el matrimonio" Ed. EUNSA, Navarra, 2007, pág. 198.
[37] Cfr. J. HERVADA, "Diálogos sobre el amor y el matrimonio" Ed. EUNSA, Navarra, 2007, pág. 199.

3.2. CARACTERÍSTICAS

Las características del consentimiento han de ser: que éste sea verdadero, libre, mutuo, manifestado externamente, deliberado, vinculante, radical e incondicional.

El consentimiento ha de ser *verdadero*. No puede tratarse de un consentimiento fingido, o simulado, como si fuera una representación o teatro. Se ha de tener una intención sería de contraer matrimonio. Ha de ser una intención actual presente en el mismo momento de la celebración, aunque hay casos en los que esa actualidad se manifiesta en el tiempo; es el caso, por ejemplo del matrimonio por procurador, donde la intención actual que tuvo en el momento del otorgamiento del poder no sólo perdura por no haber sido revocada, sino que influye en el acto de la celebración del matrimonio por el procurador, puesto que éste tiene plena advertencia del mismo.

Si se diera el caso de manifestar exteriormente el consentimiento, pero con el propósito interno de no contraer matrimonio, o de contraerlo pero sin obligarse, el matrimonio sería nulo.

Para probar la invalidez del matrimonio, en ese caso, habría que probar el engaño, lo cual no es fácil, ya que el consentimiento interno se presume en conformidad a las palabras o signos manifestados al celebrarse el matrimonio[38].

Así pues, cuando se habla de consentimiento "verdadero", el término empleado incluye la idea de que, además, dicho consentimiento ha de ser interno, es decir, real, auténtico.

El consentimiento ha de ser *libre y deliberado,* con plena advertencia de la mente y el perfecto consentimiento de la voluntad. Esta libertad interna no ha de confundirse con la libertad externa o ausencia de coacción externa, que también ha de darse.

Otra de las características del consentimiento es que ha de ser *mutuo*, esto es, puesto por una y otra parte, ya que se trata de un pacto bilateral (con obligaciones para

[38] Cf. CIC, canon 1101.

ambas). El consentimiento debe ser, además, simultáneo, al menos moralmente, de tal manera que el consentimiento dado por uno de los contrayentes todavía persevere en el momento de consentir el otro.

Y el consentimiento para ser válido ha de ser *manifestado externamente*. No es suficiente el consentimiento interno, sino que se hace necesaria la manifestación externa del mismo, mediante signos, palabras, gestos etc., y ello tanto por razón del pacto, como por razón del sacramento, el cual es inconcebible sin un signo sensible productor de la gracia.

La manifestación externa del consentimiento no ha de confundirse con la manifestación legítima del consentimiento. De ella hablaremos en el siguiente apartado.

Finalmente, el consentimiento, productor del matrimonio, ha de ser emitido por personas carentes de todo impedimento dirimente.

Por decirlo con las palabras de Villadrich, el consentimiento, para poder decirse verdaderamente matrimonial ha de reunir las siguientes características:

- A título de deuda: ha de ser *vinculante*, jurídicamente comprometedor; debe ser un acto jurídico, dirigido a obligarse en justicia, a vincularse. No es el consentimiento un acto indicador de la relación de hecho, ni tampoco el acto ritual de iniciar ante la ley dicha relación, un consentimiento que se redujese a eso, sin estar ordenado a una vinculación de justicia, a constituir la unidad en las naturalezas con los derechos y deberes que le son inherentes, no sería un consentimiento matrimonial.
- *Radical*: está dirigido a la persona del otro, a asumir al otro como esposo, a ser una sola carne, y no un consentimiento ordenado sólo a una actividad, a una convivencia o cosa similar; el consentimiento ha de llegar al plano más radical y profundo de la unión matrimonial: la unión de personas.
- *Incondicional:* se asume al otro plena y totalmente según el orden natural, esto es, un consentimiento que asume, con plenitud y totalidad, al otro en cuanto varón y mujer.

3.3. REQUISITOS

Para que exista consentimiento se han de dar tres requisitos: capacidad de los contrayentes, voluntariedad y manifestación.

La necesaria *capacidad* se deduce del canon 1095 cuando enumera quienes son incapaces para contraer matrimonio: "1. Quienes carecen de suficiente uso de razón; 2. Quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar; 3. Quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica".

A este respecto, el Papa Juan Pablo II en su Alocución de 1987 al Tribunal Apostólico de la Rota Romana afirmaba: "Para el canonista debe quedar claro el principio de que sólo la *incapacidad*, y no ya la *dificultad* para prestar el consentimiento y para realizar una verdadera comunidad de vida y de amor, hace nulo el matrimonio. El fracaso de la unión conyugal, por otra parte, no es en sí mismo jamás una prueba para demostrar la incapacidad de los contrayentes, que pueden haber descuidado, o usado mal, los medios naturales y sobrenaturales a su disposición, o que pueden no haber aceptado las limitaciones inevitables y el peso de la vida conyugal, sea por un bloqueo de naturaleza inconsciente, sea por leves patologías que no afectan a la sustancial libertad humana, sea en fin por deficiencias de orden moral. La hipótesis sobre una verdadera incapacidad sólo puede presentarse en presencia de una seria anomalía que, se defina como se quiera definir, debe afectar sustancialmente a la capacidad del entendimiento y/o de la voluntad del contrayente"[39].

Por tanto, hemos de distinguir, por una parte, la aptitud psicológica suficiente para emitir el consentimiento de aquellas otras situaciones que afectan a la posibilidad subjetiva de cumplir los fines que especifican la relación jurídica matrimonial. Esa aptitud psicológica para consentir (capacidad), no solamente exige la posibilidad de

[39] Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 5 de febrero de 1987, núm. 7.

«querer», sino también la de «comprender», es decir, el uso de razón y la madurez de juicio.

El uso de razón, según Villadrich[40], abarca por completo la propia secuencia motiva, deliberativa, decisoria y ejecutiva, con el necesario concurso armónico del entendimiento práctico y de la voluntad, que requiere la necesidad de calificar como acto humano el acto de manifestar el consentimiento de presente exigido por el canon 1104 para reconocer la validez al matrimonio.

Se ha de tener un conocimiento mínimo, suficiente. Ha de ser capaz de realizar con validez el acto de contraer, ha de ser capaz de realizar racional y voluntariamente, aquí y ahora, el acto de prestación del consentimiento[41] y ha de entender y querer el significado del acto nupcial concreto de esta boda propia aquí y ahora. La causa de nulidad, desde el punto de vista canónico, por carecer de suficiente uso de razón, regulada en el párrafo 1 del canon 1095 es una incapacidad actual aunque el trastorno psíquico que la provoca sea, desde el punto médico, de índole habitual o incluso congénito. Podría invocarse la causa de nulidad, por tanto, no solo cuando el sujeto padezca retrasos mentales profundos y enfermedades mentales con base orgánica en lesiones cerebrales muy graves que privan por completo de uso de razón al sujeto o se lo debilitan extremadamente de manera habitual, sino también, cuando faltando este carácter habitual, una causa psíquica provoca la insuficiencia actual del uso de razón en el momento de contraer.[42]

Las personas no nacen con madurez y por ello, la discreción de juicio se va adquiriendo con el tiempo, es un proceso de maduración intelectiva y volitiva. La discreción de juicio es la madurez para lo conyugal.

---

[40] Cfr. P.J. VILADRICH, "El consentimiento matrimonial", *Técnicas de calificación y exégesis de las causas de nulidad (CC. 1095 a 1107 CIC),* ed. EUNSA, Navarra, 1998, pp. 36-40.

[41] No se exige en el párrafo 1 del canon 1095 un pleno y completo uso de razón, sin mácula o deficiencia alguna. Es compatible cierto nivel de insuficiencia actual con la posesión de capacidad consensual: por ejemplo, Villadrich describe algunos estados depresivos leves o moderados, cierta euforia etílica y otras formas de perturbación análogos.

[42] Vgr. los estados puntuales de embriaguez aguda, de intoxicación aguda causada por sustancias psicótropas o sobredosis de fármacos, de sonambulismo, hipnosis, episodios agudos de trastornos esquizofrénicos, psicóticos, delirantes, maníacos, depresivos y otras formas análogas de alteraciones gravemente intensas y puntuales.

Y, por último, el párrafo 3 del canon 1095 trata de los derechos y deberes conyugales. Como hemos visto en el párrafo 2, el legislador habla de esos derechos que se han de dar y aceptar y en el párrafo tercero utiliza la expresión de asumir esas obligaciones, con lo cual se tienen como debidas en justicia.

¿Y qué se entiende por asumir? Villadrich refiere que "su significado preciso hace referencia a aquel aspecto de la voluntariedad del consentimiento consistente en una esencial anticipación o, lo que es lo mismo, en traer aceptación aquí y ahora, la posibilidad de los futuros actos, conductas y comportamientos que, esencialmente, y a lo largo de toda la vida, comportará la ordenación de la unión conyugal hacia sus fines objetivos, obligándose, aquí y ahora, en el acto de contraer, a realizarlos a medida que, en el futuro, la dinámica de la vida matrimonial hacia sus fines los vaya requiriendo"[43].

Y si un contrayente no pudiera entender y querer, por defecto de alguna causa psíquica, la instauración fundacional o la asunción como futuro debido, estaríamos ante un grave defecto de discreción de juicio o de imposibilidad de asumir los derechos y deberes propios del matrimonio.

Otro requisito es la *voluntariedad*. Para que un acto sea voluntario se precisa que sea deliberado, fruto de la reflexión, concepto diferente a la discreción o madurez de juicio que se refiere más a la capacidad general de conocer, mientras que la otra se circunscribe a un acto concreto. Y es necesario, igualmente el asentimiento, que ha de ser presente y va más allá de un mero propósito o deseo.

Villadrich[44] distingue tres dimensiones de la voluntariedad del acto del consentimiento, las cuales tienen una manifestación en los tres criterios de la capacidad para el matrimonio, que serían los siguientes: a) la capacidad para el acto humano de la manifestación del signo nupcial, el cual se corresponde con la necesidad del suficiente uso de razón del núm. 1 del canon 1095; b) la capacidad para definirse o constituirse en la identidad de esposo o esposa, que se corresponde en la discreción de juicio necesaria del núm. 2 del canon; c) la capacidad para crear con los actos la relación mediante la

[43] Cf. P.J. VILADRICH, "El consentimiento matrimonial", *ibídem*, pág. 49.
[44] Cf. P.J. VILADRICH, "El consentimiento matrimonial"… ibídem, pp. 29-31.

cual el consorcio vive su normal ordenación a sus fines, que se corresponde con la capacidad de asumir las obligaciones esenciales del núm. 3 del canon.

Y el otro requisito es la *manifestación*. Ha de ser una manifestación legítima.

El canon 1057.1 afirma que "el consentimiento debe ser legítimamente manifestado". Esta legitimidad cubre no sólo la mera manifestación externa, sino el cumplimiento de los requisitos legales relativos al modo cómo ésta debe verificarse, de que tratan los cánones 1104, 1105, y también los cc. 1108 y siguientes, concernientes a la forma canónica del matrimonio.

La manifestación legítima contiene, según Villadrich[45], dos diferentes órdenes de formalización, que actúan en secuencia sucesiva. El primero, esencial e imprescindible, es aquella comunicación exclusiva entre los contrayentes, en unidad de acto, de cada una de sus singulares voluntades de darse y aceptarse respectivamente como esposos. Esta acción de "conjuntarse en una unidad consensual" es un elemento inédito que falta en cada voluntad interna de cada contrayente, considerada por separado y en singular. Por lo tanto, en esta acción de manifestarse entre sí la intención matrimonial hay una primera acción "conjunta o conyugal": la confección del único e irrepetible consentimiento o "matrimonio in fieri". Esta acción es exclusiva de los contrayentes, en el preciso sentido, en positivo de que sólo ellos pueden confeccionar esta unidad de comunicación consensual y , en negativo, porque ninguna potestad humana puede suplir esta acción propia de los contrayentes, comunicando *ab extrínseco* dos actos de voluntad internos, distintos y todavía separados y convirtiéndolos en "consentimiento matrimonial" sin aquella intervención manifestativa o comunicativa de los consentimientos naturalmente suficientes".

Pero cuando hablamos de manifestación nos referimos en especial a la manifestación externa por ser un sacramento (signo sensible que significa la mutua entrega que confiere la gracia) y por su carácter de negocio jurídico formal o solemne.

Se requiere la presencia física de los contrayentes aunque el CIC admite la posibilidad de la celebración de un matrimonio por procurador y por intérprete. Así, el

---

[45] Cf. Cf. P.J. VILADRICH, "El consentimiento matrimonial", ibídem, pág.346.

canon 1104.1 establece que es necesario que "ambos contrayentes se hallen presentes en un mismo lugar, o en persona o por medio de procurador". Por tanto, solo los contrayentes pueden expresar el consentimiento por palabras, si pueden hablar, o con signos equivalentes, como la inclinación de la cabeza, el apretón de manos, la colocación del anillo o la firma en el acta del matrimonio.

El canon 1086.1 del CIC de 1917 establecía una presunción *iuris tantum* de que "el consentimiento interno de la voluntad está en conformidad con las palabras o los signos empleados en la celebración del matrimonio"[46]. Se exige que la expresión sea verbal, se admite igualmente los signos, pero en ningún momento el silencio puede ser interpretado en forma positiva o negativa, debiéndose estar a cada uno de los supuestos concretos.

Lo que ya no es posible es celebrar el matrimonio a través de medios de comunicación (radio, televisión), ni mediante carta, mensajero, telégrafo o teléfono, como lo era respecto a estos cuatro últimos medios antes de entrar en vigor el Código Pío-Benedictino de 1917.

Conviene en este sentido no confundir la expresa representación procesal que ostenta el procurador, con la intervención específica de un tercero o mensajero, que es inválida. También hay que considerar nulas las manifestaciones hechas por cada contrayente en diferentes lugares y momentos de sus particulares voluntades, sin unidad de acto. Los requisitos de presencia personal (o expresa o especialmente representada) y de unidad del acto, en tiempo y lugar, afectan a la validez, aunque por derecho positivo, y obligan también a los católicos bautizados, incluso a los exentos de la forma canónica, pues se trata de elementos inherentes a la expresión del propio consentimiento como acción conjunta y fundante[47].

En lo referente al matrimonio por procurador o con intérprete, el canon 1.105,1-4 advierte de que se necesitan los siguientes requisitos: "1.º Que el mandato sea especial para contraer con una determinada persona; 2.º Que el procurador sea designado por el mismo mandante y que aquél cumpla por sí mismo su cometido, sin

---

[46] En muy similares términos dicho canon ha sido trasladado al canon 1101.1 del Código actual.
[47] Vid. Sagrada Congregación del Santo Oficio, 18.V.1949, AAS 41, 1949, pág. 427.

que le sea posible delegar a otro, aun con el consentimiento del propio mandante; 3.º El mandato debe estar firmado por el mandante y, además, por el párroco o el ordinario del lugar donde se da el mandato, o por un sacerdote delegado por uno de ellos, o al menos por dos testigos; 4.º Se requiere, además, que cuando el procurador o mandatario contrae matrimonio en nombre del mandante, éste no haya revocado el mandato o caído en amencia, pues, en caso contrario, el matrimonio es inválido, aunque el procurador o el otro contrayente lo ignoren, ya que el consentimiento matrimonial no puede ser suplido por ninguna autoridad humana".

En los matrimonios por intérprete no se trata de suplir la presencia física de uno de los contrayentes, como el procurador, sino de colaborar accidentalmente en la expresión del consentimiento, sirviendo de intermediario entre las partes y el sacerdote asistente a efectos de entendimiento lingüístico. Cuando hubiera diferencias lingüísticas y no lograran entenderse, la función del intérprete es traducir las palabras de los contrayentes para que logren la adecuada comunicación. Es meramente técnica esta función aunque no por ello poco importante ya que el intérprete ha de colaborar a que las partes manifiesten su consentimiento, ante el ministro sagrado y los testigos y que todos puedan entender todo lo que allí se hace y dice, si se da el caso de que no compartan entre ellos la misma lengua. De hecho el canon 1.106 dispone que el párroco no debe asistir a esta clase de matrimonios si no le consta la fidelidad del intérprete.

Para asistir al matrimonio por procurador necesita el ministro sagrado asistente previa licencia del Ordinario del lugar, salvo en caso de necesidad (c. 1071,1.7.º).

3.4. LA ENTREGA Y LA ACEPTACIÓN EN EL MATRIMONIO CANÓNICO

Es conveniente señalar que el matrimonio conlleva la atracción de los contrayentes, que va más allá de la atracción sexual.

"Es necesario repetir la observación de Santo Tomás según la cual el hombre está inclinado por su naturaleza al matrimonio: lo cual no debe ser interpretado sólo en relación con la realización de la cópula carnal, sino también en el sentido de conducir a la comunidad de vida que ha sido instaurada por voluntad divina, habiendo creado Dios al hombre varón y mujer. En efecto, el ser humano no sólo posee el instinto sexual, sino que ha sido enriquecido con todas aquellas virtudes que sirven para reforzar la convivencia conyugal"[48].

Por tanto, hablamos de instinto conyugal que tiende hacia el matrimonio.

Cuando los contrayentes consienten en ser marido y mujer, ese acto de voluntad tiene relevancia jurídica, confiriéndose recíprocamente derechos y obligaciones de carácter permanente y que están en deuda, es decir, son debidos en justicia.

El párrafo 1 del canon 1057 refiere que "el matrimonio lo hace el consentimiento de las partes", como también lo hacía el Código anterior en el canon 1081. Acto que, según el nuevo Código, "no puede ser suplido por ninguna potestad humana" como veíamos en el epígrafe anterior.

Por tanto, el consentimiento, que contiene la eficacia causal del pacto conyugal, es el centro de cualquier consideración jurídica sobre el matrimonio. Y cuando los contrayentes quieren libremente consentir, tienen capacidad para hacerlo y lo hacen, se comprometen con unos derechos y obligaciones específicas, que anteriormente han conocido y considerado para poder aceptarlos como parte esencial del matrimonio.

Se trata, en definitiva, de una entrega y una aceptación, de los cónyuges. "Es el acto de la voluntad de mutua donación"[49], así define Stankiewicz el consentimiento matrimonial: "Para que este consentimiento tenga un objeto, es necesario entender y querer el consorcio de vida (...) entre varón y mujer (...) Ese consorcio supone una mutua donación entre varón y mujer, donación que se realiza mediante el consentimiento"[50].

---

[48] Cf. Sentencia *coram* Agustoni, 27 mayo 1980: *SRRD*, vol. 72, y 404; cf. *c*. Burke, 19 abril 1988, vol. 80, pág. 251, n. 2; 5 diciembre 1989, vol. 81, pág. 744, núm. 3.
[49] Cfr. Sentencia *c*. Stankiewicz, 19 mayo 1988; *SRRD*, vol. 80, pág. 328.
[50] Cfr. Sentencia *c*. Fagiolo, 30 octubre 1970. *SRRD*, vol. 62, pág. 984.

En la *Gaudium et Spes,* el matrimonio aparece como la donación de las personas, más que como una entrega de derechos. “No debemos olvidar que, según la doctrina de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, el matrimonio, más que en una entrega y aceptación de derechos, consiste en una mutua donación de dos personas”[51].

La mutua donación de dos personas no se puede interpretar al pie de la letra porque ningún esposo transfiere la propiedad de su persona al otro, así lo entiende una sentencia *coram* Pinto, de 31 de mayo de 1985, al afirmar que la fórmula de “se entregan y reciben mutuamente» del canon 1057 .2 , “ de ningún modo implica que el objeto formal y sustancial del consentimiento ya no sean los derechos y deberes matrimoniales esenciales donados y aceptados, sino más bien las personas mismas... De lo dicho se deduce que no podemos estar de acuerdo con la sentencia apelada cuando se afirma que el objeto del consentimiento ha sido modificado; de que ya no serían los derechos y deberes, sino las personas mismas de los cónyuges”[52].

Parece por tanto que, en términos jurídicos, el concepto de «entrega de las personas» debe ser matizado en el sentido de transferir un «derecho respecto a la persona», esto es, un derecho sobre un elemento personal, tan propio del individuo, tan «representativo» de él o de ella, que su «don-aceptación» constituya el don conyugal de sí, mensurable con criterios jurídicos[53].

Urbano Navarrete afirma: «la proposición "los cónyuges se dan y reciben mutuamente", se puede aceptar sólo si se refiere a una donación-aceptación específica, ya que repugna a la autonomía y dignidad de la persona humana ser objeto de una donación en cuanto tal. La donación de la propia persona hace referencia necesariamente sólo a la actividad de la persona, pero no a la persona misma. Además no toda actividad puede ser objeto de donación, ya que existen campos de la propia persona absolutamente intransferibles, como por ejemplo, la actividad que se refiere a los deberes religiosos. El objeto de la mutua donación se limita necesariamente a ciertas acciones y prestaciones de la propia persona, si bien tratándose de la donación propia

---

[51] Cfr. Sentencia *c*. Pompedda, 3 julio 1979: SRRD, vol. 71, pág. 388.
[52] Cfr. Sentencia *c*. Pinto, 31 de mayo 1985; SRRD, vol. 77, pág. 281.
[53] Cfr. Sentencia c. Burke, 11 abril 1998; SRRD, vol. 80, pág. 214.

del pacto conyugal, estas acciones y prestaciones afectan al núcleo más íntimo y personal de la persona y comprometen en cierto modo toda la vida de los cónyuges”[54].

Como entrega y aceptación mutua del varón y de la mujer, el nuevo Código define, por tanto, el objeto del consentimiento, superando así la ya obsoleta noción del *ius in corpus.*

3.5. INCAPACIDADES PARA CONSENTIR Y AMOR CONYUGAL

El consentimiento como elemento necesario para contraer válidamente el matrimonio lleva unido la necesaria capacidad de los contrayentes para obligarse y realizar ese acto humano, una capacidad suficiente expresada en la madurez canónica (que tiene a su vez base en la psicológica).

El Papa Juan Pablo II, en su Discurso a la Rota Romana, de 5 de febrero de 1987, hace una observación detallada y esclarecedora distinguiendo la madurez canónica de la madurez psicológica y señala que ambas no pueden ser confundidas. “La madurez psicológica señala la culminación de la evolución humana, el punto de plenitud y de llegada en cuanto a desarrollo (el *culmen humanae evolutionis*); por el contrario, la madurez canónica representa el punto mínimo de partida necesario para la validez del matrimonio (el *minimun et sufficiens limen validatis matrimonii*)[55].

Ambas no se sustituyen ni se suplantan, son complementarias, una no se entiende sin la otra. Para el matrimonio no se necesita un grado máximo de madurez pero sí es necesaria una madurez consolidada.

---

[54] Cfr. VV.AA. “Consenso matrimoniale e amore coniugale*”, L'amore coniugale,* Lib. Ed. Vaticana, 1971, pág. 211.

[55] Cf. Discurso del Papa Juan Pablo II a la Rota Romana, de 5 de febrero de 1987, traducido al español en la Revista Ecclessia, núm. 2308, de 28 de febrero de 1987, pág. 20.

A la hora de prestar consentimiento es de vital importancia la capacidad psíquica de los contrayentes. Esta capacidad se circunscribe al acto de contraer, es decir, ha de ser una capacidad actual, según afirma Hervada[56], no solamente ha de poseerse en el momento de contraer, sino que también se trata de una capacidad para el acto de contraer, no de una capacidad para el estado matrimonial[57]… y, por tanto, la anomalía psíquica solo es incapacidad cuando se impide la validez del acto de contraer.

El canon 1095 establece: "Son incapaces de contraer matrimonio: 1.- Quienes carecen de suficiente uso de razón. 2.- Quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar. 3.- Quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica".

No estaremos ante un matrimonio válido si el consentimiento de uno o de los dos contrayentes está afectado por lo referido en dicho canon 1905.

3.5.1. Insuficiente uso de razón

La expresión "uso de razón" tiene un significado estrictamente jurídico- canónico, "es equivalente a aquella presencia de la voluntad, iluminada por el entendimiento, que estimamos necesaria para reconocer la índole de acto humano de este signo nupcial concreto, real, aquí y ahora"[58]. El apartado 1 del c. 1095 hace referencia a los que "carecen de suficiente uso de razón". Para contraer matrimonio es necesario tener uso de razón. No basta, de hecho, con tener uso de razón sino que hay que poseerlo de forma suficiente para poder emitir el acto voluntario y responsable proporcionado al matrimonio. ¿Quiénes son los que no tienen *suficiente uso de razón* para contraer

---

[56] Cf. J. HERVADA, "*Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*". Ponencia presentada a las IV Jornadas de Derecho Natural, celebradas en Santiago de Chile, pág. 16. Publicado en la Revista *Persona y Derecho* IX (1982), pp. 149-179.

[57] Por ser causas que imposibilitan la existencia misma del vínculo matrimonial, las incapacidades para el estado matrimonial son, a la vez, causas de disolución. El defecto de sexo es un caso típico; si hipotéticamente uno de los cónyuges cambiara de sexo, es evidente que el matrimonio se disolvería ipso facto. Lo que ocurre es que, de las incapacidades para el estado matrimonial hasta ahora admitidas -consanguinidad y defecto de sexo-, ninguna sobreviene durante el matrimonio.

[58] Cfr. P.J VILADRICH, *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc.1095 a 1107 CIC),* ed. EUNSA, Navarra, 1998, pág 35.

matrimonio? Por una parte, el canon 97 en su apartado 2 hace referencia al infante, "el menor antes de cumplir siete años" y que además estarían impedidos también por edad (el canon 1083 al referirse a los impedimentos de edad en su apartado 1, afirma que no podrán contraer matrimonio si no tienen "dieciséis y catorce años cumplidos en el varón y en la mujer, respectivamente".

Igualmente estarían dentro de este grupo, aquellas personas que, con independencia de su edad, carecen habitualmente de uso de razón porque se considera que no son dueñas de sí mismas y se equiparan al infante (c. 99).[59] Y por último, aquellas personas que en el momento de consentir padece una perturbación que le priva del uso de razón.

"En este sentido, no se debe cometer el error de suponer que el párrafo 1 de c. 1095 regula exclusiva y directamente sólo aquellas enfermedades mentales tan graves que privan habitualmente al sujeto del uso de razón o le permiten tan sólo un uso extremadamente deficitario de éste. Lo importante, en consecuencia, será apreciar si el sujeto singular, en el aquí y ahora en que acontece el acto concreto de contraer, tenía o no el suficiente uso de razón para realizarlo como acto humano. La causa psíquica que explica la insuficiencia actual de uso de razón debe tener una naturaleza que explique causal y proporcionadamente el suficiente déficit de uso de razón, ya que, carecer de esta suficiencia intelectiva y volitiva para el acto humano, no es, desde luego, un estado normal habitual ni tampoco actual de las operaciones intelectivas y volitivas propias de las facultades superiores de cualquier ser humano"[60].

En consecuencia, "podrá invocarse causa de nulidad por carecer de suficiente uso de razón, no sólo cuando el sujeto padece aquellos retrasos mentales profundos y enfermedades mentales con base orgánica en lesiones cerebrales muy graves, que privan por completo de uso de razón al sujeto o se lo debilitan extremadamente de manera habitual, sino también cuando, faltando este carácter habitual, una causa psíquica provoca la insuficiencia actual del uso de razón en el acto de contraer, por ejemplo: los estados puntuales de embriaguez aguda, de intoxicación aguda causadas por sustancias psicótropas o sobredosis de fármacos, de sonambulismo, hipnosis,

---

[59] Vid. c. 99 CIC.

[60] Cfr. P.J VILADRICH, "El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc.1095 a 1107 CIC)". Ed. EUNSA, Navarra, 1998, pp.33-40.

episodios agudos de trastornos esquizofrénicos, psicóticos, delirantes, maníacos, depresivos, y otras formas análogas de alteraciones gravemente intensas y puntuales”[61]. Algún trastorno mental como, por ejemplo, el supuesto de una severa oligofrenia congénita puede implicar también un defecto grave de discreción de juicio y la imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, es decir, se podría dar al mismo tiempo las tres causas de nulidad que prevé el c. 1095.

3.5.2 Defecto grave de discreción de juicio

El canon 1095 continua diciendo en tal segundo nivel: “son incapaces de contraer matrimonio: (...) 2º quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar”.

Podemos definir la “discreción de juicio como aquella medida de madurez en el gobierno libre y racional de sí y de los propios actos proporcionada para que el varón, como tal, pueda darse a la mujer y aceptarla como tal, y para que la mujer, pueda darse al varón y aceptarlo en cuanto tal, constituyendo entre ellos una unión a la que tienen derecho y a la que se deben recíprocamente como lo suyo justo en común”[62].

Afecta al entendimiento y a la voluntad, y al equilibrio entre ambos. Exige del sujeto aquel grado de madurez personal que le permite discernir para comprometerse acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio. No se nace con esta madurez, poco a poco se va adquiriendo, se trata de un proceso.

Es necesario advertir que este precepto no exige una discreción de juicio plena o perfecta, la incapacidad solo se produce si existe un *grave defecto*, entendiendo por tal su disminución y no su carencia absoluta. El término “gravedad” no hace referencia a la gravedad del trastorno mental o de la anomalía psíquica de la personalidad, que son categorías de diagnóstico médico, sino al efecto final de esas causas psíquicas en la

61 Cfr. P.J VILADRICH, “El consentimiento matrimonial… ibídem, pág. 40.
62 Cfr. P.J VILADRICH, “El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación… ibídem, pág. 41.

persona pues le impide discernir con su entendimiento y comprometerse con su voluntad al don y aceptación de los derechos y deberes conyugales.

La jurisprudencia y la doctrina canónicas han examinado detenidamente los supuestos en los que falta la debida discreción de juicio; recurriendo a modernas exposiciones de la Psicología, sin abandonar la concepción tomista[63].

La materia sobre la que debe caer la falta de discreción de juicio son los derechos y deberes esenciales del matrimonio. Y aunque el Código no los ha establecido expresamente, sí se ofrecen suficientes elementos para que la doctrina y la jurisprudencia los vayan precisando. Son los siguientes:

- El derecho-deber a los actos conyugales.
- El derecho-deber de no impedir la procreación de la prole.
- El derecho-deber de instaurar un vínculo en común, conservar y ordenar la íntima comunidad conyugal hacia sus fines objetivos.
- El derecho-deber de fidelidad.
- El derecho-deber de mutua ayuda en el orden de los actos y comportamientos de por sí aptos y necesarios para la obtención de los fines esenciales del matrimonio.
- El derecho-deber de acoger y cuidar a los hijos comunes en el seno de la comunidad conyugal y, el derecho-deber de educar a los hijos comunes[64].

El profesor Viladrich considera muy importante, igualmente, no olvidar que estos derechos-deberes, en cuanto expresan la naturaleza del vínculo conyugal, son mutuos y recíprocos en su titularidad; su ejercicio es conjunto, sin discriminaciones constitutivas como expresión de la unidad del vínculo, que es único y además igual para el varón y la mujer. Su ejercicio conjunto admite aquella diversidad de modalidades, adaptaciones y repartos de funciones que derivan de consensuar entre los cónyuges, supuestas sus circunstancias singulares, la propia ordenación objetiva de cada comunidad conyugal

---

63 Santo Tomás subrayó que para poder obligar válidamente a comportamientos futuros o para toda la vida, como es el caso del matrimonio, es necesario gozar de una capacidad superior al uso de razón requerido para la voluntariedad del acto moral que el sujeto realiza en un momento puntual del presente.
64 Cfr. P.J VILADRICH, "El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc.1095 a 1107 CIC)", ed. EUNSA, Navarra, 1998, pág. 46.

singular hacia la obtención de los fines esenciales. Y, finalmente, son permanentes, exclusivos e irrenunciables, como expresión de las propiedades de la unidad e indisolubilidad del vínculo. Habrá grave defecto de discreción de juicio cuando el contrayente no pudiese entender y querer, por efecto de alguna causa psíquica, la instauración fundacional o la asunción como futuro debido, respectivamente, de aquellos caracteres esenciales sin los que los derechos-deberes entre los esposos pervierten substancialmente el vínculo conyugal del que dimanan, razón por la cual, carecerían de verdadera naturaleza matrimonial.

3.5.3 Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio

El canon 1095 acaba diciendo que "son incapaces de contraer matrimonio: ... 3º quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica". Es "asumir aquí y ahora la obligación jurídica de realizar aquellos comportamientos futuros que son idóneos y necesarios para la esencial ordenación del matrimonio hacia la posible obtención de sus fines objetivos"[65]. Esa ordenación futura es "debida en justicia" ya que su contenido hace referencia a esos deberes esenciales del matrimonio.

"Asumir" hace referencia a la voluntariedad del consentimiento como una esencial anticipación, no se trata de garantizar éxito alguno. Imposibilidad de asumir es "el defecto de suficiente posesión del sujeto sobre sí, en cuya virtud no puede aquí ni ahora, en el acto de contraer, comprometer la obligación de ordenar su vida en la forma que es propia a la condición esencial del esposo"[66]

La incapacidad jurídica no supone que el sujeto esté incapacitado para entender el alcance del acto y para querer realizarlo libre, voluntaria y responsablemente, sino que no puede disponer a título de deuda del objeto del consentimiento.

---

[65] Cfr. P.J VILADRICH, "El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y… Ibídem, pág. 49.
[66] Cfr. P.J VILADRICH, "El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc.1095 a 1107 CIC)". Ed. EUNSA, Navarra, 1998, pág. 51.

Juan Pablo II se refirió a las incapacidades psíquicas de esta forma: "Para el canonista, debe quedar claro el principio de que solamente la incapacidad, y no ya la dificultad para prestar el consentimiento y para realizar una verdadera comunidad de vida y amor, hace nulo el matrimonio. La quiebra de la unión conyugal, por otra parte, jamás es en sí misma una prueba para demostrar tal incapacidad de los contrayentes, los cuales pueden haber olvidado, o usado mal, los medios tanto naturales como sobrenaturales a su disposición, o bien no haber aceptado los límites inevitables y las cargas de la vida conyugal, ya sea por los bloqueos de la naturaleza inconscientes, ya sea por leves patologías que no cercenan la sustancial libertad humana, o bien, por último, por deficiencias de orden moral. Una verdadera incapacidad puede ser admitida en hipótesis sólo en presencia de una seria forma de anomalía que, de cualquier forma que se quiera definir, debe cercenar sustancialmente las capacidades de entender y/o querer del contrayente"[67].

Se trata, por tanto, de incapacidad, y no la simple dificultad ni el mero fracaso de la unión conyugal, lo que hace nulo el matrimonio. En la Jurisprudencia rotal encontramos sentencias donde entran a delimitar los conceptos de incapacidad y de dificultad: "Sin ninguna duda razonable, el matrimonio que hay que juzgar debe decirse que, evidentemente, ha sido difícil e incluso dificilísimo; pero tal dificultad, ¿supone la incapacidad del demandado para cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio? Establecer la diferencia entre la incapacidad y la máxima dificultad es un problema no pequeño. Porque la incapacidad de la que se trata es incapacidad moral, no física que se compruebe empíricamente, y mucho menos *a priori* necesaria. Digo incapacidad moral, esto es en el sentido de que también la certeza sobre la misma deberá ser moral"[68].

Como podemos observar y nos afirma Viladrich, a modo de recapitulación del canon 1095: La incapacidad consensual regulada a lo largo del canon 1095 reúne estas tres dimensiones de la específica voluntariedad del mismo y único consentimiento eficiente, que se fundamentan en tres dimensiones de la estructura sustancial del único matrimonio: el signo fundacional del vínculo, la instauración de su esencia y la asunción de su dinamismo hacia los fines objetivos. El consentimiento del sujeto capaz reúne las

---

[67] Cfr. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 5 de febrero de 1987, núm.7.
[68] Cfr. Sentencia c. Serrano, 4 de junio de 1993, en *Monitor eclesiasticus*, 119, 1994, pp. 207-8, núm. 12.

tres conjunta e inseparablemente. Pero, como cada una refleja una dimensión esencial de la unidad inescindible del consentimiento, el solo defecto en una de estas dimensiones acarrea la invalidez de todo el consentimiento.

El c. 1095 tiene diferentes interpretaciones doctrinales y jurisprudenciales al analizar la capacidad consensual. En palabras de Panizo Orallo, "no es necesario un grado de conocimiento sumo o muy técnico o preciso; ni una capacidad para percibir en forma distinta o plena todas las vertientes o perfiles del matrimonio, en todos los órdenes posibles, como el antropológico, jurídico, ético, psicológico, social o religioso, para que pueda una persona cualquiera aprenderse y ejercitar las lecciones más importantes del programa conyugal. (…) La capacidad psicológica del contrayente ni ha de ser tan exigente que en ella se diluya la universalidad del mismo Derecho de todo hombre al matrimonio; pero tampoco tan exigua y raquítica que se desvirtúen o la dignidad del matrimonio o la calidad y trascendencia de los compromisos que el matrimonio, por esa misma dignidad entraña"[69].

Por tanto, no se necesita que el contrayente posea unas cualidades extraordinarias, sino que en el momento de emitir el consentimiento, sea suficientemente capaz para consentir, y formar así, la auténtica comunidad de vida y amor conyugal. Y esa capacidad "habrá de ser contemplada no sólo desde el ángulo humano (el uso de razón y el discernimiento), sino también desde el ángulo de la realidad constituida por ese mismo consentimiento"[70].

Eso sí, hay que diferenciar lo que es incapacidad de lo que puede ser dificultad que en ocasiones conlleva el fracaso matrimonial. En ocasiones es difícil diferenciar incapacidad de dificultad como lo refiere la sentencia de Serrano que veíamos anteriormente.

En cuanto a asumir las obligaciones esenciales del matrimonio podemos deducir, como hemos analizado, que se trata del gobierno de la propia persona, del poder de

---

69 Cfr. S. PANIZO ORALLO, "Las incapacidades psíquicas del canon 1095 a la luz y guía de los Discursos del Papa a la Rota Romana de los años 1987 y 1988", *Curso monográfico del Tribunal de la Rota*, Madrid, 2003, pp. 19-20.

70 Cfr. S. PANIZO ORALLO, "La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio", *REDC*, vol. 44. Salamanca, 1987, pág. 450.

responsabilizarse de los actos que acontezcan en un futuro y que son esenciales en el buen devenir del consorcio matrimonial, es decir, conductas o comportamientos que sean idóneos para cumplir con los fines y objetivos que los cónyuges se comprometen en el momento del matrimonio. La unanimidad de la jurisprudencia resalta que las incapacidades a las que hace referencia el canon 1095 se caracterizan por la *gravedad en la causa originante* de la incapacidad.

Así, en una sentencia del Tribunal de la Rota se indica que: "La incapacidad de asumir las cargas conyugales tiene importancia jurídica en la perturbación originada por causa de naturaleza psíquica, que esté caracterizada por la nota de la gravedad. Por consiguiente, no bastan la mala voluntad, los leves vicios de carácter o los trastornos de personalidad que hacen la relación interpersonal más difícil o menos perfecta, sino que se requiere que la causa de naturaleza psíquica haga la relación interpersonal moralmente imposible o intolerable"[71].

Diferentes autores llegan a la conclusión de que el número 3 del canon 1095 no exige, a diferencia del número 2 del mismo canon, la nota de la gravedad. Y Burke nos da una respuesta: "Sobre la *'gravedad'* ninguna mención se hace en el número tres por una razón evidente: porque sería completamente superfluo hacerlo.

Sería inútil querer distinguir entre "capacidad *'grave'* y *'menos grave'*..., ya que la incapacidad no admite grados: o existe o no existe... La dificultad puede ser leve, moderada o grave. Sin embargo, la incapacidad, en cuanto que supera a la dificultad en su relación (porque propiamente coloca la cosa o la acción a prestar fuera del área de las prestaciones que son difíciles) y, ciertamente, gravemente difíciles, tanto como para colocarlas en el área de las que resultan en la práctica imposibles.

Por otro lado, es importante señalar que la incapacidad, para ser causa de nulidad matrimonial, debe existir antes de celebrarse el matrimonio pues sólo así podrá ejercer su influencia invalidante sobre éste, aunque se haya probado después del matrimonio. Así Stankiewicz afirma que la incapacidad "debe existir en el contrayente

[71] Cfr. Sentencia *c*. Bruno, 19 de julio de 1991, 117, 1992, pág. 170, n. 6.

en el tiempo de la celebración de las nupcias para que pueda hacer ineficaz el consentimiento matrimonial por defecto de su objeto”[72] .

¿Y si la incapacidad sobreviene después de las nupcias? La incapacidad subsiguiente no hace nulo el matrimonio válido. Pompedda, quien fuera el Decano del Tribunal de la Rota Romana, viene a argumentar que “es necesario que exista en el momento en que se celebra el matrimonio y, por tanto, que no sobrevenga sólo después”[73].

Hay un problema que se plantea en torno a la *incapacidad latente*, aquella que, existiendo antes de contraer matrimonio, se manifiesta con posterioridad. “En este caso se aplican las normas generales del ordenamiento canónico, señalando la incidencia que tiene en la celebración del matrimonio (puesto que la invalida cuando es verdadera incapacidad que influye en la prestación del consentimiento matrimonial) aunque se resalta la dificultad de su prueba.

Esta incapacidad latente ha de ser al menos latente *“in actu primo”,* es decir, que en el momento del matrimonio deben estar, al menos, aquellos elementos patológicos que necesariamente hagan explotar la incapacidad del sujeto. Así sucede, por ejemplo, si el defecto que permanece en el ‘inconsciente’ del contrayente explota a causa de la consumación del matrimonio o del embarazo, pues es evidente que tener relaciones sexuales y procrear es algo connatural al matrimonio”[74].

Es necesario afirmar igualmente que la incapacidad no es un impedimento, sino un defecto de consentimiento: para su relevancia canónica no se exige la perpetuidad sino su existencia, gravedad e influencia en el consentimiento matrimonial, dado que éste es el factor constitutivo del matrimonio.

¿Incapacidad absoluta o relativa? Es esta una de las cuestiones más discutidas a propósito de todo lo que se refiere a la incapacidad de asumir establecida en el c. 1095, 3º. Hablamos de *incapacidad absoluta* cuando el contrayente no puede asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Sería *relativa* cuando el contrayente es incapaz

---

[72] Cfr. Sentencia *c*. Stankiewicz, 14 de noviembre de 1985, pág. 489, n. 8.
[73] Cfr. Sentencia *c*. Pompedda, 19 de octubre de 1990, en ARRT 82, 1994, pág. 688, n. 8.
[74] Cfr. J.R. ARRIETA OCHOA DE CHINCHETRU, en “Comentarios al Código Canónico”, Documento 9.

no para cualquier matrimonio, sino para el matrimonio con personas determinadas, de modo que no se excluye que pueda contraer válidamente el matrimonio con otras personas.

Para la mayoría de autores, esa incapacidad ha de ser absoluta. Aunque hay que señalar que existen supuestos de hecho en el que se dan determinadas inseguridades o limitaciones que no constituyen una enfermedad mental, pero que pueden ir agravándose hasta el extremo de causar una imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio con un contrayente concreto.

Conviene recordar que la mayoría de los autores afirman que la imposibilidad de asumir, recogida en el apartado 3 del canon 1095, ha de ser originada por causas de *índole psíquica* y no pueden confundirse con defectos de carácter**.** Esto "significa que las causas que pueden provocar ese defecto en la capacidad no se reducen solamente a las de índole psicopatológico y a las enfermedades mentales, aunque es imprescindible que sean de naturaleza psíquica. Este defecto de capacidad puede comprender ciertas situaciones del psiquismo, de la personalidad y de su desarrollo que, sin merecer un diagnóstico psiquiátrico, no obstante afectan al grado de autoposesión psicológica de la propia libertad en el gobierno de uno mismo y de aquellos comportamientos propios esenciales para la recta ordenación de una unión conyugal hacia sus fines, y lesionan la capacidad de superar las dificultades ordinarias y comunes de la vida matrimonial, generando reacciones desequilibradas y anormales que impiden la misma dinámica conyugal, en su dimensión mínima esencial" [75].

Así, como criterio negativo, se presupone que los contrayentes son capaces para consentir en el matrimonio, si no padecen ningún defecto, anomalía o causa de naturaleza psíquica. Como criterios positivos, están las causas de naturaleza psíquica, así como también el grave defecto de la afectividad o de la carencia de la madurez afectiva que se impone, de modo permanente, a la significativa relación interpersonal conyugal. Todo ello ocasionando una perturbación o trastorno del carácter de tal gravedad que la vida conyugal se torna imposible.

---

[75] Cf. P.J. VILADRICH, "Comentario al c. 1095", en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, T. III, pág. 1231.

Tomamos aquí un elenco de estas "causas de naturaleza psíquica" que están siendo alegadas por la jurisprudencia de la Rota Romana reciente. Abarcan una amplia gama de anomalías psíquicas. Así, por ejemplo, "en el área de las relaciones sexuales aparece la homosexualidad masculina o femenina; la hiperestesia sexual o deseo sexual inmoderado tanto en el hombre (satiriasis) como en la mujer (ninfomanía); el travestismo y el transexualismo; la grave inhibición sexual de la mujer debida a diferentes causas: el incesto; la violencia sexual; etc. También se encuentran alegadas en algunas causas la toxicomanía, el alcoholismo, la epilepsia... Aparece en abundantes causas la inmadurez, entendida ésta en un amplio sentido (inmadurez afectiva, inmadurez psíquica, inmadurez psico-afectiva, etc.) debida a múltiples causas. Las neurosis, psicosis, psicopatías, etc., en sus diferentes versiones (por ejemplo, psicosis maníaco-depresivas, personalidad paranoica, esquizofrenia, esquizofrenia paranoide, anorexia mental, etc.) también son señaladas en las causas rotales. Finalmente, los trastornos de personalidad, en su variada gama de manifestaciones son alegados como causa de nulidad matrimonial cada vez más frecuentemente: el trastorno de personalidad histriónico o histérico, de personalidad narcisista, de personalidad esquizoide, de personalidad psicopática, de personalidad dependiente, de personalidad antisocial, etc."[76].

Como puede verse, el elenco de situaciones de orden psíquico que pueden alterar la capacidad conyugal es extenso, de modo que no es posible -tampoco sería aconsejable- intentar inventariar de forma cerrada, a modo de *numerus clausus*, todo lo concerniente a esta materia.

Dentro de este elenco me centraré ahora en aquellos subcapítulos que entroncan más y mejor con el objeto de estas tesis: el amor conyugal, pues la relevancia jurídica de éste pende de elementos transversales que podemos encontrar en diversos cánones, siendo que uno de los más proclives para ser invocados es, sin duda alguna, el 1095.3.

---

[76] F.R. AZNAR GIL, "Incapacidad de asumir (c. 1095. 3º) y jurisprudencia de la Rota Romana", en *REDC*, 53, núm. 140, enero-junio, (1996) pág. 62.

A) Egoísmos y egocentrismos

El egoísmo es una actitud que se caracteriza por la atención exclusiva o, al menos, exagerada, a sí mismo. Se trata de un verdadero culto al propio "ego" donde sólo priman los intereses personales.

Sería incapaz para consentir aquél que idealiza su ego, de tal forma que minimiza o menosprecia los intereses del otro. Es egoísta el que no sabe amar ya que exige que le quieran pero no está dispuesto a dar lo que recibe. Esa vanidad o terquedad impide un consentimiento suficiente como elemento creador del matrimonio.

El egoísmo y el egocentrismo provocan un alto número de fracasos matrimoniales por la negativa repercusión que tienen en las relaciones interpersonales conyugales algunos de sus comportamientos como la escasa o nula capacidad de entrega y donación al otro; la vida centrada en el "yo" y no en el "tú", o en el "nosotros" matrimonial; la búsqueda del propio placer y felicidad, olvidando al otro cónyuge; la escasa o nula capacidad de compromiso, etc.

Un egoísmo severo que lleva a buscar la propia utilidad entraría dentro de la inmadurez psicológica que lleva a la incapacidad para el consentimiento matrimonial.

El egoísmo o el egocentrismo se pueden dar en plena madurez. Hay adultos que tienen una afectividad propia de adolescentes, radica en la estructura de la propia persona. Se trata de una anomalía psíquica que impide la entrega de sí mismo, requisito de la vida íntima de amor que es el matrimonio y que hace incapaces a los esposos para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

Esta anomalía podría encuadrarse por tanto en el grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes matrimoniales esenciales (can. 1095, 2º), o bien en algunas ocasiones en la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (c. 1095. 3º).

El egoísmo y el egocentrismo, en casos cualificados pueden dar lugar a un grave defecto de discreción de juicio, haciendo a la persona incapaz de deliberar suficientemente sobre la realidad del matrimonio, o bien privándola de la suficiente libertad interna para dominar sus impulsos afectivos. La persona afectivamente

inmadura, aun siendo capaz de entender y de querer el matrimonio, podría ser incapaz de asumir las obligaciones matrimoniales, en el caso de que por su egocentrismo no pudiera donarse a la otra parte, o no pudiera vivir esas obligaciones por no poseer el adecuado control de la esfera afectiva[77].

Esta manera de plantear la cuestión deja un amplio espacio a la valoración del juez. García Faílde hace referencia a una sentencia de Lefebvre[78] por la que se considera que "el exagerado egocentrismo impide la autodonación propia de la vida íntima de amor que es el matrimonio y el contrayente que es víctima de ese exagerado egocentrismo difícilmente entenderá que el otro, con el que proyecta casarse, es un "otro yo", difícilmente dejará de hacer la elección del otro partner como una posesión despótica que no respeta la personalidad del "otro"; esta clase de personas pueden incluso estar incapacitadas para hacer el acto psicológico del consentimiento matrimonial porque difícilmente podrán valorar adecuadamente lo que objetivamente comporta el matrimonio; lo normal es que vean la relación matrimonial desde su ángulo visual que está viciado por su tipo de mentalidad particular"[79].

En este capítulo de nulidad nos encontramos con un problema de capacidad que tiene relación directa con el amor conyugal necesario que debe poder prestarse para hacerlo eficaz. Quien se ama a sí mismo más que al otro, quien se antepone a los demás, quien carece en la práctica de capacidad para relegar sus intereses y gustos, renunciando a su bienestar en favor del otro y, a la postre, en favor de sus hijos, no tiene verdadera capacidad conyugal, precisamente por la carencia que presenta en relación a la dimensión amorosa que necesariamente ha de constituir el matrimonio y que, por definición, es exigible a todo contrayente.

Cabría decir que ese acto de amor, ahora convertido en capacidad oblativa de querer el bien del cónyuge y anteponerlo al propio interés particular, no sólo debe tener como objeto el "ser" del otro sino, además, todo lo que le rodea, es decir, su cosmos.

---

77 Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, "Inmadurez afectiva e incapacidad consensual", publicado en AA.VV., *Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva,* edición dirigida por J.I. Bañares y J. Bosch, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2005, pp. 113-130.

78 Cfr. C. Lefebvre, sent. de 17 de enero de 1970: *SRRD*, 62, pág. 55.

79 Cfr. J.J. GARCÍA FAÍLDE, "Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio", ed. Servicio de Publicaciones de Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pág. 502.

Aunque de forma más debilitada, el amor-aceptación que debe mediar en la relación conyugal no sólo abarca, en efecto, a la persona del otro, sino todo lo que al otro representa: aficiones, gustos, familia, amigos…, pudiendo concluir que quien rechaza ese elenco de materias estrechamente vinculadas al consorte, está, de un modo u otro, rechazando a su pareja.

Desde el punto de vista procesal, ese rechazo de lo que el consorte represente puede ser acreditado precisamente por la repulsa que tiene el ególatra o el egoísta a todo aquello inherente o característico del matrimonio: amigos, familiares, actividades, aficiones… de la pareja.

Más importante resultaría -y por eso he querido dejarlo al final- rechazar del otro su deseo a tener descendencia. Cuando prima el interés personal de forma sistemática y se relvan los gustos o intereses del cónyuge podemos encontrarnos ante signos claros de egocentrismos excluyentes del amor debido. Puede ser que en estos casos no estemos, en rigor, ante un supuesto de exclusión del *bonum prolis*, y, sin embargo, el vínculo sea nulo a causa de una importante incapacidad amatoria, precisamente producida por un egoísmo pertinaz.

B) La irresponsabilidad

Responsabilidad procede del latín "*respondere*" que significa: contestar, prometer, satisfacer. Una persona es responsable *cuando* se esfuerza en cumplir con las obligaciones contraídas que, previamente, ha dibujado de forma realista. Platón afirmaba que "cada uno es la causa de la propia elección"; y Cervantes, a través del Quijote, recuerda que "cada uno es hijo de sus obras". Libertad y responsabilidad constituyen un binomio inseparable. Esto quiere decir que no hay criterios firmes de conducta sin fidelidad a los compromisos contraídos.

Cuando en términos psicológicos se habla de *falta de responsabilidad* se hace referencia a "la capacidad que tiene una persona de responder de sus actos, de sus omisiones, de sus errores, de sus obligaciones, etc. Existe un margen difuso de separación del responsable respecto del irresponsable; el niño carece de

responsabilidad, la responsabilidad es un atributo que se obtiene con la madurez y que acaso sea el mayor indicativo de la madurez, el irresponsable difícilmente mantiene una relación afectiva estable con su pareja y fácilmente tiende a faltar en la infidelidad; el irresponsable es incapaz de asumir con la responsabilidad debida tareas propias de adultos"[80], y por tanto, no es considerado hábil para asumir las obligaciones propias de la vida matrimonial.

C) La inmadurez afectiva

La inmadurez afectiva puede considerarse como un factor de riesgo dentro de la problemática matrimonial. No se puede asociar la inmadurez con la falta de inteligencia, un inmaduro puede tener un coeficiente intelectual alto, aunque sí es cierto que puede utilizar mal su inteligencia.

Hay una sentencia cuyo ponente es Fortalexien, de 1987, donde viene a afirmar la procedencia de la inmadurez afectiva como causa de incapacidad para asumir los deberes conyugales y -dice- que puede provenir de distintas fuentes:

a) "Inmadurez propia de la adolescencia…., y por tanto, transitoria.
b) Rasgos de carácter que perseveran en la edad adulta, implicando cierta debilidad en cuanto a la capacidad de querer; inestabilidad e inconstancia en las opiniones y convicciones personales; modo infantil de actuar; falta de control de las propias emociones, aun cuando no se descubran signos de desorden (o desorganización) de la personalidad.
c) Desorden de la personalidad con síntoma principal en la inmadurez afectiva, que se descubre en primer lugar en una personalidad histérica, paranoica, inestabilidad emocional, irresponsabilidad y superficialidad en el aspecto emocional o sicopático…, o también en cuanto a dependencia; y se distingue, entre otras notas, por una afectividad inestable y superficial, una sensibilidad (*sensivitas*) y hostilidad exacerbadas, carencia de sentido de responsabilidad y realidad, etc.

[80] Cfr. J.J. GARCÍA FAÍLDE, "Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio", ed. Servicio de Publicaciones de Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pág. 499.

d) Por el contexto de mentalidad retrasada, que denota inmadurez, como son fijaciones exageradas en la imagen parental, falta de una protección desmesurada, defecto grave de autonomía, narcisismo y egoísmo, ineptitud para superar los conflictos y establecer una relación intersubjetiva más profunda…”[81].

Según el profesor García Blázquez[82], no hay acuerdo respecto al momento en que debe utilizarse el término de inmadurez. Es inmaduro todo aquello que no acabó su maduración. Cualquier ser recién nacido es inmaduro y lo seguirá siendo hasta que alcance el total desarrollo. Desde este punto de vista, habría que distinguir una primera inmadurez fisiológica, considerada de acuerdo con la fase evolutiva del individuo. También podría decirse que una persona de siete años, por ejemplo, tiene una madurez propia de uno de cuatro, lo que supondría una especie de retraso en la maduración fisiológica, y entonces se hablaría de una inmadurez respecto a la edad cronológica pero dentro del período evolutivo de la maduración. Una tercera situación es la de los individuos que ya alcanzaron el desarrollo, que han terminado su fase fisiológica de maduración y sin embargo, se les aprecia un retraso respecto a la normalidad en los ya terminados de madurar. Estas dos últimas situaciones podrían empezar a considerarse como inmadurez, la primera en fase evolutiva del desarrollo y la segunda en fase de conclusión.

La inmadurez no tiene por qué tener apariencia de enfermedad ni la persona tiene sensación de enfermedad. Podríamos hablar de varios síntomas de inmadurez:

- síndrome de inmadurez de la personalidad,

- síndrome de inmadurez intelectual,

- síndrome de inmadurez psicológica,

- síndrome de inmadurez social

---

81 Cf. *ARRT*, c. Fortalexien, sent. de 31 de marzo de 1987, pp. 195-205, núm. 791.

82 Cf. M. GARCÍA BLÁZQUEZ. “Aspectos médico-legales de la nulidad y la separación matrimonial”, ed. Comares, Granada, pág. 260.

- y el síndrome de inmadurez afectiva.

Éste último es el que se da más en los casos de nulidad matrimonial.

A este respecto, afirma García Blázquez, cuando se trata de un caso de inmadurez afectiva "falla una de las características de los fines del matrimonio: la sintonía afectiva, la voluntad de afecto, la propia concepción de amor en definitiva. Se caracterizan por labilidad afectiva. Su forma de querer se asemeja a la infantil. El amor no surge de una necesidad, tendencia o inspiración, sino de un capricho mal entendido o un deseo de proteccionismo mal concebido. Posiblemente vician la esencia del matrimonio, el amor. Otra característica es el poco sentido de responsabilidad que suelen tener y la facilidad para liberar impulsos poco controlados"[83].

El consentimiento prestado por una persona inmadura puede no haber sido reflexionado o haber sido tomado por un determinado impulso o, incluso, por un mal uso de la inteligencia. Habría que estar al caso concreto para conocer el alcance y la repercusión en el acto del consentimiento.

En ocasiones una persona inmadura puede ser plenamente capaz para consentir y asumir las obligaciones esenciales del matrimonio y sin embargo, puede resultar totalmente incapaz de vivir con normalidad esa unión por todas las consecuencias negativas que se derivan de la inmadurez afectiva.

El profesor García Faílde[84], al tratar la incapacidad del afectivamente inmaduro para el matrimonio, viene a afirmar que no se puede pedir que un matrimonio sea declarado nulo por la inmadurez afectiva de uno y/o de otro contrayente ya que la inmadurez afectiva en sí misma es un fenómeno psíquico, de tal manera que sólo puede ser invocada en cuanto incida en el entendimiento y/o voluntad, produciendo algún fenómeno jurídico de los contenidos en el c. 1095.

---

83 Cf. M. GARCÍA BLÁZQUEZ. "Aspectos médico-legales de la nulidad y la separación matrimonial". Editorial COMARES. Granada. Pág. 263.

84 Cfr. J.J. GARCÍA FAÍLDE, "Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio", ed. Servicio de Publicaciones de Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 501-502.

La inmadurez afectiva por sí sola generalmente no produce el grave defecto de discreción de juicio[85], pero puede conllevar ese grave defecto por impedir la requerida deliberación y/o la requerida autodeterminación. Y la inmadurez afectiva puede producir la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por conllevar la falta de autodominio emocional y de adaptación a la realidad objetiva[86], por exagerado egocentrismo -como veíamos anteriormente-; por falta de capacidad para superar sin excesiva ansiedad y sin huir al mundo de los sueños, las dificultades de la vida[87]; por padecer complejo de Edipo -o complejo de Electra[88]-, o por una inseguridad que dificulta más o menos el establecimiento de las relaciones interpersonales.

D) La dependencia afectiva

La dependencia afectiva es un trastorno que se caracteriza porque el sujeto presenta un patrón general de necesidad excesiva de que se ocupen de él, lo que le lleva a generar actitudes sumisas y temores de separación. Para que pueda establecerse este diagnóstico, la persona ha de cumplir cinco o más de los siguientes criterios, según la DSM-IV:

a) Es incapaz de tomar decisiones cotidianas si no cuenta con un excesivo consejo y reafirmación por parte de los demás.
b) Necesita que otros asuman la responsabilidad en las principales parcelas de su vida.
c) Tiene dificultad para expresar el desacuerdo con los demás debido al temor a la pérdida de apoyo o aprobación.
d) Le resulta difícil iniciar proyectos o hacer las cosas a su manera (debido a la falta de confianza en su propio juicio o en sus capacidades).
e) Irá demasiado lejos en algunos comportamientos, llevado por su deseo de lograr protección y apoyo de los demás, hasta el punto de presentarse voluntario para realizar tareas desagradables.

---

85 Cfr. *C*. Stankiewicz, sent. 10 de diciembre de 1979: *Ephemerides Juris Canonici*, 3-4, 1980, pág. 402.
86 Cfr. *C*. Stankiewicz, sent. 18 de diciembre de 1986: *Monitor Eclesiasticus*, 113, 1988-IV, pág. 456.
87 Cfr. *C*. Stankiewicz, sent. 10 de diciembre de 1979: *Ephemerides Juris Canonici*, 3-4, 1980, pág. 400.
88 Cfr. *C*. Ragni, sent. 16 junio de 1991: *SRRD*, 83, pág. 449.

f) Se siente incómodo o desamparado cuando está solo debido a sus temores exagerados a ser incapaz de cuidar de sí mismo.
g) Cuando termina una relación importante, busca urgentemente otra relación que le proporcione el cuidado y apoyo que necesita.
h) Tiene miedo a que le abandonen y tenga que cuidar de sí mismo, situación que le genera una gran preocupación.

Por tanto, son personas tendentes a buscar relaciones en las que se sienten protegidos, donde tienen afecto y seguridad y donde encuentran apoyo. Normalmente este tipo de personas han recibido una súper protección por parte de sus padres, creándoles esa dependencia. Buscan en sus parejas la misma protección que les daban sus progenitores y normalmente es la pareja la que da solución a los conflictos que surgen, pues se ven incapaces de resolver algún problema sin ser previamente aconsejados, ya que tienen un rol de sumisión e inmadurez; además, normalmente se muestran con una actitud pasiva.

Marrero Gómez afirma que "en la relación matrimonial el vínculo afectivo lo mantiene el otro miembro de la pareja, que adopta ante el comportamiento del dependiente una actitud por lo general sobreprotectora. En el terreno de la sexualidad suelen exhibir una falta de interés en las relaciones íntimas (a veces inhibición del deseo, falta de excitación e impotencia), que llega a deteriorar la relación. Si los sujetos que tienen estos rasgos de personalidad, se encuentran con una pareja fiable que les cuida, el vínculo puede funcionar apropiadamente y los dependientes serán capaces de mostrarse sociables, afectivos y cálidos, pero con continuas preocupaciones y temores a quedarse solos porque se sentirían indefensos. Estas situaciones pueden generar conflictos que acaben en ruptura matrimonial por una presión excesiva en el otro miembro de la pareja que puede sentirse libre y responsable"[89].

[89] Cfr. J.L. MARRERO GÓMEZ, "La incidencia en el matrimonio de los trastornos de la personalidad", en VV.AA., *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro (XIII), Derecho Canónico y Psicología en las causas de nulidad matrimonia*, F.R. AZNAR GI, ed. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, pág. 144.

García Faílde[90] señala que la dependencia afectiva influye en la capacidad de estas personas para aceptar con la suficiente deliberación y libertad el compromiso matrimonial. Cuando esa dependencia es excesiva, podríamos hablar de un trastorno de personalidad dependiente. Se tiene que dar esa severidad para que se produzca la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Aun así hace referencia a varias sentencias Rotales que han tratado este tema, pero que han sido "pro vínculo", es decir, negativas[91].

E) La incapacidad y la insuficiencia psicológicas

Tanto la incapacidad como la insuficiencia psicológica pueden tener encaje, en principio, en los apartados 2 y 3 del canon 1095, si bien es en el último en donde encuentra, sin duda, más posibilidades de ofrecer al jurista el soporte legal para muchas situaciones que se dan en la práctica forense.

Los márgenes en los que he de desenvolverme me obligan a sistematizar de forma extraordinariamente breve esta materia, consciente de los numerosos y profundos estudios realizados hasta la fecha pues nos encontramos ante una importante novedad legislativa operada en 1983.

Siguiente a García Faílde[92], podemos establecer los siguientes criterios:

1º.- Esta incapacidad se basa en la imposibilidad moral de cumplir con las obligaciones inherentes al matrimonio[93], lo cual no se identifica con el hecho de un cumplir[94].

2º.- A dicha incapacidad de cumplir se puede asimilar la máxima dificultad para hacerlo[95].

---

90 Cfr. J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* ed. Servicio de Publicaciones de Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 415-416.
91 Cfr. *C.* Lanversin, sent. 20 enero 1981: *SRRD*, 73, pág.23; *c.* Egan, sent. 10 noviembre 1983: *SRRD*, 75, pág. 603; *c.* Egan, sent. 12 enero 1984: *SRRD*, 76, pág. 1; *c*. Stankiewicz, sent. 28 mayo 1991: *SRRD*, 83, pág. 342.
92 La nulidad matrimonial, hoy, ed. Bosch, Barcelona, 1994.
93 Op. cit., pp. 186 y 326.
94 Op. cit., pp. 356 y 398.
95 Op. cit., pp. 190-192; 326 y 349.

3º.- Tanto la incapacidad absoluta como la incapacidad relativa incapacitan para contraer nupcias, es decir, si el consorte no puede mantener una relación conyugal o comprometerse seriamente en ella, es igual a efectos invalidantes que esa situación sea general para con cualquier otra persona del sexo opuesto o sólo para algunas personas entre las que se encuentre su consorte[96].

4º.- No se requiere que dicha incapacidad sea perpetua o insanable, basta que se haya producido en el momento de la celebración[97].

5º.- Esta causa puede provenir de diferentes factores o agentes, tales como:

- Una excesiva dependencia de los padres[98].
- Un alto grado de egocentrismo[99].
- La homosexualidad[100].
- Otras disfunciones sexuales o anomalías en el comportamiento sexual[101].
- Incompatibilidad o antagonismo de caracteres entre los esposos[102].
- Por hábitos contraídos, resultando en este sentido, tanto la educación recibida como la experiencia vital que se ha tenido elementos determinantes de esta causa incapacitante[103].

F) Amencias contractuales para el negocio matrimonial

Se trata de un trastorno cuantitativo de la conciencia manifestado según García Blázquez[104], mediante gran confusión y desorientación junto a trastornos del curso lógico del pensamiento. Es lo suficientemente llamativo esta tipología que normalmente lo aprecia la pareja previamente, así como cualquiera que de los que rodean la celebración. Es propio de estados demenciales seniles.

---

96 Op. cit. pp. 194-204; 349; 357 y 358.
97 Op. cit., pp. 208; 209; 211-213; 359; 361 y 362.
98 Op. cit., pág. 361.
99 Op. cit., pág. 383.
100 Op. cit., pág. 416.
101 Op. cit. pág. 349.
102 Op. cit. pág. 376.
103 Op. cit. pág. 372.
104 Cfr. M. GARCÍA BLÁZQUEZ. “Aspectos médico-legales de la nulidad y la separación matrimonial”, ed. Comares, Granada, pág. 123.

Las amencias, al igual que cualquier otro estado patológico permanente, según J. R. Keating, solamente implican una impotencia moral para el cumplimiento de las obligaciones matrimoniales, no porque determinen un *consensus naturaliter inexistens* -ya que éste sólo vendría determinado por situaciones transitorias de *mentis exturbatio* originadas por ebriedad, por hipnosis, por efectos de la anestesia o por causas semejantes-, sino porque, como se describe, normalmente se deja notar con ciertas claridad entre la gente cercana[105].

G) Circunstancias que afecten a la integración en el consortium

En este capítulo caben diferentes situaciones que pueden determinar la nulidad del vínculo. A título ejemplificativo podríamos citar el miedo a quedarse sólo, falta de libertad psicológica, motivada a veces por causas de origen endógeno.

Estas situacions pueden ser generadas por embarazos no deseados, tener fama de homosexual, etc.

H) Otras circunstancias que puedan afectar a la capacidad matrimonial relacionadas con el amor conyugal

a) Conocimiento crítico
b) A la libertad de elección
c) A la madurez del conocimiento
d) A la capacidad cognoscitiva
e) A la capacidad crítica
f) A la voluntad
g) A la armonía entre las diversas facultades
h) Las anomalías sexuales y del comportamiento sexual
i) Las anomalías psíquicas
j) Anomalías de la personalidad
k) La inmadurez psíquica

[105] Cfr. J. R. KEATING, "The Bearing of mental Impairment on the Validity of Mariage. An Analysis of rotal Jurisprudence", Roma, 1964, pp. 174-175.

Entre todas ellas, me detendré en sólo algunas, bien porque se aborden en otras partes del trabajo, bien porque se consideren especialmente relacionadas con el amor.

Entre ellas quiero citar, en primer lugar aquéllas que pueden tienen relación con el comportamiento psicoxesual.

Siguiendo a la profesora Asín Sánchez[106], ella enumera una serie de tipologías que incluye una amplia gama de trastornos y anomalías y, dentro de la categoría de anomalías psicosexuales, menciona las siguientes: la hiperestesia sexual o deseo sexual inmoderado, tanto en el hombre (satiriasis) como en la mujer (ninfomanía), sadismo, masoquismo, homosexualidad, homoerotismo, homofilia, infantilismo psicosexual, exhibicionismo, travestismo y transexualismo, y otras disfunciones sexuales que impiden el normal ejercicio de la sexualidad, como, por ejemplo, el temor a la cópula carnal, la inhibición sexual e incluso la frigidez. También en este apartado se puede encontrar la impotencia, pero siempre y cuando no reúna los requisitos que se exige jurídicamente par que constituya impedimento.

De todas ellas, la más incapacitante, respecto a asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, es la homosexualidad.

A partir de una sentencia de *c*. Lefebvre se ha venido entendiendo que la homosexualidad en sí misma, o lo que es lo mismo, en cuanto disfunción del sistema hormonal, que no sea síntoma o efecto de una perturbación psíquica que produzca el grave efecto de la discreción de juicio matrimonial, es un capítulo autónomo de nulidad matrimonial, contemplado hoy en el canon 1095. 3º, consistente en la incapacidad para asumir/cumplir el objeto esencial del consentimiento matrimonial, las obligaciones esenciales conyugales relativas a la realización o al menos a la realización de modo natural de los actos que por su naturaleza están ordenados a la procreación, las relativas a la realización del fin del matrimonio consistente en la unión al menos imperfecta de los consortes…."[107].

---

[106] Cfr. M. ASÍN SÁNCHEZ, "La nulidad del matrimonio canónico por incapacidad psíquica", en *Pruebas periciales-Análisis del canon 1095 del Código de Derecho* Canónico, ed. Bosch, Barcelona, 2008, pág. 73.
[107] Cfr. *SRRD*, 59, de 2 de diciembre de 1967, pág. 804.

La incapacidad de los homosexuales para el matrimonio, por lo general, no se refiere a la valoración crítica del objeto formal del consentimiento o a la libertad de su elección, sino que más bien radica en la asunción de las obligaciones o cargas esenciales del matrimonio: el homosexual es incapaz de entregar y aceptar el *ius in corpus* como se prevé por el Derecho natural, esto es, para que sea conyugal, porque los homosexuales son incapaces de asumir la carga de la vida heterosexual de forma exclusiva y perpetua. Ésta no se agota en los actos genitales sino que se extiende a la comunión de toda la vida, es decir, no sólo en orden "a la prole" sino también a la relación *ad personam compartis*[108].

También Pompedda viene a afirmar que "la homosexualidad puede ser causa de un defecto del objeto formal del consentimiento, es decir, de incapacidad de asumir y de cumplir las cargas conyugales esenciales y -matiza- que no cualquier manifestación de la homosexualidad puede impedir el matrimonio. La homosexualidad puede realizar esto sólo cuando uno u otro de los esposos sufre una homosexualidad verdadera, grave e irrevocable"[109].

La mayoría de la jurisprudencia rotal ha venido considerando que la homosexualidad impide la exigible mutua entrega y aceptación de cada una de las partes ya que incapacita al contrayente para cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio referidas en el apartado 1 del canon 1055 y para constituir la exigida relación interpersonal (heterosexual).

Respecto del travestismo, éste hace difícil el mantenimiento de las relaciones sexuales pero no incapacita a la persona que lo padece para tener una adecuada relación conyugal. Estas anomalías -según Burke[110]- ciertamente rehúsan el *bene esse* de la relación conyugal, pero no afectan radicalmente a su *esse*. Y añade que no está claro que el travestismo, en sí mismo, puede ser considerado como una grave anomalía sexual.

---

108 Cfr. *ARRT*, *c*. Stankiewicz, de 24 de noviembre de 1983, núm. 75, pp. 679-680.
109 Cfr. ARRT, *c*. Pompedda, de 19 de octubre de 1992, núm. 84, pp. 496-501.
110 *ARRT*, *c*. Burke, de 13 de junio de 1991, núm. 83, pág. 8.

En todos estos casos y en otras muchas desviaciones o anomalías de la conducta sexual, el amor puede existir y ser verdadero o auténtico, sin embargo, presenta una patología en la relación interpersonal que el matrimonio constituye, de ahí su relevancia jurídica.

En cuanto a las anomalías de la personalidad que pueden afectar a la capacidad para consentir se encontrarían, según Asín Sánchez[111], las siguientes: Personalidades de tipo antisocial, histriónico o histérico, narcisista, de profundo egoísmo, abúlico e inestable, esquizoide, dependiente y débil -entre otros-, que desembocan o pueden desembocar en anomalías como la anorexia y la bulimia, la adicción a las drogas, al alcohol o, en determinados casos, hábitos insuperables como la ludopatía[112], cleptomanía[113], piromanía[114], tricotilomanía[115]. También en este grupo incluiríamos los complejos profundos (Edipo[116], Electra[117], etc.).

Son seis los criterios diagnósticos generales que la DSM-IV propone para que se dé una anomalía de la personalidad. Los rasgos de la personalidad han de conformar las siguientes características:

a) Un patrón permanente de experiencia interna y de comportamiento que se aparte acusadamente de las expectativas de la cultura del sujeto y que se

---

111 Cf. M. ASÍN SÁNCHEZ, "La nulidad del matrimonio canónico por incapacidad psíquica". *Pruebas periciales-Análisis del canon 1095 del Código de Derecho Canónico.* Editorial Bosch, Barcelona, 2008, pp. 73-74.

112 Es la pérdida de control, o la pérdida de capacidad para dejar de jugar.

113 Se trata de la persona, que aún con recursos económicos, tiene la imperiosa necesidad de reiteradamente sustraer objetos normalmente de escaso valor. Más común en mujeres que en hombres.

114 Impulso irresistible a provocar incendios.

115 Se trata de la tensión creciente que sufre la persona antes de arrancarse el cabello y la sensación de bienestar que obtiene mientras que se los arranca o ya se los ha arrancado.

116 Concepto acuñado por Freud, que lo aplicaba a una específica manifestación psicopatológica basada en la tragedia clásica de Sófocles. Dicho complejo se caracteriza por la excesiva dependencia que tiene el hijo respecto de su madre. Es una dependencia en la que el hijo, dado que jamás encontrará una mujer tan perfecta como su madre, al casarse, no buscará una mujer que sea su esposa, sino una mujer sumisa que no pueda hacer sombra a su madre ni interponerse entre ella y su hijo. Así lo concibe B. MONTOYA TRIVIÑO, en "Malformaciones de la personalidad y sus manifestaciones clínicas frente al compromiso matrimonial", *en Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, X, Salamanca, 1992, pág. 110.

117 Otro síndrome clásico definido por Freud, en el que para la hija no hay mejor hombre que su padre. La hija acepta y es consciente que su padre es insustituible y que su propia madre está por debajo de ella. Toda mujer afectada por el "complejo de Electra" está perpetua y establemente incapacitada para asumir una forma de convivencia que exija una donación interpersonal profunda. En "Malformaciones de la personalidad y sus manifestaciones clínicas frente al compromiso matrimonial", *en Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, X, Salamanca, 1992, pág. 114.

manifieste en al menos dos de las siguientes áreas: cognitiva, afectiva, relación interpersonal e impulsos.

b) Un patrón persistente, inflexible, que afecte a determinados contextos personales y sociales.
c) Un patrón que provoque malestar clínicamente significativo y que llegue a deteriorar esos contextos (social, laboral, familiar, etc.).
d) Un patrón estable y de larga duración cuyo su inicio pueda tener origen en la adolescencia o al principio de la edad adulta.
e) Que este patrón no sea secundario a otro trastorno, es decir, no sea una consecuencia de otra manifestación.
f) Que tampoco sea debido a los efectos fisiológicos directos de una sustancia ni de una enfermedad médica (estos trastornos se clasifican en otros apartados y nunca serán por sí mismos verdaderos trastornos de la personalidad).

Si se dan estos criterios estaríamos ante verdaderos trastornos de la personalidad como, por ejemplo, una personalidad paranoide, narcisista etc. Las anomalías más recurrentes en las periciales de las causas de nulidad son el trastorno límite, el paranoide, el esquizotípico y el antisocial.

Las personas que sufren este tipo de anomalías de la personalidad son incapaces para entregarse a su cónyuge, para intercambiar con el otro relaciones interconyugales, para compartir su afectividad o para vivir una entrega generosa; precisamente por su debilidad yoica y sus carencias afectivas y de personalidad que son inhabilitantes para formar un consorcio de toda la vida como es el matrimonio. Son, por lo tanto, trastornos graves e incapacitantes.

El trastorno paranoide se caracteriza por una actitud de desconfianza, de rencor o de sospecha injustificada de su pareja. Este tipo de personas tienen muchos problemas en el matrimonio; por ejemplo, desconfían de la fidelidad de su pareja (pueden llegar a tener celos patológicos), tienen una actitud de vigilancia, no llegan a comprender al otro y su egocentrismo es evidente, pues tienen necesidad de ser reconocidos y elogiados continuamente. Con estas características no hay posibilidad de colaborar en una tarea

común. En estos casos, según afirma Marrero Gómez, "la persona que padece este trastorno tiene las capacidades plenas para decidir la celebración del matrimonio, aunque los fines que persigue nada tienen que ver con los que constituyen el matrimonio; es incapaz de establecer una verdadera relación interpersonal matrimonial, responsabilizarse de sus afectos y asumir las obligaciones asumidas en tal unión"[118].

Por otro lado, el trastorno esquizoide se explica -según Millón- a través de la insensibilidad social: "son personas con mínimas necesidades afectivas y con reducidos sentimientos que no muestran deseos de relaciones íntimas, por lo que suelen reaccionar con pasividad ante la recepción y donación de afectos"[119]. Normalmente son personas que no disfrutan de las relaciones personales o familiares, rehúyen de las relaciones sexuales, apenas tienen amigos o son "fríos" emocionalmente. Dentro del matrimonio realizan pocas actividades con su pareja y no tienen proyecto de vida en común. Actúan normalmente en solitario sin apenas disfrutar a causa de sus limitaciones afectivas. Son incapaces de expresar emociones y, por tanto, no les satisface el matrimonio y no responden a las demandas de la pareja, resultando imposible compartir las tareas esenciales del matrimonio.

Dentro de los trastornos de la personalidad se encuadraría también el trastorno esquizotípico que, según la DSM-IV, su rasgo fundamental es el de un patrón de déficit social e interpersonal caracterizado por un malestar agudo y una capacidad muy disminuida para el establecimiento de relaciones interpersonales. No sólo se encuentra un déficit en las habilidades sociales de las personas diagnosticada como tal, sino que resalta de manera importante las distorsiones o deformaciones cognitivas o perceptivas sobre la realidad.

Por ejemplo, la jurisprudencia rotal admite el trastorno de la personalidad narcisista como circunstancia que puede incapacitar al contrayente para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio: "Realmente, apenas puede encontrarse una

---

[118] Cfr. J.L. MARRERO GÓMEZ, "La incidencia en el matrimonio de los trastornos de la personalidad", en VV.AA, "Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro (XIII)", *Derecho Canónico y Psicología en las causas de nulidad matrimonial*, F.R. AZNAR GIL (ed.), ed. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, pág. 133.

[119] Cfr. T. MILLÓN y L.A. ESCOVAR, "La personalidad y los trastornos de la personalidad: una perspectiva ecológica" en *Manual de Psicopatología y trastornos psiquiátricos, vol. 2, Trastornos de la personalidad, medicina conductual y problemas de relación*, ed. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1996, pp. 3-34.

descripción en la cual se ponga tan en peligro radicalmente la relación interpersonal, total, íntima, continua y ordenada al bien de ambos como pide el matrimonio"[120]. Y en otra sentencia se llega a afirmar: "Se admite que el estadio narcisista es el camino común para la madurez relacional, pero si no se progresa, por cualquier razón endógena o exógena, puede hacerse incapaz para el consentimiento matrimonial por el cual el varón y la mujer se dan y se entregan mutuamente en consorcio irrevocable"[121].

Como afirma Marrero Gómez[122], en general se puede decir que es bastante difícil llegar a un desarrollo matrimonial pleno y funcional con alguien que padezca un trastorno de la personalidad, en particular, si este es de los más graves (paranoide, límite, esquizotípico y antisocial). En este sentido, habrá que estudiar muy bien en las periciales hasta qué punto las facultades cognitivas y mentales de una persona estuvieron en un buen estado organizativo y no distorsionado, valorar cómo manejó los afectos, qué actitudes y patrones se incluyeron en sus esquemas y qué estrategias de afrontamiento utilizaba para resolver los conflictos maritales.

---

[120] Cfr. *SRRD*, *c*. Serrano, sent. de 26 de marzo de 1993, pág. 254, núm. 11.
[121] Cfr. *SRRD*, *c*. Colagiovanni, sent. de 16 de noviembre de 1993, pág. 254, núm. 13.
[122] Cfr. J.L. MARRERO GÓMEZ, "La incidencia en el matrimonio de los trastornos de la personalidad" en VV.AA., "Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro (XIII)". *Derecho Canónico y Psicología en las causas de nulidad matrimonial*, F.R. AZNAR GIL (ed.), ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, pág. 147.

4. EL AMOR CONYUGAL

4.1. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO Y NATURALEZA DEL AMOR CONYUGAL

Existe mucha arbitrariedad en el uso de la palabra "amor" y la expresión "amor conyugal". Frente a este terrenal abuso, se alza una realidad incontestable y es que hay "palabras básicas y fundamentales que no consienten que se las sustituya, al menos, no toleran que se haga arbitrariamente, ni se prestan a que su contenido sea expresado por otras, por racionalmente fundada que esté esa decisión de suplantarlas"[123].

Benedicto XVI señala ese problema con el lenguaje, en la Encíclica "Deus Caritas est", en referencia al concepto del amor y lanza este interrogante: "Recordemos el vasto campo semántico de la palabra «amor»: se habla de amor a la Patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor. Se plantea, entonces, la pregunta: todas estas formas de amor ¿se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo, o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?[124].

---

[123] Cfr. J. PIEPPER, "El amor", ed. Castellana, Madrid, 1972, pág. 14.

[124] Cfr. BENEDICTO XVI, "Carta encíclica DEUS CARITAS EST del Sumo Pontífice a los Obispos, Presbíteros y Diáconos, a las personas consagradas, y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano", Roma, 25 de Diciembre de 2005. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

A partir de este interrogante del Santo Padre vamos a analizar este concepto, un concepto que ha sufrido una evolución social. El amor, en épocas anteriores, no se ha entendido como la base del matrimonio ya que el matrimonio era concebido como un deber, y el amor como algo que surgiría después. No era indispensable un amor previo para poder casarse. El amor era más bien un requisito de felicidad, pero lo que realmente se exigía a los cónyuges era el cumplimiento de sus obligaciones.

Esta mentalidad ha ido cambiando y aunque aún existen culturas donde se celebran enlaces matrimoniales concertados por motivos tales como razones de Estado, patrimoniales, etc., se podría decir que está erradicada, al menos en Occidente. Naciones Unidas, por ejemplo, proclama y reconoce en el artículo 16 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) el derecho a elegir y aceptar libremente el matrimonio, y admite que el consentimiento no puede ser "libre y completo" cuando una de las partes involucradas no es lo suficientemente madura como para tomar una decisión con conocimiento de causa sobre su pareja, haciendo referencia a los matrimonios de niños. Se inicia esta síntesis de la presencia del amor en la historia del hombre.

Si miramos atrás en la historia, ya en la cultura griega antigua, Empédocles (490-430 a. C) afirmaba que “el amor es la fuerza que une los cuatro elementos o raíces del cosmos (fuego, agua, tierra, aire) mientras que el odio los separa; por la fuerza del amor todas las cosas se hacen una sola; en consecuencia, el devenir de la historia lo contemplaba Empédocles dividido en cuatro fases: una primera dominada por el amor, una segunda que experimentó la lucha entre amor y odio, la tercera en que prevalece el odio y, finalmente, termina por imponerse el amor. El amor y el odio se piensan en Empédocles como principios irreductibles del ser, y por lo tanto necesarios para el devenir natural[125].

En la cultura romana antigua ya estaba presente el amor como “affectio maritalis”. Robleda, en su obra “El matrimonio en el Derecho romano”[126] se refiere al

---

[125] Cfr. D.E. MORALES TRONCOSO, “La dialéctica del amor-odio en Empédocles y Schopenhauer”, en Rev. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura,* CLXXXVI 742, marzo-abril (2010), pp. 1-9.

[126] Cfr. O. ROBLEDA, “El matrimonio en el Derecho romano: Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad”, ed. Università Gregoriana, Roma, 1970.

afecto marital; los romanos exigían, a tenor de las definiciones de la Compilación, dos elementos para dar vida al matrimonio: el consorcio de toda la vida o el establecimiento de hecho de esta comunión de vida y el consentimiento o intención que tiene como objeto la 'affectio maritalis'; este consentimiento no podía entenderse como creador de un vínculo -la obligación de la convivencia- que pudiese ya existir independientemente de su causa, sino como algo continuo; por esto era llamado 'afectio', haciendo consistir en él, juntamente con la convivencia, también continua, todo el ser del matrimonio[127].

Otro autor, concretamente Volterra, se refiere no solamente a la "affectio maritalis", también señala que para los romanos el "honor matrimonii" era muy importante, y sobre ambos conceptos se asentaban los matrimonios; "honor matrimonii", entendido como la manifestación de la perseverancia de la voluntad de los cónyuges en la decisión de vivir como pareja[128].

La "affectio maritalis", que se entiende además de forma distinta en el ordenamiento romano que en el canónico, tiene un carácter explícitamente secundario en la regulación canónica, siendo trascendente, sin embargo, en la romana, al entenderse -por Ulpiano- como la manifestación de un consentimiento que, hecho consorcio, ha de mantenerse para que el vínculo no decaiga[129]**.** Con Ulpiano aparece, por tanto, la diferencia entre el consentimiento y la relación donde es el consentimiento, no la cópula conyugal, lo que constituye el matrimonio. También ya se distinguía el matrimonio del concubinato, precisamente por causa de la 'affectio maritalis'.

En el mundo cristiano, influido en un principio más por el estoicismo filosófico que por el pensamiento romano, se opera un vuelco significativo: para los griegos amar era considerado como una debilidad; de ahí que los dioses y los seres superiores (Dios, esposo y padre) no aman a los inferiores; el amor se concibe de abajo hacia arriba como una necesidad. Por esta razón los griegos no concebían como posible que el Dios de los

---

127 Cfr. O. ROBLEDA, "El matrimonio en el Derecho romano: Esencia…, ibídem, pág. 74.

128 Cfr. E. VOLTERRA, "La conception du mariage d'après les juristes romains", ed. La Garangola, Padova, 1940, pp. 25-49.

129 Cfr. A. CASTRO SÁENZ, "Consentimiento y consorcio en el matrimonio romano y en el canónico: un estudio comparativo" Rev. Estudios Histórico-Jurídicos n. 23, Valparaíso, 2001. http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300003

cristianos amara a los hombres[130]. En posteriores epígrafes, al tratar el amor en la Biblia, nos detendremos en la Carta a los Efesios, tan presente en todos los Padres de la Iglesia, ejemplo de cómo el superior ha de amar al inferior[131].

"En Occidente será S. Agustín quien prevalece en el panorama teológico hasta el Concilio Vaticano II; de él se recuerda una doble interpretación: una primera de tipo jurídico en la que interpreta el término latino 'sacramentum' como compromiso, juramento, para deducir el imperativo ético de la indisolubilidad del matrimonio; en la segunda, más en sintonía con la Carta a los Efesios, subraya el sentido simbólico-religioso que hace del vínculo conyugal un 'sacramento' (símbolo) de la unión de Cristo con la iglesia"[132]. Afirma san Agustín: «Esto se observa, en efecto, entre Cristo y la Iglesia, que viviendo el uno unido a la otra, no son separados por divorcio alguno para toda la eternidad. Tan escrupulosa es la observancia de este sacramento en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo, esto es, en la Iglesia de Cristo, por parte de todos los esposos fieles que son, sin duda, miembros de Cristo, que, si bien la razón por la que las mujeres toman marido y los maridos toman mujer es la procreación de los hijos".

En este fragmento están presentes los dos hechos sobre los que, en general, basan los Padres sus reflexiones en torno al amor conyugal y al matrimonio cristiano: es imagen de la unidad y de la relación entre Cristo y la Iglesia, y los esposos son miembros del cuerpo eclesial. Por eso es indiscutible que para ellos el matrimonio es una realidad sagrada, signo de una realidad sagrada y, por consiguiente, comparable, en sus efectos de unidad e indisolubilidad, con el bautismo y con la ordenación sacerdotal.

---

130 Cfr. S. BOTERO GIRALDO, "El amor conyugal, elementos esencial en la constitución de la pareja humana", Rev. *Roczniki Teologii Moralnej*, tomo 1 (56), 2009, pág. 4.

131 Vid. Efesios 5, 22-32: "Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador. Así que, como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavado del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una Iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha. Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida, como también Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne. Grande misterio es este; mas yo lo digo respecto de Cristo y la Iglesia".

132 Cfr. S. BOTERO GIRALDO, "El amor conyugal, elementos esencial en la constitución de la pareja humana", Rev. *Roczniki Teologii Moralnej*, Tomo 1 (56), 2009, pág. 4.

Esa semejanza entre la relación 'Cristo-Iglesia' y 'varón-mujer' se prolongará prácticamente hasta hoy. Grandes teólogos como Hugo de S. Víctor, afirman que el amor y el matrimonio estaban muy interrelacionados: el "amor matrimonial -afirmaba- es introducción al amor de Dios"; "el amor matrimonial es signo del amor de Dios a los hombres"[133]; para él, el matrimonio es alianza de amor y lo concibe en función de la procreación.

Posteriormente, el término amor no es muy empleado en el plano teológico ni jurídico. Ningún Papa mantuvo que un matrimonio sin signos de amor fuese inválido. El amor creaba problemas en el sentido de la juridificación (a esto dedicaremos un epígrafe en el siguiente capítulo). Así llegamos hasta la actualidad, donde aún se evita hablar en el Código Canónico del término amor, lo que supone un perjuicio pero, sobre todo, lo que provoca un problema, precisamente el de su juridicidad. En palabras de Campanini "quedó a la sombra y se pasó a dar relieve al matrimonio como 'negocio jurídico'; de este modo se esfumaba la calidad del matrimonio en su relación con el amor conyugal y se subrayaba la dimensión social más que la ético-personal"[134].

Ya durante el siglo XIX, con el Romanticismo, no se entendía ese empobrecimiento que suponía eludir el concepto de amor como realidad humana. Los literatos se oponen a filósofos como Rousseau y a los teólogos y comienzan a tratar el tema del amor. Aun así antes y a las puertas del Concilio Vaticano II, algún teólogo, como el alemán H. Doms, se había atrevido a publicar que "el fin del matrimonio no era la procreación sino la comunidad conyugal y la perfección de los esposos"[135].

Sin embargo, ya durante el Concilio se comenzó a acoger el concepto de amor conyugal dentro de la teología del matrimonio aunque no existe aún un reconocimiento jurídico como veremos más adelante.

Ahora nos adentraremos en las tesis de algunos autores que han definido el amor como protagonista del matrimonio:

---

133 Cfr. H. DE SAN VICTORE. "De beatae Mariae virginitate", PL. 176, 864 y 859.
134 Cfr. G. CAMPANINI, "L'amore coniugale come esperienza giuridica", en *Sapienza*, 18, (1965) pág. 325.
135 Cfr. H. DOMS, "Significato e scopo del matrimonio", ed. Pacotto, Torino, 1946, pág. 96.

Höffner era de los que piensan "que ha habido un cambio: Antes se decía, porque tú eres mi esposa, te quiero; hoy, en cambio, se dice: porque te quiero, tú serás mi esposo"[136].

El amor también es definido como la vocación fundamental e innata de todo ser humano[137], remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por medio de un encuentro, un manifestarse al hombre de aquél que le ha amado antes. Esa vocación o llamada, es la respuesta a un amor primero, originario, y nos revela la verdad más profunda de la persona. De ahí que el proceso de revelación de la persona sea, al mismo tiempo, un proceso de construcción personal. Es la consecuencia de la categoría de la vocación. Por tanto, la revelación del amor no consiste en alcanzar una idea del amor, sino en introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas[138].

"El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no le es revelado el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta ni lo hace propio, si no participa en él vivamente"[139].

Esa vocación implica la libertad de la persona. "La voluntad no nos es impuesta, pero tampoco somos autores de ella: nos es propuesta"[140].

Es de suma importancia comprobar que Hervada concibe el amor como elemento esencial con ese componente procreador y por eso nos detenemos a estudiarle. Partimos de que el matrimonio es la unión entre varón y mujer. La *inclinatio* natural al matrimonio comprende, según Hervada[141], la atracción o deseo de unión entre ambos; una unión que, teniendo diversas manifestaciones, encuentra su plenitud en la integración vital de las dos personas. La inclinación entre varón y mujer en el plano

---

136 Cfr. J. HÖFFNER, "Matrimonio y Familia", ed. Castellana, Madrid, 1962, pág. 24.
137 Cfr. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, núm 11.
138 Cfr. M.T. CID VÁZQUEZ, "Etapas existenciales de la vocación al amor", en *Matrimonio, familia y vida (Homenaje al Profesor Dr. Augusto Sarmiento*), ed. EUNSA, Navarra, 2011, pp. 92-93.
139 Redemptor Hominis (RH), núm. 10.
140 Cfr. J. MARÍAS, "Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida", ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 162.
141 Cfr. J.HERVADA, *UNA CARO: Escritos sobre el matrimonio*, ed. EUNSA, Navarra, 2000, pp. 83-84.

natural, tal y como está ónticamente estructurada, pertenece al orden del amor, puesto que el primer movimiento del apetito o tendencia natural que lleva a la unión recíproca entre personas recibe este nombre. Se trata de un amor específico, el amor conyugal.

Este amor conyugal no es simple compañerismo o amistad, sino que incluye como rasgo diferencial la dimensión sexuada de la otra persona.

Así, el amor conyugal se distingue de otros tipos de amor en su carácter y diferenciación sexual. Esto significa "por un lado que varón y mujer se unen como dos personas, pero en cuanto son distintas y por otro, que el objetivo específico del amor conyugal es humanidad del varón en cuanto varón (virilidad) y de la mujer en cuanto que mujer (feminidad), para constituir una *caro*. Virilidad y feminidad que comportan esencialmente la potencial paternidad y potencial maternidad respectivamente…. Esa potencial paternidad y maternidad son inherentes a la persona humana y objeto del amor conyugal. De este modo, los hijos son algo pretendido en el seno de este amor. El amor conyugal es amor procreador"[142].

Para entender mejor el concepto de amor conyugal, Hervada se refiere a distintos grados del amor conyugal: el amor *carnal*, sostenido y determinado por el instinto, el amor *erótico*, o *eros*, que consiste en el deseo, dependiente del sentimiento, de un bien concreto, y el *amor puro o amor personal*, dirigido al tú del amado (*ágape*). En este sentido, tanto el *eros* como el *ágape*, en cuanto grados de amor conyugal, son sexuales, se refieren al otro cónyuge, en cuanto trascendido de virilidad o feminidad.

Y el autor añade una precisión terminológica final: "al amor específico entre varón y mujer, lo llamamos "conyugal", porque su ordenado dinamismo conduce al matrimonio y porque sólo en el conyugio se desarrolla totalmente, no porque nazca -como realidad psicológica- después del matrimonio. Y así el amor entre novios es amor conyugal, aunque en fase previa al matrimonio y por consiguiente, sin su pleno y total desarrollo"[143].

---

[142] Cfr. J.HERVADA, "UNA CARO: Escritos sobre el matrimonio", ed. EUNSA, Navarra, 2000, pág. 85.
[143] Cfr. J.HERVADA, "UNA CARO: Escritos sobre el matrimonio", ed. EUNSA, Navarra, 2000, pág. 86.

Y, ¿qué es el amor conyugal? Según Hervada, amor en sentido estricto es el primer movimiento del apetito, tanto sensitivo como racional (el apetito racional es la voluntad) hacia un bien; amor es la *prima immutatio appetitus*. Es, pues, el origen o fuente de la tendencia al bien y el amor conyugal propiamente dicho es una inclinación voluntaria, espontánea o reflexiva. El amor conyugal en sentido lato es el momento dinámico de la estructura o *inclinatio* natural del ser humano en cuanto orientado a la unión varón-mujer.

El amor conyugal no es el matrimonio en sí, está presente en la voluntad matrimonial, queda expresado en el momento del pacto conyugal y se desarrolla a lo largo de la vida del matrimonio.

Para saber diferenciarlo, este autor refiere varias modalidades:

1.- Totalidad: en la medida que no admite una parcialidad en el compartir, se comparte la vida, no solo algunos aspectos. No quiere decir que se comparta todo sino la vida como totalidad de sentido. Es un elemento que no se da en la amistad, ni en el amor paterno-filial. El amor esponsal supone la superación del horizonte vital de la simple vida filial[144]: "…dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer"[145].

Ha de abarcar la persona de los esposos -como esposos- en todos sus niveles: sentimientos y voluntad, cuerpo y espíritu, etc., integrando esas dimensiones con la debida subordinación y, además, de una manera definitiva. Ha de ir "de persona a persona con el afecto de la voluntad"[146]. El que ama no puede relacionarse con su amado de una manera indiferenciada, como si todos los seres fueran igualmente amables e intercambiables. El amor conyugal es un amor de entrega en el que sin dejar de ser erótico, el deseo humano se dirige a la formación de una comunión de personas. No sería conyugal el amor que excluyera la sexualidad o la considerase como un mero instrumento de placer. Los esposos, como tales, han de "compartir generosamente todo, sin reservas y cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte no ama

---

144 Cfr. M.T. CID VÁZQUEZ, "Etapas existenciales de la vocación al amor" en *Matrimonio, familia y vida (Homenaje al Profesor Dr. Augusto Sarmiento)*, ed. EUNSA, Navarra, 2011, pág. 99.
145 Cfr. Génesis, núm. 2.
146 Cfr. Concilio Vaticano II, G.S., núm. 49.

solo por lo que de él recibe, sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí”[147].

2.- Corporalidad: La entrega que se realiza al ser de la vida incluye la corporalidad. Ello no significa directamente la genitalidad, sino todo aquello que puede significar la corporalidad como un todo. Es lo que se ha denominado “corazón”[148].

Es necesario añadir aquí la referencia de “unión en la carne” que designa el compromiso de conformar una intimidad común, exclusiva y para siempre, en la que el cuerpo sexuado es la mediación esencial.

“La referencia a la unidad en la “carne”, por significar el vínculo de unión entre personas, sirve para comprender la vocación del ser humano al amor. Permite descubrir que el amor humano está determinado por unos contenidos objetivos que no se pueden confiar al simple arbitrio humano y ser objeto de una mera opinión subjetiva, sino que son parte esencial del lenguaje del cuerpo que hay que saber interpretar. En la comprensión del valor de la “carne” está incluida una verdad fundamental del hombre que goza de una universalidad que cualquiera puede entender. Nos referimos a una integración específica entre la inclinación sexual, el despertar de los afectos y el don de sí. Una verdad que lleva a percibir lo que es una vida lograda, por la que tiene sentido entregar la libertad. El ser humano puede distinguir los bienes objetivos que resultan de la aceptación de la diferencia, de la trascendencia de vivir “para otra persona”, de la apertura a la vida”[149].

3.- Fidelidad y exclusividad**:** Es la entrega a una sola persona. Este hecho está en profunda relación con los otros dos: la totalidad en la entrega corporal representa una unidad en la misma. “Fidelidad -dice Pablo VI- que a veces puede resultar difícil, pero que siempre es posible, noble y meritoria”.

---

147 Cfr. Pablo VI, *Humanae vitae*, núm. 9, cfr. Catequesis de Juan Pablo II en las audiencias generales de los miércoles (11.7.1984 – 28.11.1984).

148 Cfr. D.VON HILDEBRAND, “El corazón. Análisis de la efectividad humana”, ed. Palabra, Madrid, 1997, pág.

149 Cfr. Documento Conferencia Episcopal Española, “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”, núm. 35.

Por este mismo motivo el amor conyugal no puede sino ser fiel y exclusivo. Si el amor conyugal es total y definitivo porque va de persona a persona, abarcándola en su totalidad, ha de tener también como característica necesaria la fidelidad. La totalidad incluye en sí misma y exige la fidelidad -para siempre-, y ésta, a su vez, la exclusividad. El amor conyugal es total en la exclusividad y exclusivo en la totalidad. Así lo proclama la Revelación de Dios en Cristo, y esa es también la conclusión a la que se puede llegar desde la dignidad de la persona y de la sexualidad. El amor conyugal que «lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos (…) ha de ser indisolublemente fiel, en cuerpo y alma, en la prosperidad y en la adversidad y, por tanto, ajeno a todo adulterio y divorcio”[150]. El Concilio Vaticano II indica así la doble vertiente de la fidelidad: positivamente comporta la donación recíproca sin reservas ni condiciones; y negativamente entraña que se excluya cualquier intromisión de terceras personas -a cualquier nivel: de pensamientos, palabras y obras- en la relación conyugal[151].

4.- Fecundidad: Por último, tiene que ser un amor fecundo, abierto a la vida. Por su naturaleza y dinamismo el amor conyugal está orientado a prolongarse en nuevas vidas; no se agota en los esposos. No hay autenticidad en el amor conyugal cuando no están comprometidos, a la vez y del todo, la humanidad del hombre y de la mujer en la totalidad de su ser espíritu encarnado. Como hemos dicho, la sexualidad no es algo meramente biológico, sino que “afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal”[152]. Por otro lado, como la orientación a la procreación es una dimensión inmanente a la estructura de la sexualidad, la conclusión es que la apertura a la fecundidad es una exigencia interior de la verdad del amor matrimonial y un criterio de su autenticidad. Hacia esa finalidad está intrínsecamente ordenado, como participación en el amor creador de Dios y como donación de los esposos a través de la sexualidad[153].

El amor siempre da vida. Por eso, el amor conyugal “no se agota dentro de la pareja [...] Los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la

---

150 Cfr. Concilio Vaticano II, *G.S.*, núm. 49.
151 Cfr. Documento Conferencia Episcopal Española, “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”.
152 Cfr. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, núm. 11.
153 Cfr. Documento Conferencia Episcopal Española, “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”.

realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre"[154].

Estas características o modalidades del amor conyugal no se pueden separar**.** "Querer seleccionar unas u otras, según las condiciones de vida a modo de un "amor a la carta", falsifica la relación amorosa básica entre un hombre y una mujer, distorsionando la realización de su vocación"[155].

4.2. APORTACIONES ECLESIOLÓGICAS

4.2.1 Amor conyugal en la Biblia

A lo largo de las Sagradas Escrituras vemos alusiones al amor conyugal y al amor en el noviazgo que encuentra la máxima felicidad en la unión indisoluble.

Dijo Dios: "No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada"… Entonces Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne… De la costilla que Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. (Gén. 2. 18-22), "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne" (Gén. 2. 23-24).

Dios hace posible aquí la vivencia del matrimonio tal y como Creador lo había pensado y querido "desde el principio de la creación". Y en este pasaje del Génesis se habla de "una sola carne", carne en sentido bíblico que no se refiere sólo al cuerpo; "ser una sola carne" es vivir en una unión total, una profunda unión de corazones y mentes entre los esposos. Por tanto, el hombre no agota su vocación sino es amando, porque ha sido creado para amar, y cuando encuentra a la persona amada, descubre a su otro yo "hueso de mis huesos, carne de mi carne". El texto del Génesis afirma que es "una ayuda adecuada", la mujer hace que el hombre no esté solo, le arranca de esa soledad

---

[154] Cfr. Exhortación apostólica "Familiaris consortio" (22 noviembre 1981), 14: AAS 74 (1982), núm. 96.
[155] Cfr. Conferencia Episcopal Española, instrucción pastoral *"La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*" (2001), núm. 61.

para vivir en comunión. El hombre no puede ser del todo feliz aun viviendo en el paraíso, necesita de una “ayuda” que le proporcione esa comunión. Este es el origen divino del matrimonio, en estas lecturas se pone de relieve esa tendencia misteriosa del hombre hacia la mujer, sin ella, criatura igual que en él en dignidad, no es posible una felicidad completa, se trata del complemento que exige su naturaleza, la compañía anhelada, para formar los dos una sola carne, un vínculo tan fuerte que no importa “abandonar” a la familia. Igual identidad de naturaleza entre los dos y la diversidad de sus tareas. Una definición realista del amor conyugal.

Y Dios es el autor del matrimonio, fundado en el amor, la ternura y la fidelidad y esa fidelidad conlleva la felicidad. “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Dios.” (Os. 2. 21-22). El profeta Oseas habla de desposorio. Dios nos desposa para unirse a nosotros en Derecho, reestableciendo con nosotros la recta fidelidad; en Amor porque lo habíamos perdido y con ello lo recuperamos; y en compasión porque tiene misericordia de nosotros. El profeta Oseas, por tanto, compara al matrimonio con la relación de Dios con su pueblo. La justicia y el derecho, la misericordia y la fidelidad se nos habían asegurado, por cuanto a Dios respecta, desde la misma creación. Pero nos fueron arrebatadas por nuestro propio pecado, a pesar de esto, permanecen aquellas cualidades en el plan de la Historia de la salvación.

Se trata de la nueva Alianza, la victoria del amor misericordioso que cura el corazón de esta humanidad, incapaz por ella misma de "sinceridad, amor y conocimiento de Dios (Os. 4,1). Dios nos desposa y toma la iniciativa para renovar el trato matrimonial con la humanidad pecadora, asume su naturaleza y su condición y así recrea una humanidad nueva.

Otro de los profetas mayores, en este caso Jeremías, en los Capítulos 31. 31-34 afirma: “He aquí que días vienen, -oráculo de Yahvé- en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) un nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto... sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días -oráculo de Yahvé-: Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi

pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo "conoced a Yahvé", pues todos ellos me conocerán, desde el más chico al más grande, -oráculo de Yahvé- cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme". Jeremías es el cantor del Amor de Dios: un Dios personal, que dialoga con el corazón de la persona y con el pueblo. La imagen de la que se sirve el profeta es la del noviazgo y amor conyugal y también en este pasaje traslada el profeta un mensaje de interioridad, la verdadera circuncisión es la del corazón.

El noviazgo como tiempo de amor que precede al matrimonio es tratado en la Biblia: "De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada" (Jer. 2. 2). Lo que pretendía Jeremías, a mi entender, es que cada corazón volviera a Dios con la frescura del amor primero, se trata para él de esa experiencia humana, período de ternura y amor, a la apertura total a la persona amada.

Igualmente se trata el noviazgo de algunos personajes. En el corazón de Jacob, por ejemplo, se encendió un fuerte y grande amor a Raquel; para poder casarse con ella se puso al servicio de su padre, su propio tío Labán, durante siete años: "Raquel, era de bella presencia y de buen ver. Jacob estaba enamorado de Raquel. Así pues, dijo: Te serviré siete años por Raquel, tu hija pequeña. Dijo Labán: Mejor es dártela a ti que dársela a otro. Quédate conmigo. Sirvió, pues, Jacob por Raquel siete años, que se le antojaron como unos cuantos días, de tanto que la amaba. (Gén 29,17-20). Jacob, nada más conocer a Raquel, quiso casarse con ella, pero según la costumbre de aquella época debía pagar una dote por ella. Él, al no tener muchos recursos económicos, estaba dispuesto a pagar con trabajo, y llegó a pagar un alto precio, varios años de labores. De esta lectura bíblica podemos extraer varias ideas que tienen que ver con las cualidades del verdadero amor -en este caso, durante el noviazgo-, una de ellas es que el verdadero amor se esfuerza por el ser amado, quien ama lo espera y lo aguanta todo. Una de las cualidades más importantes del amor es la perseverancia, el esperar con anhelo algo. El verdadero amor también acepta. Y aunque en aquellos tiempos ser estéril (Raquel lo era) era considerado como una deshonra, aun así, Jacob la amaba por encima de eso; se trata de amar al otro como es, con sus virtudes y "defectos".

También la historia no menos aventurada de Tobías está marcada por el amor de este joven a la que habría de ser su esposa: “Cuando Tobías oyó las razones de Rafael y que era hermana suya, del linaje de la casa de su padre, se enamoró de tal modo que se le apegó el corazón a ella" (Tb. 6. 19). El amor puede tener su modelo en Tobías y Sara. Tobías sentía un amor tan grande, tan verdadero, que “se enamoró de tal modo que se le apegó el corazón a ella”.

En el Cantar de los Cantares se presenta sin ninguna duda como una celebración poética del noviazgo: “Empieza a hablar mi amado y me dice: Levántate, amada mía, hermosa mía, y vente. Porque, mira, ha pasado ya el invierno, han cesado las lluvias y se han ido. Aparecen las flores en la tierra, el tiempo de las canciones es llegándose, oye el arrullo de la tórtola en nuestra tierra. Echa la higuera sus yemas y las viñas en cierne exhalan su fragancia. ¡Levántate, amada mía, hermosa mía, y vente!..... Paloma mía…. muéstrame tu semblante, déjame oír tu voz; porque tu voz es dulce y gracioso tu semblante. (Cant. 2. 10-14) u otro ejemplo es cuando los dos enamorados viven el uno para el otro: "Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant. 2. 16 y 6. 3). Se anhelan apasionadamente: "Yo soy de mi amor y su deseo tiende hacia mí" (Cant. 7. 11). Pero el Cantar de los Cantares es un canto al amor donde se afirma que la verdadera felicidad de los novios se completa en el matrimonio: “¿Habéis visto al amor de mi alma? Apenas había pasado cuando encontré al amor de mi alma. Le aprehendí y no le soltaré hasta que le haya introducido en la casa de mi madre en la alcoba en la que me concibió.” (Cant. 3. 4). EL lenguaje empleado en el Cantar de los Cantares es poético y figurativo y el libro en sí es un cántico al amor, un auténtico himno donde se bosquejan los principios de ese amor en el noviazgo, y se habla de un prototipo de amor que unifica, humaniza y transforma.

Llama la atención que en ningún pasaje se mencione a Dios, pero un amor que contagia de alegría, un amor que se da, es un amor de Dios, un acto de fe, por ello se trata de una glorificación poética del amor humano donde Dios se hace presente sin necesidad de nombrarlo. Las dos visiones, en clave de amor natural y religiosa, las encontramos en El Cantar de los Cantares, como “un poema sobre el amor humano de dos novios y como el canto del amor del Señor y de Israel durante el período que precedió a su matrimonio, sancionado con la alianza del Sinaí.

En este libro podemos saborear toda la frescura y la dulzura del amor de dos corazones que viven el uno para el otro, de dos personas que desean apasionadamente unirse de la forma más compleja, y que por eso se buscan sin descanso y no desisten hasta el encuentro beatificante y el abrazo embriagador. Este poema de amor está ambientado en el campo durante la primavera, la estación de las flores y de los aromas de la vegetación, en un clima de alegría y de canto, el más adecuado para el noviazgo, el tiempo del amor fresco e impetuoso como la irrupción de la vida (Cant. 2. 10 y ss; 6. 11; 7. 13 y ss).

El Cantar se abre con el anhelo del beso, de las caricias y del encuentro con la persona amada, para saciarse de la felicidad de amar (Cant 1. 1-4). Pero este deseo tan ardiente, para poder apagarse, exige la búsqueda: "Dime tú, amor de mi vida, dónde estás descansando, dónde llevas el ganado al mediodía" (Cant. 1. 7). En el corazón de la noche la novia, enferma de amor (Cant. 2. 5; 5. 8), se levanta del lecho, recorre las calles y las plazas de la ciudad en busca del amado de su corazón (Cant. 3. 1-3), y no desiste ni siquiera ante los golpes y los ultrajes (Cant. 5. 5-9). Los dos enamorados se aprecian y se desean, se elogian y se admiran, viviendo en un clima de dulce ensueño (Cant. 3. 8-14; 4. 1-16; 5-10-16; 6.4-7). La novia salta de gozo al oír la voz del amado, y éste a su vez invita a la que ama a que le muestre su rostro encantador y le haga oír su voz melodiosa (Cant. 2. 4-14). En realidad, los dos enamorados viven el uno para el otro: "Mi amado es mío y yo soy suya" (Cant. 2. 16; 6. 3). Se anhelan apasionadamente: "Yo soy de mi amor y su deseo tiende hacia mí" (Cant. 7. 11). Su ardor es fuego inextinguible: "Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque es fuerte el amor como la muerte; inflexibles, como él solo, son los celos. Flechas de fuego son sus flechas, llamas divinas son sus llamas. Aguas inmensas no podrían apagar el amor, ni los ríos ahogarlo. Quien ofreciera toda la hacienda de su casa a cambio del amor sería despreciado" (Cant. 8- 6 y ss.). Por esa razón la felicidad de los dos novios se alcanza en el encuentro, en el abrazo y en la unión indisoluble del matrimonio (Cant. 3. 4; 8. 3)”[156].

El amor matrimonial está presente en ese amor primero de Adán a Eva: <Entonces éste exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.

[156] Cfr. S.A. PANIMOLLE, http://www.mercaba.org/DicTB/A/amor.htm

Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne". (Gn. 2. 22-24). ¿Qué significa "hueso de mis huesos y carne de mi carne? Que varón y mujer tienen idéntica procedencia, Adán reconoce a Eva como de su propia carne y en ellos se verifica un singular contacto con el Creador. Aquí radica la condición de poder hacerse dos una sola carne. "Son una carne porque encuentran en sus cuerpos un lenguaje que ellos no han creado y que les acompaña en el amor. Reconocen que su unidad proviene del proyecto unitario con Dios y puede encaminarles a Él…. La relación de hombre y mujer con el Creador se insinúa también en la frase "dejar padre y madre"[157].

La descripción del matrimonio de Isaac concluye con la indicación de su amor por su esposa Rebeca, fuente de consuelo y de felicidad: "Isaac introdujo a Rebeca en la tienda, tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer, y él la amó. Así se consoló Isaac por la pérdida de su madre" (Gn. 24. 67). Llama la atención que Isaac no la amó primero y luego la tomó por esposa, sino que primero la tomó por esposa y luego la amó. Él no conocía a Rebeca bien. No se puede sacar del contexto de aquella época, pero podemos observar un compromiso de amor sin importar lo que pueda surgir después durante el matrimonio, confiando en lo que cree que Dios ha trazado para su vida.

La experiencia de Oseas, aunque reviste un profundo significado religioso para ilustrar concretamente el amor del Señor a su esposa Israel, se resiente ciertamente de un drama conyugal personal: el profeta tomó por esposa y amó a una prostituta que, desgraciadamente, no se mantuvo fiel al marido: "Ve, tómate una mujer dada a la prostitución e hijos de prostitución, porque la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahveh. Fue él y tomó a Gómer, hija de Dibláyim, la cual concibió y le dio a luz un hijo". (Os. 1. 2 y ss; 3. 1 y ss).

Hemos traído hasta aquí pasajes que nos hablan del amor en distintos relatos bíblicos, también encontramos textos referidos a la institución del matrimonio para la fecundidad y la procreación, además de para la plenitud y la felicidad de los esposos. Los hijos traen la felicidad a los esposos, al ser fruto de su amor, un amor que no se agota

---

[157] Cfr. J. GRANADOS, "Una sola carne en un solo espíritu, *Teología del matrimonio*, ed. Palabra, Madrid, 2014, pág. 77.

en la procreación sino que continúa a lo largo del matrimonio. La bendición de Dios a la primera pareja humana muestra sin equívocos esta finalidad del amor conyugal: "Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: Sed fecundos y multiplicaos" (Gén. 1. 28). "La fecundidad se presenta desde las primeras páginas bíblicas, como un don de Dios concedido por Él desde los orígenes, y concedido al matrimonio a causa de su misma institución primordial…. La enseñanza viva y colorida del Génesis coincide con la del Capítulo I. Al inicio Dios crea al hombre diversificado como varón y mujer; la existencia de los dos sexos se reconduce a Dios y, por lo mismo, la correlativa institución del matrimonio, con particular referencia al don de la fecundidad. La sexualidad, por lo tanto, es presentada como un valor bueno y sano en sí mismo al ser un don generoso de Dios al matrimonio[158].

Con la experiencia de Sara, la Biblia nos acerca una mujer tremendamente desgraciada por la muerte de sus siete maridos, que fallecieron todos ellos la primera noche de bodas, antes de haber podido consumar el matrimonio. Desesperada, Sara, la futura esposa de Tobías, estaba pensando en el suicidio, pero el pensamiento de ser la hija única y tan querida de sus padres le dio fuerzas para superar esta tentación: Entonces Sara, con el alma llena de tristeza, se echó a llorar y subió al aposento de su padre con intención de ahorcarse. Pero, reflexionando, pensó…. Es mejor que, en vez de ahorcarme, suplique al Señor que me envíe la muerte para no tener que oír injurias durante mi vida… y en aquel momento, extendiendo las manos hacia la ventana, oró así: Bendito seas tú, Dios de misericordia, y bendito sea tu Nombre por los siglos, y que todas tus obras te bendigan por siempre… (Tb. 3. 10-11).

En el Nuevo Testamento encontramos asimismo maravillosas y preclaras citas respecto del amor conyugal.

Escribe San Pablo: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. Así deben

---

158 Cfr. A. MIRALLES, "Matrimonio", Teología y Vida, ed. Palabra, Madrid, 1997, pág. 19.

amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo” (Efesios 5. 25-29).

Leído esto parece que lo que se dice es que el marido es “dueño” de la mujer, que tiene un dominio sobre ella. Pero el amor excluye todo género de sumisión, pues el matrimonio es una recíproca donación. Aquélla era otra mentalidad y habían otras costumbres, no había reparo en hablar de sumisión de la mujer al marido, pero la enseñanza propia de esta parte parenética de la Carta, según la mayoría de los teólogos, se refiere a ese principio de la sumisión mutua basado en la reverencia que se le debe a Cristo, no hay insinuación de inferioridad. No significa que la esposa renuncie a su identidad, sino más bien es entendido como lo contrario, cuando ambos esposos aman y sirven juntos a Dios y dan ambos lo mejor de sí mismos se completan al complementarse. Cuando se habla de sumisión hay que pensar en la autoridad de Cristo en la Cruz, donde Él se somete sin reservas por el gran amor a todos, y en ese escenario todo creyente se somete a él.

Así debe ser el amor conyugal, el amor sin medida. Jesús demostró su amor por su esposa, la iglesia, cuando dio su vida por ella. Él mismo lo había dicho en Juan 15. 13: "Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos."

Cristo ama tanto a su Iglesia que en el versículo 27 dice cómo la ha de presentar, "como una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha.". Y en el versículo siguiente se afirma que los maridos deben amar a sus esposas como a sus propios cuerpos.

"Como a sus mismos cuerpos: "no significa que los hombres deben amar a sus esposas como si fuesen sus mismos cuerpos. En la analogía de Cristo y la Iglesia, Cristo ama a la Iglesia como constituyendo su cuerpo. El marido debe hacer lo mismo. El esposo y la esposa son partes complementarias de una sola personalidad. El verso no indica la medida del amor del esposo; más bien, indica la naturaleza especial de esta relación que es la causa de su amor. Ama a su esposa porque ella es su cuerpo. Por tanto, el Apóstol San Pablo en esta carta quiere que los esposos lleguen al ejemplo de Cristo en cuanto al amor.

Nos detenemos en este texto por su importancia ya que estuvo presente en los escritos y reflexiones de muchos Padres de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente. Así, San Juan Crisóstomo, refiriéndose a esta carta, compara al matrimonio como a un 'typus' (figura, imagen) de la unión de Cristo y de la iglesia: est mysterium et rei magnae typus".

En la Biblia encontramos también referencia al amor y al matrimonio "honroso" en esta exhortación: "Tened todos en gran honor el matrimonio, y el lecho conyugal sea inmaculado" (Hb. 13. 4). ¿Qué significado tiene esta expresión? Que un matrimonio es honroso y una relación conyugal es pura cuando se aprecia el gozo y la satisfacción de la expresión sexual. El sexo se concibe aquí como la expresión de un amor exclusivo y el desorden sexual no hace honroso al matrimonio pues es contrario a los ideales aquí expresados.

La Biblia también refiere el amor fuerte dentro de la familia. "Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor; porque esto es justo. Honra a tu padre y a tu madre, tal es el primer mandamiento que lleva consigo una promesa: Para que seas feliz y se prolongue tu vida sobre la tierra". (Efesios 6. 1-3). Amor de valor incalculable que hace a la familia superar cualquier obstáculo y la hace permanecer unida.

4.2.2 Documentos Magisteriales

En la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II se establece que el amor conyugal es elemento esencial de la vocación matrimonial. Hasta entonces, como veíamos anteriormente, hubo muchas dificultades en recepcionar este término. A través de la *Gaudium et Spes*, en la Doctrina del Concilio Vaticano II, el amor conyugal se impone como principio fundamental del magisterio de la Iglesia, superando obstáculos de diversa índole.

Se refiere al amor conyugal de esta forma: "Este amor, por ser eminentemente humano -ya que va de persona en persona con el afecto de la voluntad- abarca el bien de toda la persona y, por tanto, enriquece y avalora con una dignidad especial las

manifestaciones del cuerpo y del espíritu y las ennoblece como elementos y señales específicas de la amistad conyugal. Un tal amor lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, impregna toda su vida; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona. Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica que, cultivada con egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente"[159].

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes,* entre los números 46 al 52, que tratan de "la dignidad del matrimonio y la familia", el texto latino emplea la palabra 'amor' al menos veinticinco veces; más aún: en doce de estas alusiones al amor aparece calificado con el adjetivo 'conyugal'.

Pablo VI, en la Encíclica "Humanae Vitae" (1968), hace referencia al amor conyugal y a la paternidad responsable como categorías que la *Gaudium et Spes* ha tenido en cuenta, y propone como características del amor conyugal las siguientes: ha de ser plenamente humano, total, fiel, exclusivo y fecundo[160]. Cuando precisa el concepto del amor conyugal, afirma que se trata de "un amor plenamente humano, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo. No es, por tanto, una simple efusión del instinto y del sentimiento, sino que es también, y principalmente, un acto de la voluntad libre, destinado a mantenerse y a crecer mediante las alegrías y los dolores de la vida cotidiana, de forma que los esposos se conviertan en un solo corazón y en una sola alma y juntos alcancen su perfección humana. Es un amor total, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe, sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí"[161].

El Santo Padre ha insistido en esta encíclica en que el amor conyugal, para ser auténtico, debe ser reflejo de su fuente, el divino. Porque "la vocación al amor brota del Amor supremo que es Dios"[162]. Si el amor humano se diferencia esencialmente del

---

[159] Cfr. G.S. núm. 49.
[160] Cfr. Encíclica "Humanae Vitae" núms. 7 y 9.
[161] Cfr. Encíclica "Humanae Vitae" núms. 7 y 9.
[162] Cfr. Encíclica "Humanae Vitae" núm. 8.

divino, entonces no es amor auténtico. Por eso todo problema en que esté implicado el amor de los esposos no puede ser considerado al margen de "la visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena, sino también sobrenatural y eterna"[163].

Ahora bien, el amor conyugal, cuando se lo considera en todo su conjunto, y a la luz del divino Hacedor presenta las cuatro notas fundamentales a las que nos referíamos anteriormente: es plenamente humano, total, fiel y fecundo.

Entre las múltiples facetas del magisterio pontificio de S.S. Juan Pablo II, sus enseñanzas acerca del matrimonio y la familia ocupan un lugar relevante. Siguiendo la antropología teológica del Vaticano II, especialmente la desarrollada por la constitución *Gaudium et Spes*, este Papa ha vinculado muy íntimamente el destino de la familia y el destino de la humanidad.

En la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* define la más profunda identidad de la familia como "íntima comunidad de vida y de amor" con "la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo del amor de Dios y del amor de Cristo por la Iglesia, su esposa"[164].

Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis* (1979) ya había hecho referencia al amor: "el hombre no puede vivir sin amor; sería un ser incomprensible, su vida no tendría sentido si no le es revelado el amor, si no se encuentra con él, si no lo experimenta, si no participa vivamente de él"[165]. "El amor, por tanto, es la vocación fundamental e innata de todo ser humano"[166].

En su discurso a los miembros del Tribunal de la Rota, en 1982, se refiere al concepto de amor conyugal: "al hablar de amor, no podemos reducirlo a afectividad sensible, a atracción pasajera, a sensación erótica, a impulso sexual, a sentimiento de afinidad, a simple gozo de vivir. El amor esencialmente es don. Hablando de acto de amor, el Concilio supone un acto de donación, único y decisivo, irrevocable como lo es

---

[163] Cfr. Encíclica "Humanae Vitae" núm. 7.
[164] Cfr. Familiaris Consorcio, núm. 17.
[165] Cfr. Familiaris Consorcio, núm. 10.
[166] Cfr. Familiaris Consorcio, núm. 11.

un don total, que quiere ser y permanecer mutuo y fecundo”[167]. Posteriormente en su discurso a la Rota en 1999, dice que se ha de entender el amor conyugal de forma correcta “sin caer en el equívoco fácil, por el que a veces se confunde un vago sentimiento o incluso una fuerte atracción psicofísica con el amor afectivo al otro, fundado en el sincero deseo de su bien, que se traduce en compromiso concreto de realizarlo”[168].

Juan Pablo II se refiere igualmente al lenguaje de la sexualidad y a la apertura a la transmisión de la vida, así, la sexualidad es componente esencial de la capacidad de amor y conlleva «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir»[169].

«Cuando Yahveh Dios -señala Juan Pablo II, comentando el relato de Gén 2. 18- dice que “no es bueno que el hombre esté solo”, afirma que el hombre por sí «solo» no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguien”, y más profunda y completamente existiendo “para alguien”»[170].

Entre el ser humano y los animales media una distinción tan radical que, con relación a ellos, aquél se siente solo. Para superar esa soledad es necesaria la presencia de otro “yo” y, de esta manera, al afirmar la persona del otro “yo” -el “yo” de la persona humana y, como tal, sexuada- se da cuenta y afirma a la vez el “yo” de su ser personal, bien en la masculinidad o en la feminidad. La configuración existencial de su personalidad depende, pues, de esa relación con su cuerpo y está ligada al modo de relacionarse con el mundo y con los demás. Porque solo el amor de comunión personal puede responder a esta exigencia interior, ya que «el hombre ha llegado a ser “imagen y semejanza” de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas”[171].

---

[167] Cfr. Discurso a la Rota Romana, el día 28 de enero de 1982, AAS, 74, pág. 450.
[168] Cfr. Discurso a la Rota Romana, el día 21 de enero de 1999, AAS, 91, pág. 390.
[169] Cfr. Juan Pablo II, Alocución (16.I.1980), núm. 1.
[170] Cfr. Juan Pablo II, Alocución (9.I.1980), núm. 2.
[171] Cfr. JUAN PABLO II, Alocución (14.XI.1979), citada por Benedicto XVI, Discurso en el Encuentro con las familias en Valencia (8.VII.2006).

Benedicto XVI, a propósito de la gran variedad semántica que el lenguaje atribuye a la palabra amor, con el fin de acercarnos a la naturaleza y características del verdadero amor, afirma: "En toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual cuerpo y alma concurren inseparablemente y en el que al ser humano se le abre una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los otros tipos de amor"[172].

El Papa entiende que el origen del amor se encuentra en el gran misterio de Dios, esa -y no otra- es su fuente: «Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser, pero este principio creativo de todas las cosas -el Logos, la razón primordial- es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor»[173].

El amor creador no es un amor impersonal, es un amor de comunión, fuente de todo amor. De este modo, afirma Benedicto XVI: «La Sagrada Escritura revela que la vocación al amor forma parte de esa auténtica imagen de Dios que el Creador ha querido imprimir en su criatura, llamándola a hacerse semejante a Él precisamente en la medida en la que está abierta al amor»[174]. Desde ese amor creador hemos sido creados para amar: «Dios nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este 'antes' de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta»[175].

También Benedicto XVI, refiriéndose al matrimonio como una vocación cristiana dice que "el Señor los llama al matrimonio, en el que un hombre y una mujer, formando una sola carne (Gén. 2. 24), se realizan en una profunda vida de comunión. Es un horizonte luminoso y exigente a la vez. Un proyecto de amor verdadero que se renueva y ahonda cada día compartiendo alegrías y dificultades, y que se caracteriza por una entrega de la totalidad de la persona. Por eso, reconocer la belleza y bondad del matrimonio significa ser conscientes de que solo un ámbito de fidelidad e

---

172 Cfr. Encíclica "Deus caritas est", núm. 2.
173 Cfr. Encíclica "Deus caritas est", núm. 10.
174 Cfr. Benedicto XVI, Discurso al Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia (11. V. 2006).
175 Cfr. Encíclica "Deus caritas est", núm. 17.

indisolubilidad, así como de apertura al don divino de la vida, es el adecuado a la grandeza y dignidad del amor matrimonial”[176].

Nuestro Papa actual, el Papa Francisco, se ha referido en su Pontificado al amor matrimonial y lo ha hecho, sobre todo, a través de la Exhortación “Amoris Laetitia”[177] (la alegría del amor). En la parte central se lleva a cabo un análisis y exposición del amor conyugal. Siguiendo como referencia el Himno del amor recogido en la primera carta de San Pablo a los Corintios[178], describe la belleza de este tipo de amor acompañándolo de detalles exegéticos. Después de referirse a las características[179] del amor que señala el himno, profundiza en la “caridad conyugal”. “Es el amor, que une a los esposos[180], santificado, enriquecido e iluminado por la gracia del sacramento del matrimonio. Es una unión efectiva, espiritual y oblativa, pero que recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica, aunque es capaz de subsistir aun cuando los sentimientos y la pasión se debiliten”.

El Papa Francisco describe también esa unión afectiva con la categoría de amistad, de “máxima amistad”, cuyas características son: “Búsqueda del bien del otro, reciprocidad, intimidad, ternura, estabilidad y una semejanza entre los amigos que se va construyendo con la vida compartida”[181]. El amor conyugal es reflejo y visibilización del amor de alianza con que Cristo ama a su Iglesia. “No ha sido instituido solamente para

---

176 Cfr. BENEDICTO XVI, Homilía en la vigilia de oración a los jóvenes en Cuatro Vientos (20.8.2011).

177 Vid. “Exhortación Apostólica Postsinodal AMORIS LAETITIA del Santo Padre Francisco a los Obispos, a los Presbíteros y Diáconos, a las personas consagradas, a los esposos cristianos y a todos los fieles laicos sobre el Amor en la Familia”, Roma, 19 de marzo de 2016. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Casarse_por_amor

178 Himno de San Pablo a los Corintios (1 Co 12, 31-13, 8ª): Hermanos: Ambicionad los carismas mejores. Y aún os voy a mostrar un camino mejor. Ya podría yo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles; si no tengo amor, no soy más que un metal que resuena o unos platillos que aturden. Ya podría tener el don de predicción y conocer todos los secretos y todo el saber; podría tener una fe como para mover montañas; si no tengo amor, no soy nada. Podría repartir en limosnas todo lo que tengo y aun dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve. El amor es comprensivo, el amor es servicial y no tiene envidia; el amor no presume ni se engríe; no es mal educado ni egoísta; no se irrita, no lleva cuentas del mal; no se alegra de la injusticia, sino que goza con la verdad. Disculpa sin límites, cree sin límites, espera sin límites, aguanta sin límites. El amor no pasa nunca.

179 El Papa Francisco extrae del Himno de San Pablo sobre el amor, estas características: paciencia, actitud de servicio, sanación de la envidia, no vanagloria, amabilidad, desprendimiento, sin violencia interior, perdón, alegría con los demás, disculpa de todo, confianza, esperar todo y soportar todo.

180 Santo Tomás de Aquino entiende el amor como “vis unitiva” (Summa Theologiae I, a.20, 1,ad 3).

181 Cfr. Carta enc. “Lumen fidei” (29 junio 2013), 52: AAS 105 (2013), pág. 590.

la procreación sino para que el amor mutuo se manifieste, progrese y madure según el orden recto".[182]

Es importante señalar que el Papa Francisco alude que "el matrimonio es una vocación y requiere un discernimiento vocacional" retomando la definición conciliar del matrimonio. Además, recuerda que el sacramento no es una cosa o una fuerza, sino acción y presencia de Cristo que sale al encuentro de los esposos. Como todo sacramento, el matrimonio significa, hace presente y comunica el amor de Cristo a su Iglesia. El consentimiento y la unión de los cuerpos son los instrumentos de la acción divina que los hace una sola carne.

4.3. APORTACIONES DE LA FILOSOFÍA[183]

Hay una tendencia a incluir el amor en la voluntad y esto viene desde antiguo. Ya Platón y Aristóteles unen amor a voluntad y también lo hizo Santo Tomás de Aquino quien afirmaba: "dado que Dios es amor y éste radica en la voluntad, la voluntad no puede ser imperfecta en sus actos".

Para San Buenaventura, y especialmente para Escoto, la voluntad siempre es superior a la inteligencia, tanto si se la considera como potencia como si se mira a sus actos y a sus hábitos.

Pero vincular amor y voluntad ha llegado a nuestros días de la mano de pensadores de este siglo y del pasado, éstos vienen a afirmar que el amor forma parte de la voluntad.

---

[182] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. "Gaudium et spes", sobre la Iglesia en el mundo actual, pág. 50.
[183] Me ha servido de gran ayuda el artículo de J.F. SELLÉS "De si el amor es acto o virtud de la voluntad. Revisión de una tesis profusamente defendida en el siglo xx", Revista AGORA, vol. 33, 2014, núm. 1, pp. 193-210, para poder, de forma ordenada y siguiendo su esquema, ir extrayendo las aportaciones de los filósofos, desde sus distintas corrientes, al tema del amor conyugal.

Juan Fernando Sellés, en un estudio detallado que hace acerca "de si el amor es acto o virtud de la voluntad. Revisión de una tesis profusamente defendida en el siglo xx", viene a diferenciar distintas tesis:

A) El amor es una dimensión radical de la intimidad personal humana -a la que se podría tomar, en palabras clásicas, como el ser o el acto de ser- (Scheler, Buber, Maritain, Jaspers, Ortega, Marcel, Stein, Guardini, Polo…).

B) El amor es una pasión (Marcuse, Fromm, Sartre…).

C) El amor es un sentimiento a incluir en la 'facultad' del 'corazón' -potencia distinta de la inteligencia y de la voluntad- (Haecker, Hildebrand, H. Arendt, J. Soble…).

D) El amor es un estado (Laín Entralgo, Julián Marías…).

E) El amor atraviesa las distintas capas de lo humano (G. Thibon, C. S. Lewis…). F) El amor es un don divino (Ricoeur, Grimaldi…)[184].

Como puede verse, parte de estos planteamientos lo que hacen es poner el acento en alguna de las peculiaridades del amor, dicho de otro modo, enfocan la materia de forma que es compatible con otras teorías, todas encierran una parte de la verdad.

Las tesis mayoritarias, sin embargo, son las que vinculan amor con voluntad y en ellas nos centraremos.

4.3.1 Representantes en la filosofía de la acción y en el personalismo

M. Blondel

Este pensador francés defiende que el amor está inscrito en la voluntad. Según él, el deseo ('désir') puede ser de dos tipos: el 'deseo secreto', primero, profundo o íntimo, de infinito y totalidad, de inmortalidad, de origen y de ser; y los deseos concretos,

[184] Cfr. J.F. SELLÉS "De si el amor es acto o virtud de la voluntad. Revisión de una tesis profusamente defendida en el siglo xx", Revista AGORA, vol. 33, 2014, nº 1, pág. 195.

contingentes, limitados, afectados por la temporalidad y el instante. El primero precede a la voluntad y a la libertad, pero se aúna con ella versando sobre lo infinito.

Por su parte, los deseos se aúnan con los actos de la voluntad que versan sobre lo concreto. Para Blondel, el hombre, que es acción, se abre a los demás de dos modos: queriendo las acciones transitivas de ellos (coactuando con ellos), y queriendo su voluntad, su afecto, es decir, su acción amorosa. Así se da lugar a la amistad y, por encima de ella, al amor electivo, exclusivo, de un tú, un don que se entrega y que se recibe, que es acción y pasión, y que es cognoscitivo, porque sólo es conocido el sujeto querido; se trata de un amor unitivo[185].

Este autor escribió: "amar es por excelencia lo que hace ser" y ese, 'hacer ser' denota el deseo voluntario de que la persona amada sea.

M. Nédoncelle

A este filósofo francés se le suele vincular a la corriente del personalismo. Consideró a la persona como un ser en relación, abierto a los demás intersubjetivamente por la conciencia. Para él, hay una equivalencia básica entre estas nociones: 'reconocimiento de la persona del otro', 'reciprocidad', 'comunión' y 'amor'[186]. Para él, el amor no puede ser sino interpersonal y ha de existir una reciprocidad. Se enraíza en las facultades espirituales del hombre: inteligencia, voluntad y sentimientos: «todo amor personal es a la vez sentimiento, conocimiento y voluntad»[187]. Para Nédoncelle, el amor sobre todo es voluntad, una voluntad mutua, que une conciencias.

J. Lacroix

Éste es otro pensador francés de tradición personalista. Para él «constitutivamente, la persona es presencia del espíritu a sí mismo (reflexión), a los otros (amistad y amor) y a Dios (contemplación y oración)»[188]. Entiende por amor «la más profunda comunión, la

---

185 Cfr. C. IZQUIERDO, "El amor en L'Action (1893)", en J. Leclercq (dir.) La raison par quatre chemins, Louvain-Paris, 2007, 497-508. Cfr.: F. Ciacchetta, Ontología e gratuitè: la metafisica dell'amore in Blondel, Napoli, ed. Scientifiche Italiane, 2003.

186 Cfr. M. NÉDONCELLE, "Vers une philosophie de l'amour et de la personne", ed. Aubier, París, 1946.

187 Cfr. M. NÉDONCELLE, "Vers une philosophie de l'amour et de la personne", ed. cit., 109.

188 Cfr. L. A. ARANGUREN 'Presentación' al libro Amor y persona, trad. de L. A. Aranguren y A. Calvo, Madrid, ed. Caparrós, 1996.

persona misma en su centro misterioso, que funda, al mismo tiempo, la individualidad y la comunidad. El amor es el inteligible supremo, porque rinde cuentas de la diversidad y de la unión»[189].

Lacroix coloca al amor en el plano moral, no en el antropológico íntimo. Amar -según él- es dar lo más precioso que se posee, en primer lugar, la verdad.

4.3.2 Algunos defensores del realismo

Errázuriz

Para este autor[190], el realismo comporta una apertura a toda la realidad del ser, sin aceptar que se reduzca el ser a lo empírico. Es el realismo que da un sentido objetivo y trascendente al ser, a la verdad, al bien y a la belleza.

Sin esta postura realista no es posible captar la verdad sobre el matrimonio y la familia. Es más, se puede decir que en un plano meramente empírico -ósea, no sólo empírico, sino negador de lo metaempírico- no existen esas realidades humanas. El realismo pleno, sin embargo, se caracteriza sobre todo porque reconoce la existencia de la persona; culmina, por consiguiente, en el personalismo, que contempla la realidad de este mundo como compuesta prioritariamente por personas que viven y se relacionan como tales.

J. Pieper

En el marco del realismo, este pensador alemán escribió que «amar quiere decir aprobar… que es la expresión de una voluntad», Y añade: «Amar algo o a alguna persona significa dar por bueno, llamar bueno a ese algo o a ese alguien. Ponerse cara a él y decirle: es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo»[191].No se trata de hacer, sino de afirmar, aprobar, ¿y qué se aprueba? el acto de ser.

Es más, Pieper indica que con tal afirmación Dios crea, mientras que el hombre reproduce, repite, e incluso continúa, el amor divino. Y entiende que la voluntad no solo

---

189 Cfr. J. LACROIX, “Amor y persona”, trad. de L .A. Aranguren y A. Calvo, ed. Caparrós, Madrid, 1996.
190 C.J. ERRAZURIZ, "El matrimonio como conjunción entre amor y derecho en una óptica realista y personalista". Scripta Theologica. 1994, vol. 26 (3), pág. 1026.
191 Cfr. J. PIEPER, “El amor”, Madrid, ed. Rialp, 1972, pág. 39.

es una tendencia, sino que es “la más poderosa y dominadora fuerza de las almas» y, desde esa voluntad, uno acepta a la persona amada, con sus cualidades y debilidades.

Distingue, como lo hace Santo Tomás de Aquino entre ‘amor de benevolencia’ y ‘amor de amistad’; el primero es querer un bien para alguien; el segundo agrega a esto la unión afectiva. Pero en ambos casos se trata de una elección o preferencia libre de la voluntad.

Distingue asimismo entre *eros* y *ágape*, entendiendo el primero como amor natural y el segundo como sobrenatural, el cual -frente a la mentalidad protestante (Nygren, Barth)- no lo entiende como opuesto al primero. En efecto, el *eros* no es naturalmente egoísta, sino un impulso radicalmente natural, el deseo natural de felicidad del que emana la alegría, «el sí a lo que nosotros somos antes de que conscientemente podamos decir sí o no»[192]. Por tanto, el *agape* no es contrario al *eros*, sino como su elevación, «participación inmediata y real en el poder afirmativo creador del mismo Dios»[193]. Admite también que el amor a sí mismo es el modelo del amor a las demás personas.

X. Zubiri

Es un pensador español considerado realista que considera al amor como un acto de volición: «el primer momento formal del acto de volición es el amor»[194], que es intencional respecto de la realidad: «el amor, en tanto que amor, y formalmente, no va más que a la realidad en tanto que realidad».

Indica asimismo que es posesivo: «el hombre no solamente ama, en el sentido de que depone su bien entero en aquella realidad concreta, sino que además lo depone en una dimensión posesiva, justamente para poseerlo, y ser él lo que tiene que ser en la posesión de aquella realidad. En este sentido la volición no solamente es amar, sino que es precisamente determinarse, comprometerse.

---

192 Cfr. J. PIEPER, “El amor”, Madrid, ed. Rialp, 1972, pág. 127.
193 Cfr. J. PIEPER, “El amor”, Madrid, ed. Rialp, 1972, pág. 211.
194 Cfr. X. ZUBIRI,” Sobre el sentimiento y la volición”, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pág. 42.

Esta acción deponente y preferente es la que, por un lado, constituye el amor, en el sentido de deponer la complacencia y, por otro, constituye una determinación, en el sentido de serlo en esto y no en lo otro…»[195].

Admite, también como los clásicos, el amor como una pasión a la que denomina sentimiento y resalta igualmente el carácter noético que comporta el amor ya que éste queda referido a la persona amada: «el amante no se enamora de las cualidades de una persona, sino de la realidad misma de ésta. Es cierto que casi nadie llegaría a amar a una persona sino por la vía de los valores. Pero esta estimación de sus valores no es sino la vía que conduce al amor, no es el amor mismo; el amor, cuando existe, recae sobre la persona real, aunque haya perdido muchas de las cualidades que condujeron al amor. Los valores son una *ratio cognoscendi* del amor, pero no su *ratio essendi*»[196].

F. Wilhelmsen

Este pensador americano de corte realista, de tradición tomista, afirmó en su libro "Metafísica del amor" que «el ser del hombre sólo se realiza en el amor y, por consiguiente, el ser del hombre está estructuralmente abierto al amor». Si el amor indica apertura a otra persona -añade-, lo que precede denota que el ser del hombre es incomprensible tomado 'en absoluto' o por separado.

Wilhelmsen distingue en el hombre entre persona y personalidad, entre *esse* y alma. Niega que lo relacional en la persona sea de corte accidental, y describe a la persona como 'ser-a' o 'ser-hacia', un ser que 'por sí mismo' está abierto. Pero entiende a la persona como el 'todo humano' y a la personalidad como una faceta de ella, y es a ésta, no a aquélla, a la que le atribuye el amor: «la persona humana es el ser total. Su personalidad, en último término, es la comunión con Dios en el amor». Pero esa visión totalizante respecto de la noción de persona no es correcta, porque la persona no es ni su cuerpo ni la suma de sus facultades, ya que estas dimensiones pertenecen a lo común del género humano; en cambio, la persona, cada quién, es la novedad irreductible a lo común de la especie humana. Además, si ciñe el amor a la personalidad, dado que ésta es adquirida, el amor no puede ser una dimensión trascendental o nativa en el ser humano, sino algo asimismo adquirido.

En efecto, para este autor, lo único nativo en el hombre -como en toda realidad- es ese amor natural de que hablaba Tomás de Aquino, a saber, el deseo natural de

[195] Cfr. X. ZUBIRI, "Sobre el sentimiento y la volición", ibídem, pág. 51.
[196] Cfr. X. ZUBIRI, "Sobre el sentimiento y la volición", ibídem, pág. 217.

permanecer en el ser. Por lo demás, considera que si bien el hombre como naturaleza es *eros*, como persona es *agape*, que culmina en Dios[197].

4.4. APORTACIONES DE LA TEOLOGÍA

K. Wojtyla

Para Graciela Palau, «la teoría del amor es el centro mismo de la concepción personalista de Karol Wojtyla»[198]. Él reflexionó y escribió mucho sobre el amor. Así, en el libro titulado "Amor y responsabilidad" se refiere al amor unas veces como facultad[199]; otras como acto[200], y otras como virtud[201]; más aún, como la mayor de las virtudes, en concreto la amistad[202].

En su obra "Mi visión del hombre" advierte -haciendo referencia a Santo Tomás- que "el amor es, sobre todo, una cierta fuerza natural que unifica e integra todo en el ser»[203].

En cuanto a los rasgos esenciales ('metafísicos' los llama) del amor, señala que uno es la atracción, expresada en la fórmula latina *amor complacentiae.* Otro rasgo es el deseo, al que se refiere la expresión latina *amor concupiscentiae.* Otro, es la benevolencia, a la que responde la expresión latina *amor benevolentiae*. Sin esto último no cabe el amor de amistad en el cual se da reciprocidad entre un 'yo' y un 'tú, formando entre ambos un 'nosotros'.

Agrega que el amor matrimonial añade a los precedentes el don de sí, donación no meramente sexual, sino de una persona a otra, que es la forma superior del amor.

En otro de sus trabajos, "El don del amor. Escritos sobre la familia", escribe que «si no todo el mundo es capaz de decir qué es el amor como manifestación espiritual de

---

197 Cfr F. WILHELMSEN, "Metafísica del amor", ed. Rialp, Madrid, 1964, pp. 23-95.
198 Cfr. G. PALAU, "La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyla", ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007, pág. 158.
199 Cfr. K. WOJTYLA, "Amor y responsabilidad", Barcelona, ed. Plaza y Janés, 1996, pp. 39, 106.
200 Cfr. K. WOJTYLA, "Amor y responsabilidad", ibídem, 1996, pp. 39, 106.
201 Cfr. K. WOJTYLA, "Amor y responsabilidad", ibídem, pág. 94.
202 Cfr. K. WOJTYLA, "Amor y responsabilidad", ibídem, pp. 110 y ss.
203 Cfr. K. WOJTYLA, "Mi visión del hombre", Madrid, ed. Palabra, 1997, pág. 315.

la persona, todos sin excepción convienen en que el amor es el único que transforma al instinto en una experiencia radicalmente humana, no porque le prive de la existencia de un deseo sensual, sino en el sentido de que enraíza ese deseo en la profundidad del estrato espiritual del hombre»[204].

Añade que los caracteres de ese amor son la atracción, el mirar al centro de la persona y la mutua pertenencia. Más adelante habla del amor conyugal, del que se dice que Dios es su origen, que es plenamente humano (sensible y espiritual al mismo tiempo) e implica un acto de la voluntad; que es total, porque los cónyuges entregan mutuamente su persona; que es fiel y exclusivo; y que es fecundo.

Añade asimismo que el entregarse (derecho a la entrega, contrario al derecho de propiedad) está inscrito en el mismo ser de la persona, hacerse don para los demás, lo cual se lleva a cabo por el amor. Indica también que el amor consiste en el don de una persona a otra, el cual presupone «que una persona en cuanto tal tiene un valor único para otra persona»[205].

En su gran obra "Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino", junto a la tesis de fondo sobre el amor ya conocidas, van apareciendo otras nuevas características como las que siguen: los enamorados se despiertan mutua fascinación, encanto; el amor desencadena una particular experiencia de la belleza; se engendra en el corazón; revela la intimidad de la otra persona; el amor matrimonial es como una fraternidad; supone la verdad y la confianza mutuas; si es sostenido por la oración es más fuerte que la muerte; el amor *eros* es purificado por el amor *agape*; etc.

"El amor, el ejercicio de la sexualidad humana y la dimensión sacramental son los tres pilares sobre los que se funda la alianza matrimonial. Un grupo de distinguidos teólogos aceptan esta triple fundamentación: no solamente K. Wojtyla, también W. Kasper, B. Häring, G. Gatti, B. Petrà. Esta triple fundamentación subraya en forma neta la dimensión personalista sobre la que hoy se intenta basar la Teología y el Derecho matrimoniales; es una fundamentación que contrasta con la concepción tradicional que

---

[204] Cfr. K. WOJTYLA, "El don del amor. Escritos sobre la familia", Madrid, ed. Palabra, 1999, pág. 58.
[205] Cfr. K. WOJTYLA, "El don del amor. Escritos sobre la familia", Madrid, ed. Palabra, 1999, pág. 337.

daba relieve al *ex opere operato* (a la acción en sí misma); hoy se acentúa el ex *opere operantis*.

Este cambio se está operando en muchos campos: de una mentalidad del 'instante' se pasa al proceso gradual; de la concepción de sacramento (en forma estática, objetivista) a la concepción dinámica de 'sacramentalidad'; de la obediencia ciega a la obediencia responsable; de la divergencia a la convergencia, etc."[206].

J. Mouroux

Para este pensador francés, el amor es lo neurálgico en el hombre, hasta el punto de afirmar que «cuánto vale el amor, tanto vale el ser»[207]. Indica que «amor no es un acto, sino el principio de todos los actos»[208]. Admite -con Tomás de Aquino- que antes del ejercicio de cualquier acto libre, la voluntad humana está inclinada naturalmente a Dios porque "El fondo de la voluntad es la inclinación natural de amar a Dios sobre todas las cosas».[209]. Todo otro querer depende del amor inicial, de la fuente.

A la par, el amor a Dios es fin de todo otro querer. Este amor es un impulso inicial que no supone ni libertad ni moralidad, pero «es el fundamento de toda libertad y moralidad»[210]. Aparte de vincular el amor a la voluntad, Mouroux añade que el amor es el sentimiento espiritual más noble[211].

Compagina ambas tesis porque afirma que «la voluntad es el manantial profundo de la afectividad espiritual, y el amor es el fenómeno más esencial y eficaz de esta afectividad»[212]. Y -añade- «no está simplemente en nosotros, sino que es nosotros mismos», entiende que cada uno es su voluntad. Afirma asimismo que «el amor es deseo y don juntamente»[213].

---

[206] Cfr. S. BOTERO GIRALDO, "El amor conyugal, elementos esencial en la constitución de la pareja humana" Rev. Roczniki Teologii Moralnej Tom 1 (56).2009, pág. 19.
[207] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", Madrid, ed. Palabra, 2001, pág. 257.
[208] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 258.
[209] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 258.
[210] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 263.
[211] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 267.
[212] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 265.
[213] Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 265.

En suma, este autor secunda el modelo platónico según el cual el amor es una mixtura de indigencia y abundancia en una misma realidad, lo que le lleva a indicar que estamos ante un 'misterio'[214].

J.J. Pérez-Soba

Este teólogo español ha publicado varios libros sobre el amor, uno de ellos se titula "La veritá del amore"[215], donde analiza tres documentos pontificios: *Optatam totius, Veritatis splendor* y *Deus caritas est*. En esta publicación considera el amor como raíz de lo moral. En otro de sus libros, "Amor, justicia y caridad"[216], a pesar de indicar que «el amor que nace de mi intimidad a partir de una presencia inicial que en ella se halla, que me conduce al encuentro con el amado, que me llama a salir de mí mismo, es el que configura en verdad la identidad del hombre»[217], sin indicarnos si la sede del amor es la voluntad o alguna dimensión humana superior a ella. En su obra previa basada en Tomás de Aquino, "Amor es nombre de persona"[218] aclara su tesis, vinculando amor a voluntad y lo entiende bajo la virtud de la amistad.

Uno de sus últimos trabajos, de contenido teológico, estudia al amor como camino de acceso a Dios; es "El amor: introducción a un misterio"[219]. En la 'Introducción' se nos dice que el amor es «una realidad arraigada en lo más profundo y radical del hombre». En capítulos posteriores vincula el amor al 'corazón', a la 'intimidad', al 'don divino', pero también se radica el amor en la voluntad. Asimismo, en este libro, como en los precedentes, se sigue considerando que la amistad es la forma del amor, pero es claro que la amistad es una virtud de la voluntad.

Que el amor radica en la voluntad es una tesis que ha llegado hasta la actualidad en pensadores como J. L. Marion, filósofo parisino que en sus trabajos llegó a referir que

---

214 Cfr. J. MORROUX, "Sentido cristiano del hombre", ibídem, pág. 272.
215 Cfr. "La veritá del amore", ed. Cantagalli, Siena, 2011.
216 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Amor, justicia y caridad", ed. Eunsa, Pamplona, 2011.
217 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Amor, justicia y caridad", ibídem, pág. 34.
218 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA , "Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino", ed. Pontificia Universitá Lateranense, Roma, 1996, pp.525-543.
219 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "El amor: introducción a un misterio", ed. BAC, Madrid, 2011.

la voluntad libre es lo que nos hace personas[220], y es ésta la que es libre de amar, a la cual se considera la dimensión radical de la persona.

En su ensayo "El fenómeno erótico"[221], niega que el amor sea asunto ético y, por ende, universal, pues se indica que es siempre individual. En otros estudios que él realiza, afirma que el amor es un don que remite a otro don que le precede y que es un don que transforma el corazón del hombre.

Aparte de referirse a la voluntad, aquí se hace más referencia a la persona y a la interpersonalidad que ya no ve al amor como algo adquirido en dicha potencia, sino una realidad originaria o de un don divino.

M.D. Philippe

En la obra "En el corazón del amor"[222] de este teólogo francés se reitera la doctrina tomista de que el amor de amistad es el superior, pero lo describe como el encuentro de dos amores espirituales, aquél en que dos personas se encuentran, se conocen y, conociéndose y cooperando con frecuencia juntos, llegan a amarse.

Añade que tal amor nos hace salir de nosotros mismos, es decir, que es 'extático' y, a la vez, nos vuelve 'acogedores' de la persona amada, asunto que «es casi contradictorio; fuera del amor sería contradictorio; una cosa es volcarse hacia el otro; otra cosa es acoger. Pues bien, en el orden del amor, las dos cosas no son más que una sola»[223].

Considera asimismo que amar a alguien y querer amarlo son lo mismo, pues sostiene que querer amar no es un deber, sino el amor mismo que quiere que amemos, que engendra en nosotros la voluntad de amar.

Philippe concibe al amor -de modo parejo a Tomás de Aquino y a Aristóteles- como algo de la voluntad, también porque habla de 'elección' y de 'amor de amistad'.

---

220 «Satán, personalidad vacía por cuanto desecha su propia persona, intenta deshacernos de la voluntad libre que nos hace personas». J.L. MARION, "Prolegómenos a la caridad", ed. Caparrós, Madrid, 1986, pág. 41.

221 Cfr. J.L. MARION, "El fenómeno erótico: seis meditaciones", ed. El Cuenco de Plata, Buenos Aires 2005 (La versión original francesa es de 2003).

222 Cfr. M.D. PHILIPPE, "En el corazón del amor", ed. Palabra, Madrid, 2008.

223 Cfr. M.D. PHILIPPE, "En el corazón del amor", ibídem, pág.50.

Con todo, indica que «cuando la persona ama, está enteramente presente en su amor»[224]. Lo comprende, asimismo, como superior al sentimiento, a la conciencia y el conocimiento. Indica que en tal amor de amistad se ama al otro, no al amor que el otro nos tiene, pues este amor exige reciprocidad. Añade que podemos también amar a alguien que no nos ama, y que incluso es enemigo. Este amor no es de amistad, pero es amor, aunque no natural.

Distingue entre el amor de amistad que es natural, y el de caridad, que es sobrenatural, porque en éste último a quien amamos es a Dios y a los demás (incluso a los enemigos) por sí mismos, como Dios los ama. Este amor, aunque está en nosotros, procede de Dios.

Otros autores

La tesis que vincula el amor a la voluntad también se puede encontrar en las recientes publicaciones de los siguientes autores, en las cuales se advierte el entronque tomista: Juan Cruz (Ontología del amor en Tomás de Aquino)[225], Rafael Tomás Caldera (Sobre la naturaleza del amor)[226], Gennaro Giuseppe Curcio (Amore passione, amore dilezione, un confronto-intreccio tra san Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri)[227], María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi (Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino)[228], Olivier Guillou (Les chemins de l'amitié: désirer et aimer selon saint Thomas d'Aquino)[229]. Por otra parte, aunque el libro de Pierre Rousselot (El problema del amor en la Edad Media), es de inicios del s. XX, se ha reeditado recientemente[230] y otorga, como los aludidos, la primacía a la voluntad.

Sellés, resume en tres inferencias lo indicado hasta el momento:

---

224 Cfr. M.D. PHILIPPE, "En el corazón del amor", ibídem, pág. 68.
225 Cfr. J. CRUZ, "Ontología del amor en Tomás de Aquino", Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
226 Cfr. R.T. CALDERA, "Sobre la naturaleza del amor", Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
227 Cfr. G.G. CURCIO, "Amore passione, amore dilezione, un confronto-intreccio tra san Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri", ed. Aracne, Roma, 2005.
228 Cfr. M. C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, "Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino", ed. Educa, Buenos Aires, 2001.
229 Cfr. O. GUILLOU, "Les chemins de l'amitié: désirer et aimer selon saint Thomas d'Aquino", ed. Téqui, París, 2009.
230 Cfr. P. ROUSSELOT, "El problema del amor en la Edad Media", Cristiandad, Madrid, 2004.

1. Los autores del s. XX aquí tenidos en cuenta -Blondel, Nédoncelle, Lacroix, Pieper, Zubiri, Wilhelmsen, Mouroux, Wojtyla, J.J. Pérez-Soba, J.-L. Marion, M.-D. Philipe- sostienen, entre otros, que el amor radica en la voluntad.

2. Unos son del parecer que el amor es más bien un acto: Blondel, Nédoncelle, Lacroix y Zubiri. Otros, en cambio, que no es sólo un acto, sino también, o sobre todo, una virtud -la amistad- de esa potencia: Pieper, Wojtyla, M.D. Philippe, J.J. Pérez-Soba. Alguno indica que no es un acto, sino el principio de los actos, un impulso inicial o tendencia, y también un afecto, pero ligado a la voluntad: Mouroux.

3. Todos ellos consideran al amor como la realidad humana principal. Sin embargo, no responden estas cuestiones: a) si es lo más noble de lo humano, ¿por qué inhiere en una potencia, en vez de radicar en el acto de ser personal humano? (es manifiesto que una potencia no es un acto como acto de ser. b) Si es tan relevante e inhiere en una potencia que inicialmente es pasiva, ¿de dónde nace, dado que no puede ser nativo en la dicha potencia?, ¿acaso lo superior nace de lo inferior?

La carencia de solución a las preguntas que preceden indica que el tratamiento del amor por parte de los pensadores referidos, pese a sus indudables logros, todavía adolece de cierta falta de plenitud. Por tanto, estos análisis no están del todo conclusos y deben ser ampliados. En orden a dicha ampliación se sugiere ceñir el amor al acto de ser persona humana.

4.5. APORTACIONES DE LA PSICOLOGÍA

En el lenguaje psicológico, el amor conyugal es una "pauta de conducta de aproximación, de tendencia a estar con otra persona, gracias a un intercambio recíproco de gratificaciones"[231].

Las relaciones amorosas son muy importantes en la vida de todo ser humano por lo que implican psicológica y emocionalmente. El interés por las conductas,

[231] Cfr. E. ROJAS, artículo "El Amor" en J.A. VALLEJO NÁJERA, Guía Práctica de Psicología, Madrid, 1998, pág. 165.

sentimientos, emociones en el amor de pareja ha suscitado diversas teorías e investigaciones psicosociales (por ejemplo, Freud, 1927, Fromm, 1956, Heider, 1959, Aronson, 1969; Rubín, Lee, 1973; Berscheid y Walster, 1978, Sternberg, Hendrick, 1986; Lamm, Weismann y Keller, 1998).

No para todos los autores, el amor es considerado como algo deseable. Hay quienes se refieren a la "falsedad del amor" o hablan de "fraude en el amor" como el famoso psicólogo **Stendhal**. Él reflexionó sobre el amor, y concretamente sobre el amor conyugal; es autor de la teoría de la cristalización: el amor como mero proceso alucinatorio mediante el cual proyectamos sobre aquél que es objeto de nuestro amor un sin fin de perfecciones ideales, siendo precisamente éstas las que suscitan el amor.

Hay autores que le han rebatido, como el **Ortega y Gasset** quien, en su "Estudio sobre el amor", plantea dudas de la teoría stendhaliana. Ortega cree que Stendhal exagera al hablar de "el poder de fraude que en el amor reside".

Según su punto de vista, la biografía del propio Stendhal revela el germen implícito en su teoría: Stendhal nunca amó verdaderamente y, lo que es más importante, nunca fue verdaderamente amado. Ortega y Gasset decía desde la vertiente filosófica que "el amor es sentirse encantado por otro ser que nos produce una ilusión íntegra y sentirnos absorbidos por ella hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubieran arrancado de nuestro propio fondo vital y viniésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él"[232].

Si, como piensa Stendhal, el amor es una construcción de la subjetividad, que imagina perfecciones en el ser amado, entonces el enamoramiento implica una actividad excepcional de la conciencia. Ortega y Gasset se opondrá a esta concepción implícita. Para éste, el "enamoramiento"-proceso que insiste en diferenciar del amor, "operación mucho más amplia y profunda"- es, muy al contrario, un estado de miseria mental. El enamoramiento presenta la peculiaridad de ser un estado de atención anormal sobre un objeto y, por lo tanto, de desatención de todos los demás. Ortega y

[232] Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, "Sobre el amor. Antología" (2ª edición). Madrid, ed. Plenitud, 1963.

Gasset llegará a calificar tal estado de "especie de imbecilidad transitoria": "Sin anquilosamiento de la mente…, no podríamos enamorarnos", advierte.

En cambio, el entrelazamiento genuino entre dos almas es, para Ortega y Gasset, un fenómeno comparable a las experiencias místicas, en la que el alma del extático experimenta una unión indisoluble con Dios.

Sternberg

El amor es considerado por él como una de las emociones humanas más intensas y deseables. Planteó su "Teoría Triangular del Amor", un estudio donde ahonda en la evolución y las etapas del amor, señalando que el amor está compuesto por tres componentes básicos: la intimidad, el compromiso y la pasión.

La intimidad es entendida como aquellos sentimientos dentro de una relación que promueven el acercamiento, el vínculo y la conexión. El compromiso es considerado como la decisión de amar a determinada persona y de mantener ese amor; este componente implica mantener la relación en los buenos y en los malos momentos. Y la pasión, conceptualizada como un estado de intenso deseo de unión con el otro, siendo la expresión de deseos y necesidades, hace referencia a la atracción física, al deseo sexual de estar con la otra persona.

Los tres elementos mencionados formarían los vértices del triángulo, las relaciones más exitosas son aquéllas donde concurren los tres elementos. La combinación de estos componentes, que son independientes entre sí, puede cambiar en relación a diferentes momentos históricos, lugares geográficos y culturas.

El grado de presencia de cada uno de estos tres elementos determina qué tipo de amor tienen las personas[233]. Sternberg[234] señala que en una relación interpersonal pueden darse diversos triángulos del amor que compartan los mismos vértices de intimidad, pasión y compromiso. Estos triángulos pueden diferir por su tamaño

[233] Cfr. D. PAPALIA, S. WENDKOS, R.DUSKIN, "Desarrollo Humano", ed. Mc Graw Hill Interamericana, Bogotá, 2001.
[234] Cfr. R. STERNBERG, "La experiencia del amor", ed. Paidós, Barcelona, 2000.

(cantidad de amor), por su forma (equilibrio del amor), por si representan lo que se tiene (relación real), lo que se desearía tener (relación ideal), los sentimientos o las acciones.

El nivel de los componentes puede ser percibido de muy distinta manera por cada uno de los esposos; lo que experimenta uno no necesariamente lo experimenta el otro, evolucionan de forma distinta y es por lo que se va modificando la naturaleza de las relaciones amorosas.

En 1986, **Hendrick** se refería a las actitudes ante el amor a partir de la clasificación realizada por Lee en 1973. Se trataba de una escala que fue creada para medir las diferentes actitudes ante el amor.[235] Fueron clasificadas seis actitudes:

- *Eros*. Un amor apasionado y romántico. Se caracteriza por la atracción física, la pasión, la comunicación abierta y el compromiso con el amante. Este estilo de amor involucra la necesidad de una atracción intensa, tanto física como emocional.

Estos amantes saben lo que quieren y van en busca de esas cualidades específicas, por lo general tienen mucha seguridad en sí mismos.[236]

- *Ludus*. Un amor de juego, de entretenimiento. Se caracteriza por ser un amor permisivo, no hay compromiso, inexistencia de celos, hay poca implicación emocional, no hay expectativas futuras[237]. En este estilo de amor se espera que la pareja entienda las reglas del juego, y tanto el amor como el sexo son vistos como un juego y una diversión.

- *Storge*. Un amor de compañeros, de amigos. Se trata de un amor que se desarrolla de forma lenta, se encuentran similitudes en la pareja, hay intereses en común y confianza. Esta actitud ante el amor se desarrolla de forma lenta, se basa en el cariño y la amistad.

---

[235] Cfr. J. FRICKER, C. MOORE, Fricker, J; y Moore, C., "Estilos de amor", 2002. Disponible en: www.nafella.com/naflogger/?OhContrarion/Cheating_On_Your_PartnerWhats_Love_Got_To_Do_With_It

[236] Cfr. C. SÁNCHEZ, "Estilos de amor de Lee", 2006, Disponible en: www.uiowa.edu

[237] Cfr A. BÜYÜKFLAIN, A. HOVARDAOLU, Büyükflahin, "Un estudio de las actitudes hacia el amor en parejas". *Revista de Psicología* 2006, Turquía. Disponible en: www.turkpsikolojidergisi.org

- *Manía*. Un amor posesivo y dependiente. Se caracteriza porque hay celos, es un amor turbulento, apasionado y es un estilo de amor emocionalmente intenso. La persona amada está constantemente en el pensamiento de la pareja y ésta tiene una necesidad desesperada de ser amada y también hay una necesidad de ser asegurada de ese amor constantemente.

- *Agape*. Un amor altruista. En este estilo de amor hay una tendencia a perdonar y apoyar a la pareja a pesar de las fallas o defectos de la misma. Este estilo combina características de *Eros* y *Storge*, lo cual lo hace un estilo de amor intenso y amigable.

- *Pragma*. Un amor práctico. En este estilo de amor es fundamental la selección adecuada de la pareja. Esta manera de amar es una mezcla de algunas características de *Ludus* y *Storge*.

Se ha descubierto que existen varios factores que se encuentran relacionados con las actitudes hacia el amor, entre ellos está la religión[238], la raza, diferencias entre hombres y mujeres, etc...[239].

De los estudios que se han hecho, no hay una diferencia significativa entre varones y mujeres. Ambos comparten la misma preferencia. Se otorga considerable valor a la intimidad, es decir, en sus relaciones de pareja conceden un espacio importante para los sentimientos que permiten el acercamiento, la generación del vínculo afectivo, el respeto, el apoyo, la valoración, la comunicación, etc. Los más jóvenes prefieren el amor romántico, donde se valoran positivamente tanto la intimidad como la pasión.

No existen diferencias en el amor en cuanto al género, todos los seres humanos necesitan ser queridos. Este resultado coincide con un estudio realizado por Sternberg,

---

238 Cfr. C. HENDRICK, S. HENDRICK, "Teoría y método del amor", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986.

239 Cfr. M. CHEUNG, S. FARMER, K. GRANT, "Diferencias entre los estilos de amar que tienen hombres y mujeres, y sus reacciones de Estrés Postraumático tras la ruptura de su relación", *The European journal of psychiatry*, Oct.-dic. 2002, vol.16, núm.4, pp. 204-215.

según el cual los niveles de intimidad, pasión y compromiso son similares, tanto en varones como en mujeres (Serrano[240]).

En lo que se refiere a las correlaciones externas entre los factores de la Escala Triangular del Amor y la Escala de Actitudes ante el Amor, se observa que existe una relación entre estas escalas.

Yela

Me gustaría detenerme en este pensador contemporáneo pues hace un estudio del amor partiendo de información sobre la Biología, la Sociología, la Antropología, la Psicología, la Psicología social, etc. Según este autor, el amor es uno de los fenómenos que más parece impulsar los comportamientos humanos.

En este sentido, resultaría interesante constatar las connotaciones peyorativas del mismo término «pasión», tanto en el lenguaje cotidiano como psicológico.

Por pasión suele entenderse una inclinación o tendencia que rompe el equilibrio psíquico, desorganiza la vida afectiva, absorbe las actividades mentales, etc. El *pathos* de los clásicos, recuérdese, representaba, frente al *ethos*, una afección vehemente, impetuosa e inmoderada, independiente de la voluntad. ¿Cómo conciliar, entonces, tales connotaciones negativas con algo supuestamente positivo como es el amor hacia alguien…?

Qué duda cabe que cabría cuestionar, en fin, hasta qué punto a la Psicología o la Psicología Social puede exigírsele dar una explicación completa del fenómeno amoroso. Probablemente no, y tampoco al propio texto de Carlos Yela lo consiga. Sin embargo, hay un dato cierto: buena parte de los problemas y sufrimientos generados por el amor y las relaciones de pareja arrancan de una deficiente información, ideas falsas, estereotipos inexactos, desconocimiento de la realidad del amor, creencias inadecuadas, mitos románticos, la propia inmadurez, la eterna confusión entre amor y deseo… (Aspectos todos ellos analizados en el texto), etc.

---

[240] Cfr. G. SERRANO, M. CARREÑO, "La teoría de Sternberg sobre el amor. Análisis empírico", ed. Psicothema, *Universidad de Santiago de Compostela*, 1993.

En ese sentido, lo que sí cabría exigir a la Psicología Social es el objetivo "social" de intentar ofrecer lucidez y comprensión sobre el fenómeno, por muy escurridizo e inescrutable que sea, por poseer tanta relevancia vital, psicológica y social. Los costes personales y sociales de no hacerlo son, como vemos cotidianamente, bastante grandes. Y a ello viene a colaborar sin duda este excelente y riguroso texto que es, al tiempo, útil, dado el talante pedagógico del autor (probablemente heredado de su padre, quien fuera un inolvidable maestro de las primeras generaciones de psicólogos españoles) que le lleva a concluir con esa propuesta «aplicada» presentada en la última parte de la obra[241].

4.6 DIFERENCIACIACIÓN ENTRE AMOR CONYUGAL Y OTRAS FIGURAS

No todos los amores humanos son iguales, hay determinadas características que los diferencian. Así, "la diferencia entre amor de amistad, amor filial, amor fraternal y amor conyugal radica en la diferente razón de bondad que los genera. El amor entre padres e hijos tiene como razón de bondad la transmisión de la vida, el amor fraternal el mismo origen de consanguinidad, etc.

Entre todos los tipos de amores humanos hay uno especialmente relevante, uno que por su trascendencia y grado de unión es el icono del amor humano; este amor es el que se da entre un varón y una mujer: el amor conyugal"[242].

¿Cuál es, entonces, la razón de bondad del amor conyugal y en qué se diferencia de otras figuras? ¿Cuál es el bien que lo genera? "La conyugalidad contiene una específica razón de bondad y un exclusivo título formal en la comunicación del cuerpo sexuado, que es la copertenencia del cuerpo del cónyuge como si del propio cuerpo se tratase"[243]. Esta copertenencia mutua no se da en ningún otro tipo de amor humano y en virtud de

---

[241] Vid. Comentarios extraídos del Prólogo de C. YELA, "El amor desde la psicología social; ni tan libres, ni tan racionales". Madrid, Ed. Pirámide. Por José Luis Sangrador en una reseña que hace en la revista Psicothema, vol. 13, núm. 2, 2001, pp. 335-336, ed. Universidad de Oviedo.

[242] Cfr. C. CHINGUEL ARRESE, "Amor conyugal, Realidad RADICAL", ed. *Universidad de Piura*, febrero, 2007, pág.1.

[243] Cfr. P.J. VILLADRICH, "El Ser Conyugal", ed. RIALP, Madrid, pág. 39.

la unidad substancial de la persona humana, esa copertenencia supera el cuerpo -que no es separable del alma- y comprende a toda la persona amada.

4.6.1 La amistad

En lo profundo de nuestro ser añoramos tener una convivencia plena, como es la amistosa. Ya lo señalaba Plutarco en su obra *Acerca del amor fraternal*: “A menos de contrariar la naturaleza, no podemos vivir sin amigos, sin relaciones, en soledad”. Séneca decía en sus Cartas a Lucilo: “El hombre detesta la soledad, hay en él como un aguijón que le impulsa a buscar la amistad”.

La Biblia presenta la amistad como la expresión más noble del amor y es posible únicamente a un ser racional. Sólo entre personas puede reinar la amistad. En la Sagrada Escritura encontramos frecuentes referencias a su fenomenología y se nos presentan ejemplos poco comunes de auténtica y profunda amistad.

En el Antiguo Testamento uno de los ejemplos más célebres y elocuentes, el llanto, el ayuno y la lamentación de David por la muerte de Jonatán ilustran de la forma más elocuente su tierno y profundo afecto por el amigo (2Sam. 1. 1 y ss.): "Estoy angustiado por ti, hermano mío, Jonatán, amigo queridísimo tu amor era para mí más dulce que el amor de mujeres"(2Sam. 1. 26). La amistad es, por tanto, un valor inestimable, se trata de un afecto profundo y fuerte entre dos personas, en este pasaje se exalta el valor extraordinario de la amistad.

Esta frase muestra lo valioso y lo enriquecedora que es esta amistad que hasta da mayor felicidad que el amor conyugal. Si el amor entre esposos es considerado como la forma más perfecta y más completa, porque se da una comunión profunda, no sólo de los corazones, sino también de los cuerpos, hay que partir que hay un amor que se le parece y que tiene mucha cercanía: la amistad.

En el Nuevo Testamento encontramos modelos no menos significativos como la amistad fuerte y verdadera de Jesús y de sus discípulos.

En realidad, el amigo verdadero ama en todas las circunstancias, en la prosperidad y en la desdicha (Prov. 17. 17): "Un amigo fiel es escudo poderoso; el que

lo encuentra halla un tesoro. Un amigo fiel no se paga con nada, no hay precio para él. Un amigo fiel es bálsamo de vida, los que temen al Señor lo encontrarán" (Si. 6. 14-16).

En tiempos de desgracia los amigos consuelan, como sucedió en el caso de Job, probado duramente por el Señor (Job. 2. 11). Por esa razón no hay que abandonar nunca al amigo (Prov. 27. 10; Si. 9. 10), ni mucho menos engañarlo con mentiras (Si. 7. 12); sobre todo, hay que estar en guardia para no traicionarlo por ningún motivo (Si. 7. 18). El apóstol Judas Iscariote traicionó, por desgracia, a su amigo y maestro por dinero (Mt. 26. 14 y ss.).

Pero el amor de amistad alcanza una plenitud insospechada en Cristo y hemos de fijarnos en este mandato: *"amaos unos a otros como yo os he amado"* (Jn. 13. 34), es el mandamiento de un amor recíproco: en Cristo se restaura una especial plenitud del hombre y se ofrece a cada hombre ese amor de comunión que encierra en su corazón: "No os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor; a vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi padre os lo he dado a conocer" (Jn. 15. 15).

Según Santo Tomás de Aquino, *amicitia* o amistad es el hábito del amor en cualquiera de sus especies. "Amigo es el que sabe todo sobre mí y me quiere", decía San Agustín. No hay amistad sin conocimiento, sin compromiso o sin amor mutuo.

Las características de totalidad, corporalidad y exclusividad del amor conyugal, le distingue a éste del amor de amistad y del amor paterno-filial. "Ninguno de ellos es exclusivo, ni el amor de amistad es directamente corporal; tampoco toda amistad exige necesariamente la totalidad, aunque apunte a ella como su prototipo. Si bien son diferentes, no son tipos totalmente separados unos de otros: en el amor esponsal se da cierto tipo de amistad[244].

Después del amor que nos une a Dios, el amor conyugal es la "máxima amistad"[245]. Es una unión que tiene todas las características de una buena amistad: búsqueda del bien del otro, reciprocidad, intimidad, ternura, estabilidad, y una

---

[244] Cfr. M.T. CID VÁZQUEZ, "Etapas existenciales de la vocación al amor", en *Matrimonio, familia y vida,* en Homenaje al Profesor Dr. Augusto Sarmiento, ed. EUNSA, Pamplona, 2011, pág. 100.
[245] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, "Summa contra Gentiles", III, 123; cfr. ARISTÓTELES, "Ética a Nicómaco", 8, 12, ed. Bywater, Oxford, 1984, pág. 174.

semejanza entre los amigos que se va construyendo con la vida compartida. Pero el matrimonio agrega a todo ello una exclusividad indisoluble, que se expresa en el proyecto estable de compartir y construir juntos toda la existencia[246].

"El matrimonio, además, es una amistad que incluye las notas propias de la pasión, pero orientada siempre a una unión cada vez más firme e intensa. Porque «no ha sido instituido solamente para la procreación» sino para que el amor mutuo «se manifieste, progrese y madure según un orden recto»[247]. Esta amistad peculiar entre un hombre y una mujer adquiere un carácter totalizante que sólo se da en la unión conyugal. Precisamente por ser totalizante, esta unión también es exclusiva, fiel y abierta a la generación. El Concilio Vaticano II lo expresó diciendo que «un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida"[248].

4.6.2 El amor fraternal

El apóstol Pablo nos invita a que nos amemos con amor fraternal en Romanos 12.10[249]. El amor fraternal no se basa en si tenemos los mismos gustos, o la misma forma de ser, sino que es algo de providencia divina, porque cuando de verdad aprendemos a amar es cuando conocemos a Dios, porque Dios es amor (1 Juan 4. 7-8).

El amor fraternal es ese vínculo que nos une espiritualmente a todos los cristianos que predicamos una misma fe, un mismo Dios, y una misma doctrina. Esto se nos muestra en Efesios 4. 1-6: "Os exhorto, pues, yo, preso por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados, con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola

---

246 Cfr. Exhortación apostólica AMORIS LAETITIA del Papa Francisco.
247 Cfr. Const. past. Gaudium et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual, núm. 50.
248 Cfr. Exhortación apostólica AMORIS LAETITIA del Papa Francisco, núm.125.
249 "Amaos los unos a los otros con amor fraternal; en cuanto a honra, prefiriéndoos los unos a los otros".

fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos".

En los primeros escritos cristianos encontramos continuamente el eco de esta enseñanza de Jesús. Efectivamente, Pablo en sus cartas inculca en diversas ocasiones y en diferentes tonos el amor fraterno: el amor debe ser sincero y cordial: "Vuestra caridad sea sin fingimiento; detestando el mal, adhiriéndoos al bien; amándoos cordialmente los unos a los otros; estimando en más cada uno a los otros"; (Romanos, 12. 9-10).

Los cristianos de Tesalónica demuestran que son modelos perfectos de ese amor sincero; "En todo momento damos gracia a Dios por todos vosotros, recordándoos sin cesar en nuestras oraciones. Tenemos presente ante nuestro Dios y Padre la obra de vuestra fe, los trabajos de vuestra caridad, y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor. Conocemos, hermanos queridos de Dios, vuestra elección" (1 Tesalónica, 1. 3-4). "Nos acaba de llegar de ahí Timoteo y nos ha traído buenas noticias de vuestra fe y vuestra caridad; y dice que conserváis siempre buen recuerdo de nosotros y que deseáis vernos, así como nosotros a vosotros. Así pues, hermanos, hemos recibido de vosotros un gran consuelo, motivado por vuestra fe, en medio de todas nuestras congojas y tribulaciones". (1 Tesalónica, 3. 6-8). "En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más" (1 Tesalónica, 4. 9).

Todos los cristianos tienen que estar animados por el amor fraterno, pero de manera especial los ancianos; "que los ancianos sean sobrios, dignos, sensatos, sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia, en el sufrimiento" (Tito, 2. 2); este amor, aunque tiene como objeto específico a los miembros de la Iglesia, incluye el respeto para con todos: "Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios", (1Pedro, 2. 17); "Ante todo, tened entre vosotros intenso amor, pues el amor cubre multitud de pecados. Sed hospitalarios unos con otros sin murmurar. Que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios" (1 Pedro, 4. 8-10).

Así, el que está empapado por este amor fraterno permanece en la luz, vive en comunión con Dios, que es luz; “Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna. Si decimos que estamos en comunión con él, y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros, (1 Juan, 1. 5-8).

Jesucristo nos deja un nuevo mandamiento en Juan 13. 34: “Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros como yo os he amado”. Y la razón por la cual lo deja es porque de esa forma nos diferenciamos del mundo. Nosotros por el amor a nuestros hermanos buscamos el bien de ellos. Es importante practicar el amor fraternal para que la Iglesia siga creciendo.

Santo Tomás relaciona el mandamiento del amor en clave de amistad fraternal. En unas predicaciones que realiza en la cuaresma de 1273 en Nápoles, explica que “amarás al prójimo como a ti mismo” conlleva los siguientes elementos:

1) Amarlo verdaderamente, como nos amamos a nosotros mismos; lo cual implica amarlos por sí mismos y no para nosotros. Muestra lo lamentable de amarlo por utilidad. Lo ejemplifica con un compañero de mesa, el cual, cuando ve que no hay más comida, desaparece. Tampoco es verdadero amor cuando se ama por lo deleitable. Al faltar lo deleitable, se termina la amistad, ya que simplemente se apetecía gozar de los dones del otro. En la amistad por virtud se ama al prójimo por su propio bien y no por el nuestro.

2) Amarlo ordenadamente, siempre después de Dios, sabiendo jerarquizar los afectos.

3) Amarlo eficazmente. No es la mera benevolencia (que es el acto de la voluntad por el cual deseamos un bien para el otro, sin la decisión de actuar). La amistad implica la unión afectiva y el actuar a favor del otro.

4) Amarlo perseverantemente. El que es amigo verdadero lo es en todo tiempo. Incluso, al amigo leal se lo conoce más en los tiempos de ahogo, como señala la Escritura. Se averigua más quién es realmente amigo en el tiempo de adversidad que en el tiempo de prosperidad.

4.6.3 El amor de benevolencia

La benevolencia es el estar bien dispuesto hacia alguien a quien se le ve una virtud o mérito, pero también puede ser un sentimiento generado por la necesidad o el sufrimiento del otro, por espíritu cristiano, etc.

Por esto, la benevolencia sola no es amistad, porque se puede ser benevolente con un desconocido.

Aristóteles sugiere un ejemplo de simple benevolencia: los espectadores están bien dispuestos hacia sus competidores favoritos, compartiendo con ellos su deseo de ganar; pero, de hecho, no hacen nada para que ganen. Nos indica que sin una benevolencia inicial no se puede dar la amistad. Uno debe sentirse atraído por las cualidades del otro y, sobre ello, se construye el magnífico edificio de la amistad. "La benevolencia es el principio de la amistad, así como el placer visual lo es del amor (...) tampoco es posible ser amigo sin estar primero bien dispuesto"[250].

Aristóteles viene a afirmar que la benevolencia se parece a la amistad; pero no es precisamente la amistad. Puede ejercerse sobre desconocidos, sin que sepan el sentimiento que se experimenta por ellos; lo cual no sucede con la amistad…

La benevolencia tampoco es la inclinación a amar porque no tiene ni intensidad, ni deseo, síntomas que ordinariamente acompañan a la inclinación. Así, la inclinación se forma por el hábito, pero la benevolencia puede ser hasta casual, por ejemplo, el interés que se toma por los luchadores; los espectadores, al verlos combatir, se sienten benévolos respecto de ellos y los auxilian con sus aclamaciones, sin que por eso estén dispuestos a tomar parte personalmente en la lucha. En este caso la benevolencia es del todo eventual y la afección que provoca no pasa de la superficie. Esto nace de que la amistad, como el amor, comienza al parecer por el placer de la vista, porque si al pronto no produce encanto el aspecto de la persona, no se la puede amar.

---

[250] Cfr. ARISTÓTELES, "Ética Nicomaquea" 1167 a, 3-8.

No quiere decir esto que porque uno se sienta seducido por la forma, ya esté enamorado; pues sólo hay amor cuando se siente la ausencia de una persona y se desea su presencia. Es cierto que dos no pueden hacerse amigos sin haber experimentado antes la benevolencia; pero tampoco basta ser benévolo para amar. Uno se contenta con desear el bien a aquéllos que son objeto de nuestra benevolencia, pero sin que por otra parte esté uno dispuesto a hacer nada con ellos, ni a privarse por ellos de cosa alguna.

Sólo metafóricamente puede decirse que la benevolencia es la amistad. Pero también puede afirmarse que la benevolencia, prolongándose con el tiempo y llegando a constituir un hábito, se convierte en una verdadera amistad, que no es la amistad por interés, ni la amistad por placer, porque la benevolencia no se inspira ni en uno ni en otro de estos motivos. En efecto, el que ha recibido un servicio corresponde con la benevolencia al bien que se le ha hecho, cumpliendo así un deber. Pero cuando se desea el triunfo de alguien, porque espera uno sacar también alguna ventaja, no es uno benévolo para esta persona sino más bien para sí mismo; a la manera que no es amigo el que trata a otro con la mira del provecho que de él pueda sacar.

En general, la benevolencia nace a la vista de la virtud o de un mérito cualquiera siempre que una persona muestra a otra que es hombre de honor, de valor o que tiene cualquier cualidad de este género, como los combatientes de que hablamos antes[251].

«No todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Es en verdad ridículo decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo»[252]. De esta definición se desprende la distinción entre el *amor benevolentiae* y el *amor concupiscentiae*, entre el *eros* y el *agape*.

Según J. Hervada, el amor de benevolencia consiste en desear el bien al otro. El amor conyugal puede ser *amor benevolentiae* pero ha de estar unido al amor de deseo

---

251 Cfr. ARISTÓTELES, “Moral a Nicómaco”, libro noveno, Capítulo V.
252 Cfr. STh II-II, 23, 1, c.

o *amor concupiscentiae*. Y señala el autor: “existe el amor conyugal como amor de benevolencia, cuando se quiere la conyugalidad propia como bien para el otro cónyuge”[253]. Y añade: “todo amor conyugal, para que exista matrimonio, tiene que contener un cierto grado de amor de benevolencia, pues el pacto conyugal para ser válido y la vida conyugal para ser mínimamente posible exigen una entrega. Pero sólo en casos muy excepcionales alcanza a ser puro *amor benevolentiae* aunque este último sea el ideal; lo común es que el amor conyugal contenga una dosis, más o menos alta, de *amor concupiscentiae*”.

4.7 AMOR CONYUGAL Y OBLIGACIONES Y DERECHOS DE LOS CÓNYUGES

No hay en el Código de Derecho canónico un canon que nos detalle cuales son las obligaciones y los derechos de los cónyuges, ni qué se entiende por obligaciones esenciales del matrimonio. La doctrina y la jurisprudencia se han encargado de cubrir este tipo de lagunas. De hecho el Papa Juan Pablo II afirmó: "En el nuevo Código existen cánones de especial importancia para el derecho matrimonial que forzosamente han sido formulados de una manera genérica, y esperan una ulterior determinación, a la cual la sólida jurisprudencia rotal puede sobre todo hacer una aportación válida. Estoy pensando, por ejemplo, a la determinación del "defectus gravis discretionis iudicii", de los "officia matrimonialia essentialia", o de las "obligationes matrimonii essentiales" a los que el can. 1095 se refiere..."[254].

Podríamos diferenciar entre derechos y obligaciones meramente morales y otras de carácter estrictamente jurídico. Los primeros no los encontramos en el Código de Derecho Canónico, no poseen ese reconocimiento o protección, como podría ser el respeto entre padres o hijos; sólo aparecen aquellos que son debidos en justicia, es decir, aquellos que pueden invocarse ante los Tribunales. Tampoco todos los derechos

[253] Cfr. J.HERVADA. “UNA CARO: Escritos sobre el matrimonio”, ed. EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 89-90.
[254] Cfr. JUAN PABLO II, Alocución a la Rota Romana, 26 enero, 1984: AAS 76, 1984, 648.

u obligaciones jurídicas son esenciales a la vista del Canon 1095, aun siendo importantes, como por ejemplo los derechos de propiedad.

El amor conyugal parte de la donación y aceptación mutuas como esposos. Al contraer matrimonio se contrae un compromiso. Varón y mujer se comprometen uno ante el otro dando lugar a una serie de obligaciones conyugales. Según Hervada, "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"[255].

Desde ese significado, podemos deducir que los derechos y obligaciones esenciales han de ser aquéllos que alcanzan tan fundamentalmente la esencia del matrimonio que, sin ellos, no hay un consentimiento efectivo generado por el amor. Desde ahí podemos entonces llegar a llegar a concretar su naturaleza.

Las obligaciones que conlleva el matrimonio se determinan partiendo de los fines del mismo. Como refiere Hervada, "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"[256].

El Código de Derecho Canónico del año 1983 se refiere, en el canon 1057.2, a una nueva formulación del objeto del consentimiento; muy distinta de la correspondiente del Código de 1917. Según éste el consentimiento consistía en un "acto de la voluntad por la que cada parte da y acepta un derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo, para actos que por sí son aptos para la generación de la prole" (c. 1081.2).

---

[255] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio", *Ius Canonicum*, XXXI, D. 61 (1991), pp. 59-83.
[256] Cfr. J. HERVADA "Obligaciones esenciales del matrimonio", ibídem, pág. 78.

El canon 1057.2 del nuevo Código describe el consentimiento en términos muy diferentes: el "acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio". Aquí, como parece, el objeto del consentimiento son las partes mismas: su mutua donación y aceptación. Por tanto, en el Código del 1917, el consentimiento implicaba una *traditio iuris*. En el del 1983, implica más bien una *traditio sui ipsius.*

Como puede verse, existe un profundo cambio en la concepción canónica del matrimonio. De alguna forma el amor conyugal está presente en el nuevo concepto que la Iglesia ha acuñado y que termina despojándose de la tradición medievalista que ha caracterizado las relaciones entre los esposos durante siglos.

Si hablamos de los derechos y deberes derivados del vínculo, resulta igualmente más congruente el actual canon 1055, en lugar del antiguo canon 1086.2, que hablaba solo del “derecho al acto conyugal”.

El Código actual en su nueva cláusula abarca no sólo el derecho al acto conyugal, sino también el derecho a la comunidad de vida en su sentido esencial de comunidad de coposesión y coparticipación entre los cónyuges, como bien recíproco y mutuo, de vida y amor debida en justicia, el derecho-deber de no hacer nada contra la prole y el derecho de recibir y educar a la prole en el seno del matrimonio.

El Canon 1055 afirma 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”.

El canon 1096, al tratar sobre el conocimiento mínimo que se requiere para contraer matrimonio, se refiere igualmente a la ordenación a la prole.

El matrimonio, además de especificarse por los fines, se encuentra configurado, asimismo, por las llamadas propiedades esenciales, que son la indisolubilidad y la unidad. Tanto el fin como las dos propiedades constituyen los *tria bona* agustinianos: procreatividad, exclusividad y la indisolubilidad. Y a éstos podemos considerarlos como una primera fuente de obligaciones pues definen la esencia de la entrega conyugal.

Si hay que buscar las obligaciones esenciales del matrimonio en el objeto (jurídico) del consentimiento matrimonial, es decir, lo que consienten los cónyuges, son

las que necesariamente derivan de los *bona* agustinianos. Además, el matrimonio no puede cobrar existencia sin la inteligencia básica y la aceptación libre de lo que estos tres «bona» fundamentalmente implican, o sin la capacidad para asumirlo. Así, la sentencia *coram* Pinto del 8 de julio de 1974 afirma: "No hay que perder de vista que no cualquier defecto basta para declarar nulo el matrimonio; ha de ser tan grave como para incapacitar al contrayente para hacer una elección libre o para asumir las obligaciones esenciales de los tres *bona*" [257]; y en otra del 3 de julio del 1979, *coram* Pompedda: "No es suficiente cualquier defecto de equilibrio o de madurez para inducir la nulidad del consentimiento matrimonial; sólo lo puede hacer un defecto tal que haga del contrayente incapaz de una elección libre o de asumir las obligaciones esenciales, concretamente los tres bienes del *connubio*"[258].

4.7.1 Obligaciones esenciales y fines del matrimonio

Como hemos referido anteriormente, los derechos y las obligaciones esenciales derivan de la esencia del matrimonio, y todo lo relacionado con esa esencia como son las propiedades, pero hay algunos autores como Burke que no consideran que deriven también de los fines; sin embargo, Hervada sostiene lo contrario, aunque encuentra dificultad para asignar categoría jurídica a las obligaciones derivadas del «bonum coniugum», tal como él lo entiende[259].

El primero de los autores lo argumenta con la Sentencia *coram* Raad, del 14 de abril del 1975: "hay que tener en cuenta que los fines del matrimonio o de la parte contrayente no constituyen elementos esenciales del objeto del consentimiento, al contrario de lo que algunos autores y jueces piensan. Su argumento es que quien es incapaz del fin, es incapaz de contraer matrimonio y de prestar consentimiento válido". Para rebatir esta teoría basta recordar el can. 1068. 2: "la esterilidad no dirime ni prohíbe

---

[257] "Prae oculis habendum est non quemlibet defectum sufficere ad matrimonii nullitatem declarandam, sed tantum debere esse, qui contrahentem liberae electionis peragendae vel trium bonorum essentialia onera assumendi incapacem reddat": RRD, vol. 66, pág. 501

[258] "Non quivis defectus aequilibrii vel maturitatis sufficit ad inducendam matrimonialis consensus nullitatem: istam inducere tantummodo valet defectus talis qui contrahentem efficiat incapacem liberae electionis vel adsumendi onera essentialia atque in specie tria connubii bona": RRD, vol. 71, pág. 388.

[259] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio", En *Incapacidad Consensual para las Obligaciones Matrimoniales*, Pamplona, 1991, pp. 18-39.

el matrimonio". Lo que se afirma del fin principal del matrimonio, *a fortiori* puede afirmarse de los demás fines" ("animadvertendum est fines matrimonii vel contrahentis, elementa essentialia obiecti consensus non constituere, aliter ac quidam auctores et iudices putant. Qui, contendunt, est incapax finis, est incapax matrimonium ineundi et consensum validum eliciendi. Satis est ad hanc theoriam confundendam commemorare can. 1068 .2: «Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit». Quod de fine principali matrimonii dicitur, a fortiori de aliis finibus dici potest": RRD, vol. 67, pág. 243).

Si consideramos que los fines del matrimonio no están dentro de su esencia, determinaremos los derechos y obligaciones en función de las propiedades esenciales eludiendo el «bonum coniugum». El matrimonio se ordena, en efecto, tanto al "bien de los cónyuges" como a la procreación/educación de la prole (c. 1055.1).

"Si la efectiva procreación no es una obligación esencial del matrimonio, ¿no habría de afirmarse lo mismo -*a fortiori*- en cuanto a la educación? Por mi parte me inclino a abrazar la opinión según la cual la educación de los hijos es una obligación radicada directamente en la paternidad más que en el matrimonio. Desde luego es opinión común que la educación de la prole es un efecto del matrimonio, más que una de sus obligaciones esenciales"[260].

Como puede verse, ésta es una materia que se presta mejor que otras muchas a un debate doctrinal complejo en el que las posibles perspectivas condicionan el resultado de los análisis.

4.7.2 Comunidad de vida y amor

Del concepto de "comunidad de vida y amor" se deriva una fuente de derechos y obligaciones de los cónyuges.

---

[260] "Si è sempre affermato nella dottrina canonistica che l'elemento della educazione della prole, alla quale il matrimonio è pure ordinato, non può essere assunto come essenziale nella categoria di diritti e obblighi essenziali. In verità, anche nel nuovo codice, tale dovere è collocato tra gli effetti del matrimonio (cap. VIII, can. 1136), e non tra le obbligazioni la cui esistenza è enunciata ma non individuata né specificata nel can. 1095 e nel can. 1101, 2" (G. Barberini: "Sull'applicabilità del can. 1095 al tossicodependente" Il Diritto Ecclesiastico 96 (1985), pág. 164).

La Sentencia rotal *coram* Anné, de 25 de febrero del 1969, sugirió que el objeto del consentimiento matrimonial debería incluir no sólo el «ius in corpus» (escribía por supuesto bajo el antiguo Código), sino todavía otro derecho esencial: el «ius ad vitae communitatem vel communionem» (RRD, vol. 61, p. 183).

¿Existe entonces un derecho a la "comunión de vida conyugal"? ¿El consentimiento origina ese derecho a la vida matrimonial? ¿Qué se entiende por derecho a la comunión de vida conyugal"?

Hay una sentencia de la Signatura Apostólica de 29 de noviembre del 1975 que se pronunció sobre este tema, además en un momento en el que varios canonistas querían incluirlo como derecho en el nuevo Código, y después de un largo examen se concluía que la noción del "ius ad communionem vitae", significa esencialmente el "ius ad individuam unitatem vitae sexualis" (cf. Periódica, 66 (1977), pág. 310); es decir, el derecho a la exclusividad en el aspecto unitivo de la vida sexual. De manera que no añade nada a los derechos abarcados por los «bona», en particular por el «bonum fidei» y el «bonum prolis».

Otra sentencia, ésta de 31 de enero 1976, *coram* Lefebvre, sostiene que el «ius ad vitae communionem» "no es independiente del derecho al acto conyugal con sus propiedades esenciales, sino que significa más propiamente e indica todo esto en el contexto de lo que este derecho abarca: i.e. la ordenación a la prole, la perpetuidad y la exclusividad"[261].

Es cierto que "derecho" a una "comunión de vida" es muy general y nadie ha especificado en términos jurídicos su contenido y sus elementos constitutivos. Lo que sí podríamos es deducir aquello que es deseable en la vida conyugal. En una comunidad de vida y de amor se entiende que ha de darse el respeto y la buena educación en las relaciones, una capacidad de adaptación a las circunstancias que vayan surgiendo a lo largo del matrimonio, comprensión del otro, una madurez para afrontar los acontecimientos ordinarios y extraordinarios, ternura o delicadeza en el carácter. Esto

[261] "Non est quid independens a iure ad coniugalem actum cum eius essentialibus proprietatibus, sed rectius significat seu denotat ista omnia ratione habita eorum quae illud complectantur scilicet ordinationis ad prolem, perpetuitatis et exclusivitatis": RRD, vol. 68, pág. 39.

ayuda sin duda a la felicidad… se trata de obligaciones morales -pero no esenciales- para su constitución jurídica.

Por tanto, no son esenciales pero sí comunes, recíprocos, pero puede dudarse, por tanto, si ese tipo de obligaciones como lo puede ser también la administración doméstica -"pagar las cuentas", etc.- se tenga por esencial, pues, aunque es muy importante, no se puede exigir en términos del canon 1095.

4.7.3 Bien de los cónyuges

En el texto bíblico del Génesis 2. 18 podemos encontrar la siguiente cita: “Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él”. El bien de los cónyuges -según Hervada- comprende como dimensión fundamental la ayuda.

Esa ayuda es una manifestación del amor conyugal. Dice Hervada: “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. Y añade: “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. A esto se extiende, igualmente, 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”.

En ese sentido, respecto a su coordinación con la finalidad procreativa, interpretar el *bonum coniugum* en el contexto conciliar exige superar, no solo la antigua jerarquía de fines, sino toda posibilidad de establecer separaciones entre el amor

esponsal y la procreación, pues esta última debe ser entendida como fruto y como signo de dicho amor entre los esposos.

En esa ayuda mutua de la que habla Hervada surge esa reciprocidad amorosa entre los esposos donde hay libertad, comunicación, afectividad, solidaridad enriquecimiento personal o, como también señala G. Faílde, una realización personal de los esposos en esferas como la afectiva, la cultural, o la profesional que producen el bien recíproco en cuanto orientadas a una felicidad sustancial.

No se ha de confundir el concepto de bien conyugal con la condición de vida matrimonial en sí misma, con todos sus derechos y deberes. La autonomía suficiente que posee este aspecto del pacto conyugal no se pierde al entenderlo como perspectiva; dicha autonomía recae sobre todo, no sólo en la donación de sí mismo para el bien del otro, sino en la búsqueda de la realización propia a través del esfuerzo por la realización del otro, rehuyendo cualquier forma de instrumentalización de la persona del otro.

La perspectiva del *bonum coniugum* consiente por último en enriquecer la definición del consentimiento. En cuanto acto del que surge la obligación jurídica de procurar el bien del otro, y de aceptar el bien que el otro ofrece y procura, el consentimiento cabe entenderlo más que como acto de la voluntad como acto de amor.

Ya el P. Gutiérrez y otros canonistas (entre ellos el profesor Villadrich) han propuesto unir el amor y el consentimiento, considerando éste como la expresión jurídica del amor. Para evitar entender el amor como mero sentimiento, es tal vez preferible entender el consentimiento como un acto que, para ser válido, debe manifestar voluntad de amar, esto es, la decisión de entregarse para realizarse a sí mismo en cuanto implicado en la realización del otro.

Los casos de simulación permiten apreciar en positivo algunos contenidos jurídicos objetivos en los que se despliega la ordenación al bien recíproco de los esposos: la cohabitación, la convivencia, la igualdad en la consideración del otro y en la implicación en cuanto exige la solidaridad conyugal (de forma especial en la educación de los hijos), la aceptación de la reciprocidad, la disponibilidad a progresar en la mutua integración afectiva (incluida la esfera psicosexual). No es mi tarea entrar en detalle en

la jurisprudencia; esta referencia la he hecho sólo para avalar desde ella una de las formulaciones doctrinales que considero más logradas. Me refiero a la de Mons. Colantonio, que define el contenido jurídico del bien de los cónyuges como el "derecho y deber de cada contrayente de poner en práctica todos los comportamientos voluntarios, necesarios por naturaleza y/o correspondientes a las circunstancias socioculturales, capaces de promover en contexto de igual dignidad personal, el perfeccionamiento espiritual, intelectual, sentimental, físico, económico y social, tanto el propio como el del cónyuge".

4.7.4 Ordenación a la prole

Se trata de otra obligación esencial que tiene como causa el don mutuo. 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". Hervada entiende que "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, el 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 … 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. *Gaudiun 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"[262].

"Para mantener un amor genuino entre esposo y esposa, cada acto matrimonial debe permanecer abierto a la transmisión de la vida. La procreación nunca puede

[262] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio", I*us Canonicum*, XXXI, D. 61, (1991), pág. 79.

excluirse del acto conyugal porque Dios ordenó una conexión inseparable entre los significados unitivo y procreativo del amor conyugal”[263].

La naturaleza del matrimonio consiste en la ordenación del mismo a la realización del acto conyugal encaminado a la generación de la prole. Ésta ha sido la voluntad del Creador. Si bien el Código de 1983 ha suprimido la expresión *ius in corpus*, tanto el canon 1055.1 -al hablar de la comunidad de vida y amor- como el canon 1061.1, explican con claridad lo que en el Código de 1917 se decía con esa expresión de “la realización del acto conyugal de por sí apto para engendrar a la prole” (canon 1061.1).

Hablamos, por tanto, de actos para la generación de la prole, no de la prole en sí misma. Dicho de otro modo, “la estructura ontológica del matrimonio consiste en su ordenación a la transmisión de la vida humana, por medio de la realización de los actos por sí aptos para la procreación de la prole cuya exclusión íntegra supone la nulidad del matrimonio”[264].

Actos que se entienden en relación a las propiedades de unidad e indisolubilidad del matrimonio y la donación de la propia sexualidad; propiedades esenciales del matrimonio que protegen el *bonum prolis.*

Es importante lo que señala el profesor Cerezuela[265] sobre el uso de la expresión “derecho a la prole”, y así afirma: “se debe evitar el uso de la expresión *ius ad prolem* porque realmente no existe derecho a la prole en sí misma, sino que es más conveniente el empleo de la expresión *ius procreandi* puesto que el hijo no es un derecho de los padres sino un don gratuito del matrimonio. La dignidad de la persona aun no concebida, impide hablar de un supuesto derecho a la misma. Es más precisa, por tanto, la expresión *ius procreandi* porque señala directamente como derecho-deber que se

---

[263] Cfr. C.C.C. 2366 y HV 11-12

[264] “Cum igitur ordinatio ad procreationem pertineat ad structuram ontologicam sive coniugalis actus, ad quem coniuges sibi mutuum ius tradunt (canon 1081.2; cfr. Canon 1061.1 novi CIC), sive consequenter ipsius foederis matrimonialis, quod idcirco dicitur: “totius vitae consortium, indole sua naturali ad bonun coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum (canon 1055.1 novi CIC) necesasario sequitur ut haec ordination at donum vitae humanae transmittendum essential elementum matrimonii constituat, cuius exclusion, ex integro facta, coniugii nullitatem producit (cfr. Canon 1101.2 novi CIC, canon 1086.2 CIC)” coram Stankiewicz, 26 de mayo de 1983 in RRD75, 325, n.3.

[265] Cfr. C.A. CEREZUELA GARCÍA, “El contenido esencial del Bonum Prolis” *Estudio Histórico-Jurídico de Doctrina y Jurisprudencia.* (TG/DC 84; Universidad Pontificia Gregoriana, Roma 2009), pág. 227.

intercambian en el consentimiento, la realización del acto conyugal apto para la procreación, no la persona que va a ser concebido, pues una persona nunca puede constituir el objeto de un derecho-deber".

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.*

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

4.7.5 Paternidad responsable

La paternidad responsable es, en primer lugar, la concreción práctica de la ordenación del matrimonio a la procreación de la prole. Es por ello una vocación unida a la vocación matrimonial. Así afirmaba Juan Pablo II que, cuando los esposos se vuelven un solo cuerpo, se revela en ellos la paternidad y la maternidad; alcanzan las fuentes de la vida que hay en ellos y han pasado el umbral de la más grande responsabilidad[266].

Paternidad responsable se entiende, dentro del bien de la prole, como una obligación esencial de los cónyuges.

El Papa Pablo VI ya se refirió a ello: "En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana. En relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, la paternidad responsable comporta el dominio necesario que sobre aquéllas han de ejercer la razón y la voluntad. En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo

[266] Cf. JUAN PABLO II, Tríptico romano, II, 3, Murcia, 2003, pág. 36.

nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido. La paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores. En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan por tanto libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia"[267].

El Santo Padre ya clarificó los criterios para el recto discernimiento de los esposos, las condiciones en las que se ha de ejercer la paternidad y el cumplimiento de los deberes para con la familia y la sociedad.

Más tarde, la Instrucción *Donum vitae* señalaba que "la procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión"[268].

La paternidad responsable, dentro del consentimiento matrimonial, se refiere directamente a la procreación y educación de la prole, pero no es ajena, tampoco, a la mutua ayuda de los esposos.

"Santo Tomás decía 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

[267] Cfr. PABLO VI, Enc. Humanae vitae 10, 25 julio 1968: AAS 60 (1968), pp. 487-488
[268] Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. Donum vitae, 22 febrero 1987, Introducción, 5: AAS 80 (1988) pág. 77.

proceso educativo de los hijos…. Se trata del deber de cada cónyuge ante el otro de participar activamente en el proceso educativo de los hijos”[269].

Si analizamos el actual Código, el c. 1057.2, como hemos advertido anteriormente, al definir el consentimiento afirma que “el consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio”. Y el c. 1096.1: “Para que pueda haber consentimiento matrimonial, es necesario que los contrayentes no ignoren al menos que el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual”. Previamente a esto, el c. 1055.1 se refiere al matrimonio como “la alianza matrimonial por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un 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”, siendo esa alianza la que “fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento”. Por tanto, el consentimiento parte de la voluntad de los cónyuges y expresa una decisión; y los esposos en esa alianza matrimonial se ven inspirados en su responsabilidad de engendrar hijos.

Se trata, por tanto, de un consentimiento personal e irrevocable que comprende la donación de sí mismo y la aceptación del otro[270] para cumplir el fin de la procreación y educación de la prole, prestándose mutuamente ayuda y servicio mediante la unión íntima de sus personas y obras[271].

El ejercicio de la paternidad responsable incluye también una valoración, por parte de ambos cónyuges, de las circunstancias en las que se encuentran antes de decidirse a procrear un hijo. El *bonum prolis* significa que los esposos al menos tienen que tener la intención de tener hijos y consienten teniendo en cuenta ese derecho y deber de realizar el acto conyugal para la procreación de la prole.

---

[269] Cfr. J. HERVADA, “Obligaciones esenciales del matrimonio”, en *Ius Canonicum*, XXXI, D. 61., (1991) pág. 80.
[270] Cfr. C. J. SCICLUNA, The essential definition of marriage according to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law, Lanham -New York- London, 1995, pág. 167.
[271] Cfr. *GS* 48.

La paternidad responsable exige que cada uno de ellos contraiga la obligación de realizar el acto conyugal en toda la vida matrimonial, no privándole al otro del derecho a exigírselo durante todo el matrimonio. Pero como derecho que uno posee, tiene libertad de ejercerlo o no, es ejercicio de la paternidad responsable la voluntad, incluso el pacto bilateral, por el cual los contrayentes deciden no exigirle al otro la realización del acto durante los períodos fértiles, pero sabiéndose obligados a prestarlo si al final la otra parte lo exige en esos períodos.

También la paternidad responsable incluye la conservación de la prole. En sentido amplio, se refiere a todos los cuidados que la misma requiere no sólo durante la gestación, sino también los primeros años de vida, necesidades básicas de alimento, cuidados, vínculos afectivos, etc. La educación tampoco es ajena a la conservación de la prole. Ante todos estos temas, los esposos se han de poner de acuerdo por el bien de todos.

En cuanto a la educación de la prole, el canon 1136, al tratar los efectos del matrimonio, afirma que "los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar, en la medida de sus fuerzas, de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa". Se trata de una obligación esencial.

Según Vanzi, la educación humana de la prole comprende la apertura a la trascendencia o educación moral y religiosa en general y pertenece al *munus* educativo de los padres. Sin embargo, la educación en la fe católica pertenece más propiamente a la *missio* de los cónyuges. El origen de esta distinción se fundamenta de la siguiente manera: El *munus* o función de educar humanamente la prole nace del hecho de haber transmitido la vida, es decir, la transmisión de la vida trae como consecuencia la obligación de educar en la religiosidad, como elemento esencial de la vida humana. Sin embargo, la misión específica de educar en la fe católica se confía a los cónyuges por fuerza de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, por los cuales se tiene el derecho-deber de participar en la misión de la Iglesia y de anunciar el Evangelio a todas las gentes[272].

[272] Cf. A. VANZI, "L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio" (c. 1095, 3º) (TG/DC 73), Roma, 2006, pág 167.

La educación de la prole requiere que los cónyuges se pongan de acuerdo en la toma de decisiones para educarles en todas sus vertientes: física, social, cultural, moral y religiosa, esto significa la paternidad responsable.

Concluyendo, la paternidad responsable "es una vocación unida a la vocación matrimonial, por la cual el amor de los esposos y la procreación de un nuevo ser humano reflejan el amor trinitario de Dios, en el que tienen su origen. Desarrollar de modo concreto esta vocación de cooperar en el amor creador de Dios exige a los esposos, en primer lugar, unas aptitudes personales para cumplir lo que hemos expuesto en relación tanto al *bonum prolis* como al *bonum coniugum*; y, en segundo lugar, necesita también que en el consentimiento matrimonial los esposos tengan la voluntad de cumplir con todo ello"[273].

El ejercicio de la paternidad necesita de una preparación de los esposos antes de contraer matrimonio, y una ayuda permanente a los ya casados.

[273] Cfr. C. A. CEREZUELA GARCÍA, El contenido esencial del *bonum prolis*. Estudio histórico-jurídico de Doctrina y Jurisprudencia (TG/DC 84), Roma, 2009.

5. RELEVANCIA JURÍDICA DEL AMOR CONYUGAL

5.1 PROBLEMAS QUE PLANTEA LA JURIDIFICACIÓN DEL AMOR ENTRE ESPOSOS

Ningún Papa se decidió a vincular la validez del matrimonio con la presencia de signos de amor. El amor siempre ha planteado problemas a la hora de valorar la validez o la nulidad de un matrimonio. La seguridad jurídica se conseguía a través del consentimiento.

El Código de Derecho Canónico de 1917 tampoco menciona el término 'amor' con referencia al matrimonio. Aunque busquemos no encontramos un Manual de Derecho matrimonial que contenga un capítulo que verse, en el contexto del Código anterior, sobre la relevancia jurídica del amor conyugal. Tampoco el nuevo Código lo nombra.

La realidad ético-espiritual del sacramento quedaba a la sombra, según afirma Campanini, y se pasó a dar relieve al matrimonio como 'negocio jurídico'; de este modo se esfumaba la calidad del matrimonio en su relación con el amor conyugal y se subrayaba la dimensión social más que la ético-personal[274].

Para J. J. Rousseau había absoluta incompatibilidad entre el amor y el matrimonio: el amor es solo sentimiento; querer juridificar el sentimiento, racionalizarlo, representaba para él el fin del amor; consideraba el sentimiento como el centro de la persona, no la razón; de aquí que reconociera al amor una cierta 'primacía'. El amor, afirmaba el autor, que es regulado por un vínculo y se convierte en instituto jurídico, no es amor auténtico; la juridización del sentimiento, el querer racionalizarlo, representa el fin del amor.

[274] Cfr. G. CAMPANINI, "L'amore coniugale come esperienza giuridica", *Sapienza*, 18, Roma, 1965, pág. 325.

En el fondo, esta concepción naturalista de las relaciones amorosas contiene una arenga en pro del "amor libre"[275], difícilmente compatible con la concepción canónica.

Mucho antes del Concilio Vaticano II, un teólogo jesuita, Ivo Zeiger, había afirmado que el matrimonio nace del amor, se apoya y se funda en el amor, se perfecciona y se consuma en el amor, por tanto este teólogo, ya en 1935, viene a afirmar que el amor da fundamento al matrimonio, un amor que se expresa a través del consentimiento conyugal. Así definía exactamente el matrimonio: "naciendo del amor, apoyándose en él y perfeccionándose en él. Allí donde varón y mujer se encuentran en el *affectus conjugalis*, allí se da un matrimonio; pero cuando cesa el amor, cesa también la inclinación a la convivencia y a la cópula"[276].

Otro teólogo, H. Doms, había publicado una obra que había sido censurada e, incluso, aparecía en el índice de libros prohibidos por el Santo Oficio. Este autor alemán fue pionero de la renovación de la teología del matrimonio y consideraba como fines del matrimonio: "la comunidad conyugal y la perfección de los esposos"[277]. Después del Concilio Vaticano II, paradójicamente, a Doms se le comienza a respetar, incluso por afirmaciones tan llamativas como esta: "sólo cuando el amor incorpora la diferencia sexual y los esposos tienden a perfeccionarse como seres sexuales en una comunidad durable, surge el amor conyugal; por la experiencia vivida del amor se constata que no es la procreación, sino la plena comunidad de vida la que ocupa el primer puesto".

En los debates previos y en los esquemas preparatorios al Concilio Vaticano II, los teólogos no pretendían incorporar el término "amor" en las actas pues no querían que se considerara como elemento esencial para la validez del matrimonio. Durante el Concilio, esa postura reticente cambió y el "amor conyugal" se admitió dentro de la teología del matrimonio. Como ha quedado dicho, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se emplea la palabra amor en veinticinco ocasiones y, en doce de ellas, se habla de "amor conyugal". Aun así, la relevancia jurídica del amor no es reconocida plenamente.

---

[275] Cfr. G. CAMPANINI, "L'amore coniugale come esperienza…, ibídem, pág. 329.
[276] Cfr. I. ZEIGER, "Nova definitio matrimonii", *Periodica* 20, 1935, pp. 38-39, "Coniugium ortum ducit ex amore, initur amore, fundatur et consummatur in amore".
[277] Cfr. H. DOMS, "Significato e scopo del matrimonio", ed. *Pacotto*, Torino 1946, pág. 96.

La no presencia en el lenguaje jurídico de la expresión 'affectio maritalis', ha tenido consecuencias negativas para la teología del matrimonio: desconocer el papel del amor dentro de la vida de pareja es dar ocasión para que el ejercicio de la sexualidad se quede al nivel del instinto (animal) en vez de ser una genuina expresión del amor interpersonal; esto ha impedido la humanización de la sexualidad; es dar preponderancia al Derecho sobre la Teología; de hecho, la Instrucción de la Congregación para la Educación Católica de 22 de febrero de 1976, sobre "la formación teológica de los futuros sacerdotes" anotaba la presencia de 'algunas lagunas teológicas', el juridicismo dominante y el individualismo (n. 96). No se ha tenido en cuenta que la persona humana es una totalidad psico-somática"[278].

Si analizamos la recepción del "amor", observamos que había corrientes de pensamiento muy enfrentadas y es con la *Gaudium et Spes* cuando se habla del amor triangular que concebía Sternberg (compuesto por pasión, intimidad y compromiso). "Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer, con una dignidad especial, las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal"[279].

El Papa Pablo VI, en 1968, en *Humanae vitae*, basándose en la *Gaudium et Spes* se refiere expresamente al amor conyugal y a la paternidad responsable y propone como características del amor conyugal: que sea plenamente humano, total, fiel, exclusivo y fecundo[280].

La polémica entre teólogos y juristas convergía en la discutida "relevancia jurídica" del amor conyugal. La Rota Romana aún no lo ha resuelto plenamente. En este capítulo, veremos la evolución de la línea jurisprudencial del Tribunal, analizando varias sentencias donde observaremos cómo después del Concilio se pasa de la argumentación tradicional de los 'tria bona coniugalia' ('prolis, fides, sacramentum') de San Agustín a otros nuevos motivos de nulidad matrimonial, como son la incapacidad para asumir las

---

278 Cfr. S. BOTERO GIRALDO, "El amor conyugal, elemento esencial en la constitución de la pareja humana" en *Roczniki Teologii Moralnej*, Tom. 1 (56), 2009.
279 Vid. *G.S*. núm.49.
280 Vid. *H.V*. núms. 7 y 9.

obligaciones esenciales del matrimonio, el dolo o el error, la simulación total o parcial o la falta de discreción de juicio.

Hubo ya una evolución en las sesiones conciliares, y llegaron a admitir que la procreación no es el fin primario del matrimonio en sentido absoluto pues las personas ancianas pueden casarse. Y comienza a admitirse la expresión 'in communitate amoris fovenda e in vita colenda' (en orden a crear una comunidad de amor y de servicio a la vida) que posteriormente se transformará 'en el fomento de esta comunidad de amor y en el respeto a la vida'. Se acepta, igualmente, que la prole y el amor son fines co-esenciales, que se complementan recíprocamente. De este modo, las propiedades del matrimonio (unidad y fidelidad-indisolubilidad) no están en función de la prole, sino que son exigencias natas del amor conyugal.

El auditor de la Rota, Fagiolo, es uno de los canonistas que puso en valor la reflexión sobre el amor conyugal como elemento esencial del matrimonio; con él hay otros autores que pensaban de forma similar: S. Villeggiante[281], L. Vela[282] y C. Burke[283], entre otros.

Villeggiante argumentaba la importancia del amor conyugal en la constitución del matrimonio de la siguiente manera: "el modo natural de proceder de la persona humana, se constata que nadie contrae matrimonio con una persona a la que odia; no habiendo otro motivo para casarse y faltando el amor, se presume la aversión hacia el otro; finalmente, surge el principio de que el amor es el fermento y la razón del matrimonio[284].

Para este autor, la diferencia entre el antes y el después de la *Gaudium et spes* radica en una distinta visión del amor conyugal: en el pre-concilio se puso de relieve el aspecto negativo, o sea, la ausencia ('defectus') del amor conyugal, mientras que en el post-concilio se dio importancia al aspecto positivo -el aspecto personalista- como

---

281 Cfr. S. VILLEGGIANTE, "L'interpretazione della Gaudium et spes nella giurisprudenza rotale", *L'amore e la fedeltà coniugale* en *Monitor Ecclesiasticus*, núm. 110, 1985, pp. 483-531.
282 Cfr. L. VELA, "El matrimonio communitas vitae et amoris", *Estudios Eclesiásticos,* núm. 51, 1976, pp. 183-222.
283 Cfr. BURKE, "El amor conyugal: ¿nuevas perspectivas jurídicas?", *REDC* núm. 53, 1996, pp. 695-704.
284 Cfr. S. VILLEGGIANTE, "L'interpretazione della Gaudium et spes nella giurisprudenza rotale", L'amore e la fedeltà coniugale en *Monitor Ecclesiasticus*, núm. 110, 1985, pp. 264-265 y 279.

elemento esencial para el comienzo del matrimonio y para el perfeccionamiento del mismo[285].

El filósofo del Derecho y canonista Vela, puso de relieve el matrimonio como "comunidad de vida y amor". En su opinión, el Concilio iba más allá de esa expresión, "el vocablo 'societas': 'communitas' es la forma más perfecta de lo social; es la forma más justa, más íntima, más interpersonal; en la 'communitas' rige una especial justicia conmutativa que conviene al amor y tiende al amor, a la plena, común e igual participación"[286]. Él trata el problema de la juridificación y afirma que "cuando se rechaza el amor por parecer poco jurídico, se habla del amor como sentimiento: una cosa es la observación psicológica y otra muy distinta, la transformación real de la persona"[287].

A propósito del amor conyugal como elemento esencial del matrimonio, Vela afirma que "el consentimiento exige ser una manifestación de una voluntad interpersonal de establecer con el cónyuge la comunidad de vida y de amor específica del matrimonio; este signo no puede existir en su verdad esencial e intrínseca, sin una tal voluntad oblativa, y que no puede menos de incluir el amor, estuviera ausente"[288]. El amor conyugal es, para él, "el acto 'eminenter humanus' que mueve a los cónyuges a salir de sí mismos haciéndose don generoso recíproco; este amor se identifica con el 'bonum coniugum' que abarca y exige el 'coniugum auxilium et complementum' (el auxilio mutuo y la complementación) en todas sus dimensiones: humana, espiritual y sobrenaturalmente"[289].

Para Burke, "el amor es la única razón auténtica que justifica casarse y es condición necesaria para un matrimonio feliz"[290]. Fue uno de los autores que más se ha posicionado respaldando la dimensión jurídica del amor conyugal, según él, "a pesar de las décadas transcurridas después del Concilio y de la promulgación del nuevo Código

---

285 Cfr. S. VILLEGGIANTE, "L'interpretazione della Gaudium et spes nella giurisprudenza rotale", L'amore e la fedeltà coniugale en *Monitor Ecclesiasticus*, núm. 110, 1985, pág. 271.
286 Cfr. L. VELA, "El matrimonio 'communitas vitae et amoris", núm. 184. Nota 2.
287 Cfr. L. VELA, "El matrimonio…, ibídem, núm. 184. Nota 111.
288 Cfr. L. VELA, "El matrimonio…, ibídem, núm. 184. Nota 111.
289 Cfr. L. VELA, "El matrimonio…, ibídem, núm. 184. Notas 216 y 217.
290 Cfr. C. BURKE, "El amor conyugal: nuevas perspectivas jurídicas", *REDC* núm. 53, 1996, pág. 695.

de Derecho Canónico (1983), aún no logra imponerse la tesis de que "el amor posee status jurídico", si bien un análisis más hondo podría legitimar un Sí".

Quienes han sustentado la tesis de la dimensión jurídica del amor conyugal han fallado en la clarificación del concepto 'amor': no se trata de dar relieve jurídico al amor romántico o sentimiento. Una posible perspectiva que puede llevar a una más profunda comprensión de la naturaleza del amor conyugal, afirma Burke, está en un cuidadoso análisis del canon 1057 que subraya "la entrega mutua en alianza irrevocable para constituir el matrimonio". "La sincera aceptación de la correspondiente autodonación del otro, escribe Burke, expresa de modo parecido una personal estima y aprecio excepcional, al conferirle singulares valores o dones. En este preciso sentido puede y debe caracterizarse como un acto de amor".

Concluyendo, es en el periodo postconciliar, aproximadamente en los años comprendidos entre 1965 y 1985 cuando más se debatió acerca de la juridificación o no del amor conyugal. Precisamente la Constitución *Gaudium et spes* aportaba ya una visión más personalista, frente al enfoque más institucionalista del sistema canónico anterior; una constitución que procedía del esfuerzo y el posicionamiento de teólogos, juristas etc., en esa línea del personalismo, justo después de la codificación de 1917.

Una vez que sale a la luz el Código Canónico, se recopila esa visión más personalista. Es curioso comprobar que a partir del año 83, los canonistas reflexionan y escriben menos acerca del amor conyugal por no ser ya una cuestión tan controvertida, se tiende ya hacia una visión más personalista, relacionándose con el término del *bonum coniugum,* con el bien de los cónyuges.

Pero el tema de la juridificación no se ha cerrado y ese debate jurídico sigue en la doctrina y en la Jurisprudencia como veremos después. Al respecto, basta recordar que el último discurso de Juan Pablo II a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, con ocasión de la apertura del nuevo año judicial (21-01-1999), giraba en torno a la relación amor conyugal-compromiso matrimonial[291].

---

[291] Recogido en la Revista *Eclessia*, núm. 2934, de 27 de febrero de 1999.

En consecuencia, no es posible negar la relevancia jurídica del amor conyugal afirmando que se trata de una realidad "metajurídica", pues este amor es "debido en justicia" en virtud de la alianza matrimonial que nace del válido consentimiento. Así lo afirmaba también Hervada: "El amor de dilección es voluntad de amar. Por eso no cabe hablar de su desaparición (se me acabó el amor), a no ser que con ella quiera decirse que la persona no quiere realizar las obras del amor (no quiero seguir amando a esta persona), lo cual es una actitud libre y voluntaria de la persona"[292].

Según P.A. Moreno[293] sería caer en el error del positivismo jurídico, creando una ruptura entre derecho y existencia humana, o privando al derecho de una fundamentación teológica y antropológica adecuada.

Tal y como afirmaba el Papa Benedicto XVI en su Discurso a la Rota Romana de 2007: "Para el positivismo, la juridicidad del amor conyugal sería únicamente el resultado de la aplicación de una norma humana formalmente válida y eficaz. De esta forma, la realidad de la vida y del amor conyugal sigue siendo extrínseca a la institución "jurídica" del matrimonio. Se crea una ruptura entre derecho y existencia humana que niega radicalmente la posibilidad de una fundación antropológica del derecho"[294].

Diferentes perspectivas, por tanto, sobre una realidad compleja: el amor conyugal. Para algunos autores, el amor conyugal sigue siendo tan solo una realidad psico-afectiva, ajurídica, metajurídica, otros en cambio, siguen entendiendo el amor como elemento esencial, que es también acto de voluntad y que es necesario reconocer su relevancia jurídica.

---

[292] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio", en J.A. FUENTES (ed.), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Pamplona 1991, pág. 28.

[293] Cfr. P.A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges", en Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, *XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas en Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 192 y 193.

[294] Cfr. BENEDICTO XVI, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, de 27 de enero de 2007.

5.2. AMOR Y CAPACIDAD PARA CONSENTIR

Respecto al amor conyugal y completando lo referido en el epígrafe anterior, la Constitución *Gaudium et spes* afirma lo siguiente: «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal. El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y la caridad. Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, que lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona»[295].

Ese amor no es un mero sentimiento o atracción sino que te otorga la capacidad para comprometerte. "El *amor coniugalis* no es sólo ni sobre todo sentimiento; por el contrario, es esencialmente un compromiso con la otra persona, compromiso que se asume con un acto preciso de voluntad. Exactamente, esto califica dicho amor, transformándolo en *coniugalis*"[296].

Posteriormente, Benedicto XVI recordaba, en su primera carta encíclica, que el amor no es solamente un sentimiento. Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor.

El actual Código, en su c. 1057. 2, más personalista, establece como objeto del consentimiento la entrega mutua de los cónyuges, en cuanto personas para constituir el consorcio de toda la vida. Es decir, se dan y se reciben a sí mismos, constituyendo así, la esencia del matrimonio.

Si falta ese amor tal y como ha quedado descrito en los párrafos anteriores, los esposos ¿serían capaces de establecer el consorcio para toda la vida? ¿Sin amor, los esposos podrían comprometerse con las exigencias de la entrega mutua?

---

[295] Cfr. *G.S.* núm 49.
[296] Cfr. JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, de 21 de enero de 1999.

La canonista Cervera Soto señala que, con el consentimiento, la capacidad de amar queda entregada y lo explica así: "El hombre, en cuanto ser dotado de libertad y voluntad, puede hacer entrega de su capacidad de amar y ser amado; y, asimismo, al ser dueño de su existencia y estar dotado de una dimensión sexuada que modeliza su ser personal, puede decidir sobre ella y está capacitado para entregarla a otra persona. De tal manera que, mediante un acto libre de la voluntad, asume el futuro y se entrega a título de justicia como esposo/a. -Y añade- la única manera que el ser humano tiene de dar la capacidad de amar es el compromiso. El ser humano, dada su estructura temporal, no puede -aunque quiera- poseer en un único momento temporal toda su capacidad de amar, sino sucesivamente. La única forma de hacer entrega de la capacidad de amar es comprometer el futuro, asumir la sucesiva realización temporal de dicha capacidad: «Por eso su modo de darla es prometerla. Pero la promesa no es un sentimiento espontáneo, es una reflexión, y, más en concreto, una reflexión de la voluntad mediante la cual, la voluntad dispone de sí misma por encima del tiempo y triunfando sobre él. Prometer es disponer de sí mismo en el futuro, o mejor dicho, disponer del futuro de uno mismo ahora"[297]. De esta manera, el amor, que hasta entonces era gratuito, se convierte en *res iusta*. Se introduce la justicia en el proceso amoroso.

Desde el momento en el que, mediante el consentimiento, la capacidad de amar y ser amado, en cuanto varón y mujer, ha quedado entregada, el amor y todas las tendencias que éste contiene han pasado de ser un mero devenir a ser un compromiso que puede ser exigido en términos de justicia.

Con el consentimiento matrimonial, el amor entra en el mundo derecho, de lo justo, ya que, como se ha hecho entrega del mismo, es debido, es *ius*, se puede exigir, como veremos en el siguiente epígrafe.

[297] Cfr. J. CHOZA, "Antropología de la sexualidad", Madrid 1991, pág. 93.

5.3 AMOR Y CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL

Durante siglos, la sociedad, ha llegado a negar el papel del amor conyugal en la génesis del consentimiento matrimonial.

La Iglesia, simplemente en el ámbito procesal, otorga relevancia jurídica al amor conyugal, pero no lo hace en el plano sustantivo. Es decir, la ausencia del amor puede usarse como medio de prueba a favor de la inexistencia de una verdadera voluntad de prestar consentimiento.

Al no incluir el legislador el término amor en el Código, sigue abierto el debate sobre la relación entre consentimiento y amor conyugal. Un amor conyugal entendido, como señalábamos anteriormente, no como un vago sentimiento, sino en su realidad antropológica profunda.

Teniendo en cuenta la dimensión constitutiva, no meramente declarativa del consentimiento, conviene profundizar en la cuestión de si la total ausencia de amor conyugal resulta relevante para la validez del consentimiento y, por ende, para la validez del matrimonio.

Como afirma la profesora Carmen Peña[298], no se trata en ningún caso, -como sospechan algunos, temerosos de que estos planteamientos desemboquen en un subjetivismo y relativismo del matrimonio- de hacer depender la validez del matrimonio del mantenimiento del amor conyugal en el matrimonio *in facto esse* (como ocurriría si se identificara el amor conyugal con la esencia del matrimonio, de modo que desaparecido el primero, debiera considerarse extinguido el segundo), ni de pedir para la validez del matrimonio un grado de amor esponsal perfecto, sino de ver si es posible que exista un consentimiento propiamente conyugal, como entrega esponsal de sí mismo al otro para constituir el matrimonio -cuya estructura y naturaleza es la de una

[298] Cfr. C. PEÑA GARCÍA, "El matrimonio en el ordenamiento canónico: posibles líneas de reforma legislativa", *REDC*, 70, 2013, pp. 195-227.

unión (*consortium*) esencialmente amorosa- sin que el amor y -la capacidad de amar- estén de algún modo presentes en el momento constitutivo del matrimonio.

A pesar de la dificultad que supone la ausencia del término amor conyugal en los textos legislativos, se puede señalar que la jurisprudencia, como veremos después, ha venido a reconocer que la ausencia del amor puede ser causa de nulidad, y señala Peña dos vías: a) por un lado, por la vía de la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio del c. 1095, 3º, si se trata de un sujeto con una incapacidad psicológica para amar y para donarse a un nivel personal profundo, sea por problemas sexuales, relacionales, psiquiátricos, etc.; se trata de un capítulo donde la jurisprudencia ha ido profundizando, de modo muy notable, en las exigencias del consorcio conyugal. Y b) por otro lado, también se ha reconocido por la vía de la simulación del consentimiento por exclusión del bien de los cónyuges o del matrimonio mismo, del c. 1101, si alguno de los cónyuges o ambos excluyen con un acto positivo de voluntad el consorcio de toda la vida o el derecho a la comunidad de vida y amor -que pertenece a la esencia del matrimonio- o el derecho a las relaciones interpersonales con el otro cónyuge.

En ambos casos, lo que provocaría la nulidad no sería la falta de amor conyugal en sí mismo sino el rechazo a los elementos referidos. ¿Y en el caso de que no haya amor pero los esposos no excluyan esos elementos o propiedades?

La profesora Peña contesta: "Esto sigue planteando problemas en aquellos casos donde la persona quiere el matrimonio y no excluye formalmente ninguno de sus elementos y propiedades, pero contrae matrimonio sin atisbo de amor (o incluso, amando a otra persona), por razones de índole patrimonial, social, por las ventajas que le reporta para el cuidado de la prole, etc., considerando el matrimonio como un negocio jurídico más, obviando su dimensión antropológica profunda. Si el matrimonio, en el plan originario de Dios es una institución esencialmente amorosa -entendiendo el amor en su sentido antropológico profundo, que incluye la total donación al otro y su apertura amorosa a la prole- y si el consentimiento matrimonial es, en definitiva, un compromiso de entrega total y recíproca de los contrayentes para constituir una comunidad de vida conyugal, no un negocio jurídico de contenido patrimonial, ni un acuerdo de voluntad

para regular las relaciones sexuales o las prestaciones recíprocas, ¿cómo puede decirse que la total ausencia de amor resulta jurídicamente irrelevante?"[299].

Es difícil medir el cuánto y el cómo se aman los esposos, pero no lo es descubrir la inexistencia y extraer las consecuencias jurídicas en el consentimiento. Hay que seguir reflexionando sobre este tema porque no se da una completa respuesta.

Resulta alentador parte de uno de los discursos del Papa Juan Pablo II a la Rota Romana, cuando dice: "Para comprender el sentido exacto del "consentimiento matrimonial" debemos dejarnos iluminar por la revelación divina. El consentimiento nupcial es un acto de voluntad que significa y conlleva una donación mutua, que une a los esposos entre sí (….). Desde este punto de vista, el consentimiento matrimonial es un compromiso en un vínculo de amor (el compromiso irrevocable a la total apertura, comunicación y entrega al tú del otro a instancias del amor), donde, en la misma donación, se expresa el acuerdo de la voluntad y de los corazones para realizar todo lo que significa el matrimonio"[300].

Estas palabras de Juan Pablo II, que tienen bien presente la doctrina conciliar, ¿no reflejan con meridiana claridad que el amor conyugal está en la génesis de la institución matrimonial? Tal amor es un amor espiritual, que contando y suponiendo los dos aspectos, el biológico y el psíquico, añade el elemento de la elección y la entrega personal (…) La realización de este amor que nace en el alma y debe fundarse en el espíritu, se verifica en la vida humana mediante los actos propios de esta vida espiritual-corpórea. De ahí que el amor necesita una encarnación, es decir, una exteriorización plena en todos los sentidos y concreción en formas jurídicas de las exigencias de este amor[301].

Igualmente, conforta el discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana, días antes de su renuncia al Pontificado, al declarar que "un matrimonio que pivota sobre el amor personal, no es reducido a algo puramente psicológico o sentimental, ya que incluye unitariamente todos los aspectos del amor humano personal. Si el matrimonio es un

---

[299] Cfr. C. PEÑA GARCÍA, "El matrimonio en el ordenamiento canónico: posibles líneas de reforma legislativa*", REDC*, 70, 2013, pp. 195-227.
[300] Cfr. J. PABLO II, "Alocución a la Rota Romana", en *AAS* 1982, vol. LXXIV, núm. 3-7, pág. 450.
[301] Cfr. A. ARZA, "El problema teológico y moral de la fecundidad", *Universidad de Deusto*, pp. 227-229.

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

En definitiva, con el consentimiento matrimonial, el amor ya no es un mero devenir o acontecer, sino que se transforma, en palabras de Cervera Soto[302], en obligación, ya que se ha hecho entrega del mismo. Además, el amor conyugal, encuentra en el consentimiento su culminación, puesto que las tendencias que este amor contiene han sido plenamente asumidas, de tal forma que el amor ha alcanzado una etapa más de su madurez. El amor conyugal que evoluciona y se perfecciona, reclama ahora, no sólo tender a la unión, sino serlo. En definitiva, reclama una intervención de la persona en su propio amar, que llamamos consentimiento; es el momento fundante de los dos constituyéndose en unión. Las invitaciones que el amor contiene se desarrollan en su plenitud en el matrimonio. La tendencia a la unidad («seré tuyo/a»), a la perpetuidad («seré tuyo/a siempre»), a la exclusividad («seré sólo tuyo/a») y a la fecundidad («nuestro amor permanece a través de nuestras obras»), son asumidas y convertidas en una realidad. Al ser una unión indisoluble, exclusiva y fecunda, en todo lo conyugable, el matrimonio representa el horizonte natural y normal al que tiende el amor conyugal.

No es de extrañar que García Faílde llegue a afirmar: "Pienso que:

a) la indisolubilidad intrínseca del matrimonio puede perfectamente encontrarse en la donación de la personalidad que en su totalidad hace cada uno de los contrayentes o en la donación de su total capacidad de amar y de ser amados conyugalmente que se hacen mutuamente al casarse los contrayentes, la <unidad> puede encontrarse en la "reductio ad unum" de los cónyuges.

---

302 Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, núm. 77, 1999, pág. 222.

b) La concepción personalista del matrimonio hace del amor conyugal, íntegramente humano, y por ello, personal, la causa radical de la indisolubilidad intrínseca y de la unidad; no se da auténtico amor conyugal cuando la unidad jurídica en su momento inicial y constitutivo no es querida para siempre; la indisolubilidad intrínseca del <totius vitae consortium> matrimonial de ninguna otra cosa deriva que de la donación misma de la persona en su totalidad… El amor conyugal significa específicamente la mutua dedicación <ex integro> de las partes, es decir, la entrega total de la persona a la persona; en cuanto dedicación mutua <ex integro> excluye un tercero y excluye que se restrinja a un tiempo determinado o indeterminado: cualquier amor humano genuino tiende de suyo a ser perpetuo…”[303].

Pero es importante destacar que estas palabras están insertas en el título II de su monografía, el cual titula: “Los elementos constitutivos del núcleo esencialísimo de la institución originaria matrimonial son derecho objetivo natural”[304], de lo que se deriva claramente que, para el autor citado, el amor conyugal está en la esencia del objeto del consentimiento matrimonial porque necesariamente forma parte de la esencia propia del matrimonio, que es consorcio de vida conyugal; de modo que si extirpáramos el amor de la relación marital nada tendría sentido, todo sería inviable.

En términos más breves, RUANO ESPINA resumen lo dicho con estas palabras: “No cabe concebir, por tanto, la <communio vitae coniugalis” sin integrar en ella el amor”[305], apoyándose para llegar a tal conclusión precisamente en la Constitución *Gaudium et spes* y en la *Humanae vitae*.

Podemos concluir, por tanto, que para estos autores resulta clara la relevancia jurídica del amor conyugal pues, de lo contrario, no se entiende la institución, ni siquiera a nivel natural, como valientemente apunta García Faílde.

---

303 Manual de Psiquiatría forense canónica, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, 2ª ed., Salamanca, 1991, pág. 26.

304 Pág. 23.

305 *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, ed. Bosch, Barcelona, 1989, pág. 106.

5.4 AMOR Y CAPACIDAD PARA ASUMIR LAS OBLIGACIONES ESENCIALES DEL MATRIMONIO

El Código se refiere a las *obligationes matrimonii essentiales* al tratar de la incapacidad para asumirlas, y para determinar las obligaciones esenciales del matrimonio, como hemos visto en capítulos anteriores, hay que ir a la esencia del matrimonio. Se trata de unas obligaciones o deberes que, por ser esenciales, son de naturaleza jurídica. Se deben en justicia y nacen de la mutua donación y aceptación contenida en alianza irrevocable de los esposos.

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 y de ahí parten las obligaciones esenciales del matrimonio, que son, según Hervada, "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 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"[306].

¿Qué relación hay entre el amor conyugal y las obligaciones esenciales del matrimonio? Si partimos de que es el amor el que lleva a contraer matrimonio y en el momento del consentimiento los esposos se donan y se entregan, desde ahí surgen las obras propias del amor.

---

306 Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio", en Ius Canonicum, XXXI, D. 61, (1991) pág. 68.

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 ésas son las operaciones conducentes a los fines propios del matrimonio (….) 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"[307].

A esos fines esenciales del matrimonio alude 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.

El bien de los cónyuges, en mi opinión, solo se entiende desde la relación interpersonal amorosa, desde el amor. Si uno no ama al otro, difícilmente puede ofrecer ayuda material o tender al mutuo perfeccionamiento espiritual o afectivo.

En cuanto a la relación entre el amor conyugal y el bien de los cónyuges, afirma Cervera Soto[308], que ambos términos no pueden ser identificados, aunque pueden y deben ser relacionados. La principal razón que impide identificar amor conyugal y bien de los cónyuges es que dicho amor tiende, se ordena, al *bonum coniugum*; por tanto, son realidades distintas, si bien íntimamente relacionadas. En nuestra opinión, no se puede entender *el bonum coniugum* sin hacer referencia al amor conyugal.

---

[307] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio" en *Ius Canonicum*, XXXI, D. 61, (1991) pág. 72.

[308] Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, núm.77, (1999) pág. 223.

En los últimos años, los canonistas han dedicado numerosas páginas de sus estudios a determinar cuál es la estructura esencial del *bonum coniugum*. A la hora de reflexionar sobre el concepto y el contenido del bien de los cónyuges, es necesario valorar y estudiar qué lugar ocupa el amor conyugal. No hay que olvidar que el amor conyugal queda reflejado en unas obras, en los derechos y deberes conyugales, lo cual está íntimamente relacionado con el bien de los cónyuges.

Desde el amor conyugal, el sentimiento y la voluntad se inclinan al amado. El propio Concilio Vaticano II enseña, en el número 49 de la Constitución *Gaudium et spes*, que el don mutuo es una forma propia y singular de expresar el amor conyugal.

La objetiva ordenación del amor conyugal a la prole se manifiesta de modo natural y objetivo. 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. No se agota con esto, el conjunto de obligaciones esenciales del matrimonio derivadas de la finalidad procreativa del amor conyugal y del matrimonio.

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… Se trata del deber de cada cónyuge ante el otro de participar activamente en el proceso educativo de los hijos[309].

Estas son las obligaciones esenciales del matrimonio en lo que respecta a los fines, pero si atendemos a las que dimanan de las propiedades esenciales, vemos que la unidad del matrimonio se traduce en el deber de fidelidad. Este deber es expresión del deber de amarse y de la estructura natural de la *una caro*. El compromiso de amor que es propio de la alianza matrimonial es un compromiso de amor exclusivo. Jurídicamente

---

[309] Cfr. J. HERVADA, "Obligaciones esenciales del matrimonio" en *Ius Canonicum*, XXXI, D. 61. 1991, pág. 75.

se plasma en un principio informador de la vida matrimonial, que es el deber de guardar fidelidad al otro cónyuge.

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.

Y volvemos a la pregunta que nos hacíamos. ¿Es relevante el amor conyugal para cumplir con las obligaciones esenciales del matrimonio? ¿Es posible que si no se aman los esposos puedan ser capaces de cumplir con estos deberes esenciales?

Hay quienes, como León del Amo[310], piensan que se ha sobreestimado el amor conyugal y la perfección de los cónyuges en la comunidad de vida y amor y se han atrevido a decir que si en el matrimonio los esposos no llegan a comprenderse, su conyugio debe ser declarado nulo por incapacidad de asumir las obligaciones conyugales, no las elementales, sino las de perfección ideal. Según este autor, confunden de ordinario el matrimonio *in fieri*, que pende de un momento, con el matrimonio de consentimiento continuo al modo de la *affectio maritalis*, tal como algunos la entienden. Tanto encarecen la perfección ideal deseada para los esposos y los matrimonios -continúa el autor- que viene a resultar que sólo serán válidos un número ínfimo de matrimonios.

Analizaré más adelante este razonamiento pero ya de antemano muestro mi personal oposición. Ciertamente, la desaparición del amor, celebrado el matrimonio de forma válida, no puede tener efectos jurídicos *per se*, por tanto, las nupcias no penden del buen fin de la relación conyugal. Cosa bien distinta es que, si no hay amor conyugal en el momento de la celebración, podamos hablar de matrimonio canónico válido y cosa distinta también es que, si el amor desaparece a lo largo de la convivencia, no

[310] Cfr. L. DEL AMO, "El amor conyugal y la nulidad de matrimonio en la jurisprudencia", en *Ius Canonicum*, vol. 17, núm. 34, 1977, pp. 98-99.

podamos analizar el caso a los efectos de estudiar posibles patologías en la génesis de la unión.

Como veremos más tarde, la jurisprudencia, a la hora de decidir y responder a las dudas sobre la nulidad por impotencia moral de asumir las cargas conyugales, en la mayoría de los casos, no recurre al amor, lo cual es muy significativo, sino más bien a uno de estos dos elementos esenciales: o al objeto del contrato por falta de entrega-aceptación del derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo, o al derecho *ad communionem vitae et amoris*, y con este criterio han procedido muchas decisiones, o al acto humano del consentimiento falto de los requisitos precisos por enfermedad psíquica perturbadora de la deliberación y libertad intrínsecas necesarias para un consentimiento verdadero, que es a lo que han mirado otras sentencias y la Comisión Pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico.

Otros autores como Martí Sánchez[311], afirman que "sólo el amor esponsal genuino tiende a la perennidad. Consta de la sólida jurisprudencia rotal que se considera verdadero y auténtico amor el que es favorecido por las miras de sobrellevar las obligaciones que le son esenciales al matrimonio. Este amor pertenece al género de la donación. La donación que se ocupa de las cosas necesarias y útiles a la obtención de los fines del matrimonio, en cuanto al matrimonio "in fieri", es el acto de amor; mientras que en el matrimonio "in facto esse", es el hábito de amor".

Comprender aquí el significado de *"in fieri"* es clave para determinar el momento de la capacidad, el momento de su defecto y, por lo tanto, la decisiva cuestión de la antecedencia de la causa de nulidad respecto del momento fundacional de la validez del matrimonio. La imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio ha de padecerse -según Viladrich[312]- en el período durante el cual ocurre el acto de contraer, pues resulta irrelevante a efectos de nulidad si es un efecto generado por la desafortunada dinámica de la convivencia conyugal posterior, incluso cuando esta feliz convivencia es la causa que genera la aparición y padecimiento de trastornos psíquicos a uno o ambos cónyuges (…). Transformar el amor entre un hombre y una mujer,

311 Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, 1991, pág. 43.
312 Cfr. P.J. VILADRICH, "El consentimiento matrimonial", EUNSA, Navarra 1998, pp. 89-90.

mediante el pacto o alianza conyugal, en un amor indisolublemente fiel y fecundo, como la forma de vida en común debida en justicia entre sí, es la mayor y mejor entrega y acogida que cabe en el orden del amor sexual. Por lo tanto, la verdad íntegra del amor conyugal, como forma de vida en común, no puede ser "por sí misma" la causante de un defecto grave que les impida asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

5.5 LA DOCTRINA CIENTÍFICA

Hay diversas teorías de canonistas sobre la relevancia jurídica del amor conyugal y podemos hacer referencia claramente a dos etapas: la de los años posteriores a la promulgación de la Constitución *Gaudium et spes* y los años siguientes al Código actual.

La mayoría de los autores comienzan definiendo qué es el amor conyugal y a partir de ahí estudian cuál es la relevancia jurídica que se le concede a ese amor. El punto central de la polémica entre los autores "se centra en el carácter afectivo o volitivo de éste. En líneas generales, los canonistas adoptan una de estas dos posturas: o bien el amor es un elemento psico-afectivo que poco o nada tiene que ver con el mundo del derecho, o bien es un acto de la voluntad que puede ser incluido en el ámbito jurídico. Son pocos los autores que combinan ambas posturas y describen el amor conyugal desde su naturaleza afectiva y volitiva"[313].

Hay autores que rechazan, como veremos, toda trascendencia jurídica del amor en el matrimonio; es el caso de P. Fedele; otros, a nuestro entender, con mejor criterio, reconocen que, aunque la causa del matrimonio es el consentimiento -que diferencian formalmente del amor-, no puede haber consentimiento si falta el amor, este es el caso, entre otros de U. Navarrete y O. Robleda.

Hay luego otro grupo de autores que creen que el amor forma parte del objeto del consentimiento: los cónyuges al contraer se comprometen a amarse. Aquí es precisa

[313] Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, núm.77, (1999) pág. 207.

una aclaración. Ese amor a que se obligan el marido y la esposa no es un amor exclusivamente sentimental en el que la libertad "n'entre pour rien" sino, como agudamente percibió Kant, un amor asumido por la voluntad. Esta parece ser la mente conciliar y a ella se atienen autores como P. Viladrich y últimamente, Molina Meliá y M. López Aranda[314].

5.5.1. Amor conyugal carente de relevancia jurídica

Comenzaremos por referirnos a aquellas tesis sostenidas por algunos autores que entienden que el amor conyugal es afectivo y que carece de relevancia jurídica.

Así, Navarrete considera que el amor conyugal es una *res facti*, un impulso no dominado por la voluntad[315]: «l'amore coniugale, sebbene si esprima per atti -azioni e prestazioni- formalmente è un habitus, un fenómeno psicológico non soggetto all'impero diretto della volontà. Questa può certamente procurare le condizioni adatte perché sorga, cresca e si mantenga vivo l'amore coniugale; ma scappa al suo impero diretto la possibilità di farlo sorgere, crescere e mantenerlo invita»[316]. Y en otro momento viene a afirmar que el amor no entra dentro del campo del derecho: «È una res facti che non può essere assunta nel campo del diritto (...) l'amore coniugale non abbia rilevanza giuridica nella struttura essenziale del matrimonio. Si tratta di un elemento agiuridico»[317].

---

[314] Cfr. J. M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, (1991) pág. 41.

[315] En relación con la idea de que el amor no está bajo el control de la voluntad, Navarrete afirma: «Ce lo insegna l'esperienza quotidiana. Spesso sorge questo tipo d'amore fra persone che non possono contrarre matrimonio, costituendo la croce della loro vita: "vorrei lasciar d'amarlo, e dimenticarlo, ma non posso". E quante volte un giovane od una giovane vorrebbero far sorgere in sé l'amore verso una determinata persona che potrebbe essere il loro coniuge ideale, ma non ci riescono: "vorrei amarlo, ma non posso" (...). È una res facti che non può essere assunta nel campo del diritto». NAVARRETE U., «Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Costituzione "Gaudium et spes"», en AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, pág. 213.

[316] Cfr. U. NAVARRETE, «Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Costituzione "Gaudium et spes"», en AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, pp. 212-213.

[317] Cfr. U. NAVARRETE, «Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Costituzione "Gaudium et spes"», en AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, pp. 213-214.

Navarrete[318] se refiere al término *bonum coniugum* diciendo que ha sido empleado confusamente en el sentido de elemento esencial del consentimiento, con escasa aportación para el progreso de la ciencia y de la jurisprudencia canónicas». Y, más adelante, hablando de la problemática sobre exclusiones, lo que nos afecta a nuestra tema, subraya Navarrete que el tratamiento jurisprudencial de los capítulos de nulidad por exclusión ha seguido el esquema agustiniano de los *tria bona*, sin que se haya individualizado ningún elemento esencial y distinto de los señalados en el canon que haya sido operativo en la jurisprudencia como capítulo de nulidad. Sí, en cambio se ha reactivado la problemática particular referente a la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio cristiano partiendo del principio de identidad entre contrato y sacramento y, en este sentido, se tiende a reforzar la interpretación de que la exclusión de la sacramentalidad se identificaría con la exclusión del *matrimonium ipsum* y no se equipararía sólo con la exclusión de las propiedades esenciales.

Otros autores como D' Avack, Fedele y Graziani comparten esa misma línea de que el amor conyugal escapa de la voluntad al ser un elemento metajurídico. D'Avack considera que "appare subito lampante la totale irrilevanza giuridica dell'amore coniugale nel matrimonio canonico"[319] y Graziani comparte lo mismo cuando afirma que «l'amore (...) è comunque giuridicamente irrelevante»[320]. Fedele afirma al respecto: «un elemento (...) come l'amore coniugale è del tutto refrattario ad una qualificazione giuridica»[321].

Cervera Soto explica de forma muy rigurosa que "los canonistas que describen el amor conyugal en términos de amor-afecto y sostienen su irrelevancia jurídica, explican que la única relación existente entre el amor y el consentimiento es que el amor (amor-sentimiento) suele ser uno de los motivos que lleva a contraer matrimonio, y que, aun siendo esto lo más habitual, no es imprescindible que sea así, ya que es posible contraer

---

318 Cfr. U. NAVARRETE, "El matrimonio canónico a la luz del Concilio Vaticano II: cuestiones fundamentales y desarrollos doctrinales", en *Ius Communionis*, I/1, (2013) pp. 40 y 62-63.

319 Cfr. D'AVACK, «Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale», en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico*. La Chiesa dopo il Concilio, Roma, 14-19 gennaio, (1970) v. II/1, Milano 1972, pág. 443.

320 Cfr. E. GRAZIANI, «La Chiesa e il matrimonio», en *Ephemerides Iuris Canonici* 26 (1970), pág. 78.

321 Cfr. P. FEDELE, "Ancora sul consenso nel matrimonio canonico», en AA.VV., *Studi in onore di Lorenzo Spinelli* v. II, Modena 1989, pág. 568.

matrimonio válido siendo otros los motivos que muevan a casarse. Es decir, consideran que el amor no tiene otro papel en el consentimiento que el de ser uno de tantos motivos del acto de contraer, y, dado el principio de irrelevancia jurídica de los motivos, carece de relevancia jurídica en el consentimiento[322]. Fedele y Navarrete son los autores que exponen de una manera más clara esta línea de argumentación.

Frente a ellos, otros canonistas ponen en valor la idea de un amor especialmente volitivo, controlado por la voluntad y que entra en el mundo jurídico.

El grupo de canonistas que defienden la idea de que el amor no puede ser incorporado al objeto del consentimiento está formado por los que consideran que el amor es un elemento jurídicamente irrelevante en el matrimonio, y por aquéllos que no ven inconvenientes para la traducción jurídica del amor conyugal, pero sí para su inclusión en el objeto del consentimiento. D'Avack, Fedele, Navarrete y Graziani -autores contrarios a la relevancia jurídica del amor conyugal- consideran que el objeto del consentimiento está formado por la *traditio et acceptatio del ius in corpus* y que el amor no juega ningún papel en dicho objeto[323]. Bernárdez Cantón, López Alarcón y Martín -autores contrarios a dotar de relevancia jurídica al amor conyugal- también se oponen a su inclusión en el objeto del consentimiento[324].

Bertolino, Burke, Hervada, Lo Castro, Pompedda y Viladrich[325] son algunos de los canonistas que, aunque otorgan relevancia jurídica al amor en el consentimiento, no admiten que sea incluido en el objeto del consentimiento.

El canonista Raúl Berzosa, en uno de sus artículos[326], hace un recorrido interesante y detallado del pensamiento y el estudio conciso de la autora María del Mar

---

322 Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial" en *Ius Canonicum*, núm.77, (1999) pp.213-214.

323 Cfr. D'AVACK, «Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale», en AA.VV., Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico. La Chiesa dopo il Concilio, Roma 14-19 gennaio (1970) v. II/1, Milano 1972, pp. 210-214.

324 Cfr. M. LÓPEZ ALARCÓN y R. NAVARRO-VALLS, Curso de derecho matrimonial canónico y concordado (5ª ed.), Madrid, 1994, pág. 79.

325 Cfr. C. BURKE, "L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica", Torino, 1997, pp. 9-12, 64-66; P. J. VILADRICH, "Amor conyugal y esencia del matrimonio", en *Ius Canonicum* 23, (1972) pp. 275-313.

326 Cfr. R. BERZOSA, "La exclusión del bien de los cónyuges", *REDC* 70, (2013) pp. 389-413.

Martín y lo traemos aquí porque desarrolla muy bien el tema de si el amor está dentro de la esencia del matrimonio y qué relación tiene este amor con el *bonum coniugum*.

Esta autora asevera que, si bien es innegable la relación entre amor-matrimonio y amor-*bonum coniugum*, el amor no es un concepto jurídico y, por ello, no se incluye ni en la definición de matrimonio ni en la delimitación de su esencia y, por lo mismo, no se identifica necesariamente el amor conyugal con el *bonum coniugum*, porque en ese caso, si se acaba el amor se acabaría el matrimonio e, incluso, si el amor no estaba presente en el momento del pacto matrimonial, ese pacto no surgiría y el matrimonio sería nulo. Entonces se hace esta pregunta: ¿Caben los matrimonios válidos sin amor? La respuesta que da es la siguiente: "cabe un matrimonio en el que falte el sentimiento del amor, pero no cabe si no hay voluntad de darse y de recibirse mutua, exclusiva e irrevocablemente como marido y mujer; esta donación ya incorpora en sí el amor conyugal, que no es un amor gratuito sino debido, ya que el vínculo conyugal supone una relación de justicia (de igualdad y de débito)". Y siguiendo a Burke afirmará que el *bonum coniugum* no consiste en el amor sino en aquella maduración de las personas que mana de la fidelidad al compromiso matrimonial[327]. El amor como sentimiento no tiene presencia en la esencia del matrimonio y es irrelevante a efectos jurídicos. Y, aunque no se les niegue conexión, no son asimilables *bonum coniugum* y amor conyugal. María del Mar Martín aborda, igualmente, la relación del *bonum coniugum* y la nulidad y viene a decir que el *bonum coniugum* entraría en las anomalías del consentimiento.

Dentro de ellas distingue dos grandes bloques: las capacidades consensuales y los vicios y defectos de consentimiento. Este segundo bloque, defecto de consentimiento supone ausencia total del mismo; mientras que en el vicio, el consentimiento se da pero es o falso o insuficiente.

Aplicado al *bonum coniugum*, y a la luz del c. 1101.2, si por ejemplo se diera el caso de un matrimonio contraído con el fin subjetivo (*finis operantis*) de hacer sufrir al otro cónyuge pero sin excluir los tres *bona* agustinianos, ¿se contraería válidamente? Responde: «entendido el *bonum coniugum* como *una caro*, contraer el matrimonio con

[327] Cfr. C. BURKE, "El bonum prolis y el bonum coniugum, ¿fines o propiedades del matrimonio?", en *Ius Canonicum*, XXIX/58, (1989) pp. 715-716.

el fin de hacer sufrir al otro supondría excluir el matrimonio mismo (…) Y concluye diciendo que *el bonum coniugum*, a la luz del c. 1055,1, no parece suponer un nuevo capítulo de nulidad en sentido estricto, pero no significa esto necesariamente que los tribunales no puedan en ningún caso declarar la nulidad de un matrimonio con base en el *bonum coniugum*.

Reseñamos la aportación de José Errázuriz[328], porque son interesantes las observaciones que este autor realiza sobre el *bonum coniugum* y la comunidad de vida conyugal. El *bonum coniugum* tiene relación con los *tria bona* agustinianos, ya que la indisolubilidad (*bonum sacramenti*) y la unidad y la fidelidad (*bonum fidei*), y hasta el *bonum prolis* (intrínseco a la finalidad unitiva del matrimonio), tienen relación con el *bonum coniugum* y el amor conyugal.

Siguiendo cierta praxis rotal, sería posible contemplar un capítulo aparte, cuando se contemplan dos aspectos: por un lado, como el matrimonio es unión entre personas, para querer al otro como cónyuge tengo que reconocer su dignidad personal y la igualdad fundamental (…) Por otro lado, habría que contemplar lo específico de la relación hombre-mujer o "la comunidad de vida" conyugal. Esta comunidad de vida es relación de solidaridad, de servicio, de ayuda recíproca y de participación en las circunstancias vitales del otro. La exclusión del *bonum coniugum* implicaría una voluntad de privar de esta comunidad de vida a la unión matrimonial, sin la cual no se es verdaderamente cónyuge. Lo que constituye un motivo de nulidad sería la radical exclusión de la misma comunidad de vida en cuanto exigencia de la mutua ayuda, pero no los comportamientos contrarios a dicha mutua ayuda; siempre se debe distinguir entre matrimonio y vida matrimonial, si no queremos negar el propio matrimonio (…) Y se hace la siguiente pregunta ¿Simulación total o parcial del *bonum coniugum*?…

El autor afirma que, en lo referente a la dignidad de la persona y a la constitución de la comunidad de vida, la simulación total o parcial no entraría en la exclusión del *matrimonium ipsum*, ya que el sujeto que lo excluye puede erróneamente pensar que está celebrando un verdadero matrimonio. Lo situaría en el ámbito de los elementos

---

328 Cfr. J. ERRAZURIZ, "Il senso e il contenuto essenziale del bonum coniugum", en *Ius Ecclesiae*, XXII, (2010) pp. 573-590.

esenciales por lo que resultaría irrelevante la distinción entre simulación. En resumen, y como conclusión, nuestro autor afirma que la exclusión del *bonum coniugum* sigue siendo considerada una hipótesis rara. Pero lo importante es que se conciba y se aplique de forma verdadera y justa. Y que, en contextos de relativismo y subjetivismo, como los actuales, prevalezcan otras exclusiones como la indisolubilidad, o en el ámbito de la simulación total, lo que va contra el mismo vínculo. En cualquier caso, la rareza de contemplar la exclusión del *bonum coniugum* tiene un aspecto positivo: que las personas cuando se unen, comprendidas incluso las que asemejan su unión al matrimonio sin serlo -y que lo serían si cambiaran las condiciones- fundan su relación en cuanto personas y se reconocen solidarios de las exigencias de la vida en común.

5.5.2. Identidad entre acto de amor y consentimiento matrimonial

Muchos de los canonistas describen el consentimiento como un acto de amor, empleando unos la propia expresión acto de amor; otros, la de pacto de amor; otros, la de primer acto de amor o la de máxima expresión de amor (entre otras similares). Ahora bien, en general, la mayoría de ellos no se detienen a explicar qué significado y alcance tiene el hecho de que el consentimiento sea un acto de amor. Tan sólo autores como Hervada y Viladrich explican el significado del consentimiento como un acto de amor[329].

El consentimiento es un acto de entrega de vida y amor. Para Viladrich[330], el matrimonio no es otra cosa que el desarrollo mismo del amor conyugal -unión entre dos personas sobre la base de la unidad en la naturaleza (virilidad-feminidad)-, el pacto conyugal no es tampoco otra cosa que la mutua decisión de amarse conyugalmente, esto es, el compromiso irrevocable a la total apertura, comunicación y entrega al tú del otro de toda la virilidad y feminidad respectiva. En este sentido, el pacto conyugal es el acto de amor fundacional del matrimonio. Sin ese acto, el amor no acaba de traspasar la frontera que conduce a la constitución de una unión de dos personas en la unidad de naturaleza; sin ese acto, el amor no es traducible en términos de justicia, no constituye

---

329 Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial" en *Ius Canonicum*, núm.77, 1999, pág. 213.

330 Cfr. P. J. VILADRICH, "Amor conyugal y esencia del matrimonio", en *Ius Canonicum*, 23, (1972) pp. 311-313.

ningún *suum* y *debitum* entre las partes, no engendra un vínculo jurídico y no da origen a derechos y deberes conyugales.

Frente a lo dicho -continúa Viladrich- ha sido habitual en la doctrina entender que el amor, por tratarse de un fenómeno asimilable y confundible con la líbido, con el sentimiento, con la misma afectividad y simpatía, no pasaba de ser, cuando más, un elemento conveniente para la felicidad de los cónyuges. En este contexto, se han separado radicalmente el pacto conyugal y el amor conyugal. La esencia se hacía consistir en el vínculo jurídico que nace del consentimiento mutuo, el cual venía exigido por la naturaleza contractual del matrimonio, y no por el amor conyugal. Tampoco los derechos y deberes conyugales, que se hacían derivar del pacto, ni las leyes que rigen el matrimonio, que provienen del Derecho natural, estaban relacionadas con el amor conyugal.

No es extraño, por tanto, que en el seno de esta concepción, difícilmente se pudiera evitar una cierta dialéctica entre matrimonio y amor, como si el primero afectase al mundo de los deberes sociales, y el segundo al terreno de los sentimientos particulares[331]. Hoy urge superar esta disociación entre amor y matrimonio (….) El amor conyugal es una dinámica del ser personal, en cuanto persona, que le inclina a la apertura, la comunicación y la donación, al tú personal del otro y que se especifica por referir esa apertura, comunicación y donación recíprocas a la virilidad y feminidad respectivas.

Para comprender esta idea, dice Viladrich, refiriéndose a los argumentos dados por Hervada, es preciso tener en cuenta que el amor entre personas es tendencia unitiva, no tendencia hacia unas obras o servicios comunes. La tendencia a las obras no es amor entre personas: o es una consecuencia del amor entre personas o es amor a las obras; y las obras en el matrimonio deben ser fruto del amor a las personas y no al contrario. Por esta razón, la *communitas vitae* no es el objeto directo e inmediato del amor conyugal, sino fruto, manifestación y consecuencia del amor, que, por serlo, sólo cabe entre y hacia personas.

---

[331] Cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, "El Derecho del Pueblo de Dios", Pamplona, 1970, pp. 62 y ss.

Amar directa e inmediatamente las obras, sean los hijos, el hogar o el *remedium*, no es amor conyugal, sino una despersonalización del matrimonio[332], por la que la persona es tomada como medio o como objeto, pero no como sujeto nato, exigencia ésta que es consustancial con la noción de persona.

El amor conyugal verdadero es una tendencia unitiva entre personas cuyo objeto es la dimensión «conyugable» de estas personas, la virilidad o la feminidad respectivamente, formando por esta tendencia una unidad feminidad- virilidad (unidad de naturaleza o un único principio de operaciones) que comporta la unión de esas dos personas. Esta unión no es un simple hecho sociológico, sino una participación en la naturaleza que acarrea para los cónyuges un cambio ontológico -*una caro*-: cada cónyuge hace suya- de ahí la dimensión de justicia (*suum*) inherente a la esencia del matrimonio- la naturaleza del otro en cuanto modalizada respectivamente por el principio masculino o femenino. En esto radica la unidad en la naturaleza de los cónyuges: son una feminidad- virilidad como único principio de operaciones predicable tanto de una como de otra persona de los cónyuges: *una caro.*

¿En qué sentido el amor conyugal exige un pacto fundacional del matrimonio, si este último no es sino el pleno desarrollo del amor conyugal? En el plano de la unidad en la naturaleza, por la que el amor deviene conyugal, es preciso un pacto o acto decisorio a causa de la libertad y responsabilidad inherentes al ser humano. En efecto, la constitución *in actu* de una unidad virilidad-feminidad, en tanto implica una entrega al otro de lo mío, sólo se produce -aunque por naturaleza haya una *inclinatio naturalis* de un modo sexual hacia el otro y viceversa- por la decisión voluntaria y libre de entregarse a sí mismo, en el momento querido, como varón o mujer y de recibir al otro u otra en cuanto varón o mujer. De ahí, señala Hervada, que sea doctrina constante negar que un acto, hecho o circunstancia de las personas pueda producir el matrimonio, si no es en relación y a través de una libre y responsable decisión de tales personas. Ni la convivencia marital, ni el acto conyugal, ni el amor por sí mismo tienen fuerza eficiente para unir en matrimonio; éste sólo lo produce la libre decisión determinada a tal objeto, un acto de voluntad, el cual eso sí podrá manifestarse por palabras, signos, la

[332] Cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, "El Derecho del Pueblo de Dios", ibídem, pág. 64.

convivencia o la realización del acto conyugal: de ello hay ejemplos en las diversas épocas y culturas. Éste es el sentido más propio de los tradicionales aforismos: «nuptias non concubitus, sed cansen sus facit», «non coitus matrimonuim facit, sed maritalis affectio», «liber consensus et non amor, facit coniugium»[333].

Ahora bien, el matrimonio, según hemos visto, no sólo es una unidad en la naturaleza sino, también, una unión de personas. El plano de la unión interpersonal exige además un pacto fundacional del matrimonio. Para que ambas personas, en cuanto tales, se hagan mutua entrega de toda su capacidad de amor sobre lo conyugal (feminidad y virilidad) y queden unidas respecto a esa unidad en la naturaleza, es preciso realizar un tipo de acto decisorio por el cual se compromete en un momento toda una capacidad presente y futura de amar conyugalmente. El único medio que la persona humana tiene de entregarse de una vez para siempre es un acto de voluntad *hic et nunc*, en el que se asume y entrega todo lo presente y futuro. Este fenómeno de actualización es el pacto conyugal.

En consecuencia, el pacto conyugal es el acto de amor fundacional de la unión entre personas y de la unidad en la naturaleza o, en términos más clásicos, la causa eficiente del matrimonio. La potencial *communitas vitae et amoris* ha sido asumida en acto, al actualizarse todo su despliegue futuro en el acto decisorio fundacional. En este sentido, el futuro desarrollo de la vida conyugal es algo debido y exigible en justicia, porque en el pacto conyugal fue asumida y fundada *in actu.*

La *communitas vitae* es fruto del amor conyugal a través del pacto conyugal. Este pacto puede ser más esclarecido a la luz de la historicidad del ser humano, como propone Hervada. «El tiempo -dice este autor- es una dimensión de los seres que no son capaces de realizar en un acto único y perpetuo toda su capacidad de ser; por eso, esta capacidad de ser se realiza sucesivamente. En esta dimensión adquiere su perspectiva el compromiso, propio sólo de seres personales, a la vez que inmersos en el tiempo, esto es, capaces de dominar su ser y por tanto de configurar su futuro, a la vez que incapaces de realizarlo en un acto único. El compromiso (pacto conyugal) representa una de las posibilidades más perfectas del ser personal inmerso en el tiempo, y la que más se

[333] Cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, "El Derecho del Pueblo de Dios, ibídem, pág. 65.

acerca al acto puro; por eso es sólo propio de seres espirituales. Consiste en la libre decisión de la persona que, por un acto de voluntad y libertad, orienta su capacidad de realización en un sentido determinado»[334].

El pacto conyugal, entendido como acto de amor fundacional del matrimonio, entraña la constitución de un *suum*: las partes fundan, de un lado, una unidad en la naturaleza o único principio de operaciones en cuyo seno la virilidad es poseída por la mujer, y la feminidad por el varón; y de otro lado, una unión de personas, en cuya virtud se entrega como *debitum* al otro toda la propia capacidad de amar en lo conyugal. Es así como el amor conyugal, a través del pacto conyugal, da lugar a una realidad de justicia traducible inmediatamente en términos jurídicos: relación jurídica matrimonial, vínculo jurídico, sujetos, objeto y derechos y deberes conyugales. Si el matrimonio, en suma, es una realidad jurídica no lo debe a la voluntad del legislador, sino a la dimensión de justicia del amor conyugal, sobre la cual, para realizarla y garantizarla, surge un fenómeno jurídico matrimonial incuestionable.

Y ese acto de amor fundacional, aunque desde el punto de vista psicológico pueda considerarse que hay dos actos de voluntad, de cada uno de los esposos, el consentimiento es un acto único: "el acto de contraer matrimonio no es la suma de dos actos distintos, el del varón y el de la mujer. Hay un único acto, que requiere dos voluntades, pero existe un solo acto. No hay dos actos jurídicos, sino uno solo; existen, en cambio, dos sujetos. El acto es único y único es su efecto: el matrimonio o unidad formada por el hombre y la mujer. En otros términos, es un acto jurídico bilateral"[335].

Existe un solo acto de consentimiento, un solo amor, un solo vínculo, una sola carne. Numérica y psicológicamente hay dos amores, pero estos dos hechos psicológicos distintos se unen para crear un todo objetivo, en cierta manera un solo ser en el que están comprometidas dos personas[336].

El matrimonio, como acto fundante, es constituido por una alianza, es decir, por un acto en el que los esposos asumen formalmente la reciprocidad del amor conyugal.

---

[334] Cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, "El Derecho del Pueblo de Dios", ibídem, pp. 65-67.
[335] Cfr. J. HERVADA, P. LOMBARDÍA, "El Derecho del Pueblo de Dios", Pamplona, 1970, pág. 319.
[336] Cfr. K.WOJTYLA, "Amor y responsabilidad", Madrid, 1978, pp. 88-93.

Hay autores que sostienen que el consentimiento es un acto de amor pues es lo que da inicio a la comunidad de vida y amor. El consentimiento no se puede entender ni contraerse, por tanto, en ausencia del amor conyugal, porque el amor es el elemento constitutivo del mismo acto constitucional.

En esta línea, Fagiolo afirma que la Constitución *Gaudium et spes* no distingue entre consentimiento y amor sino que identifica ambos términos; este autor comenta al respecto que "no existe un verdadero consentimiento matrimonial que no incluya y sea, al mismo tiempo, verdadero amor conyugal; el amor conyugal tiene relevancia como causa del matrimonio, en cuanto se identifica con el consentimiento que instaura el matrimonio"[337].

El pacto conyugal (bilateral y recíproco) es el acto de amor fundacional del matrimonio, la causa eficiente de éste. En la Iglesia y en la sociedad se ha ido creando esa conciencia de la causalidad eficiente del consentimiento de forma gradual. El consentimiento libremente manifestado por los esposos -y no la cópula conyugal- es la causa eficiente del matrimonio.

El amor conyugal, según Lener, en tanto coincide con el mismo matrimonio, contemplado como la *adunatio* de ambos cónyuges, es una realidad jurídica y no sólo un mero hecho, psicológico o biológico, ni pura poesía. Es en virtud del consentimiento como el amor conyugal se convierte radicalmente en obligación de justicia entre los esposos, se constituye en un auténtico deber jurídico, no sólo en obligación moral de fidelidad.

Esta obligación de justicia de carácter social, en la que se torna el amor conyugal por el cauce del *consensus*, determina la posición fundamental de ambos cónyuges entre sí y en relación al fin de la generación[338]. Entendiendo que el esquema de la relación de justicia es «quello che è tuo è tuo è quello che è mio è mio» y el de la relación amorosa es «quello che è mio è tuo»[339], el paso del amor conyugal a la justicia se opera

---

[337] Cfr. V. FAGIOLO, "Amore coniugale ed essenza del matrimonio", en *L´amore coniugale*, Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, Cittá del Vaticano, 1981, pág. 182.
[338] Cfr. S. LENER, "L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio" en *Annali di dottrina e giurisprudenza*, Città del Vaticano, 1971, pp. 165-172.
[339] Cfr. S. LENER, "L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio", ibídem, pág. 172.

cuando a través y por medio del consentimiento ambos cónyuges hacen donación de lo propio como *suum* del otro a partir de aquel instante. Por eso, el consentimiento convierte el amor conyugal en obligación de justicia, porque a raíz del consensus la *coniunctio o adunatio* es un deber ser exigible según justicia, dado que lo mío de cada cónyuge ha sido constituido recíprocamente en suyo del otro cónyuge.

Con este planteamiento, a nuestro juicio correcto en sus líneas generales, Lener entiende superar el esquema contractual: «A quel modo che nella concezione contrattualistica si dice che nel sinallagma contrattuale rientra, come oggetto formale, la traditio o concessione reciproca dello ius in corpus, non anche l'esercizio efectivo dello stesso; secondo quella personalistica, nell'essenza radicale o struttura esistenziale dell'amore coniugale rientra la donazione delle persone come impegno totale, come obbligata ed obbligante volonta dei nubenti di dedicare la propria persona a complemento appunto personal e del coniuge»[340].

Al mismo tiempo entiende haber purificado los vicios fundamentales de la concepción personalista moderna, la cual tiende a confundir el amor conyugal con el fin esencial o coesencial del matrimonio, pues, como hemos visto, Lener identifica el amor conyugal con el mismo matrimonio, entendido como «lo stesso coniugio visto nell'unita dei due soggetti»[341].

Más recientemente, Muñoz de Juana se expresa en estos términos: “el pacto conyugal, causa eficiente del matrimonio, es mucho más que un simple acto de la voluntad sobre una actividad externa de la persona, es el acto de amor fundacional del matrimonio. No es un simple acto contractual sobre un bien útil, sino una donación de toda la persona para establecer una comunidad de vida y amor”[342].

El amor tiene una fuerte relevancia jurídica, además de moral y psicológica, no esencialmente diversa a la del consentimiento matrimonial. Negar la juridicidad del amor conyugal significa negar también la juridicidad del consentimiento. En palabras de Gutiérrez, “el verdadero consentimiento matrimonial implica el amor conyugal; si éste

---

340 Cfr. S. LENER, “L’oggetto del consenso e l’amore nel matrimonio”, ibídem, pág. 175.
341 Cfr. S. LENER, “L’oggetto del consenso e l’amore nel matrimonio”, ibídem, pág. 165.
342 Cfr. J. M. MUÑOZ DE JUANA, “La falta de amor como causa de nulidad del matrimonio”, en *REDC*, 67, 2010, pág. 117.

falta, el consentimiento no existe. El amor conyugal es la forma específica del consentimiento. Para mí, consentimiento matrimonial y amor conyugal en acto (en el *matrimonium in fieri*) son la misma cosa"[343].

Autores posteriores a la Codificación de 1983 abordan también este tema, identificando al amor conyugal como consentimiento. Así, García Faílde habla de "ese acto de donación amorosa mutua de los contrayentes que es el consentimiento matrimonial de los mismos"[344]. Y en uno de sus decretos llega a afirmar que "el consentimiento es un acto de voluntad deliberado y libre que se identifica con el amor, no entendido como movimiento pasional, sino como *actus dilectionis*".

Por otra parte, hay autores que justifican jurídicamente el pacto conyugal en su relación con el amor conyugal, señalando que se requiere el pacto para que la comunidad de vida y amor sea asumida en acto y de este modo el futuro desarrollo de la vida conyugal sea algo debido y exigible en justicia.

Así, el profesor Serrano declara que "el consentimiento conyugal o es un acto de amor o no es tal consentimiento conyugal (…) el amor conyugal empieza a ser "deber de vida de amor conyugal" a partir del consentimiento[345].

---

343 Cfr. A. GUTIÉRREZ, "Il matrimonio, fine, essenza, amore coniugale, Napoli, 1974, pág.63.

344 Cfr. J. J. GARCÍA FAÍLDE, "El bien de los cónyuges" en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. IX, Salamanca, 1994, pág. 153.

345 Cfr. J. M. SERRANO, "El derecho a la comunión de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: Aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la Santa Rota Romana", en *Ephemerides Iuris Canonici*, 32, 1976, pp. 53-56.

5.5.3. El amor como elemento esencial del acto del consentimiento

Hay autores que, sin llegar a identificar el consentimiento con el amor conyugal, han afirmado que el amor es un elemento esencial del acto del consentimiento. Algunos dicen que sin un mínimo de amor es imposible todo: el afecto marital, la convivencia, la comunicación de vida y amor[346]. Y otros insisten en que "no cabe entrega-aceptación auténtica o sincera sin presencia de un mínimo de amor, porque no es compatible tal entrega aceptación con una aversión total o pasión de odio, de venganza capital[347].

El profesor Vela[348] afirma que si el acto mismo humano, con el que los cónyuges concretan su donación interpersonal, total, irreversible y perpetua, no contiene esa voluntad interna, verdadera y real, que es esencialmente amor sincero, se cae en una contradicción.

El consentimiento manifiesta inseparablemente una voluntad de donación mutua entre los esposos, y una adhesión a una comunidad de vida y amor. El consentimiento exige ser una manifestación de una voluntad interpersonal de establecer la comunidad de vida y amor, específica del matrimonio y el elemento de adhesión (amor) a una tal comunidad constituye un elemento esencial del consentimiento matrimonial[349].

Navarrete sostiene que el acto del consentimiento "como realidad psicológica y jurídica no es formalmente un acto de amor, sino un acto de la voluntad negocial, en virtud de la cual los contrayentes se entregan y aceptan mutuamente. La causa eficiente de este pacto no es formalmente el amor, sino el acto negocial de la voluntad"[350].

---

346 Cfr. P.A. BONNET, Dehabitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis, en *Ephemerides Iuris Canonici*, XXX, 1974, pág. 85.

347 Cfr. A. C. JEMOLO, "Il matrimonio nel diritto canonico", 1941, pág. 76.

348 Cfr. L. VELA, "La communitas vitae et amoris", en *El consentimiento matrimonial*, ed. *Hoy*, Barcelona, 1976, pág. 108.

349 Cfr. C. RIVADENEIRA MARTÍNEZ , "EL AMOR EN EL MATRIMONIO: de la canonística al Derecho chileno" en http://carlosrivadeneiramartinez.blogspot.it/2015/09/elamor-en-el-matrimonio-de-la.html

350 Cfr. U. NAVARRETE, "Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Constitutione Gaudium et spes", en *L´amore coniugale*, *Annali di doctrina*, pp. 207-208.

Bonnet es el autor más representativo de los que describen el amor conyugal en términos de amor-voluntad. En su opinión, el amor debe ser identificado con la voluntad, no con los sentimientos, y ha de ser descrito como «una dinámica típicamente volitiva ed insieme profondamente consapevole, un'inclinazione intimamente connaturale e integralmente impegnativa di tutto l'essere»[351].

Bonnet rebate las ideas de Navarrete sobre la naturaleza del amor conyugal, argumentando que el aspecto psicológico o afectivo no es propiamente amor conyugal, sino lo que conduce y ayuda al amor, y que el amor conyugal está bajo el dominio de la voluntad"[352].

El profesor Robleda está en la misma línea de Navarrete: "Es claro que tanto la actividad relativa al amor, como la relativa al consentimiento proceden de la voluntad, sin embargo son actividades diversas. A través del amor, los cónyuges quieren llegar a ser una sola cosa (unum), comunión de vida, una sola carne (…) A través del consentimiento-acto (con naturaleza de pacto) un cónyuge se entrega a otro en reciprocidad. Y aquí interviene formalmente la justicia. Un cónyuge dispone del cuerpo de otro y viceversa, con exigencia **de** estricta justicia. Y así se da una coincidencia o encuentro material entre amor y justicia[353]**.**

El conocer (intelectivo) y el decidir (volitivo) del acto de consentimiento tiene una especificidad; conocer y decidir amorosamente, ya que se trata de un pacto de amistad conyugal y, como señala Panizo, "el amor entra como motivación del pacto de

---

[351] Cfr. P.A BONNET, "L'essenza del matrimonio canonico. I. Il momento costitutivo del matrimonio. Contributo allo studio dell'amore coniugale, Padova 1976, pp. 95-96. Las ideas de Bonnet sobre el amor conyugal como amor-voluntad pueden verse en P.A BONNET, «De habitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis», en *Ephemerides Iuris Canonici* 30 (1974), pp. 103-107; P.A BONNET, «Amor coniugalis matrimoniumque in fieri prout Vetus et Novum Testamentum», en *Periodica* 65 (1976), pp. 608-609; P.A BONNET, «A proposito di talune questioni attuali in materia matrimoniale: amore coniugale; causalità matrimoniale nella sanazione in radice», en *Il Diritto Ecclesiastico* 83 (1972), pp. 355-358.

[352] Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, 39, 1999, núm. 77, pág. 209.

[353] Cfr. O. ROBLEDA, "Il presupposto della indissolubilitá del matrimonio" en *Amore e stabilitá*, Roma, 1976, pág. 101.

elección, de la decisión de entrega mutua y por tanto forma parte del consentimiento de una manera esencial; y termina todo en el pacto conyugal”[354].

López Aranda sostiene en este sentido que “el acto del consentimiento (en el que cada uno de los contrayentes es sujeto activo y pasivo de dicho acto), siendo siempre y en todo caso un acto de voluntad, sin embargo, cuando se trata del consentimiento matrimonial, ese acto de voluntad debe estar especificado por el amor conyugal. Por consiguiente, pienso que el amor debe estar incluido en el acto del consentimiento, como elemento esencial, de tal modo que el acto simple de voluntad decisoria, en el pacto conyugal, si carece totalmente de elemento amor -voluntad de “amicitia coniugalis”-, sería ineficaz en orden a producir un válido matrimonio”[355].

5.5.4. Amor conyugal y objeto del consentimiento matrimonial

A) El amor en la comunidad de vida como objeto del consentimiento

Para Cervera Soto, “el núcleo central de la polémica doctrinal sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento no se sitúa tanto en aspectos como la descripción del consentimiento en tanto que acto de amor, o la insuficiencia del amor para dar lugar al acto de voluntad matrimonial, o el aspecto motivo del amor o el consentimiento como un acto fruto de un proceso, sino en el tema de la inclusión o no del amor conyugal en el objeto del consentimiento.

Los canonistas más significativos en la polémica doctrinal sobre la relevancia jurídica del amor conyugal centraron su explicación del papel del amor en el consentimiento en la relación amor conyugal-objeto del consentimiento.

A este respecto, ha sido dos las posturas adoptadas: la primera, la que entiende que el amor conyugal no puede -ni debe- formar parte del objeto del consentimiento; la

---

[354] Cfr. S. PANIZO, “El objeto del consentimiento matrimonial y el ius in corpus”, en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Salamanca, 1978, pág. 101.
[355] Cfr. M. LÓPEZ ARANDA, “La falta de amor como causa de nulidad matrimonial”, *VII Simposio de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico*, Granada, 2012, pág. 205.

segunda, la que estima que el amor conyugal sí puede y debe ser incluido en el objeto del consentimiento"[356]. En esta segunda nos centramos.

El matrimonio es una situación de unión personal de un hombre y una mujer, determinada por el amor y donde hay voluntad de entrega de sus personas unisexuadas en orden a formar una comunidad de vida y amor. Hay autores que a partir de los textos de la Constitución *Gaudium et Spes* consideraron que la comunidad de vida, en la que se incluye el amor, es el objeto formal del consentimiento matrimonial. El Profesor Gil Delgado sostiene que "el objeto del consentimiento, en base a la Constitución *Gaudium et spes* está compuesto por *el ius in corpus* y la comunidad de vida y amor conyugal"[357]. Panizo considera al respecto que "el amor conyugal especifica por un lado, la comunidad de vida, en que consiste el matrimonio, confiriéndole sus sentidos, unitivo de las personas y procreador de nuevas vidas: es objeto y causa del consentimiento en cuanto forma parte del mismo, ya que está en la base de la donación personal mutua y determina como motivación el acto de decisión; el amor puede hacerse, por tanto, relevante jurídicamente, tanto desde la perspectiva del consentimiento, como desde una perspectiva de comunidad de vida"[358].

Fagiolo -por su parte- sostiene que hay que invertir la jerarquía de los derechos propios del matrimonio, en cuanto que el *ius pimum et essentiale* sería el *ius ad totius vitae consuetudinem* y del cual el *ius ad prolem* recibe su relevancia jurídica"[359]. La voluntad matrimonial, así como se dirige a la perpetuidad y exclusividad de la relación, debe dirigirse también a querer la comunidad de vida y amor.

Hay autores, como podemos apreciar, que se refieren al "derecho a la comunidad de vida y amor", por ejemplo, Mantuano. En base a las expresiones conciliares, plantea que "se debe concretar una fórmula jurídica que sitúe con la misma

---

356 Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, 39, 1999, núm. 77, pág. 215.

357 Cfr. F. GIL DELGADO, "El objeto del consentimiento matrimonial y la comunio vitae", en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. III, Salamanca, 1978, pp. 122 y 138.

358 Cfr. S. PANIZO, "El objeto del consentimiento matrimonial y el ius in corpus", en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. III, Salamanca, 1978, pág. 105.

359 Cfr. V. FAGIOLO, "Essenza e fini del matrimonio secondo la Constituzione pastorale Gaudium et spes, en *L´amore coniugale*, *Annali di doctrina*, pp. 101, 102 y 185.

relevancia jurídica tanto al *ius ad prolem* como al *ius ad communionem vitae*, por lo que, siendo excluido este último mediante un acto positivo de la voluntad, debería conllevar la nulidad del matrimonio" y añade que "el amor conyugal asume una relevancia jurídica autónoma y obtiene el *principatum nobilitatis*… insertándose cual elemento constitutivo y tipificador -y por lo tanto jurídicamente relevante- de la misma comunidad conyugal"[360].

B) El amor conyugal como elemento esencial del objeto del consentimiento matrimonial

Con respecto a la presencia del amor conyugal en el objeto del consentimiento matrimonial, se dice: El derecho a una comunidad de amor constituye el elemento esencial del íntegro objeto del consentimiento matrimonial.

El consentimiento hace nacer una realidad jurídica intersubjetiva en que las partes se entregan y aceptan mutuamente el derecho a una prestación: los actos esenciales para formar una comunidad de vida y amor. Y de esa mutua entrega-aceptación surge un mutuo derecho- deber en el plano jurídico; podemos hablar del derecho al amor dentro del ámbito del consentimiento matrimonial.

El matrimonio es una alianza de amor, no solamente porque los contrayentes se aman sino porque el objeto de su consentimiento matrimonial es el amor.

El canonista Hortelano[361] afirma que "los hombres tomarán cada vez más conciencia de que el matrimonio, más que un contrato jurídico, es una unión de amor. Por eso no solamente hace falta libertad para casarse -una libertad que cada vez estará menos condicionada por las presiones externas- sino que también será necesario el amor. Si no hay amor, en el momento en que dos personas se comprometen a casarse, ese matrimonio no tiene sentido alguno. No es cuestión de invalidez o validez jurídica, sino algo mucho más profundo. Simplemente no existe y no puede existir el matrimonio,

---

360 Cfr. G. MANTUANO, "La definizione guiridica del matrimonio nel magistero conciliare", *en La Chiesa dopo il Concilio*, pp. 895 y 898.

361 Cfr. A. HORTELANO, "La violencia, el amor y la sexualidad", Problemas actuales de Moral, vo.II, ed. Sígueme, Salamanca 1980.

mientras el yo y el tú no se amen, y no se amen de verdad. Esto deberá cuestionar radicalmente muchos de los futuros matrimonios".

Pietro Agostino D´Avack señala que "la íntima comunidad de vida y amor" del Vaticano II se presenta "como el verdadero perno central sobre el que se apoya y gravita el entero instituto matrimonial, ya sea en cuanto matrimonio *in fieri*, ya sea cuanto matrimonio *in facto*" y propone el siguiente texto: "Consensus est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat perpetue et exclusive tum ius ad communitatem vitae et amoris, tum ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem"[362]. Hoy por ello se necesita de la "capacidad y la voluntad para la entrega-aceptación del *ius ad communionem vitae* y la simulación debería igualmente extenderse a la positiva exclusión del *ius ad communionem vitae et amoris* entre los esposos"[363]. Por tanto, este autor lo que sostiene es que el objeto del consentimiento ha de ser ampliado más allá del *ius in corpus* sino también el *ius communitatem vitae et amoris.*

Fumagalli, plantea que hay que modificar el apartado 2 del canon 1081 en el sentido que "la entrega-aceptación, base del vínculo conyugal, no se debe entender solamente reservada al *ius in corpus*, sino que se debe extender hasta comprender el *ius ad amorem coniugalem*"[364]. Este autor habla de que el *elementum amoris* debe ser objeto de la voluntad por parte de los contrayentes, de manera que la voluntad matrimonial de cada uno habrá de dirigirse también, al igual que a los otros *bona matrimonii* (perpetuidad, exclusividad y ius ad coniugalem actus), a querer la *communitas vitae et amoris*[365].

Partiendo de que el amor está contenido en el acto del consentimiento, el ilustre canonista Serrano añade que "por el acto de la voluntad con que se realiza el consentimiento matrimonial, el hombre y la mujer en un pacto sagrado se entregan y aceptan el derecho a la comunidad de vida y amor conyugal, perpetuo y exclusivo

---

362 Cfr. P.A. D´AVACK, "Per una reforma giuridica del matrimonio canonico", *Ephemerides Iuris Canonici*, 30, 1974, pág. 23.

363 Cfr. P.A. D´AVACK, "Per una reforma giuridica del matrimonio canonico", *Ephemerides Iuris Canonici*, 30, 1974, pág. 25 y en "Il matrimonio canonico oggi", en *Il Diritto Ecclesiastico*, 1979, pág. 78.

364 Cfr. O. FUMAGALLI, "Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in *dirito canonico*, Milano, 1974, pp.206-207.

365 Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, 39, 1999, núm. 77, pág. 216.

destinado por su propia naturaleza a la generación y a la educación de sus hijos"[366]. Este autor, por tanto, incardina en el derecho a la comunidad de vida y de amor, la conexión entre amor conyugal y validez del vínculo.

Grocholevski también entiende que "la comunión de vida conyugal constituye el objeto del consentimiento y que el amor de benevolencia es elemento esencial de la comunión de vida de los cónyuges"[367]. Para él, el amor se entiende como entrega y pertenece a la *communio vitae coniugalis*, por tanto, a la misma esencia del matrimonio.

Los profesores López Aranda y García Faílde también afirman con claridad que el bien de los cónyuges constituye un elemento esencial del objeto formal de la institución.

Así, López Aranda afirma que "el bien de los cónyuges está constituido por el conjunto de relaciones interpersonales conyugales necesarias, en orden a esa mutua perfección personal y, en consecuencia, existe en los esposos el derecho-deber mutuo a las aptitudes y actitudes necesarias para la mutua perfección personal de los mismos, en el orden biológico, psíquico y espiritual, dado que el matrimonio es la institucionalización ordenada y dinámica de la relación heterosexual entre el varón y la mujer"[368].

En consecuencia, sostiene que "el objeto formal personalista del matrimonio consiste en el derecho-deber mutuo de los esposos a los actos necesarios para constituir ese consorcio de toda la vida, ordenado por su propia índole natural a la mutua perfección de ambos"[369].

Esta tesis es compartida por autores como Díaz Moreno, Mostaza Rodríguez, Molina Meliá, Olmos Ortega, Muñoz de Juana o Aznar Gil.

---

[366] Cfr. O. FUMAGALLI, "Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale *in dirito canonico*, Milano, 1974, pág. 208.

[367] Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, "De communione vitae in novo schemate de matrimonio et de momento iuridico amoris coniugalis" en *Periodica*, 68, 1979, pág. 465.

[368] Cfr. M. LÓPEZ ARANDA, "La relación interpersonal, base del matrimonio" en *El consortium totius vitae, Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986, pág. 205.

5.5.5. Sobre la existencia de un *ius amorem* en la estructura jurídica del matrimonio

García Barberena da respuesta a este interrogante: "el amor se encuentra en el *factum esse,* en la estructura misma de la unión conyugal. La relación marido-mujer, en la que consiste el matrimonio, es una relación de amor. El derecho-deber radical del matrimonio es un derecho-deber de amor recíproco"[370].

Hay autores que, además de referirse al *ius in corpus* y a la unidad e indisolubilidad como elementos esenciales del matrimonio, también ponen de manifiesto -como es el caso de Grocholewski-, otro elemento que según él, pertenece a la esencia de la misma comunión o matrimonio y que se trata de algún aspecto del amor conyugal.

Respecto de ese amor, escribe que se le ha de reconocer "relevancia jurídica en relación con la validez del matrimonio, de tal modo que se le reconoce relevancia jurídica a los tres bienes esenciales, a saber: no en el sentido de que ese amor de benevolencia se pretenda, al prestar consentimiento; sino en el sentido de que el matrimonio se ha de considerar nulo, si tal aspecto o elemento esencial del amor, fuera excluido mediante positivo acto de la voluntad"[371].

En este sentido también se posiciona Mostaza, al afirmar que "si por comunión de vida entendemos el núcleo fundamental del amor, es decir el amor de benevolencia (deseo de hacer bien a la persona amada) estimamos que esta clase de amor -el único que pende de la voluntad, al revés que el llamado de concupiscencia y complacencia- forma parte esencial de la comunidad de vida y amor que es el matrimonio y que, en consecuencia, el contrayente que excluye tal amor por un acto positivo de la voluntad, contrae inválidamente"[372].

---

[370] Cfr. T. GARCÍA BARBERENA, "Esencia y fines del matrimonio en la Constitución Gaudium et Spes" *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. 2, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977, pág. 272.

[371] Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, "De communione vitae in novo schemate de matrimonio et de momento iuridico amoris coniugalis", en *Periodica*, 68, (1979) pág. 455.

[372] Cfr. A. MOSTAZA, "Incapacidades", en *Nuevo Derecho Canónico*, BAC, Madrid, 1983, pp.275-276.

Hay quien se hace esta pregunta y extrae algunas conclusiones importantes: ¿el consentimiento, jurídicamente considerado, confiere un derecho al amor: un *"ius ad amorem"*?

Aunque la Comisión Pontificia para la revisión del Código dio una respuesta negativa a esta pregunta, Burke contesta afirmativamente y lo argumenta así: "Quien se casa, posee por tanto, el derecho a que la otra parte responda al *compromiso* de amor, lo mismo que él está obligado por el *deber* de conservar ese compromiso voluntario. Además en el caso del compromiso matrimonial, se trata de una obligación que vincula a ambas partes y que, una vez libremente prestada, no deja de vincular, aun cuando la otra parte se niegue a respetarlo". Por supuesto, se trata del amor de benevolencia y no del amor simplemente afectivo. En este sentido, Burke se pregunta: ¿cabe afirmar por consiguiente que existe un "ius ad amorem affectivum" (derecho al amor afectivo)?- Y añade- me parece claro que una respuesta negativa se impone, por lo que termina afirmando que "se podría haber ahorrado mucha parte del tiempo gastado en los años 70, discutiendo la relevancia jurídica del amor, si ambas partes hubieran tomado en mayor consideración esta distinción entre el amor afectivo y efectivo"[373].

Al respecto, el Profesor León del Amo[374] dice que sólo ha encontrado un autor, Alfonso Carrillo Aguilar, que hiciera esta distinción, al sostener que el amor afectivo es jurídicamente irrelevante, pero el efectivo es esencial para un consentimiento válido[375]. No explica en qué consiste ese amor efectivo y si esta denominación corresponde a la causa eficiente, es decir, al consentimiento mutuo, al acto de la voluntad (c. 1081.2), a la alianza o consentimiento personal e irrevocable (G. S., n. 48), al acto de la voluntad o alianza que constituye el consorcio de vida conyugal perpetuo y exclusivo (c. 53, 2.° del Schema de matrimonio); se limita a decir: "Amor efectivo (voluntad que, en verdad, se entrega y acepta)".

Cervera Soto entiende que "desde el momento en el que, mediante el consentimiento, la capacidad de amar y ser amado, en cuanto varón y mujer, ha

---

373 Cfr. C. BURKE, "El amor conyugal: ¿Nuevas perspectivas jurídicas?", en *REDC*, 53, 1996, pág.703.
374 Cfr. L. DEL AMO, "El amor conyugal y nulidad del matrimonio en la Jurisprudencia" en *Ius Canonicum*, vol. XVII, núm. 34 (julio-diciembre 1977), pp.83-84.
375 Cfr. A. CARRILLO AGUILAR, Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia, Córdoba 1976, pág. 101.

quedado entregada, el amor y todas las tendencias que éste contiene han pasado de ser un mero devenir a ser un compromiso, que puede ser exigido en términos de justicia. Con el consentimiento matrimonial, el amor entra en el mundo del Derecho, de lo justo, ya que, como se ha hecho entrega del mismo, es debido, es *ius*, se puede exigir en términos de justicia (….) Vemos, pues, que el amor y derecho, no pertenecen a dos mundos distantes e inconciliables, sino que el auténtico amor conyugal, debe entrar en el mundo de lo justo, del derecho. El verdadero amor conyugal es aquel amor que se compromete a título de deuda. Por ello, podemos decir que no cabe entender el amor conyugal sin una referencia al mundo de lo justo. Cuando el amor conyugal se articula mediante una singular relación interpersonal como es el matrimonio, la justicia se introduce en dicha relación"[376].

5.6. ANÁLISIS DE LA JURISPRUDENCIA

5.6.1. El amor en la regulación jurídica del matrimonio

Aunque la Jurisprudencia rotal anterior al Concilio Vaticano II consideró al amor conyugal y le llegó a dar relevancia jurídica en algunas de sus resoluciones por su incidencia en diversos capítulos de nulidad, nunca consideró la falta de amor de amor conyugal como factor directamente determinante de la nulidad del matrimonio[377]. Fueron muchos los que no quisieron apartarse de la tesis formulada en una sentencia de los años cuarenta, según la cual el matrimonio contraído no por amor sino por otros motivos, «in suo robore permanet»[378]. Incluso después del Concilio, como veremos, la Rota volvía a la posición aquella de que, por cuanto deseable puede ser el amor desde

[376] Cfr. T. CERVERA SOTO, "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, 39, núm. 77 (1999) pp. 221 y 223.
[377] Cfr. S. PANIZO ORALLO, "Sentencias rotales de 1970", *REDC*, 37, (1981) pp. 488-489.
[378] Cfr. Sentencia de 4 de febrero de 1942, *c*. Quatirocolo, *SRRD* 11, Dec., vol. 34, pág. 62.

el punto de vista psicológico o humano, no constituye un requisito jurídico esencial para el consentimiento válido[379].

No hay en la Jurisprudencia, por tanto, una posición determinada ni concluyente; ello, precisamente, justifica la tesis que elaboro. Quiero recordar, en este sentido, una frase muy expresiva recogida en una sentencia *c*. Abbo[380] que ofrece sus razones: "pues nunca hubo, en ningún tribunal, una balanza que midiese el amor". Siento esto cierto, contiene una en esencia algo extraordinariamente peligroso a la hora de realizar un análisis jurídico serio y riguroso. Tampoco la fe se puede medir ni pesar -como recordaba más arriba- y, sin embargo, cuando se trata de la exclusión de la sacramentalidad es preciso adentrarse en las profundidades del alma humana para buscar este tipo de elementos que -a la postre- pueden ser determinantes jurídicamente a los efectos de determinar la validez o la nulidad del vínculo conyugal. Nada en el matrimonio se puede pesar ni medir: ni el grado de responsabilidad de los progenitores con respecto a sus hijos, ni el grado de compromiso vital entre los miembros de la pareja y, sin embargo, cuando hay ausencia total de ese compromiso -o unas carencias notables- el jurista debe necesariamente preguntarse si no estaremos ante una falta de capacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por poner un ejemplo de capítulo de nulidad.

Pero es que el propio consentimiento se presta, sino a una especie de medición o pesaje, sí, al menos, a un proceso de evaluación que ha de servir para determinar el nacimiento del vínculo conyugal, de tal modo, que si dicho consentimiento ha sido prestado movido por un miedo interno hacia el futuro, o un deseo irrefrenable de abandonar la casa de los padres -por ser un infierno-, o por la necesidad de dar satisfacción a unos irrefrenables institutos sexuales -y hacerlo dentro de los márgenes social y moralmente aceptados-, el operar del Derecho, el analista, deberá necesariamente analizar para "pesar" y "medir" de algún modo esos miedos internos, esas necesidades psicológicas, en suma, esas circunstancias, endógenas o exógenas, que determinan la voluntad, el conocimiento crítico o cualquier fase, proceso o elemento

---

379 Cfr. SRRD, Sentencias c. Lionet, 4 junio 1968: vol. 60, pág. 408; c. Fagiolo 18 oct. 1968: ib., pág. 693; c. Pinto, 30 junio 1969, vol. 61, pág. 902; c. Parisella, 13 nov. 1969, pág. 987; c. Mercieca, 24 oct. 1970: vol. 62, pág. 933, entre otras.

380 Cfr. *SRRD*, 61, pág.703, 3.

que afecte al acto de voluntad sosegado, serio, maduro, ponderado…, que precisa el matrimonio canónico para hacer nacer un vínculo inescindible.

Sentencias como la *coram* Abbo, que acabo de mencionar, son manifestación del problema de fondo que la materia ofrece y la evidencia de la falta de una respuesta adecuada. Ha habido muchas soluciones ofrecidas, pero -tal vez- ninguna del todo satisfactoria, al menos, ninguna que haya recabado las adhesiones doctrinales y jurisprudenciales necesarias para dar por cierta o medianamente firme una materia.

Quiero traer a colación, en este sentido, y dicho con todo el respeto que cualquier sentencia merece, la sentencia de 30 de marzo de 1980, dictada por el Tribunal eclesiástico de Castellón. En los fundamentos jurídicos 5 y siguientes[381], podemos encontrar cierta confusión conceptual en la que parece que se dice una cosa y la contraria. Lo peor de todo es que ese batiburrillo de ideas conecta -o pretende conectar- con la doctrina elaborada en el Concilio Vaticano II (esquemas previos, exámenes realizados por las Comisiones, textos definitivos, etc.) y, además, con una jurisprudencia -según el ponente- constante, abundando sobremanera en las sentencias que rechazan toda relevancia jurídica al amor conyugal[382]. Apoya su tesis asimismo en la doctrina científica, aunque, al final, entiende que la falta de amor, careciendo de relevancia jurídica *per se*, puede, sin embargo, evidenciar un supuesto de simulación total, al excluir la *communio vitae et amoris*, o la simulación parcial por exclusión de la indisolubilidad al condicionar el compromiso matrimonial a la pervivencia de ese amor que verdaderamente existió en el momento de la celebración.

La cita es tan extensa que me veo obligada a remitirme a la fuente pero, en suma, lo que hace es provocar una justificada alarma sobre la necesidad de ahondar de forma sosegada en las interesantísimas cuestiones que esta materia ofrece pues a fin de procurar arrojar cierta luz sobre tan maltratado problema.

---

381 La sentencia puede verse transcrita en la obra de Vidal Guitarte Izquierdo, *Jurisprudencia matrimonial canónica*, Papeles de práctica forense, núm. 5, Valencia, 1991, pp. 394-402.

382 Dicha tesis fue mantenida posteriormente por el propio Tribunal en sentencia de 14 de junio de 1989.

Así pues, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, es de suma importancia atender a la doctrina jurisprudencial y, al hacerlo, ver en qué medida se ha sabido atajar las cuestiones debatibles que en torno a esta materia han quedado apuntadas.

Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio, Alberto de la Hera[383] hace una reflexión a partir de la Sentencia Rotal *coram* Sabattani, de 20 de diciembre de 1963, donde "la parte convenida había acudido a las nupcias con el actor, no movida por ningún tipo de atracción hacia éste -al que, por el contrario, despreciaba-, sino por estimar que no existía mejor medio de escapar al amor fervidísimo que le inspiraba otro varón, ya casado. Este último, de religión no católica, hubiese aceptado el divorcio de su propia cónyuge para atentar nuevo matrimonio con la demandada; pero ésta, que en aquellas fechas admitía aún las normas de la Iglesia católica -de la que posteriormente parece haberse alejado, cayendo en la indiferencia religiosa-, consideró imposible aquella relación con otra persona casada y preparó ella misma su matrimonio con el actor en la causa".

Alberto de la Hera afirma que "no tuvo éste tiempo ni ocasión de conocer los verdaderos motivos de quien le proponía las nupcias, ni acertó a darse cuenta de los sentimientos de desprecio, y no de amor, que inspiraba; así que se prestó inconscientemente a servir a la demandada de mero pretexto para obtener otro fin totalmente distinto de los tres fines que en el c. 1013 se señalan, y aun totalmente distinto del simple deseo de satisfacer la inclinación de la naturaleza al matrimonio, el cual -sin precisiones técnicas más concretas- en tantos casos es lo que determina la celebración de las nupcias. En este artículo, también se hace referencia a tres datos de especial relevancia: las inclinaciones homosexuales de la mujer compatibilizadas con el amor por un hombre y con infrecuentes y desordenadas relaciones íntimas, su falta de interés por el hombre con quien llegó a casarse y su decidida inclinación a los trabajos intelectuales como centro de su propia vida, por encima de las relaciones conyugales, de la vida familiar y de la maternidad. Y se pregunta el autor: "¿Qué decir cuando, en un matrimonio concreto, no existan en absoluto el amor o la inclinación natural, ningún deseo de formar una comunidad familiar, cuando el «finis operantis» se presente de tal

[383] Cfr. A. DE LA HERA, "Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio", en *Ius canonicum*, vo. 6, núm. 12 (1966) pp. 569-582.

modo que falte una verdadera «intentio in ordinem ad vitam coniugalem» o (ad communitatem totius vitae»?"[384].

Está claro que el jurista no encuentra problema para inclinarse por la nulidad cuando hay exclusión del matrimonio o de alguno de sus bienes esenciales, pero se presentan dificultades cuando es difícil probar la inexistencia del amor y, también, cuando la falta de amor no tiene fácil encaje o no es tan radical y evidente como en el caso comentado.

Conviene recordar aquí la interesante tesis expuesta por Hervada, en el sentido de que la simulación total -que lleva consigo la nulidad del consentimiento- no exige necesariamente una presencia de «voluntas non contrahendi», sino que queda igualmente tipificada por la ausencia de «voluntas contrahendi"[385]; desde esta perspectiva, sería interesante analizar los efectos de la absoluta sustitución de los fines matrimoniales por otros distintos, llevada al extremo no de una «intentio» presente excluyente de aquellos fines, pero sí de una «intentio» de formalizar un acto que para nada sea origen de una sociedad conyugal propiamente dicha, describible según sus fines y propiedades esenciales.

En esta sentencia hay, como vemos, ausencia de voluntad matrimonial y de amor, no hay deseo de constituir una comunidad de vida y amor. Pero el abogado que aconsejó al actor en la causa le llevó a "pedir la nulidad por tres capítulos: a) incapacidad de la mujer para prestar un consentimiento válido, en razón de su homosexualidad; b) exclusión por la mujer del bien de la prole; c) exclusión por la mujer del deber de la fidelidad.

La reducción de la compleja situación de hecho, que da origen al caso, a estos capítulos de nulidad, no puede hacerse sin una cierta simplificación de los datos fácticos; pero el jurista -si desea que progrese la demanda- ha de descubrir, por debajo de la realidad, elementos concretos que permitan conducir el caso a uno de los supuestos de nulidad tipificados por la ley. Y el legislador, lógicamente, ha establecido éstos mediante

---

384 Cfr. A. DE LA HERA, "Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio", op. cit., pág. 571.
385 Cfr. J. HERVADA, "La simulación total", en *Ius Canonicum*, (1962), pp. 723 y ss.

fórmulas concretas, que tratan de ser la reducción a términos jurídicos estrictos de situaciones reales, por lo común, muy complejas”[386].

Para Alberto de la Hera “el *ius in corpus*, el derecho y deber a tener hijos, la mutua fidelidad de los esposos, son diversos aspectos de la plasmación jurídica del amor”. Pero el legislador ha buscado siempre fórmulas muy concretas, reduciendo a términos jurídicos estrictos situaciones reales complejas como la que estamos analizando.

Estas consideraciones hacen que el autor atienda a aspectos del matrimonio que en años precedentes han podido permanecer más en la sombra; las exigencias de la vida conyugal -matrimonio *in facto esse*- y que se deberían reflejar con mayor claridad en el tratamiento jurídico del matrimonio *in fieri*. Ante este caso, en que falta en los contrayentes un verdadero planteamiento -ni aun remoto- de su vida matrimonial -según lo que ésta deberá ser a tenor de las exigencias de su relación con la unión entre Cristo y la Iglesia-, el canonista está hoy en la necesidad de buscar vías que trasvasen al mundo de las exigencias jurídicas de la doctrina conciliar y permitan el adecuado acomodo de la falta de amor con los capítulos de nulidad matrimonial canónica que, conforme a las normas jurídicas vigentes, sea posible.

De Caro, al estudiar, de forma breve dieciséis sentencias rotales dictadas entre 1911 y 1977, ha encontrado que, si bien se daba en las parejas en cuestión la falta de amor, el Tribunal de turno de la Rota enfocó también desde otro ángulo jurídico la nulidad del matrimonio; por ejemplo, en la sentencia *coram* Ferraro (1976) los jueces alegaron la causa de ‘simulación del consentimiento’ en vez de afrontar la exclusión del amor al hombre por parte de la mujer. Cosa similar sucedió con otros procedimientos[387].

El profesor Viladrich cuenta el caso de una sentencia rotal *coram* De Jorio (19 de junio de 1967) en la que se contemplaba el caso de una mujer que, enamorada de un hebreo, contrae matrimonio con un católico al que no ama; el juicio terminó decretando

[386] Cfr. A. DE LA HERA, “Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio”, pág. 572.
[387] Cfr. D. DE CARO, “La comunicazione interpersonale e l’amore coniugale nel matrimonio canonico”, en *Monitor Ecclesiasticus*, 110, 1985, pág. 523.

la nulidad, no por razón de la ausencia de amor, sino por incapacidad de la mujer para dar un consentimiento válido (consciente y libre)[388].

Según Martí Sánchez[389], la primera decisión innovadora, en cuanto que se valía de la *communio vitae* para fijar el objeto del consentimiento, es la *c*. Anné, de 25 de febrero de 1969[390]. Para este auditor, el Concilio tiene una intencionalidad jurídica cuando declara: "Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina"[391]. Con estas palabras, apunta al derecho y obligación a esta comunidad de vida, que tiene en la íntima unión de las personas, su elemento más significativo, en la que varón y mujer se hacen una carne, a la que tiende aquélla comunidad de vida como a su culmen, esto denota que el matrimonio es una relación máximamente personal.

El profesor Del Amo[392], al estudiar esta sentencia -*c*. Anné-, señala también que es "donde aparece por primera vez unido expresamente al *ius in corpus* el *ius ad vitae communionem,* a modo de complemento o ampliación. Con ello, no creemos –dice el autor-, que se haya pretendido desechar como inadecuada la fórmula del *ius in corpus*, sino más bien explicar todo su alcance añadiendo explícitamente algo que implícitamente ya estaba contenido: el derecho al consorcio conyugal o comunidad de vida y amor. ¿Si se excluye el derecho a la comunión de amor, se excluye algo esencial y queda viciado el consentimiento?

Y responde a esta pregunta con una sentencia de 3 de julio de 1969, *c*. Abbo: El amor es un substrato de la unión conyugal, pero de ningún modo objeto del consentimiento. El concepto de amor pertenece al campo de la ética y no es posible

---

388 Cfr. J. VILADRICH, "Amor conyugal y esencia del matrimonio", *Ius Canonicum* 12/23, (1972) pp. 269-313.

389 Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48 (1991) pp. 38-39.

390 Cfr. Sentencia rotal *c*. Anné, de 25 de febrero de 1969, *Ephemerides Iuris Canonici*, 26, (1979) pág. 429.

391 Cfr. *G.S*, núm. 48, 1.

392 Cfr. L. DEL AMO, "El amor conyugal y nulidad del matrimonio en la Jurisprudencia", en *Ius Canonicum*, vol. XVII, núm. 34, julio-diciembre (1977), pp. 87-88.

reducirlo a límites que imponga la ley y los cánones, pues no hay en los tribunales balanzas que pesen el amor».

En la sentencia de 10 de enero de 1973, *c*. De Jorio, se contempla el caso de un varón que tiene intención de casarse no para instaurar la «totius vitae communionem», sino únicamente «ut eiusdem carpore pro lubitu uti atque abuti valeret». En este supuesto, el matrimonio podría ser nulo por falta del objeto esencial: el «ius in corpus ad actus per se aptos ad prolis generationem»; pero no precisamente por falta de amor. Para toda claridad dice la sentencia que ni aprueban ni pueden aprobar la opinión de innovadores acerca de la relevancia jurídica del amor, que es doctrina contraria a la del magisterio de la Iglesia, a las enseñanzas de teólogos y juristas a través de dieciocho siglos. Y añade: quienes defienden que el amor es elemento esencial «incompossibilia componunt»[393].

Entre otras sentencias, aparte de las mencionadas, que rechazan la tesis que el amor en su connotación psicológica o afectiva sea un elemento esencial, estarían las siguientes: *c*. Pinto, 30 julio 1969[394] y 15 julio 1977[395]; *c*. De Jorio, 17 diciembre 1981[396]; *c*. Parisella, 22 febrero 1973[397]; *c*. Agustoni, 5 junio de 1974[398]; *c*. Egan, 22 abril 1982[399] y 9 diciembre 1982[400].

Pero, entre las sentencias rotales del 1970, deberíamos fijarnos especialmente en estas dos sentencias: *coram* Mercieca, y *coram* Fagiolo, que si quisieron atribuir fuerza jurídica al amor, calificándolo no sólo como la "causa eficiente", sino como perteneciente a la esencia del matrimonio.

En la sentencia *c*. Mercieca, de 24 de octubre de 1970[401], se reconoce la gran atención que el Concilio Vaticano II ha concedido al amor conyugal, como elemento connatural al matrimonio que forma parte del objeto del consentimiento, permitiendo

---

393 Cfr. *SRRD*, de 10 enero 1973.
394 Vol. 61, pág. 902.
395 Vol. 69, pág. 402.
396 Vol. 73, pág. 633.
397 Vol. 65, pp. 138-139.
398 Vol. 66, pp-554-555.
399 Vol. 74, pág. 207.
400 Ibídem, pp. 616-618.
401 Cfr. *SRRD*, 24 octubre 1970, 62, pp. 932-937.

la mutua entrega de los contrayentes. Por tanto, el amor conyugal tiene su origen y razón de ser en la naturaleza del matrimonio. La mutua donación, en cuanto objeto del consentimiento y causa eficiente del matrimonio, se explica como consecuencia del amor y se perfecciona con el mismo[402].

De forma más explícita viene afirmado en la de Fagiolo; el profesor Panizo Orallo le ha dedicado especial relieve, también lo han hecho otros autores como López Aranda o José María Martí. Es una decisión rotal pronunciada, por tanto, en la misma dirección que lo hace Anné en la que acabamos de analizar, "en ella se conjuga el principio de que no es la ausencia del amor sino la del consentimiento o su vicio lo que pueden hacer nulo un matrimonio y la relevancia jurídica del amor"[403].

La sentencia rotal *c*. Fagiolo, como la de Anné, basada en la doctrina de la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, inició un proceso de apertura respecto a la relevancia del amor conyugal en el matrimonio.

La argumentación de Fagiolo en esta causa de nulidad de 30 de octubre de 1970, parte del hecho de una joven que, queriendo gozar de una condición económica mejor, aceptó la propuesta de matrimonio, sin amarlo, de un joven que quería escapar del servicio militar lejos de su patria; el hombre en el tribunal declaró que ella había afirmado que estaba dispuesta a divorciarse porque no experimentaba ningún amor hacia él[404]. "Su razonamiento es que la exaltación de la presencia y trascendencia del amor por la Doctrina y el Magisterio de la Iglesia patentizan que, la norma jurídica de esa misma Iglesia, no puede ignorar la relevancia de ese amor en el matrimonio. Si esto es verdad, el consentimiento por el que se contrae matrimonio no puede ser ajeno al amor. De él dimanan, como de su fuente natural, la donación mutua, la comunidad de vida, la unión íntima"[405].

---

[402] Cfr. P. A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges", en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas en Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pág.183.
[403] Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, (1991) pág. 39.
[404] Cfr. V. FAGIOLO, CHICAGIEN, "Nullitatis matrimonii. Decisiones seu Sententiae Sacrae Romanae Rotae selectae inter eas quae Anno 1970 prodierunt Tribunalis", vol. 62, *Editrice Vaticana* 1980, pp. 978-990.
[405] Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, 1991, pág. 39.

Las premisas concretas que Fagiolo presentó en la argumentación del proceso de nulidad fueron éstas:

"-Derecho y amor parecen contradecirse. El derecho es algo frío, estático y cerrado por las vallas de las leyes; el amor, en cambio, ama la espontaneidad y la ausencia de vinculaciones.

-En las fuentes primitivas de la iglesia la opción es más clara a favor de la caridad y del amor que del derecho.

-El amor conyugal será, por lo tanto, una donación que es especificada por la mutua entrega y aceptación de un haz de derechos y deberes que tienden a la realización de una íntima comunidad de vida y que por su índole natural se ordena a la prole.

-El amor conyugal podría parecer que él mismo es causa eficiente del matrimonio, lo mismo que el consentimiento. El amor debería ser la razón última del 'facere' (hacer) y del 'esse'(ser) en el matrimonio.

-La argumentación se cierra con dos afirmaciones: 1ª.- El amor conyugal forma parte de la estructura interna del consentimiento; 2ª.- En el examen sobre la validez del consentimiento y de su existencia y eficiencia se hace necesaria la investigación sobre el amor"[406].

Con esta argumentación de Fagiolo, el Tribunal concluyó el juicio afirmando "constare de nullitate matrimonii, in casu".

La matización que hizo el tribunal añadiendo 'in casu' ¿qué puede significar? ¿Sólo para este caso vale la argumentación hecha? Con base en una argumentación similar, ¿no se podría hoy sustentar la nulidad de un matrimonio por la ausencia de amor en la pareja en otros casos?

La postura de Fagiolo no se limitó a una simple sentencia; era una convicción suya que aparece en otras aportaciones dadas a la investigación sobre el amor como

[406] Cfr. S.PANIZO ORALLO, "Sentencias rotales de 1970" *REDC,* 37/108, 1981, pp. 495-497.

esencia del matrimonio[407]; entre otras, una muy significativa es la exposición que hace en torno a la evolución del esquema 'De presentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno' y la posterior discusión en las sesiones conciliares[408].

También López Aranda[409], al estudiar esta sentencia, hace reflexiones interesantes acerca del amor conyugal como un acto de donación de la voluntad: "La naturaleza o esencia del amor conyugal consiste en aquella íntima y mutua donación, mediante la cual, el varón y la mujer instauran la comunidad de vida o también: "El amor consiste en querer el bien o hacer el bien a la persona amada y ello procede de la voluntad y abarca a toda la persona" (n. 5). Igualmente, este autor, partiendo de la Constitución *Gaudium et spes*, viene a afirmar que dicha Constitución "no distingue entre consentimiento y amor conyugal". Y aporta la razón: solamente del "acto humano, mediante el cual los cónyuges mutuamente se entregan y reciben" se dice que nace el matrimonio o la comunidad de vida. Ahora bien, al hablar de "acto humano" y de "mutua donación" parece que la Constitución *Gaudium et spes* identifica consentimiento con amor conyugal" (n. 6). En el número 6, argumentando los cánones 1081 y 1086 del Codex, parece recurrir al amor como causa del contrato y elemento cualificador del consentimiento. Lo mismo al final del número 7. Y por último, mantiene la validez del matrimonio, válidamente celebrado, aunque desaparezca el amor (n. 9).

Es oportuno indicar algunos de los pasos de esta evolución para comprender el *iter* del pensamiento de Fagiolo sobre el 'amor conyugal' como elemento esencial en el matrimonio. El esquema preparatorio era un fiel reflejo de la tradición agustiniana ('tria bona conjugalia') y de la enseñanza de Pío XI (*Casti connubii* 1930) y de Pío XII ('Discurso a las parteras', 29 Oct. 1951). La Comisión Central del Concilio tenía una especie de paralelo en la Comisión creada por Juan XXIII y ampliada posteriormente por Pablo VI, para el estudio del problema de la natalidad; una y otra comisión se cambiaban la

---

407 Cfr. V. FAGIOLO, "Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale Gaudium et spes" del Vaticano II, en *L'amore coniugale*, Direttore V. Fagiolo, *Editrice Vaticana* 1971, 57-102; Idem. Amore coniugale ed essenza del matrimonio, en *L'amore coniugale,* pp- 179-185.

408 Cfr. V. FAGIOLO, "Essenza e fini del matrimonio secondo la Constituzione pastorale Gaudium et spes", ibídem, pp. 179-185.

409 Cfr. M. LÓPEZ ARANDA, "La relación interpersonal, base del matrimonio", en El consortium totius vitae, Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro, Salamanca, 1986, pág. 233.

información y se hacían sugerencias. No obstante, la contraposición de dos corrientes de pensamiento, la 'clásica' que insistía en la exaltación de la función procreativa, y la 'moderna', que criticaba la tendencia a no dar el justo relieve a los aspectos personales del matrimonio, por querer valorar excesivamente el aspecto sexual buscando una justificación extrínseca al acto conyugal[410]; como se ve, en un principio se quiso salvar a toda costa la distinción tradicional de los fines del matrimonio (primario y secundario), por lo que proponían que el amor conyugal debía estar ordenado a la procreación y educación de los hijos.

Si seguimos avanzando en ese debate de los años 70 y de cómo desemboca en la legislación del año 1983, aun no podríamos sostener que el amor posea "status jurídico". Según el auditor de la Rota Romana, C. Burke, cabría sacar la impresión que una respuesta negativa se impone[411]. Y dice el autor: Tal como yo lo veo, un análisis más hondo podría legitimar un «Sí» verdadero aunque cualificado. Los que abogan por la respuesta negativa parecerían estar en una posición fuerte. Si remontamos a esos debates pre-codiciales, los puntos de vista de autores de peso como Navarrete, Fedele, Graziani, etc., parecían hallar una plena confirmación en el discurso de Pablo VI a la Rota de 1976. Sin ofrecer una definición exacta del "amor", el Papa rechazó "aquella noción del amor conyugal que lleva al abandono o a la debilitación del conocido principio que es el consentimiento de las partes lo que crea el matrimonio". En cuanto realidad jurídica creada por el consentimiento personal, prosiguió, el matrimonio "existe con independencia del amor, y permanece aun cuando el amor desaparezca. De hecho, los cónyuges, al dar su libre consentimiento, se introducen en un orden objetivo, en una "institución" que les supera y que no depende de ellos, ni en su ser ni en sus leyes. El matrimonio no ha sido creado por la libre voluntad de los hombres, sino que ha sido instituido por Dios quien lo ha dotado de sus leyes propias, que los esposos son normalmente muy felices de reconocer y estimar, y que de todas maneras deben aceptar por su propio bien, y por el bien de los hijos y de la sociedad. Partiendo como sentimiento espontáneo, el amor ha de convertirse en deber vinculante"[412].

---

410 Cfr. V. FAGIOLO, "Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale Gaudium et spes" del Vaticano II, 80.
411 Cfr. G. LE CASTRO, "Tre Studi su Matrimonio", Milan 1992, pp. 24-28.
412 Cfr. AAS, vol. 68, pág. 207.

Se trataba innegablemente de una clara declaración de la máxima autoridad. Cualquier duda que quizá podía haber quedado en el tema fue definitivamente resuelta con el código del 1983. No sólo la expresión conciliar "intima communitas vitae et amoris coniugalis" no fue aceptada por el Código como definición del matrimonio, sino que la frase «amor coniugalis» o su equivalente no aparece en ninguna parte en el Código, que define o describe el matrimonio con la fórmula totalmente tradicional del "consortium totitis vitae", o alianza de toda la vida (can. 1055).

En opinión de Burke[413], incluso después del Código, estamos en un momento en el que la cuestión de la relevancia jurídica del amor conyugal no ha sido plenamente resuelta de hecho, en gran parte porque el análisis o examen del tema se ha desarrollado dentro de un terreno demasiado estrecho. Como ocurre tantas veces en una discusión, no se definió adecuadamente los términos del debate. Por lo general, aquellos canonistas que insistieron en la importancia del amor conyugal, no especificaron suficientemente el tipo de amor del cual hablaban, dando así la impresión de sostener la relevancia jurídica del amor en su aceptación más "romántica", o sea, de puro sentimiento. Y quienes defendieron la posición de que el amor es irrelevante, limitaron su respuesta negativa al amor precisamente en esa aceptación sentimental, sin ponderar si el amor, en su connotación radical y más comprensiva, no puede efectivamente tener relevancia jurídica (….) El espíritu de «personalismo-dentro-de-communio» se encuentra en el corazón de la renovación programada por Concilio. La vida conyugal representa una importante y singular expresión de este espíritu de «personalismo-communio», como se desprende de modo particularmente evidente del Capítulo I de la segunda parte de la *Gaudium et spes*.

¿Cabe afirmar por consiguiente, como se pregunta Burke, que existe un «ius ad amorem affectivum», un derecho al amor afectivo?

Como escribe el antropólogo, Jacinto Choza[414], se puede dudar de «la exigibilidad jurídica de cortesía, cordialidad, comprensión, afecto o amor. Lo jurídicamente exigible

413 Cfr. C. BURKE, "El amor conyugal: ¿nuevas perspectivas jurídicas?", *REDC* 53, 1996, pp. 698-704.
414 Cfr. J. CHOZA, "Antropología de la sexualidad", Madrid 1991, pág. 217.

y determinable son los actos externos, no los sentimientos, las actitudes o las disposiciones íntimas».

¿Qué implicaría un «derecho al amor afectivo»? (…) Se reduciría necesariamente a una de dos alternativas. O significaría el derecho a sentir siempre el amor -el amor que uno da- de la misma manera que se ha sentido en el pasado, vgr. el derecho a no dejar de tener sentimientos amorosos. Pero cabe preguntar: aun siendo nuestros los sentimientos que poseemos, ¿se posee el derecho a sentir todo lo que uno desearía? ¿Se posee el poder de hacerlo? Vuelven a salir aquí los temas esenciales de fondo. ¿Es que el amor consiste tan sólo en su aspecto sentimental? ¿La ausencia de sentimientos necesariamente implica la ausencia o la desaparición de amor? Por supuesto, que también podría significar un derecho a sentir siempre el amor que da la otra parte; vgr. el derecho a sentirse siempre amado por él o ella. Pero, una vez más, ¿existe tal derecho? ¿Es susceptible de una valoración o definición jurídica? (…) Los sentimientos son siempre una cosa muy personal. La subjetividad los caracteriza en grado extremo, y a veces no hay modo que otra persona los pueda alcanzar o comprender o satisfacer. Es frecuente que la persona misma no sepa lo que busca, como medio para satisfacer sus necesidades emotivas. Acoger el amor, no menos que darlo, exige cierta apertura de corazón. La persona egoísta es a menudo incapaz no sólo de amar, sino hasta de discernir el amor del cual es objeto. «Obras son amores»: el amor implica las obras tanto como los sentimientos: más que los sentimientos. Idealmente el amor afectivo y el efectivo deberían acompañarse. En esto, los análisis superficiales o las actitudes egoístas se ponen a prueba o deben someterse a un reto. El reto es mayor desde luego en el caso de los mismos esposos. Se pone un desafío a su madurez: no permitir que la razón, la deliberación, la elección, la constancia y la fidelidad, sean sumergidas en la emotividad o el sentimiento.

Y la jurisprudencia, por su parte, en la ponderación de la relevancia y efecto del amor conyugal en el terreno jurídico, debe observar la responsabilidad de asegurar lo adecuado de sus presupuestos psicológicos. Sólo será posible alcanzar el equilibro delicado que piden la teoría y praxis jurisprudenciales, si se trata claramente la distinción entre el amor conyugal como estado efectivo o emoción, de una parte; y en cuanto entrega voluntaria, de otra parte -preparada para la donación generosa de sí y la no

menos generosa aceptación del cónyuge-. Es clarividente al respecto la sentencia de Mario F. Pompedda pues ofrece una clara síntesis del tema: "El amor en el matrimonio puede considerarse esencial en la medida en que es la donación y aceptación de dos personas, que ha de entenderse por tanto en sentido no afectivo sino efectivo"[415].

Igualmente, en la sentencia *c*. Burke, de 16 de Enero de 1997[416], el autor plantea el tema del derecho al amor (*ius ad amorem*) y dice: "Sin duda alguna se da una obligación moral de amor entre los cónyuges. Pero tal obligación ¿posee una esencial naturaleza jurídica y no sólo moral? Más precisamente, siendo los derechos y obligaciones matrimoniales correlativas, ¿surge del matrimonio algún derecho jurídico y esencial al amor?"

Después de aportar la cita de muchas sentencias rotales (desde 1969 hasta 1996), en las que se rechaza que el amor en el sentido psicológico o afectivo, sea elemento constitutivo del consentimiento, entiende que, a la cuestión planteada, se puede dar una respuesta afirmativa, aunque -dice él- cualificada. Finalmente Burke se pregunta: ¿Se concluye, pues, que el consentimiento matrimonial, bajo el aspecto jurídico, confiere un derecho al amor?". Su respuesta es afirmativa entendido el amor en sentido efectivo, no en sentido afectivo. Por ello, llama la atención a la jurisprudencia, pidiéndole un delicado equilibrio, únicamente posible de conseguir "si claramente se distingue entre amor conyugal, en cuanto realidad sensible y afectiva, por una parte, y amor conyugal, por otra parte, en cuanto entrega voluntaria, ciertamente dispuesta a una generosa donación de sí mismo y no menos a una generosa aceptación de la otra parte"[417] .

No encontramos muchas sentencias que otorguen esa relevancia al amor conyugal, de hecho la mayoría de las decisiones posconciliares no lo hacen, sirvan como ejemplo distintas sentencias de los años comprendidas en los años 1982 y 1983[418],

---

[415] Eatenus amor in matrimonio essentialis dicitur, quatenus est traditio-acceptatio duarum personarum, atque ideo non affectivus sed effecnrus intelligi debet. M.F. POMPEDDA, "Incapacitas Assumendi Obligationes Matrimonii Essentiales", *Periodica* 75, 1986, pág. 114.

[416] Cfr. *SRRD*, vol. 89, (1997) pp. 15ss.

[417] Cfr. *SRRD*, vol. 89, (1997) pp. 18, 23 y 25.

[418] Cfr. Sentencias c. Egan de 9 de diciembre de 1982 en *Ephemerides Iuris Canonici*, 39, 1983, pp. 127-132; *c*. Romana de 22 de abril de 1982, *Il Diritto Ecclesiastico* 93, 1982, pp.6-9; *c*. Lafayettense de 22 de abril de 1982, *Monitor Ecclesiasticus* 107, 1982, pp. 319-320 donde hace un estudio detallado del amor

donde los auditores centran sus argumentos en lo siguiente: "La validez del matrimonio depende del consentimiento y la capacidad. Sólo si la falta de amor vicia el primero (simulación) o limita la segunda (por ejemplo por una impotencia relativa), tiene trascendencia jurídica. En cuanto al objeto del consentimiento, el amor no juega ningún papel, pues aquél no es más que la entrega y aceptación mutua del derecho perpetuo y exclusivo a los actos de suyo ordenados a la generación. Esto no quita que el amor sea de gran importancia -como destaca el Magisterio- para que el matrimonio *in facto esse* sea feliz. Puesto que el Derecho se ocupa de un mínimo, el imprescindible para que haya matrimonio, esta virtualidad del amor no tiene reflejo jurídico"[419].

Otra sentencia importante, analizada de forma muy completa por López Aranda[420] -que a su vez sigue la doctrina de Navarrete y comparte con los anteriores esa línea restrictiva en cuanto al concepto de amor conyugal-, es la de Palazzini, de 2 de junio de 1971, para la que el defecto de amor de suyo no es incompatible con el verdadero consentimiento matrimonial. Si analizamos los fundamentos jurídicos vemos como se define claramente el amor conyugal y se dice "la idea del amor conyugal es como la nota musical fundamental en cada sección del capítulo "sobre la dignidad del matrimonio y la familia" (n. 6 y 7). Para este autor, el amor conyugal consiste en "cierta fuerza psicológica-afectiva puesta por Dios en lo más hondo de la naturaleza humana"[421].

Critica Palazzini la identidad propuesta entre consentimiento y amor, en la sentencia apelada y afirma que "no se puede exaltar la importancia del amor conyugal de tal manera que, en relación con la validez del matrimonio, la falta de amor conyugal se coloque a la misma altura que la falta de consentimiento (n. 8). También sostiene, en el argumento jurídico número 9, que "aunque el matrimonio normalmente se contrae por benevolencia y amor, de tal forma que la falta de amor sea signo de simulación, sin

---

(erótico, sensitivo y de la voluntad) sin cambiar la conclusión; de 19 de mayo de 1983*, Ephemerides Iuris Canonici*, 39, 1983, pp. 278-281, en la que arremete contra la equiparación *matrimonio in facto esse - relatio interpersonalis.*

[419] Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, (1991) pág. 40.

[420] Cfr. Cfr. M. LÓPEZ ARANDA, "La relación interpersonal, base del matrimonio" en *El consortium totius vitae*, Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro, Salamanca, 1986, pp. 233-234.

[421] Cfr. U. NAVARRETE, "Amor coniugalis et consensus matrimonialis" en *Periodica*, 65, (1976) pág. 628.

embargo, la falta de amor de suyo y absolutamente no se puede considerar incompatible con el consentimiento matrimonial, ya que éste puede estar causado por otras consideraciones fuera del amor.

Refiriéndose al canon 1087.2 (hoy 1003) del Codex, según el cual, se requiere miedo "extrínseco" para la nulidad del matrimonio, pone el ejemplo de una joven que "impulsada por el miedo intrínseco (interior), presta consentimiento sin amor alguno, más aún, con aversión a su contrayente, a pesar de ello, el contrato matrimonial es completamente válido" (n. 10). Recurre la sentencia al argumento de que la doctrina del Concilio tiene sólo un fin pastoral y, en consecuencia, "a sus afirmaciones no se les puede atribuir o sugerir relevancia jurídica alguna, de la que debamos deducir conclusiones jurídicas, más o menos subversivas en relación con la jurisprudencia preconciliar de nuestro foro" (n. 11).

Por todo lo anterior, a mi juicio, nace de un mal principio, a saber, el concepto de amor conyugal. Como he indicado anteriormente, el "in iure" de esta sentencia se basa en la doctrina de Navarrete para el cual "el amor conyugal carece totalmente de relevancia jurídica en relación con la validez del matrimonio. Su falta o positiva exclusión del objeto del consentimiento, mediante acto positivo de la voluntad, no influye en la validez del matrimonio. Y sostiene seguidamente que "el amor conyugal según se muestra en la Gaudium et Spes, es un elemento ajurídico, de forma que en nada afecta a la estructura jurídica del matrimonio" (n. 13).

Otro autor que se detiene en esta sentencia es Del Amo[422] y ante las declaraciones de Palazzini «Amor coniugalis non habet momentum ullum iuridicum in ordine ad validitatem matrimonii» viene a explicar que "no quiere decir -sigue la sentencia- que neguemos la importancia del amor para llegar al matrimonio y para que los cónyuges logren una vida de mayor felicidad. Cuanto más se amen, más y mejor podrán mutuamente ayudarse en sus necesidades, confortados con la gracia que les viene del sacramento. Pero este amor, en un sentido obvio, indica un hábito que radica

[422] Cfr. L. DEL AMO, "El amor conyugal y nulidad del matrimonio en la Jurisprudencia" en *Ius Canonicum*, vol. XVII, núm. 34, julio-diciembre, (1977), pp. 89-90.

en la voluntad y trasciende a la esfera afectiva, pero no es elemento esencial ni del consentimiento ni del objeto[423].

Con fuerte resistencia volvieron a repetir varias sentencias la metajuricidad o ajuricidad del amor conyugal. Una de 6 de febrero de 1974, *c*. De Jorio, afirma: «Qui contendunt matrimonium instaurari amore non consensu irrevocabili probant divortium, quamvis id fateri nondum audeant». Otra, de 16 de julio de 1974, *c*. Fiore, arguye así: «Absurdum esset evehere amorem, natura sua labilem et extinguibilem, ad elementum constitutivum contractus-sacramenti matrimonii a Christo Domino statuti stabilis et perpetui», a no ser -prosigue la sentencia- que alguien, aprobando una doctrina contraria a los principios cristianos, quiera proclamar un conyugio cristiano soluble si cesa el amor. Era ésta una causa de nulidad de matrimonio por miedo.

De esta doctrina jurisprudencial se desprende que el amor puede modificar el consentimiento limitando su objeto o excluyendo algo esencial de él, es decir, viciándolo o anulándolo. Hay sentencias, como la de *c*. Heard[424] en las que se afirma que el consentimiento requiere inteligencia suficiente y deliberación libre y voluntaria, pero no necesariamente el amor; en otra, *c*. Wynen, se afirma que "el consentimiento se funda en el conocimiento y se decide con la voluntad pero ni se funda ni se decide en último término por amor"[425].

Para estos auditores, la falta de amor no significa que no haya existido consentimiento.

También la Congregación de la Doctrina de la Fe[426] y la Signatura Apostólica se manifestaron acerca de la irrevocabilidad del consentimiento. De la Signatura y siguiendo el estudio realizado por León del Amo, destacar dos notabilísimas decisiones: una, de 5 de diciembre de 1972, y otra de 29 de noviembre de 1975, mencionada con

---

423 Cfr. *SRRD*, 2 junio 1971.
424 Cfr. *SRRD*, 19 de julio de 1941, vol. 33, dec. 61, núm. 3, pág. 653.
425 Cfr. *SRRD*, 14 de marzo de 1935, vol. 27, dec. 16, núm. 4, pág. 129.
426 Esta Congregación examinó en 1972 la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio y, con la aprobación del Papa, mandó exhortar con ahínco a todos los Obispos a vigilar diligentemente para que todos aquellos a quienes se les ha confiado el oficio de enseñar la religión en los colegios e institutos, o de actuar en los tribunales eclesiásticos, permanezcan fieles a la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio, y la apliquen prácticamente en los tribunales eclesiásticos.

anterioridad. En la primera se considera que en la causa que juzga parece que el defensor del vínculo y los jueces, sin aducir pruebas, presumen que la *Gaudium et spes* cambió la doctrina acerca de los elementos esenciales del instituto matrimonial. De sus dichos se colige que el matrimonio no es un vínculo creado por el consentimiento, sino una relación existencial de amor que puede, en vicisitudes adversas de la vida, debilitarse, extinguirse, reducirse a nada.

A ello se opone la Signatura explicando:

1º. Que la causa eficiente del matrimonio es el consentimiento personal irrevocable;

2.- Que el objeto esencial del consentimiento es la mutua entrega-aceptación de las personas en cuanto objeto material, no formal, y

3º.- Que el vínculo es el efecto de la alianza conyugal.

Después de todo esto concluye: "Judices vero in causis nullitatis non nisi de elementis quae momentum habent iuridicum ad validitatem matrimonii iudicare debent, caetera praetermittendo utpote quae aliena sint ab eorum munere"[427].

La otra decisión, de 29 de noviembre de 1975, vuelve a reprobar las doctrinas de jueces de primera y segunda instancia que en el caso no son congruentes en modo alguno con la doctrina católica sobre el matrimonio, tal como la expone la *Gaudium et spes*. Sostenían estos jueces que el viejo aforismo: «Consensus facit matrimonium» adquiere un alcance mucho más amplio. Se pretende que el matrimonio sea una unión y que el consentimiento no tenga carácter momentáneo jurídico de un derecho determinado «dado de una vez para siempre», sino más bien el sentido existencial de una promesa de pura unión de vida.

En oposición a estas concepciones, la Signatura, con suma claridad de ideas y con perfecto orden lógico, mantiene el principio inconcuso: «Matrimonium facit partium consensus». El consentimiento es el acto de la voluntad por el que hombre y mujer se

[427] Cfr. En *Periodica*, vol. 62 (1973), pp. 575-578.

dan y aceptan ellos mismos mutua, perpetua y exclusivamente en orden a los actos conyugales.

Para refutar que el matrimonio del caso es inválido porque ha dejado de ser una íntima comunidad de vida y de amor, explica el significado de comunidad de vida y de amor ordenada esencialmente a la prole, y dice:

1º.- La comunidad de vida no es la cópula, sino una asociación de hombre y mujer para la generación. En esto va incluido lo que es el «ad perpetuam societatem, ad fidem mutuo sibi servandam, prolemque suscipiendam, quae sunt tria bona matrimonii». En esto está lo esencial y en ninguna otra cosa más.

2º.- La comunidad de amor. Como el acto de la voluntad «essentialiter est traditivus sui ipsius», fluye que sea acto de amor; pero bien entendido que lo que hace el matrimonio es el consentimiento «non quatenus est actus amoris, sed quatenus est actus voluntatis indolis pacticiae».

3º.- La «ordinatio ad prolem» u objeto esencial y el fin intrínseco del contrato matrimonial, no es el amor, que es algo interior y, por ello, ni puede ser objeto de un contrato bilateral, ni ser regulado por ley humana -eclesiástica o civil-. No hay otro objeto esencial que el «ius in corpus» perpetuo y exclusivo en orden a los actos de suyo aptos para engendrar prole, según el canon 1081.2. A este objeto esencial y fin intrínseco se unen otras obligaciones y fines: el amor mutuo cada día más intenso e íntimo, la vida común en cuanto sea posible, la plena ayuda mutua, la perfecta concordia de espíritus; pero no pertenecen a la esencia del objeto o del fin intrínseco, ni miran al bien público al que se ordena el matrimonio, sino más bien de modo directo al bien personal de los cónyuges, aunque no dejan de ser fines conexos con el fin intrínseco del matrimonio[428].

Igualmente, el auditor rotal Pinto, en una sentencia de 18 de diciembre de 1979, descarta que el amor sea objeto del consentimiento matrimonial, lo que no disminuye su importancia para determinar la capacidad de los contrayentes así como la mutua perfección de los cónyuges; comparte esta mima tesis Augustoni, en decisión rotal de

[428] En *Apollinaris*, XLIX (1976) pp. 31-48, y en *Periodica*, 66 (1977), pp. 297-325.

20 de febrero de 1979[429]. Fundado en el parecer del Tribunal de la Signatura Apostólica, contrastante con algunas sentencias rotales, interpreta que la doctrina matrimonial de la *Gaudium et spes* es existencial y pastoral, sin implicaciones jurídicas. La misma Rota muestra que el amor se orienta al "melius esse" del matrimonio y no a su ser o a su esencia, a pesar del parecer de sentencias como la antes citada de Fagiolo. Augustoni se resiste a dar cabida a conceptos como "relaciones interpersonales" u otros de este género por las incertidumbres que su uso acarrea[430].

5.6.2. *Bonum coniugum* y *ius ad commonionem vitae*

Ahora nos centraremos en la otra cara de esa moneda, donde los auditores otorgan relevancia jurídica al amor conyugal. Y para hacer un análisis más profundo, partimos de algunas expresiones como son el *bonum coniugum* y el *ius ad communionem vitae.*

Durante los años 70, algunas corrientes jurisprudenciales y de doctrina canónica -como afirma el profesor Moreno[431] -, plantearon el "derecho a la comunidad de vida" o a la "íntima comunión de personas" como un derecho esencial del matrimonio y abogaron vigorosamente por su incorporación al Código de Derecho Canónico, que se encontraba ya en la fase de revisión.

El debate originó la notoria sentencia de la Signatura Apostólica de 29 de noviembre de 1975[432]. El turno especial de cinco Cardenales -con el Cardenal Staff como Ponente- dedicó un largo examen a la noción de *ius communionem vitae* y concluyó que significa esencialmente el "ius ad individuam unitatem vitae sexuales" ósea, el derecho a la exclusividad en el aspecto unitivo de la vida sexual, cuyo contenido viene

---

429 Cfr. Sentencia Rotal *c*. Agustoni, de 20 de febrero de 1979, *Monitor Ecclesiasticus*, 104, (1979) pp. 304-308.

430 Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC*, 48, (1991) pág. 41.

431 Cfr. P.A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges", en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, *XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas de Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 183-184.

432 Cfr. *Periodica*, 66, (1977) pág.310.

contemplado como parte integrante del *bonum fidei*, según la tradicional clasificación agustiniana de los *tria bona* conyugales: fidelidad, indisolubilidad y prole. No obstante, como señala Stankiewicz, la reflexión posterior situó la exclusión de ese *ius* en el marco de la simulación total, identificándolo con la exclusión del matrimonio mismo[433].

El auditor C. Burke[434] entiende que hay que mirar también hacia otra dirección, no tanto al *consortium omnis vitae*, sino hacia la nueva idea, llena de dinamismo, del "entregarse y aceptarse mutuamente" (*sese mutuo tradunt et accipiunt*), por la que el canon 1057 describe el objeto del consentimiento matrimonial. Hemos de centrar nuestra atención, por tanto, en este canon más que en el canon 1055 y, por cuanto se refiere al canon 1055, en el «bonum coniugum» más que en el «consortium totius vitae».

En otras palabras, es la nueva presentación personalista-jurídica del consentimiento matrimonial lo que puede llevar a una más profunda comprensión de la naturaleza del amor conyugal, dejando claro o, por lo menos, permitiendo una tesis convincente de que tal amor incluye componentes que son de hecho jurídicamente esenciales para la constitución del matrimonio. El "mutuo entregarse y aceptarse" presta la clave de la íntima naturaleza del vínculo y relación -la *communio* o *consortium*- que los esposos crean entre sí.

En el desarrollo conceptual del *bonum coniugum* ocupan un lugar destacado las aportaciones doctrinales y jurisprudenciales de Serrano. Su primera sentencia en la que arroja una novedosa luz sobre este asunto es la de 5 de abril de 1973. En esta resolución, el matrimonio viene concebido como relación interpersonal donde el amor conyugal se convierte en verdadero deber de justicia ordenado a la donación recíproca de los contrayentes para su mutuo perfeccionamiento. Aunque la expresión *bonum coniugum* no aparece en esta sentencia, resulta evidente que el significado conferido a la *mutua*

---

433 Cfr. A. STANKIEWICZ, "De iurisprudentia rotali recentiori circa simulationem totalem et partialem", en *Monitor Eclesiaticus*, 122, (1997) pp. 224-229.
434 Cfr. C. BURKE, "El amor conyugal: ¿nuevas perspectivas jurídicas?", *REDC*, 53, (1996) pág. 700.

sui donatio y a la *personarum communio* está en función de ese *bonum commune* que pertenece, por su propia naturaleza, a la relación interpersonal matrimonial[435].

Igualmente, José María Martí[436], analizando la Jurisprudencia en la que ha sido ponente Serrano, se refiere al lugar destacadísimo que tienen las relaciones interpersonales[437]. Esta tendencia arranca con la sentencia rotal que acabamos de analizar, de 5 de abril de 1973[438]; en ella se insiste en el carácter peculiar de la alianza conyugal que la diferencia de cualquier otra transacción jurídica o moral por su elemento interpersonal. En la relación jurídica conyugal cada parte está empeñada con su propia humanidad, ya que el derecho conyugal está completamente dentro del ámbito de las personas implicadas, pues ellas son sus sujetos y el objeto del derecho es precisamente su mutua entrega y aceptación. Estas ideas se desarrollan en posteriores sentencias, como la de 9 de Julio de 1976[439], o la de 4 de marzo de 1977, que recogen la doctrina de la *Humanae Vitae* sobre el amor conyugal y reivindica sus repercusiones jurídicas, pues tanto los deberes morales cuanto los jurídicos derivan de un mismo Derecho natural[440] .

Es acertado afirmar, en mi opinión, que el consentimiento, cuando es verdaderamente conyugal -cuando constituye una auténtica mutua donación y aceptación-, reviste una tal naturaleza interpersonal que puede legítimamente considerarse como un acto de amor.

Es a raíz de la promulgación del vigente Código, cuando comienzan a ser algo más numerosas las aportaciones de la Rota Romana sobre el bien de los cónyuges, aunque casi siempre en el contexto de la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del

---

435 Cfr. P.A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges", en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas de Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pág. 184.

436 Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC* 48, (1991) pp. 39-40.

437 Cfr. J.M. SERRANO, "Le droit à la Communauté de vie et d'amour conjugal comme objet du consentement matrimonial", *Studia Canonica* 10, (1976) pp. 271-301.

438 Esta sentencia se encuentra en W. A. SCHUMACHER," Interpersonal Communication in Marriage", en *Studia Canonica* 9, (1975) pág. 18.

439 Cfr. J.M. SERRANO, "La nulidad del matrimonio", op. cit., pp. 48, 52 y 57.

440 Cfr. J.M. SERRANO, "La nulidad del matrimonio", ibídem, pp. 90-91.

matrimonio[441]. Como veremos a continuación, el tema del amor conyugal aparece en ocasiones velado, implícito, pero latente, cuando se aborda la verdadera naturaleza del consorcio matrimonial.

El juez de la Rota, el profesor Moreno[442], en su amplio estudio jurisprudencial, habla de una primera sentencia neocodicial destacable: es la de *c*. Di Felice, de 19 de junio de 1984. "Afirma que el *bonum coniugum* existe más allá de los tradicionales *tria bona* matrimoniales, como si se tratara de un cuarto bien del matrimonio y, por tanto, la exclusión del bien de los cónyuges daría origen a una simulación parcial. Es la primera sentencia rotal que habla del *mutum auditorum* y del *remedium concupiscentiae* como parte integrante del *bonum coniugum*, ordenado a la constitución del *consortium totius vitae*. Queda así delineada una primera configuración del bien de los cónyuges como capítulo autónomo de nulidad, a la par de los otros tres bienes tradicionales y distinguiéndose también del "consorcio o comunión de vida".

Tan solo una semana más tarde, encontramos la *c*. Giannecchini, de 26 de Junio de 1984. En esta sentencia, no se concibe el *bonum coniugum* como posible capítulo autónomo, sino en sentido amplio, como la suma de los diversos bienes que integran esencialmente el consorcio o comunión de vida conyugal, de modo que no se puede lograr la realización del bien de los cónyuges si se excluye cualquiera de los *tria bona matrimoniales*. Es obvio que la exclusión de un bien propiedad o elemento esencial del matrimonio, impide la realización del bien de los cónyuges. Pero eso no significa que no se pueda excluir el *bonum coniugum* de forma autónoma, mediante un acto positivo de voluntad. En efecto, la exclusión de la indisolubilidad o unidad conyugal afecta directamente a la institución matrimonial en sus propiedades esenciales. Sin embargo,

---

441 Entre las escasas sentencias rotales que juzgan el capítulo de exclusión del bien de los cónyuges, cabe citar *c*. Pinto, de 9 de junio de 2000, in *SRRD* 92 (2007) pp. 459-468; *c*. Civili, de 8 de noviembre de 2000, in *SRRD* 92 (2007) pp. 609-620; *c*. Pinto, de 13 de diciembre de 2002, in *SRRD* 94 (2010) pp. 780-786; *c*. Turnaturi, de 13 de mayo de 2004, in *Periodica* 96 (2007) pp. 65-92; *c*. McKay, de 19 de mayo de 2005, in *Periodica* 95 (2006) pp. 675-695; *c*. Ferreira Pena, de 9 de junio de 2006, in *Studia Canonica* 42 (2008) pp. 503-523; *c*. Monier, de 27 de octubre de 2006, in *Studia Canonica* 43 (2009) pp. 243-260; *c*. Arokiaraj, de 13 de marzo de 2008, in *Studia Canonica* 42 (2008) pp. 525-540. La relevancia jurídica del bien de los cónyuges ha sido tratada por la jurisprudencia en relación a c. 1095 apartado 3, es decir, a la capacidad para asumir este bien.

442 Cfr. P. A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges" en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas en Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 184-185.

la exclusión del *bonum coniugum* supone un ataque directo contra la dignidad personal del otro contrayente al declarar falsamente amarle como cónyuge pues excluye el compromiso de querer y procurar el bien del otro.

Esta sentencia -prosigue Moreno- nos da pie para distinguir entre la ordenación del matrimonio al bien de los cónyuges y la efectiva realización de ese bien. El simple hecho de no conseguir esa práctica realización, entendida como consolidación de la armonía matrimonial en el plan existencial de la convivencia (*matrimonio in facto esse*), no implica la nulidad del consentimiento. Del mismo modo que el simple hecho de no tener hijos tampoco implica necesariamente la nulidad matrimonial. Por tanto, no podemos olvidar que la exclusión *bonum coniugum* que provoca la nulidad del matrimonio -al igual que cualquier otra causa de nulidad- se sitúa en el momento del consentimiento por no querer asumir el compromiso de procurar el bien del otro, lo que implica el rechazo de amar al contrayente en cuanto cónyuge. Así viene también avalado por una sentencia *c*. Pompedda de enero de 1985[443]: "sub ratione mutuae consuetudinis inter coniuges ab ordinatione ad eorundem bonum". El matrimonio es una relación interpersonal de igual a igual, cuyo devenir en la convivencia se orienta, no al bien de cada uno de forma individual sino conyugalmente, pues el bien de cada cónyuge consiste en buscar el bien del otro.

Encontramos otra sentencia, *c*. Giannecchimi, de 17 de junio de 1986[444], donde se habla de la exclusión del bien de los cónyuges como posible capítulo de nulidad, pues el bien de los cónyuges corresponde a la esencia de la alianza conyugal al consistir en la mutua donación, de modo que no puede haber matrimonio sin esa entrega mutua: "Qui ergo voluntate aut incapacitate iura, obligationes et officia, quae essentialiter pertinent ad consortium vitae coniugalis, non commutat, invalide contrahit".

443 Cfr. *SRRD*, 75, 55, núms. 6 y 8.
444 Cfr. *SRRD*, 78, 381, núm. 4.

Por otra parte, la sentencia *c*. Palestro, de 26 de enero de 1986[445], viene a describir el *bonum coniugum* enumerando los derechos (ius ad) que proceden de él: "Bonum coniugum, de quo in canon 1055.1, in sua substancia comprehendit ius ad intiman personarum ac operum coniunctionem seu ius ad communicationem vitae, uti optime collustratur in illa nota sententia *c*. Anné dici 25 febr. 1969 vel ius ad relationem interpersonalem coniugalem, vel ius ad consortis agendi modum quo coniux suum complementum psicho-sexuale, veric coniugis peculiare, obtinere possit"[446].

La sentencia *c*. Pomppeda, de 29 de febrero de 1988[447], pone en evidencia un requisito indispensable para la realización del *bonum coniugum:* el reconocimiento de la igual dignidad entre los contrayentes (varón y mujer), con los mismos derechos y deberes matrimoniales. Poco más tarde, el 11 de abril de ese mismo año, se dictaba otra sentencia por el mismo Ponente afirmando que -más allá del *ius in corpus*, y de los *tria bona matrimonii*-, la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio se refiere también a la *intima vitae communionen*, es decir, a esa dimensión del matrimonio que consiste en la relación estable, interpersonal y en cuyo núcleo se encuentra la recíproca donación-aceptación de los cónyuges[448].

Federico Aznar[449] ha recordado varias veces en sus publicaciones, estas palabras de Pompedda, Decano del Tribunal de la Rota, cuando señalaba que "el bonum coniugum" era una de las principales cuestiones hermenéuticas que todavía pedían un examen más profundo, a la luz de una sana antropología[450]. El propio Benedicto XVI, en su alocución al Tribunal de La Rota, del 22 de enero de 2011, afirmaba que «en el ámbito de las nulidades por la exclusión de los bienes esenciales al matrimonio (c. 1101. 2) es

---

445 Cfr. *SRRD*, 78, 667, núm. 7.

446 Cfr. *ARRT*, Decr. en *Monitor Ecclesiasticus*, vo. LXI, (1980) pág. 376.

447 Cfr. *SRRD*, 80, 199, núm. 2.

448 Cfr. P. A. MORENO, "La exclusión del bien de los cónyuges" en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas en Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 187-188.

449 Cf. F. R. AZNAR GIL, La exclusión del *Bonum Coniugum*: análisis de la jurisprudencia rotal: «Estudios Eclesiásticos» 86 (2011) 829-849. Del mismo autor: ID., *Derecho matrimonial canónico: cánones 1055-1094*, Vol. I, Universidad Pontificia de Salamanca, 2ª edición, Salamanca, 2007; ID., *Derecho matrimonial canónico: cánones 1095-1107*, Vol. II, Universidad Pontificia, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002. Curiosamente, en esta última obra, al hablar de la exclusión se detiene en la doctrina agustina: «exclusión de la prole (bonum prolis), de la unidad y fidelidad (bonum fidei) y de la indisolubilidad (bonum sacramenti). Y añade la exclusión de la dignidad sacramental (pp. 202-232).

450 Cfr. *L'Ossevartore Romano* (19-1-1998) 2. Universidad Pontificia de Salamanca. La exclusión del bien de los cónyuges, op. cit., pág. 391.

preciso realizar un esfuerzo serio para que los pronunciamientos judiciales reflejen la verdad sobre el matrimonio; esa verdad que debe iluminar el momento de la admisión a las nupcias. Pienso, afirmó el Papa, de forma especial en la cuestión de la exclusión del *bonum coniugum*. Si bien -matizó el Santo Padre- es necesario resistir a la tentación de transformar las simples faltas de los esposos en su existencia conyugal en defectos de consentimiento. La verdadera exclusión sólo puede verificarse, de hecho, cuando es atacada la ordenación al bien de los cónyuges (C. 1055,1), excluida con un acto positivo de voluntad. Sin duda son absolutamente excepcionales los casos en los que llega a faltar el reconocimiento del otro como cónyuge, o bien en los que viene excluida la ordenación esencial de la comunidad de vida conyugal al bien del otro. La precisión de estas hipótesis de exclusión del *bonum coniugum* deberá ser atentamente valorada por la Jurisprudencia de la Rota Romana»[451].

Aznar recuerda cómo la Doctrina y Jurisprudencia canónicas han ido dando diferentes interpretaciones al *bonum coniugum*: así, desde considerarlo como un «cuarto bien» en relación a los *tria bona* agustinianos, hasta equipararlo al «consortium totius vitae» o a la «communio vitae» en sus elementos esenciales. Incluso, hasta considerarlo como una «integración total» entre los esposos, como aparecen en coram Boccafola (17 febrero 2000) o coram Pinto (30 mayo 1986)[452].

Difícil es individualizar los contenidos jurídicos del *bonum coniugum*. Es importante detenernos aquí. Raúl Berzosa[453] ha recogido algunas de las sentencias donde se define, después lo trataremos con más detalle.

Así, según *coram* Pinto (25 de junio de 1999), dice que «implicaría la capacidad psíquica intrapersonal de instaurar una relación interpersonal al menos tolerable». Según *coram* Sciacca (6 de diciembre de 2002), «sería como la suma de todos los bienes que surgen de las relaciones interpersonales de los cónyuges». Según *coram* Burke (26 de marzo de 1998), «serían todos los elementos que constituyen la vida común íntima y firme de ambos cónyuges… La íntima comunión de vida y de amor conyugal… El vínculo

---

451 Cfr. F.R. AZNAR GIL, "La exclusión del Bonum Coniugum: análisis de la jurisprudencia rota" en *Estudios Eclesiásticos* 86, 2011, pág. 831.

452 Cfr. F.R. AZNAR GIL, "La exclusión del Bonum Coniugum: análisis de la jurisprudencia rotal" en *Estudios Eclesiásticos*, 86, 2011, pág. 833.

453 Cfr. R. BERZOSA, "La exclusion del bien de los cónyuges", *REDC*, 70, 2013, pág. 392.

interpersonal íntimo». Según *coram* Faltin (20 enero 1999), «el bien de los cónyuges implica la integración psciosexual que se debe realizar entre los cónyuges, la comunión de vida personal entre los esposos que se debe instaurar y relacionar, la instauración de la relación interpersonal en un sentido esponsal, es decir, la mutua, total y exclusiva donación de sí mismo y la aceptación de la comparte en la condición dual y de paritaria dignidad y honor». Según *coram* Monier (5 de febrero 1999), «implicaría la capacidad de establecer con el futuro cónyuge una relación interpersonal al menos tolerable». Y según *coram* Pinto (22 de marzo de 2002), «se podía identificar el bien de los cónyuges con la habilidad o capacidad para construir el consorcio de vida que se construye sobre la relación interpersonal, al menos mínima, con la comparte»; señalando, además, que "este cuarto bien, a veces en la jurisprudencia se indica con las palabras «ius ad communionem vitae», describiéndose también en la jurisprudencia con otros términos, como más adelante veremos.

En una sentencia antes mencionada, *c*. Boccafola, se afirma que "se ha consolidado la doctrina que requiere no sólo la capacidad de la asunción de los tres bienes, sino también la habilidad de instaurar y mantener el consorcio de vida ordenado al bien de los cónyuges que, por algunos se considera casi como un cuarto bien, por lo que si alguien, por trastornos psíquicos es radicalmente incapaz de poner un acto oblativo, su matrimonio debe ser considerado írrito, porque es completamente inepto para prestar a la comparte las válidas relaciones interpersonales para promover el bien moral, espiritual y social de los cónyuges… La radical incapacidad de establecer relaciones interpersonales, se opone al bien de los cónyuges ya que se hace imposible asumir y cumplir las obligaciones conyugales".

De esta sentencia se deduce que, aunque no se pueda detallar cuál es exactamente el contenido jurídico del *bonum coniugum* o sus elementos esenciales, sí que queda claro que aquél que es incapaz de asumir las obligaciones esenciales derivadas del *bonum coniugum* o presta su consentimiento excluyendo las mismas, ese consentimiento no será válido.

El profesor Aznar[454] llega a aseverar a título de ejemplo que "sería nulo cuando falta el amor conyugal, o cuando se deniegan al otro cónyuge sus derechos derivados de su dignidad como persona, o cuando se propusiera usar al otro cónyuge o pervertirlo moral o religiosamente (…) En resumen, la falta de exclusión del bien de los cónyuges, que hace nulo el consentimiento matrimonial, puede deberse: bien a un defecto; bien a la falta de capacidad para el mismo matrimonio (c. 1095.2 y 3); o bien a un acto exclusorio de la voluntad que rechazaría asumir este derecho y obligación en el consentimiento matrimonial (c. 1101.2), siendo difícil determinar a qué se debe tal actuación.

Y destacamos una conclusión interesante de este autor donde dice: "la falta de amor conyugal no puede ser capítulo *per se* o *causa petendi* de nulidad porque no tiene ninguna fuerza jurídica en el consentimiento matrimonial, sino que puede ser causa eficiente o motivo de otros capítulos de nulidad, por ejemplo *causa simulandi* en la exclusión del mismo matrimonio o de uno de sus elementos esenciales. En este caso la exclusión del amor no es *per se* capítulo de nulidad sino que el capítulo sigue siendo la exclusión del bien de los cónyuges o la exclusión de un elemento esencial del matrimonio, como es el derecho al consorcio de vida, en el que el amor conyugal es elemento esencial. Lo mismo sucedería en el caso de incapacidad de asumir el consorcio de vida por incapacidad de amar. En este caso, el matrimonio es nulo no por defecto de amor conyugal sino por incapacidad de amar, es decir, por incapacidad psíquica de asumir las cargas conyugales, esto es, la carga de instaurar el consorcio de vida. En resumen, la «falta de amor» no se debe admitir como capítulo de nulidad del matrimonio si éste no está anexo o definido y comprendido en un legítimo capítulo de nulidad[455].

---

[454] Cfr. F.R. AZNAR GIL, "La exclusión del Bonum Coniugum: análisis de la jurisprudencia rotal" en *Estudios Eclesiásticos*, 86, 2011, pp.838 y 842.
[455] Cfr. F.R. AZNAR GIL, "La exclusión del Bonum Coniugum…, ibídem, pág. 848.

Se puede concluir que el amor conyugal no puede entenderse ni reducirse a un concepto y realidad meramente sentimental y afectiva, sin relación alguna con el *bonum coniugum*. Desde entonces, como afirma Carmen Peña[456], la doctrina y la jurisprudencia han seguido tratando este tema, e incluso se ha ensayado una clasificación de las distintas expresiones para describir el bien de los cónyuges, bajo los clásicos fines designados en el CIC de 1917. Así lo hizo también la sentencia *c*. Civili, de 8 de noviembre de 2000[457].

Por una parte estaría el *"mutuum adiutorium*" y por otro lado, la expresión "remedio de la concupiscencia", como mencionábamos que ya se advertía en la sentencia *c*. Felice de 1984. Dentro del *mutuum adiutorium* distinguimos: la mutua ayuda espiritual, mutua ayuda emocional, moral y mental, mutua ayuda material y física, y la integración psicosexual.

Siguiendo el exhaustivo recorrido por la Jurisprudencia que realiza la Profesora Carmen Guzmán, vamos a analizar los términos y las expresiones utilizadas para referirnos al contenido del *bonum coniugum*. Así, dentro del *Mutuum Adiutorium*, encontramos la "mutua ayuda espiritual". Los esposos están unidos para ayudarse mutuamente hacia la santidad y la consagración, como manifestaba San Agustín. También se recoge por Pío XI en la *Casti Connubii*, y el Vaticano II en la *Lumen Gentium* (núm. 11); en la *Gaudium et spes* (núm.48) y en la Comisión para la revisión del canon 1012 del CIC de 1917.

---

456 Cfr. C. GUZMÁN PÉREZ, "El bien de los cónyuges. Su exclusión como causa de nulidad del matrimonio. Especial referencia a la canonistica española", en *La cooperación canónica a la verdad, Actas de las XXXII Jornadas de Actualidad Canónica*, Madrid, 2014, pp. 57-64.
457 *SRRD*, 92, 2000, pp. 609-620.

Esta expresión es utilizada por Bertolino[458], Colantonio[459] y Burke en una sentencia de 26 de noviembre de 1992[460]. También la utiliza Stankiewick en una sentencia de 25 de noviembre de 1999[461], en dos *c*. Boccafola, de 17 de febrero de 2000 y de 13 de julio de 2000 [462], y una *c*. Sciacca, de 6 de diciembre de 2002[463].

La "mutua ayuda emocional, moral y mental" son expresiones todas ellas que forman parte igualmente del contenido del *bonum coniugum*, que fueron utilizadas por Mendonça y Montagna[464]. La ayuda emocional se realiza mediante la recíproca estima, cuidado, valoración del otro como persona, con el objetivo de ayudar al otro a lograr la satisfacción y la felicidad interior; la habilidad para expresar afecto al otro y tener un sentido de dependencia emocional del otro. La ayuda moral se refiere al soporte personal al otro para fortalecerle, especialmente en las grandes dificultades. Y respecto a la ayuda mental, Banjo indica que cada esposo debe buscar el bien psicológico y mental del otro, de tal forma que les ayude a lograr su propia realización personal y les aporte la habilidad para alcanzar un estado de paz que les fortalezca para superar los retos que les surjan en su vida familiar y social. O como dice Davino[465], la ayuda recíproca en la expansión de la personalidad, en el dar y recibir.

---

[458] Cfr. R. BERTOLINO, "Gli Elementi Consitutivi del Bonum Coniugum", pág. 583: "Trattasi della piena realizzazione intra e interpersonale, realizzata nella reciproca dedizione, volute nella donazione d'amore, che fa il bene dell´altro (oltre che il propio), nella comuniones delle persone e comunanza diattivita orientata, nel mutuo aiuto, al perfezionamento personale e, specialmente, alla santificazione e quasi consacrazione dei coniugi, nel ministero ecclesiale della familia".

[459] Cfr. R. COLANTONIO, "La prova della simulazione e della incapacità relativamente al bonum coniugum", en AAVV, *Il bonum coniugum nel matrimonio canonico*, Cittá del Vaticano, 1996, pp.213-257.

[460] Cfr. Sentencia c. Burke in *RRD* 84, 1992 núm. 10, pág. 581.

[461] Cfr. *RRD*, 91, 2005, núm. 14, pp. 708-779. "Porque el bien de los cónyuges, como alguien ha advertido, brota de la capacidad para cumplir todas las obligaciones del matrimonio y tener una verdadera vida conyugal, en la que las partes, prestándose también un mutuo consejo y ayuda, construyen, asidua y pacíficamente su progreso espiritual, moral, material y social (cita una sentencia c. Bruno de 6 de diciembre de 1996).

[462] Cfr. *RRD* 92, 2007, núm. 5, pp. 177 y 178 y *RRD* 92, 2007, núm. 8 pp. 519-520.

[463] Cfr. *RRD* 94, 2010, núms. 10 y 11, pp. 756-757.

[464]Cfr. A. MENDONÇA, "A Recent Developments in Rotal Jurisprudence on Exclusion of the Bonum Coniugum", in *The Jurist*, vol. 62, 2002 pág. 399 citado por Banjo en la pág. 43. Cfr. también E. MONTAGNA, "Considerazione in tema di "bonum coniugum" nel diritto matrimoniale canonico*, Il diritto Eclesiastico* 104, 1993, pág. 702, citado por Banjo en pág. 43.

[465] Cfr. E. DAVINO, "Il bonum coniugum: profili pastorali, en AAVV, *Il bonum coniugum nell matrimonio canonico*, Città del Vaticano, 1966, pp. 79-88.

Estas ideas, con mayor o menor precisión, vienen recogidas en diversas sentencias rotales de los cuatro últimos volúmenes publicados por la Rota Romana: así en una de *c*. Faltin, de 20 de enero de 1999, en la que se indica que los esposos deben "ser capaces de entrelazar una mutua y total y exclusiva donación de sí mismos y de la aceptación por la comparte, en una condición dual y paritaria de dignidad y honor", y que, "cuando se trata de la imposibilidad de constituir entre los cónyuges una verdadera comunidad de vida y amor debe entenderse principalmente aquella dimensión de la vida psíquica, en la que se instaura y perfecciona la relación interpersonal"[466].

Otra, *c*. Alwan, de 28 de mayo de 1999, identifica el bien de los cónyuges con la "prestación mutua de servicio, ayuda, por la íntima unión de personas y acciones" y más adelante lo une con la comunidad de vida y amor. "El bien de los cónyuges" abarca todos los elementos que integran la vida íntima común y firme de cada uno de los cónyuges, lo que se denomina también íntima comunidad de vida y amor[467].

C. Pinto, de 25 de junio de 1999, además de indicar que el bien de los cónyuges es elemento esencial del matrimonio, afirma que "implica la capacidad psíquica interpersonal de instaurar con la comparte una relación personal interpersonal al menos tolerable"[468].

Una *c*. Stankiewicz, de 25 de noviembre de 1999, utiliza las expresiones de "mutuo consejo y ayuda, y construcción asidua y pacífica de sus progreso espiritual, moral, material y social"[469]; la de *c*. Boccafola, de 17 de febrero de 2000, que hacíamos alusión anteriormente y que cita una de *c*. Pinto, afirma que el bien de los cónyuges "integra aquellas obligaciones, sin las cuales, al menos moralmente, es imposible la unión íntima de las personas y sus acciones, mediante la cual los cónyuges se prestan la ayuda y el servicio mutuo", y más adelante, citando una de *c*. Bruno, añade que "es como la suma de todos los bienes que nacen de las relaciones interpersonales de los mismos cónyuges (…) porque ellos conjuntamente se enriquecen a sí mismos y toda la vida conyugal. Esto es así porque está presente el verdadero amor conyugal, que no es

---

466 Cfr. *RRD*, 91, 2005, núm. 9, pág. 11, citando una sentencia de *c*. Raad de 14 de abril de 1975 y una *c*. Serrano Ruiz, de abril de 1973.
467 Cfr. *RRD*, 91, 2005, núms. 6 y7, pp. 419-420.
468 Cfr. *RRD*, 91, 2005, núm. 13, pp. 512-513.
469 Cfr. *RRD*, 91, 2005, núm. 14, pp. 708-709.

meramente exótico y sexual, sino total, con la perpetua donación de alma y cuerpo en una responsable fecundidad.

Si seguimos con el análisis tan preciso que nos aporta Cristina Guzmán[470], llegamos a la ayuda material y física. Dentro de la ayuda material se engloba, sobre todo, la ayuda mutua económica que trata de asegurar la provisión de las necesidades básicas.

La ayuda física consiste en facilitar el bienestar o salud física del otro haciendo lo necesario para realzarla o evitando aquello que pudiera comprometerla.

Una *c*. Civili, de 8 de noviembre de 2000, describe la ausencia de esta ayuda material y física y sus consecuencias en la validez o nulidad del matrimonio[471]. Otra *c*. Pio Vito Pinto, de 22 de marzo de 2002, se expresa de la siguiente manera: "la capacidad para asumir las cargas matrimoniales, está integrada, además por los tres bienes, a saber, la fidelidad, la indisolubilidad y la prole, por el bien de los cónyuges, es decir, por la capacidad de establecer el consorcio de vida que se estructura en una relación, al menos mínima, con la comparte. Este cuarto bien, algunas veces en la jurisprudencia se indica, en los términos de derecho a la comunidad de vida, pero teniendo en cuenta que la comunidad de vida es una expresión más propia de la Teología, con mayor precisión jurídica se describe en la Jurisprudencia con los elementos: mutua ayuda, remedio de la concupiscencia, relación heterosexual, relación oblativa, entrega de la persona en cuanto sexuada que busca el complemento de la comparte, libre y común elección de vida en lo próspero y en lo adverso, en la salud buena o mala, etc.[472]

Y, por último, dentro del *mutuum adiutorium*, encontramos *la Integración psicosexual.* Expresión que apunta a la idea de que en el matrimonio se complementan el marido y la esposa con la masculinidad y feminidad de cada uno. Esta idea es utilizada por Bonnet[473] y por Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (núm. 19). Banjo también aporta la cita en las diversas sentencias rotales: *c*. Stankiewicz de 20

---

470 Cfr. C. GUZMÁN PÉREZ, "El bien de los cónyuges. Su exclusión como causa de nulidad del matrimonio. Especial referencia a la canonistica española", La cooperación canónica a la verdad, *Actas de las XXXII Jornadas de Actualidad Canónica, Madrid*, 2014.

471 Cfr. Sentencia c. Civili, 8 de noviembre de 2000, *RRD* 92, 2007, pp. 609-620.

472 Cfr. RRD, 94, 2010, núm. 7, pp. 196-197.

473 Cita el autor a P. BONNET, "L' essenza del Matrimonio e il Bonum Coniugum", in *Studi Giuridicci*, vol. 40, (1996), pp. 119-120.

de abril de 1989[474]; *c*. Colagiovanni, de 2 de febrero de 1988[475]; *c*. Delfilippi, de 27 de julio de 1994[476]; *c*. Pinto, de 12 de febrero de 1982[477] y de 23 de noviembre de 1980[478]; *c*. Huber, de 20 de octubre de 1995[479]; *c*. Civili, de 8 de noviembre de 2000[480] y *c*. Burke, de 26 de noviembre de 1992[481].

A ellas puedo añadir, dice la autora, otras recientes sentencias que también utilizan esta expresión: *c*. D. Faltín, de 5 de mayo de 1999[482]; *c*. Boccafola, de 13 de julio de 2000 72; y 19 de julio de 2001[483]; *c*. Stankiewick, de 25 de marzo de 2001[484]; *c*. Pio Vito Pinto, de 22 de marzo de 2002[485]; *c*. López-Illana, de 6 de noviembre de 2002[486]; y *c*. Pio Vito Pinto, de 13 de diciembre de 2002[487]. Banjo finaliza afirmando que la realización de la integración psicosexual implica que cada esposo haya alcanzado un mínimo de madurez afectiva que le permita mantener una comunicación interpersonal y que le haga capaz de tener una relación sexual satisfactoria.

Concluyendo, aparte del *mutuum adiutorium*, hacíamos referencia al "remedio de la concupiscencia" como las dos partes esenciales del bien de los cónyuges. Esta expresión, que se ha utilizado a lo largo de los siglos por el Magisterio de la Iglesia y por el Derecho matrimonial canónico como uno de los fines del matrimonio, ya no está recogida en el vigente Código de Derecho Canónico, ya que no es acorde con las enseñanzas del Concilio Vaticano II que considera el acto conyugal como una honesta y digna expresión del amor conyugal. De acuerdo con Montagna, sería ofensivo limitar el acto conyugal solamente a las necesidades físicas de los esposos. El acto conyugal debe considerarse como un acto procreativo y unitivo, por supuesto teniendo en

---

474 Cfr. *RRD*, 81, 1989, núm. 5, pág. 283.
475 Cfr. *RRD*, 80, 1988, núm. 5, pp. 47-48.
476 Cfr. *RRD*, 86, 1994, núm. 10, pág. 418.
477 Cfr. *RRD*, 74, 1982, núm. 8, pág. 67.
478 Citada por S. VILLEGGIANTE, "S. R. Rotae Sententiae Recentiores" in *Ephemerides Iuris Canonici*, vol. 37, (1981) pág. 282, citado por Banjo en p. 47.
479 Cfr. *RRD*, 87, 1995, núm. 3, pág. 577.
480 Cfr. *RRD*, 92, 2007, núms. 3 y 5, pág. 610.
481 Cfr. *RRD*, 84, 1992, núm. 9, pág. 581.
482 Cfr. *RRD*, 91, 2005, núm. 15, pág.356.
483 Cfr. *RRD*, 93, 2009, núms. 6 y 7, pp. 504-513.
484 Cfr. *RRD*, 93, 2009, núms. 8-11, pp. 352-365.
485 Cfr. *RRD*, 94, 2010, núm. 7, pp. 196-197.
486 Cfr. *RRD*, 94, 2010, núm. 8, pp. 605-607.
487 Cfr. *RRD*, 94, 2010, núm. 4, pp. 780-786.

consideración el respeto a la dignidad humana y a las necesidades psicofísicas de cada uno.

El remedio de la concupiscencia con razón se concibe ahora como integrado en el acto conyugal en cuanto que es la expresión de la mutua donación de los esposos, como personas humanas queda absolutamente revalorizada, dentro de una concepción personalista del matrimonio que hace inaceptable el uso del otro como objeto. Este sentido es recogido por la c. Sciacca, de 6 de diciembre de 2002, en estos términos: "(…) El matrimonio no puede reducirse a una mera convivencia, es decir a compartir el lecho, la mesa y la habitación, que son partes integrantes, pero no esenciales del matrimonio, ni tampoco puede reducirse a la sola entrega y aceptación del derecho al cuerpo en orden a los actos de por sí aptos para la generación (…). Ellos mismos, los esposos, mediante las adecuadas relaciones interpersonales, se enriquecen a sí mismos, en cuanto personas singulares y enriquecen toda la vida conyugal. De esta forma está presente el verdadero amor conyugal, que no es meramente erótico y sensual, sino total con una perpetua entrega del alma y el cuerpo en una responsable fecundidad (…)"[488].

En parecidos términos, la sentencia *c*. Ferreira Pena, de 9 de junio de 2006, señala que el remedio de la concupiscencia hay que entenderlo no en sentido restrictivo, que implica una visión deteriorada del hombre y su sexualidad, más bien se debe afirmar que en el matrimonio los cónyuges transforman un amor de concupiscencia, que mancha la voluntad de dominio y de posesión, en amor de benevolencia, generoso y oblativo (…) Así, el matrimonio y el amor conyugal (…) se hacen remedio de la concupiscencia, en el sentido propiamente etimológico, porque aquéllos se cuidan y la convierten más en la voluntad de perfección de toda la persona"[489]. Banjo añade que a la luz de la nueva doctrina, el placer puede venir y debería venir como un importante logro de la unión.

Para finalizar este epígrafe, hago alusión a algunas sentencias importantes sobre exclusión del bien de los cónyuges.

---

488 Cfr. *RRD*, 94, 2010, núms. 10 y 11, pp. 756-757.
489 Cfr. En *Studia Canonica*, 42, 2008, núm. 7, pp. 509- 511.

Siguiendo a Cristina Guzmán[490] y al Profesor Aznar, en orden cronológico son: *c*. Pinto, de 9 de junio de 2000[491], *c*. Civili, de 8 de noviembre de 2000[492], *c*. Ciani, de 6 de junio de 2001[493], *c*. Pinto, de 13 de diciembre de 2002[494], *c*. Turnaturi, de 13 de mayo de 2004[495], *c*. McKay, de 19 de mayo de 2005[496], *c*. Ferreira Pena, de 9 de junio de 2006[497], *c*. Monier, de 27 de octubre de 2006:[498], *c*. Arokiaraj, de 13 de marzo de 2008[499]. Paso a detenerme en cuatro sentencias afirmativas:

Sentencia C. Pinto, de 9 de Junio de 2000 (afirmativa por exclusión del bien de los cónyuges y de la indisolubilidad)

Destacamos de los hechos la escasa duración del matrimonio, de apenas cuatro meses y la ausencia de la esposa en el proceso. Los hechos son los siguientes: Cristian, ferroviario, católico brasileño, conoce durante el carnaval a Marta, también católica. Comienzan una relación pero a distancia, ya que él reside en Sao Paolo y ella estudia en Sao Gonzalo y ambas ciudades distan muchos kilómetros entre sí. Los encuentros, por tanto, fueron fugaces. Y, lo que es peor, él siempre dudó si ella estaba sinceramente enamorada. Las respectivas familias, sin embargo, los consideraban novios. Cristian, al acercarse la fecha señalada para la boda, nota que el afecto de Marta hacia él, se había enfriado. Se lo hace saber a ella y discuten. Previendo el mal final del matrimonio, él está dispuesto a no casarse. Pero no hizo nada en consecuencia, bien porque aún la quería, bien porque la reciente muerte de su madre había creado en él un gran vacío afectivo y esperaba llenarlo en el matrimonio. Además, había hecho cuantiosos gastos para adquirir un domicilio conyugal; y, sobre todo, porque estaba todo preparado para la boda.

---

490 Cfr. C. GUZMÁN PÉREZ, "El bien de los cónyuges. Su exclusión como causa de nulidad del matrimonio. Especial referencia a la canonistica española", La cooperación canónica a la verdad, *Actas de las XXXII Jornadas de Actualidad Canónica,* Madrid, 2014, pp. 68-73.
491 Cfr. *SRRD* 92, 2007.
492 Cfr. SRRD 92, 2007.
493 Cfr. *SRRD* 93, 2009, pp. 460-470.
494 Cfr. *SRRD* 94, 2010, pp. 780-786.
495 Cfr. *Periodica* 96, 2007, pp. 65-92.
496 Cfr. *Periodica* 95, 2006, pp. 675-695.
497 Cfr. *Studia Canonica* 42, 2008, pp. 503-523.
498 Cfr. *Studia Canonica* 43, 2009, pp. 243-260.
499 Cfr. *Studia Canonica* 42, 2008, pp. 525-540.

La boda tiene lugar en San Gonzalo. Como nota curiosa, la novia llegó a la Iglesia con dos horas de retraso. Apenas hubo convivencia conyugal entre ellos, sobre todo por el modo de ser de Marta, que se resiste a consumar el matrimonio y a tener hijos. Discuten y ella llega a calumniarle. Se pasa el tiempo fuera del domicilio y, decepcionada ante la situación económica que no era la que ella esperaba, el 8 de mayo de 1974, a los cuatro meses de haberse celebrado la boda abandona el domicilio; el 16 de noviembre pide la separación civil legal y el 29 de marzo de 1981 solicita el divorcio.

Cristian contrajo matrimonio meramente civil con otra mujer de la que tiene tres hijos y, buscando la tranquilidad de su conciencia, el 14 de febrero de 1996 presenta la demanda de nulidad canónica de su matrimonio con Marta ante el Tribunal regional de Río de Janeiro por los capítulos de simulación parcial y exclusión de la indisolubilidad por parte de ella. El Tribunal cita varias veces, pero inútilmente, a Marta y, a la vista de ello, la declara ausente en el proceso. Se concierta la duda por el Tribunal y se concreta en exclusión de la indisolubilidad y del bien de los cónyuges por parte de ella, a norma del canon 1101.2 en relación con el canon 1055. Se concede la nulidad por exclusión del bien de los cónyuges y de la indisolubilidad.

Sentencia c. Civili de 8 de noviembre de 2000 (afirmativa por defecto de consentimiento y por exclusión del bien de los cónyuges)

Los hechos son los siguientes: los esposos se conocen en un baile el 20 de agosto de 1967. Helena tiene 17 años y Máximo 23. Enseguida inician una relación. Ella estaba muy enamorada. Pero él muy pronto da muestras de su carácter violento, actitud que se agrava en la cercanía de la boda proyectada. Llega en ocasiones a malos tratos físicos. Cercano ya el día de la boda, el modo de comportarse empeoró, ya que, aún el día de la boda, injurió y maltrató a la novia.

El matrimonio se celebró el 23 de agosto de 1969. No tienen hijos y la convivencia conyugal va mal desde los comienzos. Los malos tratos obligan a la mujer a abandonar el domicilio conyugal, a finales de 1969, es decir, a los pocos meses de la celebración del matrimonio. El esposo pide el divorcio civil, pero como ella sigue enamorada se esfuerza en restaurar la convivencia. El marido es contrario a mantenerla y la obliga a abandonar el domicilio conyugal el 10 de septiembre de 1970. Separado, él inicia relaciones con

varias mujeres. La esposa contrae matrimonio civil con otro hombre el 29 de julio de 1983, pero antes, en enero de ese año, había presentado ante el Tribunal eclesiástico Tyrnaviense demanda de nulidad canónica por defecto de verdadero consentimiento en él y "por las atrocidades" cometidas durante la convivencia. La sentencia definitiva declara nulo el matrimonio por los capítulos alegados, entre ellos, la exclusión del bien de los cónyuges.

Sentencia c. Turnaturi, de 13 de mayo de 2004 (afirmativa por exclusión del bien de los cónyuges)

Llamamos la atención sobre la celebración del matrimonio a una edad madura y su duración escasa de dos años y medio.

Los hechos son los siguientes: En el verano de 1987, V., casado con una hija, pero residente fuera del domicilio conyugal, conoce, a través de una revista, a G., casada con dos hijos.

G., quien tras haber intentado la nulidad canónica de su matrimonio, se había divorciado de su esposo y en el año 1971, había contraído un nuevo matrimonio, meramente civil, pero del cual también se había divorciado. En 1990, V. atraído por la belleza y vitalidad de G. comienza una relación estable, que para ella era la tercera. Cuando ambos enviudan, determinan casarse canónicamente, aunque esta decisión no llega sin grandes discusiones. Contraen matrimonio el 1 de enero de 1994 en la Iglesia de san Pablo de Rapallo. Ella tiene 51 años y él 65. La vida conyugal, fue desde el principio muy problemática, tanto por motivos económicos como por la manera de ser de ella. Se separan en el mes de enero de 1996 y al año de esta separación, el 1 de enero de 1997, él presenta la demanda de nulidad canónica de su matrimonio, alegando simulación total por parte de ella y subordinadamente por exclusión del bien de los cónyuges a norma del canon 1101.2 también por parte de ella. La sentencia declara la nulidad, solo por exclusión de bien de los cónyuges por parte de la mujer.

Sentencia de 27 de octubre de 2006 de Monier (afirmativa por exclusión del bien de los cónyuges por parte del esposo)

Hay que destacar la corta duración del matrimonio: dos años y medio.

Los hechos son los siguientes: Linda y Ricardo se conocen en marzo de 1987 y poco después comienzan el noviazgo que dura cinco años. En enero de 1992 contraen matrimonio. No tienen hijos y la vida conyugal se hizo muy difícil por el comportamiento de Ricardo. La demandante indica que era incapaz de establecer una vida conyugal por su inestabilidad mental. Se separan definitivamente en agosto de 1994, después de dos años y medio de la celebración del matrimonio.

El 26 de agosto de 1994 Linda presenta demanda de nulidad en base al canon 1098, por ocultar una cualidad (sonambulismo) que perturba seriamente la vida conyugal, y por exclusión de la comunidad de vida, correspondiente al bien de los esposos, en base al canon 1101.2 y 1095.3 del CIC.

Según Bonet[500], esta sentencia constituye una novedad iluminadora sobre la atención al bien del cónyuge (…) En primer lugar estimamos que aparece una cierta subordinación de las causas psíquicas a las causas éticas. En segundo lugar, entendemos que se va dando prevalencia al capítulo de nulidad matrimonial correspondiente a la exclusión del bien del cónyuge, no sólo sobre las causas psíquicas sino también sobre otros posibles capítulos de nulidad matrimonial. En tercer lugar, estimamos que urge más que un debate doctrinario con prevalencia del *In iure*, el desarrollo del *In facto*, sobre todo en lo que correspondería a la declaración de las partes y teniendo una visión confiada en dicha declaración.

Más allá de lo que se indica en el código[501] acerca de la declaración de las partes, se debe tener en cuenta que cuando acuden a los tribunales lo suelen realizar movidos y buscando el bien espiritual, con intención de vivir en gracia de Dios y buscando la propia salvación eterna. Por otra parte, entendemos que esta particular atención a la declaración de las partes y a la situación con que los novios fueron al matrimonio podría ya dar mucha luz acerca de si hubo o no un matrimonio real o un matrimonio aparente y podría quizá simplificar la extensión de las otras pruebas, con lo cual se realizaría una notable contribución a la anhelada celeridad de los procesos de nulidad matrimonial, sin

---

[500] Cfr. J. BONET ALCÓN, "Comentario a la sentencia de la Rota Romana del 27/10/2006, Coram R. P. D. Mauricio Monier, ponente prot. N. 17.557 – sent. 136/06", *Anuario Argentino de Derecho Canónico* Vol. XX, 2014, pp. 15-16.

[501] Vid. cánones 1535- 1538 y 1679.

que sufriera ningún menoscabo la seguridad jurídica a que la que se ordenan dichos procesos.

Concluyendo y para cerrar este análisis último sobre la dimensión jurídica del amor conyugal, hemos podido comprobar a lo largo de las sentencias estudiadas cómo, a veces, las interpretaciones realizadas en torno al Vaticano II caen, en mi opinión, en alguna contradicción, en perjuicio de la seguridad jurídica, llegando a negar en la práctica, el papel tan esencial que cumple el *bonum coniugum* entendido como amor conyugal dentro de matrimonio.

La *Gaudium et spes* en la perspectiva personalista, nos indica que el *bonum coniugum* no es otra cosa que la necesaria conjunción entre los valores espirituales y naturales del matrimonio. Además, algo muy importante fue la definición del matrimonio que nos daba el Concilio como "intima communitas vitae et amoris" *(Gaudium et spes 48*), donde entraba ya la voluntad de aceptarse y entregarse de forma recíproca.

El nuevo Código establece que el objeto del consentimiento es la voluntad con la que "el hombre y la mujer se entregan y se aceptan mutuamente en alianza irrevocable" (can. 1057.2), e incluye la ordenación al *bonum coniugum* en el c. 1055.1 como uno de los fines principales, yendo más allá del *ius in corpus.*

Como hemos podido comprobar se dan dificultades, por parte de la doctrina y la jurisprudencia, en la interpretación de cuáles son y cómo se coordinan los fines matrimoniales contenidos en el *bonum coniugum*. No podemos reducirlo a la ayuda material y a la integración sexual, porque no es mero remedio a la concupiscencia. Es, decir no nos podemos olvidar, que el matrimonio es una relación interpersonal donde hay donación recíproca e irrevocable que conforma *un consortium totius vitae.* Es por tanto, esencial el amor en la estructura jurídica del matrimonio, como objeto esencial del consentimiento. El amor da lugar, en libertad, a esa comunicación, realización personal en complementariedad y en reciprocidad amorosa, donde los esposos alcanzan una felicidad sustancial.

Aunque no haya una posición uniforme sobre cuáles son los contenidos del *bonum coniugum*, lo que sí es evidente es el carácter esencial de esa relación interpersonal en sí misma, ordenada al bien recíproco de los esposos y que encuentra en la generación responsable de la vida una de sus expresiones más elevadas y sublimes.

Algunos autores -como hemos tenido ocasión de comprobar- lo consideran como un *bonum* más, el cuarto, siguiendo a San Agustín y otros, como hemos visto, vienen a afirmar que los *tria bona* son las propiedades y los fines del matrimonio y que, sin embargo, el *bonum coniugum* no lo es porque solo está referido al bien de los cónyuges.

Yo entiendo que el *bonum coniugum* tiene autonomía propia como el amor y la mutua perfección, es además esencial como elemento constitutivo del pacto conyugal y además, como han señalado varios autores, tiene dimensión jurídica por cuanto que el contenido del pacto conyugal es exigible. Y además el *totius consortium* incluye lo que algún autor llamaba la "integración dinámica"; por tanto el *bonum coniugum* no solo está en el consentimiento *in fieri*, se extiende también a procurar el bien del otro en el futuro, favoreciendo su realización.

Esta dimensión jurídica del *bonum coniugum* se entiende como perspectiva que penetra en los demás elementos esenciales del matrimonio y se especifica en la donación recíproca de los esposos, donde ha de tender todo consentimiento matrimonial; por ello el amor enriquece ese consentimiento, que es voluntad para entregarse, superándose así mismo, por la realización del otro, voluntad que, como hemos visto, puede estar viciada por falta de intención (aquí entrarían las sentencias que acabamos de analizar por exclusión del *bonun coniugum*), o por falta de capacidad.

No quiero terminar este capítulo sin referirme a una Sentencia dictada por el Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid. El estudio realizado ha tenido como base la Rota Romana especialmente, no siendo posible analizar con detalle la jusrispruedencia de los tribunales inferiores; sin embargo, en el caso, considero oportuno la cita de esta resolución por cuando viene a despejar, a mi entender, algunas de las dudas que ha generado la materia objeto de estudio.

Está fechada el 5 de febrero de 1992 y tiene como objeto la resolución de un caso interesante. Una mujer, hija de madre soltera, que vive interna como empleada de hogar en casa de sus jefes, ve pasar la vida sin pena ni gloria. Su deseo de ser madre y formar una familia es altísimo, pero su maternidad no podía ser nuevamente de soltería pues desde niña envidió a los chicos que vivían en entornos familiares normales, es decir, con padre y madre.

Mantiene una relación de noviazgo en el que el novio está locamente enamorada de ella, pero ella de él nada en absoluto. Por un lado quiere casarse, pues es la forma de salir de donde vive, formar su propia familia y tener descendencia; por otro, no desea al novio, ni le atrae físicamente ni siente nada por él. Tras bastantes años de extraña relación decide casarse ante la sorpresa de familiares y amigos que la ven ausente, lejana por completo a su novio, etc. La víspera de su boda, cuando celebra la despedida de soltera, está hundida, triste, no habla.

La noche de bodas no se consuma el matrimonio, en la luna de miel surgen importantes desavenencias y la vida conyugal es un desastre en todos los sentidos. A los cinco meses se separan a instancia de ella.

El letrado de la causa insta la nulidad alegando como motivo que debe contener el *dubium* la falta de verdadero consentimiento por parte de la esposa. Ella prestó el sí, pero ese consentimiento no fue verdadero, interno, sincero, porque estaba hecha un lío, quería ciertos efectos del matrimonio, pero la falta de amor le impedía lograr un verdadero consorcio de vida conyugal. Quería, sí, el matrimonio, pero a quien no quería era a la persona con la que se casaba.

La sentencia fue estimatoria, pero como en la apelación de oficio el Tribunal metropolitano la revocara, la causa llegó a la Rota española. Ésta transcribe parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual[502] y recuerda que "fundada por el Creador y en posesión de sus leyes propias, la íntima comunidad conyugal de vida y amor está establecida sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable… Por su índole natural, la propia institución del

[502] Núm. 48.

matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de los hijos, con los que se ciñen como corona propia. Así, pues, el marido y la mujer, que por pacto conyugal <ya no son dos, sino una sola carne> (Mt. 19.6), se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran más plenamente por la íntima unión de sus personas y actividades…"

Acepta el Tribunal que la falta de amor conyugal es circunstancia que permite abordar la causa desde distintos capítulos (incapacidad para asumir las obligaciones esenciales[503], grave defecto de discreción de juicio[504], ausencia de verdadero consentimiento matrimonial[505], simulación[506], etc.; pero acepta el enfoque realizado por los jueces de instancia y declara la nulidad del vínculo por falta de verdadero consentimiento por parte de la esposa.

Pues bien, si a través del matrimonio dos personas ya no son dos, sino una sola carne, esta consecuencia del vínculo sacramental no es posible que se haga efectiva en ausencia de amor cuando alguno de los contrayentes rechaza la persona del otro.

503 C. 1095.3.
504 C. 1095.2.
505 C. 1101.1.
506 C. 1101.2.

6. VALORACIONES CRÍTICAS

Tras los análisis doctrinales y jurisprudenciales realizados, es obligado realizar una valoración de todo ello y procurar arrojar algunos haces de luz sobre la materia.

A mi entender, el amor conyugal ha sido -en general- sometido a juicio por parte de los operadores jurídicos, sin que hasta la fecha sea posible destilar de toda esa literatura grandes conclusiones.

Para la canonística, tal vez sea éste el problema más y mejor enquistado al que se enfrenta, de modo que la oportunidad de la presente tesis -si es capaz de arrojar esa luz a la que antes me refería- queda fuera de toda discusión.

Conviene, sin embargo, analizar, siquiera sea brevemente, cuáles son las causas de esta situación, pues siempre la etiología proporciona pistas fiables sobre las que poder partir. No hacerlo así es correr el riesgo de volver a empezar desde los mismos puntos de partida y, al hacerlo, correr otro riesgo evidente: arribar a los mismos puntos de llegada, siendo que éstos, como hemos visto, además de confusos son extraordinariamente contradictorios.

El Derecho, si algo busca, además de justicia, es certeza. La inseguridad jurídica representa un estrepitoso fracaso, de ahí que, en materia tan concurrida, la búsqueda de unos criterios firmes en los que construir -desde el plano legal- una teoría del amor conyugal aplicada al matrimonio canónico en su concepción ontológica –que es a su vez y como consecuencia de aquélla, jurídica-, se me antoja una verdadera necesidad.

Veamos cuáles han sido las causas, a nuestro entender, de unos deficientes planteamientos:

1º.- Citaría, en primer término, la desconexión entre Derecho y Teología.

Durante toda la Edad Media al Derecho canónico se le denominó “Teología práctica” y, en este sentido, siempre tuvo nuestra disciplina bien sentadas las raíces en las cosas de Dios. Fruto de esta simbiosis dependiente, las discusiones en torno a los derechos de los indígenas de las recién conquistadas tierras americanas -por ejemplo-

fueron abordadas desde el plano teológico y, precisamente, de ahí su sublimidad, su acierto, su categoría.

La Iglesia católica puede edificar un cuerpo jurídico sin la constante dependencia a las cosas de Dios. La Teología podrá proporcionarnos pocas verdades, pero son tan radicales, tan fuertes, tan radiantes, tan trascendentales y transversales, que cualquier estudio jurídico que se realice en torno al hombre al margen de aquél saber es andar completamente a ciegas.

Todo Derecho -también el canónico-, tiene en origen cierto "pecado original". Ese pecado -aunque, en realidad, son varios- tiene mucho que ver con el positivismo, la codificación y la obsesión por la física y el atomismo, todo ello características del siglo XIX. Desde Kelsen a Darwin, los teóricos han construido sus saberes, los armazones de las ciencias, incluso la propia Filosofía -y todo ello afecta a un modelo concreto de ser humano, en este caso deshumanizado o, al menos, deshumanizable. Pues bien, en cierto modo, la corriente codificadora de la que no se eximió la Iglesia y que dio lugar al código de 1917, no pudo desprenderse de esas modas.

Ciertamente, el Concilio Vaticano II vino a arrojar luz y calor al hombre, luz y calor provenientes de un Dios cercano y de una Iglesia que quería recordarse a sí misma que es Madre; por eso, los documentos que generó fueron, sencillamente, maravillosos.

El problema es que ese espíritu vivificador, renovador, profundamente humano -precisamente por ser profundamente divino- no se supo del todo llevar al Derecho, hipotecado, como estaba, por tanta carga decimonónica.

Éste es, a nuestro entender, la naturaleza del problema que fácilmente se advierte: cierta desconexión entre los contenidos de las Constituciones pastorales y los demás documentos emanados del último Concilio, de una parte, y la reforma operada en el Código de Derecho Canónico, por otra.

Naturalmente, llevar a la norma lo que proviene del Espíritu, de la Filosofía, de la Teología, de la Eclesiología… es todo menos fácil; de ahí que sea más que comprensible ciertas reticencias a la hora de aceptar que el amor conyugal no pueda sino tener

relevancia jurídica, y mucha. Gran parte de los juristas han atisbado esto, no todos, pero el problema al que se han enfrentado ha sido, sobre todo, de tres magnitudes.

En primer lugar, cómo encajar algo como el amor en el sacrosanto, multisecular y bien estructurado esquema jurídico previo: ¿en el consentimiento?, ¿en la capacidad?, ¿en las obligaciones? ¿en el matrimonio *in facto esse*?...

Las construcciones realizadas por la canonística, especialmente desde San Agustín hasta nuestros días, habían sido curiosamente mantenidas sin demasiados sobresaltos; fruto de ello ha sido una "plataforma de despegue" en la que el amor siempre se encontró incómodo, pues es una *rara avis* en los esquemas jurídicos consolidados. De hecho, cuanto más elaborada es una doctrina, cuanto más reiterados ciertos principios y apotegmas, más resistencia ofrece a los nuevos aires y a cualquier intento de reforma (o de revisión hermenéutica). Si bien lo miramos, eso mismo le acontece, solo que a gran escala, al Islam; su Derecho se ha petrificado, entre otras razones porque su Teología no experimenta cambios. A la Iglesia católica no le ha pasado esto pero tampoco suele ser ejemplo de ágil renovación.

La segunda no es sino consecuencia de la primera: Cómo darle relevancia a algo que no la ha tenido nunca. Si amor no se puede pesar ni medir, qué puede hacer el juez cuando se enfrenta a una causa en la que el amor se encuentra en entredicho.

La tercera, tal vez, la última, radica en una presunción que, como todas las presunciones, no deja de ser una creencia, si bien en este caso de naturaleza jurídica: que la gente se casa por amor. Que sea esta premisa cierta en la mayor parte de los vínculos matrimoniales que se celebran no excluye que sea falsa en otros y, como la realidad siempre es tozuda, van surgiendo las causas judiciales en las que la falta de amor se pone sobre la mesa del juzgador como hecho probado, obligando a los juristas a darle el tratamiento que en cada caso merece. Ésta es, precisamente, la esta fase en donde escasea la claridad dogmática que sería deseable.

De todos es sabido que la Iglesia es lenta en sus movimientos y, por ende, también lo es su ordenamiento. No nos debe extrañar, por tanto, cierta resistencia al cambio, máxime si no se ve apoyado por una clara reforma legal que ponga negro sobre

blanco cada causa de nulidad que exista. Y es aquí donde radica la clave del problema, en la enorme dificultad de incardinar en el ordenamiento jurídico la falta o la insuficiencia del amor conyugal a efectos invalidantes.

El matrimonio es una institución jurídica, cierto, pero a la que no se le puede privar del "alma" teológica, pues si se cometiera tamaño error, cualquier debate o discusión que se hiciera a partir de esa premisa sería, en el mejor de los casos, pleno bizantinismo.

El matrimonio canónico es directamente dependiente de su dimensión sacramental, y ésta deriva de lo que poco que Jesús dijo en torno a él en los Evangelios. Poco pero valioso, poco, pero suficiente. Convertido en sacramento, el matrimonio y todo cuanto se refiere a él y a los esposos, desde su naturaleza hasta los fines, desde la capacidad conyugal hasta las obligaciones, desde el consorcio a la prole, todo, absolutamente todo, queda impregnado por las cosas de Dios.

Partiendo de esto, toda construcción doctrinal -máxime si se hace amarrada a los viejos planteamientos positivistas-, en la medida en que desconozca, desprecie o contradiga las aportaciones y exigencias que surgen de la Teología, la Jesusología y la Eclesiología estará siempre condenada al fracaso por error de concepto. Sin las aportaciones de estos grandes saberes, sin su descarada dependencia de ellos, cualquier análisis jurídico que se haga corre el riesgo de producir resultados aberrantes. En conclusión, sólo cabe hablar de matrimonio canónico y de amor conyugal desde la atmósfera y el influjo que ejercen y proporcionan los saberes teológicos.

En segundo lugar, el divergente estado en el que se encuentra el Derecho matrimonial canónico a la hora de abordar la falta de amor conyugal, ha sido causa -como hemos tenido ocasión de comprobar- de ese cierto bizantinismo al que antes me referí. Ya ha quedado apuntada esta circunstancia más arriba pero conviene incorporarla aparte y darle carta de naturaleza propia.

Las discusiones que la materia ha generado se han proyectado en todas direcciones: El amor ¿es el objeto del consentimiento?, ¿es su causa?, ¿forma parte de la voluntad?, ¿es imprescindible para que surja el consorcio?, ¿tiene relación directa con

las obligaciones esenciales del matrimonio que ambas partes se han de dar y cumplir?, pero ¿estamos hablando de un amor afectivo o de un amor efectivo?...

La doctrina se ha aproximado a esta materia arrojando en algunas ocasiones inmensos rayos de luz, sin embargo, ha sido como en una especie de sociedad científica en la que cada uno daba su opinión -y la fundamentaba- para procurar llegar a puerto.

El tratamiento de este debate no es prioritario y es aquí donde radica, a mi juicio, uno de los auténticos problemas. El amor conyugal debe ser analizado jurídicamente como tal antes de ser incardinado en una causa concreta de nulidad o, dicho de otro modo, todo intento de dar relevancia jurídica al amor ha sido canalizado por una u otra causa, por uno u otro capítulo, pervirtiendo la metodología de estudio y fomentando ese bizantinismo en cierto modo estéril. De hecho, tras las discusiones doctrinales y las diferencias existentes entre las distintas sentencias, recogidas en el cuerpo de esta tesis, lo que en el fondo se produce es mayor grado de duda y de inseguridad, mayor oscuridad, en suma.

La tercera de las causas tiene que ver con la confusión terminológica y conceptual. Cuando se invoca el conocido principio *solus consensus matrimunium facit* se utiliza como arma arrojadiza frente a quienes defienden la relevancia jurídica del amor conyugal. Y lo cierto es que una cosa no quita la otra. Quienes defendemos que no se puede hablar de verdadero matrimonio canónico si no existe un auténtico, sincero, sano, recto y maduro amor conyugal (por ambas partes) no ponemos en discusión el principio citado, no son programas incompatibles ni vectores que se compensan, al contrario, uno necesita del otro como el segundo del primero.

La dogmatización del consentimiento, como toda dogmatización realizada por el ser humano, corre verdaderos riesgos de convertirse en error. Insisto, cuando nos olvidamos de que Dios está detrás de todo esto, tomamos una deriva siempre equivocada. El matrimonio canónico es radicalmente distinto al matrimonio civil y, si se me apura, radicalmente distinto a todo otro matrimonio religioso. Sobre la base de que se trata de una unión estable entre hombre y mujer, generadora de un consorcio en cuyo seno suele aparecer la descendencia, y que tiene relevancia jurídica, todos los matrimonios son iguales, el de Roma y el de Grecia, el chino y el egipcio.

Pero la satisfacción que la canonística siente al comprobar que el matrimonio es una institución natural, que transciende al tiempo y al espacio y que, con ligeras variaciones (monogamia, disolución…), aluden a una misma realidad, no puede perder de vista la extraordinaria dignidad que Jesús ha atribuido al matrimonio canónico, hasta el punto de convertirlo en algo metahumano que va más allá de lo contingente y que tiene que ver con los planes de Dios, con la salvación de los cónyuges, con el -espacio amoroso- en el que nacen y se crían los hijos...

Debemos a San Pablo unos pasajes absolutamente maravillosos que apuntan en esta misma dirección; olvidarnos de todo ello es convertirnos en meros leguleyos pues, como decimos, el matrimonio canónico es algo que transciende lo humano, lo corporal, lo relativo a la pareja.

La espiritualización de las nupcias, convertidas en sacramento, y del consorcio de vida conyugal, que es tanto como hacer efectiva y cotidiana la Gracia de Dios, que deriva de dicha dignidad, hacen del matrimonio canónico algo que nada tiene que ver con los matrimonios civiles y con la mayoría de los religiosos.

Pondré unos ejemplos para demostrar esta aseveración. Una persona puede contraer matrimonio civil por muchos motivos: desde dar rienda a su amor y formar una familia, en el sentido más clásico del término, hasta intentar "sacudirse" su fama de homosexual. El matrimonio sirve a los efectos de nacionalidad y residencia, puede valer para legalizar los hijos, tiene interés a efectos sucesorios y para cobrar pensiones, da derechos económicos a los cónyuges y a los hijos comunes que otros negocios jurídicos no proporcionan…

Así las cosas, uno puede casarse civil y válidamente por despecho, por interés, por amabilidad, por probar, para quitarse la melancolía, por rellenar el hueco de una anterior relación, en fin, por múltiples y variopintos motivos. En principio, sólo serían nulas aquellas nupcias civiles celebradas en fraude de ley o de acreedores. Si un hombre extraordinariamente rico y mayor se casa con una mujer espectacularmente hermosa y pobre, es muy posible que sepa que el consentimiento que presta su esposa está movido por el interés económico, social, político… de ella, y, al mismo tiempo, la esposa sepa que el marido sabe de ese interés, pero a ella no le importa contraer nupcias con un

señor mayor, feo y extravagante porque le apetece mucho salir de donde está y entrar en una nueva dimensión vital. Por eso tampoco le importa que su esposo hago uso de su mayor encanto, el dinero, para hacerse con una mujer que quiera entrar en el mismo juego.

Esto, que le puede pasar a cualquier pareja de cualquier país, y a cualquier persona, incluso si es Presidente de los Estados Unidos, no altera en absoluto el dictamen jurídico que desde el plano civil cabe hacer: el matrimonio es válido porque ambos han consentido y ambos querían los efectos producidos por las nupcias.

Desde esta perspectiva, hasta los matrimonios celebrados en blanco serían válidos: los cónyuges se casaron porque ambos querían determinados efectos que el legislador asocia a las nupcias. La persecución -civil- de los matrimonios de conveniencia no deja de ser una extraña interferencia en el *agere licere* de los esposos; tal vez lo que el Estado debió hacer es revisar los efectos que lleva aparejado el matrimonio en materia de nacionalidad y extranjería.

Ahora bien, si en estos casos las partes no han optado por el matrimonio civil, sino que lo han hecho por el canónico, aunque esté más que claro que el consentimiento de los esposos es total y absoluto, pleno y consciente, al canonista no le valdrá porque, entiende, el matrimonio no puede ser un negocio jurídico que quede reducido a un contrato en el que media dinero, el matrimonio canónico es otra cosa y, además, incompatible con la primera. Pero de igual modo que sería manifiestamente nulo un matrimonio en blanco o en fraude de ley civil cuando se celebra en forma canónica, cuando no existe amor entre los cónyuges, entre otras cosas porque no se conocen y sólo han tenido contacto a través de la corrupta agencia matrimonial que ha organizado las nupcias, es obvio que no podremos hablar de verdadero matrimonio canónico. Otra cosa es determinar el capítulo concreto por el que se declara la nulidad del vínculo.

Dicho lo anterior, una cosa es resolver un problema de técnica jurídica partiendo de los preceptos específicos que contiene el Código actual, y otra muy distinta es concluir que, como no hay un precepto concreto que sancione con la nulidad el matrimonio celebrado sin amor, éste no es relevante.

“Sacralizar” el consentimiento marital como algo meramente formal, externo, prototípico, es, por tanto, un error que pervierte todo el sistema. Una cosa es que sea preciso el consentimiento o, dicho de otro modo, que nada ni nadie pueda suplir ese consentimiento, causa eficiente del matrimonio, y otra muy distinta es que sólo, insisto, “solo” el consentimiento sea suficiente. Entiéndase por “sólo” cuando dicho consentimiento no viene aparejado con unas dosis sinceras, maduras y eficaces de amor, entre otras cosas porque el amor, considerado la fuerza interna que mueve a la entrega de uno mismo y a la aceptación del otro, es la potencia que mueve y hace realidad la unión entre esposos, la unión conyugal, y sin ella hablar de consorcio es, sencillamente, una quimera.

Si se entiende el apotegma jurídico en el sentido de que la única causa eficiente del matrimonio es el consentimiento mutuo, habremos dado en la diana; pero si entendemos el “sólo” como que, basta que aquél se produzca -sin más aditamentos- para reconocer jurídicamente la existencia de unas nupcias válidas, es obvio que entramos en barrena, perdemos el norte y, a partir de ahí, todo análisis que se haga sobre la materia está condenado al fracaso.

Éste es el problema del lenguaje, el verdadero problema del lenguaje: que se trata deun error de concepto, de una mala interpretación; y esa mala interpretación de las palabras y las ideas que se pretenden exponer puede dar como resultado justo algo contradictorio, inviable, absurdo y, lo que es peor, dar la sensación de que el argumentario ha sido impecable y, por tanto, la conclusión evidente e inconclusa.

Con razón dijo Ortega que “la palabra es sacramento de delicada administración”; además, siempre se ha dicho, que el Derecho es la matemática del lenguaje. Por este motivo se echa de menos -a veces- la formación jurídica (civil) de algunos canonistas. Al estudiar en el Derecho civil la teoría del negocio jurídico, del acto, de los contratos, de los elementos esenciales de los mismos, etc., la mente del jurista se suministra de criterios sólidos con los que analizar cualquier problema.

En suma, lo que ha habido en las discusiones referidas con cierto detalle en capítulos precedentes ha sido -a mi modesto entender- una enorme confusión conceptual a la que, por cierto, la materia es proclive, y de ello ha derivado el estado de

debate que es, precisamente, el sustrato en el que esta tesis doctoral tiene su sentido y encuentra su razón de ser.

En cuarto lugar quiero hacer mención a una expresión un tanto recurrente que, siendo cierta, encierra en realidad un gran error; me refiero a que "el amor es algo que no se puede pesar ni medir".

Ciertamente, puesto en sede judicial, no resulta fácil determinar con detalle el estado de situación del amor que se prestaron los consortes el día de la boda, cuando ninguno de los jueces los conocía y después de haber pasado tal vez decenios. Pero una cosa es la dificultad para probar y otra bien distinta que no pueda ser probado.

Es verdad que el amor, la cantidad de amor, la calidad del amor, no se presta fácilmente a ser medida, como sucede con la temperatura del aire; y si esto es verdad en cuanto a la cantidad, más todavía u otro tanto, si atendemos a su calidad. Es más fácil medir la calidad del agua que bebemos que la de un sentimiento humano.

Dicho lo cual y partiendo de esta estructural dificultad, dejar a un lado el problema porque no es de fácil solución es actitud aberrante y, por supuesto, completamente antijurídica. Pero, además, es una solución falsa porque, bien visto, los jueces y los letrados que trabajan sobre la materia -también los teóricos-, no hacen otra cosa que verificar si ha existido amor para darle, a la postre, trascendencia jurídica.

Lo que acontece en este caso es que, a veces, no le llamamos "amor", sino "consentimiento". ¿El consentimiento era suficiente, maduro, comprometido, actual…? ¿Existieron dificultades de carácter psicológico para prestarlo? O, en otro orden, ¿hubo razones de naturaleza psíquica que dificultaran la asunción y la obligación de cumplir con las obligaciones esenciales del matrimonio? ¿Se simuló el consentimiento porque se excluía la relación interpersonal? ¿Hubo dificultad para establecer? ¿por qué causas?

Podría añadir numerosas preguntas que frecuentemente se formulan los jueces en las que no aparece expresamente el amor como circunstancia invalidante pero en las que, sin embargo, el amor se encuentra bajo la superficie de muchos planteamientos. Curiosamente, mientras no llamemos "amor" a la causa de nulidad ésta discurre sin problemas, pero cuando es tan evidente su ausencia, insuficiencia o perversión y el actor

lo invoca como circunstancia necesariamente invalidante del connubio, entonces se desencadena un colosal debate en torno a qué papel desempeña tal sentimiento en los esquemas jurídicos consabidos.

El jurista -, en realidad, el hombre en sí-, es, con relativa frecuencia, rígido en sus planteamientos y ésta es una de las causas que han impedido un análisis de la materia a la luz de una mayor objetividad.

La verdad es que la canonística ha conformado a lo largo de los siglos una teoría del consentimiento que es absolutamente primorosa, aguda, completa, eficaz. Ningún ordenamiento civil ha abordado el tema del consentimiento y los problemas que éste genera con la amplitud y detalle analítico con que lo ha hecho la doctrina eclesiástica -en el sentido tradicional del término- precisamente refiriéndose al consentimiento matrimonial; sin embargo, al hacerlo, ha dejado el amor olvidado, como presumiendo que nadie en su sano juicio atente un matrimonio si no ama o, incluso, por odio o por desdén y, en este sentido, ha sido en exceso ingenuo.

Al edificar ese hermoso complejo de categorías jurídicas relativas al consentimiento, como elemento determinante para que nazca un contrato, se ha llegado hasta las últimas consecuencias y, al hilo de ello, se ha exigido que dicho consentimiento sea manifestado, de forma clara e inequívoca, pública, solemne, etc., de ahí la forma necesaria para la celebración de las nupcias. Se presume, con razón, que las palabras se corresponden con la voluntad interna de quienes las pronuncian y nada hace pensar que dos novios sonrientes que acuden a la boda entre festejos y enhorabuenas, en realidad celebren matrimonio inválido porque en el corazón de uno de ellos, o de ambos, hay algo que convierte en teatro todo lo que acontece.

Es muy fácil mantenerse firme en la tesis de que se prestó el consentimiento con palabras inequívocas, y que la presunción de correspondencia con la voluntad interior es un principio sólida, si bien admite prueba en contrario. Estos apotegmas, en realidad, cierran un círculo que sólo cabe abrir cuando se demuestra que esa voluntad estaba viciada o, simplemente, no existió; pero este esquema, que no deja de ser rígido, tiene que aceptar -y de hecho lo acepta- que la falta de amor es determinante del fatal desenlace que ha tenido el negocio jurídico celebrado, desencadenando su nulidad.

Nos resistimos a hablar del amor, como nos resistimos a hablar de Dios de forma natural, como si eso fuera cosas de lo más íntimo, y preferimos utilizar otros términos más jurídicos como el del consentimiento, y al hacerlo, emplear expresiones tales como eficaz, verdadero o interno, personal, libre (interna y externamente), intencionado, mutuo, deliberado, de presente, definido, manifestado suficiente e inequívocamente, irrevocable, dirigido a una persona determinada y recibido por la Iglesia. Esta construcción, con ser perfecta, carece del alma necesaria, y esa alma apunta al verdadero amor conyugal como elemento sin el cual es imposible pensar en una relación tan personal, sacramental e íntima como el matrimonio canónico.

Entre aquellas categorías jurídicas nos sentimos cómodos, conocemos "las cartas de navegación"; sin embargo, cuando introducimos el amor conyugal en los temas de validez del matrimonio canónico, comenzamos a sentir la inseguridad propia de quien no encuentra ni entre las nomas ni entre los precedentes referentes concretos.

Bien visto, como digo, el tema del amor es tan complejo como el del consentimiento, sólo que algo más vaporoso. Del mismo modo que podemos decir que uno de los consortes se ha casado sin amor auténtico, cabe decir que ha prestado el consentimiento, es decir, ha dicho "sí", "pero….", o ha dicho "sí", pero "para…", o "sí, aunque…", o "sí, porque…."; y esto obliga al jurista a hacer medición y tara de ese consentimiento porque esa mujer hermosa que aspira a contraer matrimonio con una persona rica, famosa, importante…, precisa de un hombre concreto que encarne esas cualidades y sólo consigue su aspiración cuando de hecho se casa con uno que las encarna; y ahí es donde es preciso pesar y medir algo que todos sabemos no está exento de problemas.

En quinto y último lugar, considero que esa especie de desconfianza del papel que desempeña el amor en el matrimonio canónico a los efectos de validez-nulidad del vínculo, procede del temor inconfesado, pero real y palmario, de la desaparición del afecto marital. Es evidente que el consentimiento es irrevocable, pero también lo es que el amor es un sentimiento sometido a vaivenes, a períodos, a circunstancias. Dar importancia jurídica al amor parece comprometer el principio sacrosanto de que el consentimiento, una vez eficaz, genera un consorcio inescindible, de ahí que el amor

aparezca como un aspecto circunstancial que pondría en peligro parte importante de nuestros firmes planteamientos.

Efectivamente, el amor, una vez desaparecido, no puede afectar a la validez de un vínculo que, si lo fue, lo fue para toda la vida. Este principio no es discutible ni altera para nada la concepción jurídico-canónica del vínculo matrimonial; ahora bien, lo que sí permite la premisa que otorga relevancia jurídica al amor conyugal es -además de cuando se demuestra que no existió en un primer momento, o fue insuficiente, desencadena la nulidad como efecto necesario-, la posibilidad de sumergirse en la etiología de ese consentimiento y descubrir, en su caso, determinadas patologías que hayan podido existir y que -es posible-, tengan relevancia jurídica.

En el mundo de la fama pueden encontrarse numerosos ejemplos de personas que, por razón de su oficio, sólo se relacionan con personalidades destacadas. Es muy difícil que una cantante famosa se case con un pastor de ovejas, entre otras cosas porque es muy difícil que llegue conocer a ninguno. Imaginemos que ha contraído matrimonio civil con varios hombres y de todos ellos se haya divorciado; ya con cierta edad y con la cabeza más sentada quiere constituir una familia, tener descendencia, intentar por tercera o cuarta vez ser feliz… y se casa por la Iglesia. Ese querer hacer uno lo que en cada momento desea, ese pretender hacer la propia voluntad, tener un hijo cuando comienza la marcha atrás en torno a la fecundidad por motivos de edad, ese no salir del mundo glamuroso en el que una está instalada, ese despreciar otras relaciones, a lo mejor más sinceras y auténticas, por el hecho de no ser víctima de ciertas críticas sociales; ese jugar al descarte de uno y de otro hombre hasta que el consorte es el afortunado al que no le han afectado los descartes…., todo ese mundo artificial -que es difícilmente compatible con una relación serie y comprometida para con la pareja y con los posibles hijos-, pone sobre la mesa un panorama patológico en el que hay que averiguar qué ha pasado y qué transcendencia jurídica tiene lo que ha pasado, sondear el alma humana, hacer viajes introspectivos que van desde la niñez de esa persona, su educación, sus experiencias vitales, su psicología, su manera de pensar y de actuar… hasta llegar a los derivados de su trabajo y condiciones de vida, para emitir un veredicto justo y ajustado a Derecho. Pues bien, en todas esas contingencias se encuentra el problema del amor.

Sin amor no hay -ni puede haber- matrimonio canónico, probablemente civil sí; otra cosa es el tratamiento que se le dé y cuáles son los capítulos de nulidad en los que cabe plantear el dubio. Pero esta cuestión he de dejarla, por evidentes motivos de sistemática, para el siguiente capítulo.

Quiero cerrar éste aludiendo a algo que es connatural con el estudio del Derecho canónico. Cuando se aborda el consentimiento y se hace a los efectos del consorcio conyugal, la doctrina científica canónica y nuestros tribunales eclesiásticos han llegado a un grado de sofisticación, perfección y técnica que ya la quisieran para sí los tribunales civiles.

Cuando se disecciona el "sí" prestado el día de las nupcias para ver en qué medida determinadas enfermedades, defectos, vicios, irregularidades…, circunstancias al final y al cabo que puedan haber afectado a la validez del vínculo, es decir, a la génesis del consentimiento que es -conocimiento estimativo- pero que también es voluntad, etc., lo que estamos haciendo es exactamente lo mismo que si sobre la mesa se discutiera el amor existente.

La doctrina ha confundido muchas veces los términos y ha creado un ovillo gordiano. El amor no es objeto del consentimiento. Uno se enamora, a veces de varias personas a lo largo de la vida y, sin embargo, no quiere casarse con ellas; unas veces porque hay en ellas algo importante que no les gusta; otras porque creen que no es el momento; otras porque antes deben resolver ciertas inseguridades o aclarar ciertas cuestiones. A los novios les suele sobrar amor, pero no han consentido todavía, siguen solteros, y así se pueden pasar toda la vida hasta que el amor desaparezca o se muera uno de ellos. A quienes quieren vivir en concubinato -y lo hacen- les sobra el amor, tanto como la falta de ganas de casarse. El amor es una cosa, el consentimiento es otra; pero lo que el ordenamiento jurídico canónico ha de declarar sin ambages es que no es posible la existencia de verdadero consentimiento si no hay verdadero amor; por tanto, sin verdadero amor no hay matrimonio canónico válido por definición.

Esta rotunda afirmación tiene su origen en la naturaleza sacramental del vínculo, así pues, en Dios. Conviene, sin embargo, demostrar con pruebas concluyentes que se trata de una conclusión necesaria, no de una mera tesis y, para ello, creo que es preciso

ir de lo general a lo particular y poner ante nuestros ojos lo monstruoso de una conclusión contraria.

¿Es posible un consorcio pleno, irrevocable, íntimo sin amor? No. ¿Es posible el plan de entrega y aceptación mutuas, compartir lecho, mesa y habitación, sin mediar el amor? No. Y la prueba de que ello es así es que las personas que se casaron sin amor o que, tras el matrimonio, dicho sentimiento ha desaparecido, es que viven en un infierno, es que las noches se les hacen eternas y los días infinitos; no sienten alegría, se consuelan como pueden, procuran evadirse, todo vale para hacerles olvidar la trágica realidad de saberse infelices por estar unidos a la persona no deseada; y como saben que la felicidad existe, como saben que otras personas viven una especie de cielo en la tierra porque están casados con quienes realmente aman y de quienes se sienten profundamente amados, anhelan y envidian una realidad completamente ajena a ellos; sueñan con otra vida que cada día que pasa se ve más lejana.

Si una persona, varón o mujer, cumple escrupulosamente con el débito conyugal, pero lo hace sin amor, incumple profundamente sus deberes conyugales porque, además de engañar al consorte (o, al menos, de intentarlo), está realizando un falso acto que hace impuro el encuentro -en otro caso amoroso-, ensuciando su corazón y maltratando el del cónyuge.

El matrimonio no es otra cosa que la unión -sagrada- de un hombre con una mujer y si en algo encuentra la doctrina un símil consistente es en la unión de Cristo con su Iglesia. Cristo jamás dejará de amarla, jamás la repudiará, como a la inversa tampoco. Eliminar el amor del matrimonio canónico a los plenos efectos jurídicos es un error que mancilla la obra de Dios, por tanto, constituiría un error tremendo.

La segunda Carta de San Pablo a los Corintios pone negro sobre blanco lo que quiero decir. Si no hay amor nada vale, nada es real, nada es auténtico, todo queda reducido a fría y repugnante forma. Por el contrario, cuando el amor florece y se despliega en toda su fuerza, tiene una capacidad ilimitada de perdón, comprende, excusa, tolera, se alegra del bien de la pareja…

La poesía mística, toda, pero, especialmente, la de nuestros poetas españoles, es un incontestable canto al amor, ese amor que se encuentra con el Amor porque el Amor lo busca, y se utiliza un lenguaje que bien podría valer para el encuentro entre dos consortes. Los canonistas no pueden ir contra la Biblia, ni contra las documentos conciliares, tampoco contra la esencia del ser humano, de la pareja, del propio matrimonio como institución, porque al hacerlo no sólo atentaría contra Dios y su Iglesia, también lo haría contra el hombre en cuanto que criatura creada por Él y llamada por Él a la salvación, haciendo de esta vida un misterio querido por el Padre en el que el hombre es el eje de toda la creación divina. Pues bien, precisamente la esencia de todo ello es el amor, de ahí que una concepción que desconozca esta realidad radical es absolutamente incompatible con los postulados provenientes de la Teología.

El sexto y último motivo que -entiendo- ha sido causa de la enorme confusión reinante en la materia que estudio versa sobre la concepción del amor. Efectivamente, una cosas es el amor y otra el enamoramiento, una cosa es el amor conyugal y otra otros tipos de amor que terminan generando un "sí, te quiero" dado en el altar. Una cosa es el amor erótico y la pasión sexual y otra el amor sereno, maduro, ponderado, recto, meditado, que debe acompañar de forma irremediable al consentimiento.

La doctrina y la jurisprudencia, cuando se han enfrentado a los problemas del amor, a veces han caído en el error de utilizar nociones o aspecto secundarios, de menor categoría a la concepción del amor conyugal que he mantenido a lo largo de este trabajo. Puede haber mucha pasión entre dos jóvenes que se entregan seguros de sí mismos, de sus sentimientos y de su relación al matrimonio, pero a lo mejor esa pasión representa un amor carente de elementos de madurez que hacen que aquel consentimiento prestado, haya sido fruto de un sentimiento juvenil, de una experiencia maravillosa, pero no lo suficientemente profunda y madura. Insisto, han habido en esta materia muchos equívocos en el lenguaje, en el empleo de los conceptos y las categorías, en el uso de los inquebrantables principios en los que se ha sostenido durante siglos la canonística matrimonial; pero con frecuencia, bien visto, muchas de las causas de nulidad que se plantean ante los tribunales y que tienen que ver con la carencia o la insuficiencia del consentimiento, tienen en el amor un referente probatorio de auxilio

necesario. Lo que nos ha pasado es que no hemos determinado con exactitud el objeto del problema, su núcleo, su naturaleza.

Debemos reconocer -a mi modesto juicio- que ésta ha sido una asignatura pendiente del Derecho canónico, probablemente provocada por no ha sabido traducir las sapientísimas palabras destiladas en el Concilio Vaticano II, a la hora de dar al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios. En este sentido, negar al matrimonio canónico el necesario ingrediente del amor profundo, es rebajarlo a una extraña especie de unión civil, desnaturalizarlo, privarlo de lo más esencial y de lo radicalmente genuino, es como extirparle el corazón a un ser humano; tendremos un robot, un autómata, otra cosa, cualquiera cosa menos un hombre.

El Derecho canónico debe cuidar bien de guardar las distancias en materia matrimonial respecto del vínculo civil, ha de dar preponderancia a lo espiritual, místico, ontológico, metafísico, salvífico y sacramental de la unión conyugal. La reivindicación de lo que le resulta propiamente genuino, inimitable, transcendente, es el único camino que debe transitar la dogmática jurídico-canónica.

Una persona puede comprar un bien inmueble, por ejemplo, para darle el uso para el que fue fabricado o construido; pero también es posible que lo quiera comprar por puro deseo de aparentar, para humillar al vendedor, para perjudicar a un tercero que lo quiere, simplemente por inversión o para regalarlo a un tercero. Al Estado y a su ordenamiento jurídico le resultan completamente indiferentes las causas o motivos de la compra, incluso el destino que se le dé. Salvo raras excepciones, los derechos inherentes al dominio permiten al propietario hacer y deshacer a su antojo. Esto, *mutatis mutandis*, cabría predicar del matrimonio civil. Es perfectamente válido el matrimonio celebrado por interés, no se plantean causas de nulidad que pongan en el punto de mira estas cuestiones. Si una de las partes no cumple con las obligaciones conyugales dan derecho a la otra a ejercitar determinadas acciones, aquí se acaba todo, es un contrato puro y simple, revocable, hasta cierto punto moldeable al antojo de las partes.

El matrimonio canónico es, justamente, justo todo lo contrario; por ende, sería un acto de infidelidad desposeer al vínculo canónico de elementos imprescindibles que,

por ello, necesariamente lo han de acompañar; uno de ellos -y principal- es el amor. Éste es algo más que un sentimiento, es un acto de entrega y aceptación profunda y plena, consciente y voluntaria, algo que va más allá de las funciones cerebrales y se adentra en lo más íntimo de la persona, en su ser y en su querer; esta maravillosa radicalidad del amor es lo único coherente con la naturaleza humana y con la idiosincrasia del matrimonio canónico. A mi juicio, no verlo así, implica el grave riesgo de desnaturalizar todo lo concerniente a la verdadera naturaleza del vínculo conyugal católico y, lo que es tan malo o, incluso, peor, desnaturalizar la noción del propio consentimiento como causa eficiente de ese enlace jurídico-sacramental.

7. AMOR CONYUGAL Y CAPÍTULOS DE NULIDAD

7.1. INTRODUCCIÓN

Llegados a este punto, falta dar forma a los capítulos de nulidad a través de los cuales proporcionar entidad jurídica al amor conyugal.

Forzosamente ésta es la más vidriosa parte de la tesis pues hasta la fecha mi tarea ha consistido, con mejor o peor fortuna, en describir el problema y el tratamiento que ha recibido por parte de la doctrina y de la jurisprudencia, ello no sin describir previamente el enfoque que cabe hacer desde las aportaciones provenientes de los textos bíblicos y de los documentos eclesiales y realizar un análisis crítico de todas esas aportaciones.

He invocado en numerosas ocasiones preceptos sustantivos del Código de Derecho canónico, tanto de la versión primigenia, nacida en 1917, como en la segunda y actual, proveniente de 1983. No he considerado necesario buscar en la historia del Derecho canónico antecedentes de siglos pasados que hayan podido abordar la materia. El planteamiento, a mi juicio, ha quedado lo suficientemente concretado a los efectos de tener el objeto sobre el que realizar el análisis jurídico, y ese objeto no ha sido otro que el amor conyugal y su relevancia jurídica en el Derecho matrimonial canónico.

Pero una de las cuestiones que más complican la materia es la versatilidad con la que es posible encauzar esa falta de amor a la hora de establecer el capítulo de nulidad que se invoque a los efectos de establecer el *dubium*. Para ello, fue preciso, además, establecer con la mayor certeza posible las connotaciones que son predicables del amor, hablar de los tipos de amor, a los efectos de proporcionar un “objeto” claro y concreto sobre el cual debatir.

Es exigible a quien suscribe el esfuerzo por intentar sistematizar esta cuestión pues quedaría cojo este trabajo si no se concluyera con una apuesta clara de esos cauces

legales. Para ello no es posible prescindir del articulado del CDC, al contrario, forzosamente ha de estar vinculado a él cualquier capítulo.

La extensión de este capítulo podría ser potencialmente enorme. No me ha parecido necesario, sin embargo, realizar un esfuerzo colosal. Lo importante de la tesis, a los efectos de mi particular visión, era resolver los problemas ontológicos que la materia genera y, al hacerlo, apuntar los diferentes cauces a través de los cuales considero más viable la invocación de la falta de amor como causa invalidante. Pero la vida ofrece tantísimas realidades y situaciones, que es del todo punto imposible una construcción doctrinal cerrada y plena. El *numerus apertus* se impone como realidad metodológica, de ahí que este apartado tenga una extensión relativamente discreta, aunque -pienso- suficiente. Veámoslos a continuación.

7.2 POSIBLES CAPÍTULOS DE NULIDAD

7.2.1 La falta de verdadero consentimiento matrimonial

Tal vez el mejor y más claro encaje de la falta de amor, como circunstancia concurrente en las nupcias, sea el de la falta de verdadero consentimiento matrimonial. El consentimiento se presta, ciertamente, pero como acto formal, como rito, como requisito de celebración, no de forma auténtica.

Aunque el contrayente quiera realmente el matrimonio porque desea fervientemente los efectos que produce en su vida y, en este sentido, pudiera hablarse, *prima facie*, de que se ha cumplido el requisito, en realidad no se está queriendo el matrimonio tal como lo concibe la Iglesia, porque no se quiere establecer esa comunidad de vida y amor, sino que lo que se busca, en realidad, son determinados efectos que el nuevo *status* genera.

Esto nos lleva a deslindar claramente dos conceptos radicalmente opuestos: sentimiento y consentimiento. Es posible querer a una persona con todo el corazón y,

sin embargo, no consentir en las nupcias; bien porque la persona amada esté casada, y se respeta su condición, o porque tenga novio; bien porque todavía es prematuro, bien porque el otro tiene dudas acerca de la relación y el que ama y lo tiene claro entiende que antes debe aclarar sus ideas y sus sentimientos la pareja…

Por lo mismo, es posible querer el matrimonio pero no a la persona con la que uno contrae. Ahora bien, lo que no es dable en Derecho canónico es que el consentimiento matrimonial sea algo ajeno al amor, es decir, lo que no es aceptable es que el consentimiento válido puede hacerse efectivo jurídicamente en ausencia de amor o, incluso, en presencia de odio. Así pues, podríamos concluir que siendo dos realidades distintas, forzosamente una debe estar incluida en la otra para poder ser considerada eficaz.

El matrimonio es un consorcio que implica una comunidad plena de vida -y de amor-, estas palabras, que proceden del Concilio Vaticano II, no pueden sino tener repercusión en el ámbito jurídico. Negar esto es quitar el espíritu a la letra de la ley, desnaturalizarla, pervertirla. Un Estado podrá legislar de forma contraria a sus principios y valores constitucionales; con independencia del juicio de valor que merezca tal legislador, lo que no es dable es ninguna interpretación de la norma canónica que termine ignorando su sentido místico, espiritual, religioso.

El matrimonio es una vía de santificación, una vocación, algo erigido por Dios, bendecido por Él, algo sagrado, por tanto. El amor conyugal, es decir, no todo amor, desempeña un papel clave, sustancial, un elemento básico sin el cual nada tiene sentido, nada es posible, porque no es posible un verdadero consorcio de vida conyugal sin ese ingrediente que le da sentido, razón y ser.

Dos personas podrán quererse mucho, ayudarse, admirarse…, pero puede ser simplemente un amor de amistad, un reconocimiento a la bondad del otro, una perfecta compatibilidad de caracteres, pero, en ausencia de amor conyugal, un hipotético consorcio entre ambos jamás podría ser válido.

En ausencia de amor, por tanto, no es posible hablar -a mi modesto entender- de verdadero consentimiento matrimonial y, por tanto, nos encontraríamos ante el

capítulo regulado en el canon 1101.1. Éste fue el enfoque dado en la Sentencia del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid, de 5 de febrero de 1992, como ha quedado expuesto más arriba. Esta resolución, según esta tesis, es lo más coherente con la doctrina de la Iglesia en torno al matrimonio, tanto como institución natural como en su dignidad sacramental. Por ello mismo, no nos debe extrañar que haya sido utilizada esta vía para analizar matrimonios rotos acusados de nulidad. La falta de "verdadero consentimiento matrimonial" es, a mi juicio, uno de los capítulos que con más frecuencia deben ser invocados por ser uno de los que mejor se adaptan a realidades conyugales en el que el amor auténtico ha faltado en el momento de la celebración.

7.2.2 La simulación total

La versatilidad que, con frecuencia, ofrece el Derecho canónico, probablemente a causa de sus escasas normas, en el caso que nos ocupa permite aducir la simulación total cuando la ausencia de amor conyugal se prueba.

Dice el canon 1101.2 que "si uno de los contrayentes, o ambos, excluye con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo… contrae inválidamente".

Efectivamente, quien no ama pero a la vez se casa, está cometiendo una incongruencia grave en su vida. Este tipo de situaciones son más frecuentes de lo que nos imaginamos. Pensemos, por ejemplo, en una mujer que ha sido sometida a la prostitución o, por cualquier razón, la ha ejercido. Cierto día un cliente se enamora de ella y le hace proposiciones para que abandone el viejo oficio. Ella no siente nada por él pero si ha agradecido la ternura, el respeto, la sensibilidad, con que siempre la trató, se siente querida y ello hace que sus sentimientos hacia él sean positivos.

Un día él le ofrece pagar el rescate que habrá de liberarla de su condición para poder vivir el resto de sus días con ella y ella, tras pensárselo mucho accede. Por una vez en su vida se ha sentido querida, por fin alguien ha apostado por ella, ha creído en ella pese a su pasado, hasta el punto de ofrecerle la oportunidad de sacarla del inframundo en el que se encuentra y darle el estatuto de una mujer respetable, con hogar propio,

vinculada a un solo hombre. Presta su consentimiento matrimonial porque decide acceder a su propio rescate, porque le gusta sentirse querida, porque le agrada que la traten con respeto, porque prefiere convivir con un solo hombre que estar al albur de cada día. Ese consentimiento matrimonial se presta con la intención de querer el matrimonio, como agradecimiento a quien ha hecho por ella lo que nadie jamás hizo, porque tal vez sea su única oportunidad…, pero habrá que preguntarse si esa falta de amor conyugal conlleva una exclusión del matrimonio canónico como tal, o no, porque en el primer caso podríamos encontrarnos ante un supuesto de simulación total.

No se quiere el matrimonio sino lo que conlleva, se quieren los efectos y consecuencias que generan sobre la vida de quien se casa, se quiere la nueva condición vital que su matrimonio en concreto lo va a proporcionar, pero no se está aceptando el consorcio como tal o, al menos, hay carencias en la génesis y en el proceso valorativo en el que se ve subsumida la mujer de nuestro ejemplo.

La doctrina distingue, en estos casos, entre la *causa contrahendi* y la *causa simulandi*[507], porque, por un motivo o motivos concretos, la persona desea celebrar matrimonio pero, por el contrario, existen razones por las que no quiere hacerlo o no se hubiera casado con esa persona en concreto.

Se busca en estos casos determinados efectos de la relación matrimonial, pero no el matrimonio en sí. Nos encontramos con que el matrimonio persigue unos fines institucionales (*finis operis*) que la persona rechaza, situación que coexiste con una fines particulares que son los buscados por el simulador (*finis operantis*), y que pueden ir desde la obtención de la nacionalidad, la salida de la pobreza, la obtención de fama, la adquisición de derechos sucesorios, etc.

En realidad, bien visto, los fines de la esposa no son contrarios e incompatibles con los fines de la institución, ella acepta el consorcio conyugal y agradece el amor que recibe; lo que sucede es que el amor de él y la actitud de ella van en realidad en paralelo, jamás se encontrarán. El esposo quiere una cosa, quiere a una mujer, pero la esposa quiere algo diferente, no incompatible ni ajeno al matrimonio, pero sí distinto, sólo

---

507 MARTÍ, J. Mª, y otros, El matrimonio religioso en el Derecho español, ed. Popular, Albacete, 2003, pág. 164.

quiere el matrimonio por lo que éste le proporciona, pero en su falta de amor debemos detectar una importante patología.

A mi entender, este capítulo sería perfectamente compatible con situaciones de ausencia de verdadero amor marital. Para determinar si este capítulo debe ser el elegido, tal vez pueda valer como criterio preguntarse si en la voluntad del contrayente que simuló había, o no, *animus non contrahendi*, que es el elemento determinante que permite invocar este capítulo.

7.2.3. La simulación parcial

A veces la falta de amor, tal como éste debe entenderse, tienen mejor encaje en supuestos de simulación parcial.

Cuando el canon 1101.2 decreta la nulidad del vínculo por excluir, mediante un acto positivo de la voluntad "un elemento esencial del matrimonio o una propiedad esencial", precisamente lo que está haciendo es dar cobertura a este tipo de cuadros sintomatológicos.

En principio y *a priori*, nada tienen que ver la falta de amor con la exclusión de la sacramentalidad. No sucede lo mismo, sin embargo, con las propiedades esenciales del matrimonio: unidad e indisolubilidad ni, tampoco, con ciertos elementos esenciales.

Si la falta de verdadero amor pone en el corazón del contrayente su derecho a divorciarse y a casarse de nuevo -si se enamora algún día de terceros-, o si se reserva el derecho a mantener relaciones sexuales con otras personas, es decir, no entregándose en exclusividad al consorte, podríamos encontrarnos ante este supuesto.

En este caso, la falta de amor puede ser un magnífico síntoma, una vez acreditado, de que se ha producido esa simulación; precisamente porque se ama poco uno no se entrega del todo, o se entrega con reservas, y al preservar en su conciencia su derecho a casarse de nuevo o su derecho a compartir su cuerpo, su corazón o su alma, con otros, se produce o puede producirse un caso típico de simulación parcial.

También la exclusión de la prole puede tener relación directa con el amor, bien porque no se ama lo suficiente a la pareja, bien por el amor que uno siente hacia sí mismo, ello le conduce a excluir de su vida elementos que pueden entorpecer su proyecto vital. Cuando los hijos son considerados como factores que perturban ese sosiego y cuando el interés propio se pone por encima del interés ajeno y por encima de los aspectos institucionales del negocio que se celebra, podemos encontrarnos igualmente ante un capítulo de nulidad relacionado con el amor.

En suma, quien excluye la unidad, la indisolubilidad, la fidelidad o la prole por insuficiencia o carencia de amor, contrae inválidamente, siendo, por tanto, este capítulo invocable.

7.2.4 Quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar

Nos encontramos, en este caso, ante un supuesto que, en puridad, sólo tiene que ver con el amor conyugal de forma tangencial.

En este supuesto no estamos tanto frente a una falta de amor que invalide el contrato nupcial sino, más bien, ante la posibilidad de que dicha carencia sirva de referencia a la hora de probar el defecto de discreción de juicio.

En este sentido, el amor puede jugar dos papeles diferentes. Por un lado, la existencia de una perturbación del ánimo de quien atenta matrimonio y que puede estar motivado por envidias, celos, revanchas, desengaños o cualquier otra circunstancia que introduzca al sujeto en una situación de alteración sicológica que le lleve a hacer lo que no debe, casarse.

Las cuestiones sentimentales pueden generar, provocar o coadyuvar al grave defecto de la discreción de juicio; en esta línea, el amor, su ausencia, su perversión, sus

patologías, pueden -y deben- ser tenidas en cuenta a la hora de valorar qué sucedió realmente y decretar la nulidad matrimonial en su caso.

Por otro lado, el amor actúa como objeto del enlace nupcial. Si el grave defecto de discreción de juicio afecta a ese deber de amar, a esa necesidad de hacerlo, a esa obligación de dejarse amar por el otro, a formar un consorcio de vida conyugal pleno, en el que se comparte todo, entonces ese defecto de juicio afectará a una cuestión vital para la unión, será determinante y, por tanto, deberá dar lugar a una fallo que declare la nulidad del vínculo.

Podemos concluir, así pues, que, en determinados casos, es posible invocar el canon 1095.2.

7.2.5 La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica

De todos es sabido que este capítulo está acaparando una parte importante de las causas de nulidad que se tramitan desde que se promulgara el nuevo Código.

En primer lugar, que sea por "causas de naturaleza psíquica" deja abierto por completo el abanico -como tendremos ocasión de comprobar- a un nutridísimo grupo de situaciones patológicas. Por otro, la incapacidad "para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio" es una expresión que potencialmente abarca, asimismo, variopintas realidades.

Comenzaremos a ver, sea sucintamente, qué obligaciones se derivan de la integración en el consorcio de vida conyugal. Tanto de la doctrina como de la jurisprudencia cabe sintetizar que esas obligaciones versan sobre:

- La realización eficaz de la unión conyugal.
- La entrega y aceptación recíprocas.
- La unidad y la indisolubilidad.
- La fidelidad conyugal.

- La aceptación de la prole.
- Su educación

No es preciso analizar cada uno de estos supuestos, basta con comprender que la falta de amor puede generar esa imposibilidad de asumir y, por supuesto, de cumplir, las obligaciones conyugales en las materias antedichas.

En este caso, las perturbaciones que sufra el individuo y que afecten a su capacidad amatoria, fácilmente tendrán encaje en alguna o algunas de las obligaciones que le son exigibles. Quien no ama, incluso porque no puede amar o porque no puede amar correctamente, difícilmente podrá lograr el consorcio de vida conyugal con todo lo que ello implica. La falta de amor generará en la inmensa mayoría de las situaciones conflictos importantes en materia de convivencia, hijos, fidelidad, compromiso, entrega o aceptación; por tanto, nos encontramos ante un capítulo que ofrece una magnífica cobertura a los supuestos en los que uno o ambos consortes no se quieren, o se quieren de una forma insuficiente, enferma, torva, etc.

Esas perturbaciones de naturaleza psíquica pueden ser enfermedades incardinables en el orden de la psiquiatría, pero no es necesario. También las anomalías que están dentro de la psicología, si tiene efectos graves, pueden incapacitar al individuo para casarse.

Entre los trastornos descritos cabe distinguir los que afectan a la esfera psicosexual, las anomalías de la vida psíquica, las de la personalidad, las que afectan al comportamiento social y aquellas otras relativas a la inmadurez.

Dentro de la esfera psicosexual, toda perturbación que se presente en el sujeto y que tenga cierta entidad, potencialmente tiene efectos invalidantes. La ninfomanía, la homosexualidad, la bisexualidad, el sadismo, el masoquismo, el fetichismo, la pedofilia, la zoofilia, la necrofilia… son alteraciones que hacen muy difícil la vida conyugal, cuando no imposible. Estas y otras anomalías de la conducta sexual, según la clásica literatura médica, están relacionadas directamente con el amor conyugal, que es un amor sexuado, de tal manera que puede incapacitar a quien lo sufre para casarse. En todos

estos cuadros clínicos podremos advertir frecuentemente problemas relacionados con el amor.

Entre las anomalías de la vida psíquica, todas las psicosis, sean éstas orgánicas, tóxicas o funcionales, las neurosis, la psicosis latente, los trastornos postraumáticos, el alcoholismo crónico o la drogadicción, son circunstancias directamente relacionadas con el tema que nos ocupa.

En unos casos, quien de otra forma podría amar sin problema alguno, debido a una toxicomanía está impedido de hacerlo. Tal vez su problema no sea su inicial falta de amor, que no es tal el caso, sino su incapacidad para hacer efectivo ese amor; la dependencia de las drogas le impide hacer realidad lo que en el corazón existe. Hay amor, pero no hay forma de que ese amor se manifieste en términos de normalidad, no llegan al consorte -o a los hijos- por la perturbación que se sufre.

En otros casos, por el contrario, puede haber en el sujeto una alteración tal de sí mismo que le lleva a trastocar los sentimientos, de modo que la perturbación de su conciencia y de su acción es incompatible con el consorcio. En este tipo de supuestos podemos encontrar a sujetos que aman pero su amor está enfermo, está alterado por una psicosis, etc.

Un tercer grupo se refiere a las anomalías de la personalidad: hipertimia, depresión, fanatismo, explosividad, bulimia, astenia, de ánimo frío, ansiedad…, estas circunstancias, cuando se presentan, incluso en un grado no demasiado grave, puede perturbar el consorcio y puede afectar a la capacidad amatoria y a la calidad del amor que se profesa. En estos casos la falta de amor no es la causa de nulidad, sino la consecuencia de un problema de naturaleza sicológica que los operadores del Derecho deben percibir, acreditar y encauzar jurídicamente de la forma más adecuada.

Un cuarto grupo de aspectos que alteran la conducta humana tiene que ver con el comportamiento social. Las ludopatías, la irresponsabilidad, la inestabilidad en el trabajo, la prodigalidad…, son circunstancias que se interponen en el amor efectivo de tal manera que, aunque el sujeto ame, la persona amada no puede sentirse satisfecha, para nada le vale. En estos casos, como en algunos de los anteriores, el problema no es

tanto la falta de amor como la imposibilidad de lograr que ese amor sea eficaz, que le sirva a la persona amada, que valga para el consorcio de vida conyugal.

En este punto conviene recordar lo que se dijo mucho más arriba, cuando parte de la doctrina distinguía entre el amor afectivo y el amor efectivo. Esta aportación sirve, al menos, en este tipo de situaciones en las que el amor no llega a encarnarse adecuadamente en la vida conyugal, en los hijos ni en la persona del otro

Por último, me quiero referir a la inmadurez psíquica. Cuando ésta existe se presentan cuadros o síndromes de inmadurez de la personalidad, intelectual, psicológica, social o afectiva. Nos interesa especialmente estos últimos porque, tanto la inestabilidad afectiva, como la dependencia afectiva, el egoísmo y el egocentrismo, la inseguridad o la incapacidad para hacer juicios correctos de la realidad, altera la capacidad amatoria de quien sufre la perturbación a efectos invalidantes.

Quien sufre dependencia afectiva ama, pero ama de tal manera que su amor es patológico. Se “cuelga”, o “está colgada”, de la persona amada de modo y manera que no tiene ojos para nadie, carece de objetividad, hace lo que le dice, se siente la persona más afortunada del mundo porque nadie con él, o como ella, ha logrado tener a una persona tan especial. Este tipo de síndromes suelen acabar, cuando desaparecen, por una especie de desinterés absoluto por el ser al que tanto se amó, ya no existe; casi tampoco como el pasado. El dependiente ha pasado página y, probablemente, desde la misma dependencia, se vuelva a colgar de otra persona.

Algo distinto le sucede al ególatra, su capacidad de amar está supeditada al amor que siente hacia sí mismo de modo que el otro siempre ocupa un lugar secundario. Siempre uno es antes, los demás vienen después. Aunque sienta amor, ese sujeto no es un amor bastante porque su trastorno se lo impide. Él -o ella- se gusta y ese gusto hacia sí mismo empaña el gusto que siente por el otro; el amor, aun existiendo, no alcanza la suficiente entidad como para dar buen cumplimiento a las exigencias que derivan de la concepción del matrimonio que hace el Derecho canónico.

Como es bien sabido, la psiquiatría y la psicología forense han estudiado la incidencia de las numerosas causas de nulidad procedentes de estas ciencias y las razones por las que afectan gravemente al consorcio.

No es posible detenerse con detalle en dichos estudios, que darían para varias tesis, sin embargo, creo conveniente apuntar algunos de ellos a los efectos ofrecer material acreditativo de la incidencia de dichas patologías.

Un estudio muy amplio fue el realizado por Manuel García Blázquez[508]; en él se tratan las desviaciones sexuales[509], los trastornos de la conciencia[510], las psicosis[511], las psicopatías[512], la histeria, la neurosis y la depresión[513]; la inmadurez psíquica[514], el alcoholismo y las toxicomanías[515], así como la ludopatía[516], reservando un último capítulo a la jurisprudencia habida sobre la materia[517].

El estudio de estas materias proporciona al jurista pistas adecuadas sobre las que establecer una relación con posibles efectos invalidantes cuando falta el amor conyugal o éste posee alguna patología.

Otra de las contribuciones ya clásicas al estudio de esta materia es la de Lourdes RUANO ESPINA. En su obra "La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad"[518] hace un completo repaso de las psicosis, las neurosis, las psicopatías o trastornos de la personalidad, los trastornos psicosexuales y las oligofrenias[519], pero, como buena jurista, se detiene en el estudio de esa incapacidad para asumir obligaciones esenciales del matrimonio desde la perspectiva jurídica que plantea la reforma del Código de Derecho canónico[520].

---

508 Aspectos médico-legales de la nulidad y separación matrimonial, ed. Comares, Granada, 1993.
509 Pp. 27-65.
510 Pp. 121-127.
511 Pp. 145-189 y 275-299.
512 Pp. 191-211.
513 Pp. 213-250.
514 Pp. 259-265.
515 Pp. 303-355.
516 Pp. 373-388.
517 Pp. 389-442.
518 Ed. Bosch, Barcelona, 1989.
519 Pp. 121-252.
520 Pp. 53-115.

Más genérica resulta la obra de Gutiérrez Martín (La incapacidad para contraer matrimonio[521]) no sólo por ser mucho menos extensa que las anteriores sino, además, por abarcar más contenido material; pero no está exenta de interés pues ahonda en el defecto de discreción de juicio[522] y en la incapacidad para asumir[523].

Esta breve reseña bibliográfica no puede dejar de referirse a dos publicaciones realizadas por dos importantes auditores de la Rota: Santiago Panizo y Juan José García Faílde. El primero fue autor de la monografía titulada, "Nulidades matrimoniales por incapacidad (jurisprudencia y apuntes doctrinales)"[524] y el segundo, de la que tiene por nombre "Manual de Psiquiatría forense canónica"[525].

El primero de ellos toca de forma específica el tema del amor conyugal y lo hace en varias fases de su trabajo. En primer lugar para, arrancando de la concepción que del matrimonio realizan la *Gaudium et Spes* y la *Humanae vitae*, afirmar que, partiendo de dicha concepción y en relación al objeto "incompleta e insuficiente (no falsa) deberá completarse en la línea del matrimonio entendido como <comunidad de vida y amor>" y a tal fin sostiene, "sobre la presencia y causalidad del amor conyugal", que aspectos como la sexualidad no pueden ser considerados fenómenos exclusivamente biológicos, "sino, también, psicológico y espiritual. Habrá de irse por tanto -continúa el autor- a una concepción más amplia del objeto, que se apoye en una consideración total del matrimonio, tanto en su aspecto constituyente y creativo como en su aspecto estructural y constituido.

El objeto vendrá expresado por la comunidad conyugal comprendiendo la unión hombre-mujer, la integración personal por la puesta en común e intercambio de los elementos conyugales de sus vidas (intercambio de masculinidad y feminidad -en cuanto son paternidad y maternidad en potencia- con todo lo que estas palabras expresan en los planos biológico, psicológico y espiritual); el amor conyugal como motivación determinante de la prestación del consentimiento y como ingrediente del mismo

521 Ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.
522 Pp. 29-63.
523 Pp. 65-101.
524 *Bibliotheca Salmanticensis*, Estudios 49; ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982.
525 Ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

consentimiento y matrimonio. El derecho a todo eso se sitúa dentro de la línea objetiva" refiriéndose, como es lógico, al objeto del consentimiento matrimonial[526].

Más adelante transcribe una sentencia de la Rota en la que forman Tribunal, además de él, García Faílde y Cornejo Pérez, de la que el autor es ponente[527]. Y en torno al amor y relacionado precisamente con las incapacidades para asumir, dice en torno al amor conyugal que "a nuestro entender, el <*ius ad consortium vitae*> no se agota y realiza plenamente en la línea de los bienes del matrimonio: se trata más bien de un derecho-deber esencial, distinto de cada uno de los bienes y del conjunto de todos ellos; es el derecho-deber fundamental y básicamente conyugal de los esposos a una específica comunión y solidaridad mutua que no se reduce ni a la sola dimensión sexual-unitiva (del <bonum fidei>) ni a la reproductiva (del <bonum prolis>); sino que encuentra proyecciones indiscutibles en línea de completitud personal; de perfección desarrollo y progreso de las personas tomadas en su totalidad" y, añade, citando la sentencia *c*. Anné, de 4 de diciembre de 1975[528] (esto es, previa a la reforma del Código pero posterior al Concilio), al abordar cuestiones relativas a la discreción de juicio, al objeto del consentimiento y a la relevancia del amor conyugal, "pensamos sin embargo en algunos campos, como el de la autonomía del capítulo de nulidad por defecto de amor, aún se puede ir más lejos desarrollando la doctrina del Concilio Vaticano II"[529].

Más adelante, en otra sentencia constituida por el mismo tribunal[530], manifiesta que "si esos derechos y deberes, distintos de los que constituyen y expresan el <bonum prolis> y el <bonum fidei> son o pueden ser, como indica la misma Signatura, constitutivos de la comunidad de vida y de amor en que consiste ahora el matrimonio y necesarios para la plenitud de la misma, creemos que deberían entenderse incluidos en el objeto de consentimiento; y su relevancia jurídica no podría ser puesta en duda"[531].

En el caso enjuiciado, la parte presentaba una personalidad egocéntrica que, según los auditores, "se erige en soporte de la incapacidad" y, citando la Summa

526 Pp. 34 y 35.
527 De 13 de noviembre de 1978.
528 En *Ephem. Iur. Can*. (1977) 1-2, pp. 169 y ss.
529 Pág. 224.
530 De 16 de junio de 1979.
531 Pág. 234.

Teológica de San Agustín[532], concluye que “esa <habitudo> ha de tener carácter y sentido espiritual…. y un amor que vincula con el objeto antes y después de poseerlo”[533], citando a Laín Entralgo[534].

7.2.6 El consentimiento condicionado

Con frecuencia asistimos a casos en los que el matrimonio se concibe, por una o ambas partes, como un relación supeditada al amor. En estos casos, el amor, que existe, al mismo tiempo tiene un carácter ontológicamente temporal fruto del cual pende el deseo de mantener el consorcio de vida conyugal de la conservación de ese afecto marital del que tano hablaron los romanos.

La mentalidad divorcista en España -antes, en otros muchos países- ha “contaminado” en muchos contrayentes la conciencia personal cuando hablamos de enlaces por la Iglesia. La posibilidad de disolver el vínculo, aunque sólo sea en sede civil, es tenida en cuenta mucho antes de tener novio, mucho antes de casarse, y genera una especie de virus que se instala en la conciencia de los individuos a los efectos de romper la relación tan pronto se vea que la misma ha acabado.

Ese espíritu de aguante de las crisis, de los defectos del otro, de las adversidades, del cansancio, hastío y otros males que siempre amenazan a las uniones programadas para durar toda la vida, es cosa de otros tiempos; en la actualidad, esa mentalidad divorcista de algún modo condiciona el consentimiento hasta que éste quede revocado, y puede quedar revocado bien porque ya no le quiero, bien porque ya no me quiere y no me interesar compartir mi vida ni un instante más en estas condiciones, bien porque algo o alguien se ha interpuesto entre nosotros.

---

532 I, q. 13, a.7.

533 P. 234.

534 *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, p. 52. En dicha obra el afamado médico añade que “la relación interhumana no lograría su normalidad si nuestro cuerpo no poseyese estructuras neurofisiológicas capaces de gobernar la expresividad y la relación afectiva con el otro”.

El amor, concebido desde estas coordenadas, es un amor temporal, por tanto, revocable, por tanto, insuficiente para establecer el consorcio de vida que la Iglesia anexiona al vínculo canónico.

De forma más expresa o más implícita, los cónyuges acuden, víctimas de la mentalidad divorcista, a unas nupcias que, cuando son canónicas, suelen ir precedidas de largos períodos de convivencia marital. Se está junto a otro porque así lo queremos ambos y mientras que ambos lo queramos.

Ese consentimiento que lleva consigo el amor que se profesa, en realidad presenta las características propias de un consentimiento condicionado de tracto sucesivo, es decir, al final, de futuro, y en aplicación del canon 1102.1, el ordenamiento sanciona con la nulidad el acto celebrado.

No entraré en si es preciso un acto positivo de la voluntad, o basta, por el contrario, disponer de una mentalidad concreta; si es preciso haber comentado con amigos y familiares este supuesto, previsto con anterioridad, o no. A los efectos de la tesis basta citar el capítulo de nulidad relacionado con el que podría denominarse "síndrome de carencia amorosa", en este caso, relacionado con el compromiso de la indisolubilidad.

7.2.7 La violencia y el miedo

Tanto la violencia física como el miedo afectan de tal manera a la voluntad que parece claro que, existiendo, el matrimonio no puede ser válido. El amor en estos casos tiene tendencia a no existir, incluso, cuando existe, tiene tendencia a desaparecer por las circunstancias que van concurriendo y que afectan vigorosamente al sujeto que ama.

En tal supuesto el amor -en este caso su ausencia o desaparición- puede ser tenido en cuenta precisamente para dar verosimilitud de autenticidad a la violencia sufrida o al miedo latente bajo el cual el sujeto ha consentido.

7.2.8 La ignorancia

El canon 1096 trata de la ignorancia, y al hacerlo se refiere precisamente “al consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cooperación sexual”.

Si bien nos fijamos, percibiremos que el elemento “amor” se encuentra en todos los aspectos de tan breve precepto, a saber:

- En el consorcio.
- En la permanencia del consorcio.
- En el hecho de que éste esté constituido por un hombre y una mujer, es decir, dos personas de distinto sexo.
- Ordenado a la procreación de la prole.
- Mediante una cierta cooperación sexual.

Como puede comprobarse, en esos cinco elementos está implícito el amor y lo está de tal manera que sin él, todo carece de sentido.

No es posible crear un consorcio matrimonial si no media amor entre las partes, mucho menos si ha de ser permanente, es decir, para toda la vida, entre dos personas de diferente sexo, ordenado por su propio fin para la procreación, lo cual implica el mantenimiento de relaciones sexuales. Éstas carecen por completo de sentido, es más, son aberrantes, si no existe amor entre los que atentan matrimonio.

Aquél que crea que el matrimonio es viable jurídicamente prescindiendo del amor es, decir, por interés, para hacer feliz o hacerle caso a los padres, por atender el consejo de amigos, para huir de la soltería, para salir de la casa paterna… contrae inválidamente, y si el problema es de ignorancia cabría invocar el citado precepto para plantear los efectos invalidantes.

7.2.9 El error

Lo mismo cabría decir del error de hecho. En el hipotético caso de que una persona se casara con otra en la creencia de que ésta le quiere, si se pretende la cualidad directa y principalmente, podría ser causa de nulidad. Y es lógico pensar que se pretenda esa cualidad pues pocos en su sano juicio consentirían celebrar unas nupcias a sabiendas de que el otro contrayente no se siente atraído por él, no le quiere o, en el extremo más claro, a quien quiere es a otra persona, con la que no puede casarse.

A veces los seres humanos tienen dudas acerca de sus sentimientos; el amor conyugal, como ha quedado visto, tiene parientes muy próximos pues, siendo de benevolencia, no es de benevolencia; implicando la amistad, nada tiene que ver con ésta. El matrimonio a veces es fruto de una inercia producida por largos noviazgos; se produce cierto hastío, se quiere cambiar, adquirir un mayor compromiso, requiere una mayor entrega de la contraparte; la pareja se lleva bien, convive desde hace años de forma marital, no ha habido grandes problemas, pero a veces ese tipo de situaciones enmascaran ciertas disfunciones. Aquello empezó como una amistad con "derecho a roce", la relación se ha ido formalizando con el tiempo pero el perfil de la pareja es más de eternos novios que de personas casadas; víctima de esa inercia pueden dar el paso al matrimonio creyendo que se aman profundamente, o que ello les va a ayudar a amarse más profundamente, cuando en realidad están instalados en una situación cómoda, de compartir gastos, tiempos y placeres, pero falta ese amor auténtico y verdadero que implica inmolación de uno mismo, renuncia, sacrificio, perdón a manos llenas, comprensión sin límites.

Efectivamente, el mundo del amor es un mundo complejo y no es fácil realizar un diagnóstico del estado de cada alma, bucear en el corazón de las personas para detectar deficiencias determinantes; en numerosas ocasiones el propio sujeto no sabe muy bien qué tipo de sentimientos tiene. Todos percibimos que una cosa es amar y otra el enamoramiento. Una persona locamente enamorada puede creer que ama con locura y lo que le pasa es que está enamorada locamente; eso no siempre es amor, ni amor sano, ni, por tanto, amor eficiente. Sucede en estos casos que la persona no es capaz de diagnosticar correctamente sus propios sentimientos, cree que son maravillosos, que nadie puede querer más que ella, pero sucede con frecuencia que un día todo se desmorona, se cae y el locamente enamorado se pierde en un mar de dudas, no siente

nada y llega a preguntarse si en verdad amó al otro tal como el otro era o, por el contrario, andaba en una nube personal, víctima de su propio entusiasmo.

Digo que puede ser con cierta frecuencia que resulte muy complejo hacer una valoración de lo que realmente ha pasado, con el fin de definir una causa de nulidad cuando nos encontramos ante un problema referido al amor, pero una cosa es la dificultad de probar, otra el debido encauzamiento jurídico de la realidad fáctica y otra -ésta bien distinta-, es el rechazo frontal de la ausencia de amor como elemento determinante que afecta al nacimiento del vínculo conyugal por el mero hecho de pensar que el amor que ni se pesa ni se mide.

Más dudas genera el error de derecho por los estrictos términos en los que se pronuncia el canon 1099. Si sólo un "error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio" invalida las nupcias, el problema de encaje entre la falta de amor y este capítulo no es de fácil solución.

La razón, a mi juicio, es que "unidad", "indisolubilidad" y "sacramentalidad" son términos jurídicos, se mueven, por tanto, en ámbitos diferentes con lo que es el querer y el sentir matrimonial. Ello no impide establecer una pasarela a través de la cual el consorte no amante, esté confundido en torno a la unión de un solo hombre con una sola mujer de forma indisoluble. Como decíamos más arriba, la mentalidad divorcista ha minado la conciencia religiosa de la sociedad española y es, precisamente, en esta materia donde se hace más evidente y transcendente. La gente se casa reservándose el derecho a interrumpir la convivencia cuando el amor desaparezca; es difícil encontrar a personas que se casen para siempre y que "pertrechen sus mochilas" de ingentes cantidades de consideración, paciencia, perdón, aguante…, tanto al otro como a uno mismo y a la relación que se establece.

El error de derecho sobre esta materia puede presentarse más en el formato de confusión de ideas, de encarnación de creencias en torno a lo que es el matrimonio canónico y el grado de compromiso personal que un concreto enlace genera para quien presta su consentimiento, una rebaja de los estándares de compromiso que la institución matrimonial canónica exige de forma indefectible.

La frivolización de las relaciones sexuales, las experiencias sexuales prematrimoniales, frecuentemente experimentadas con varias o muchas personas, de forma previa o posterior a un noviazgo, generan en la mentalidad del futuro contrayente la idea de que su matrimonio puede durar mucho o poco, pero que lo que sí tiene claro es que no está dispuesto/a a aguantar determinadas cosas, tales como las infidelidades, las mentiras, el desamor. Es más, no es infrecuente que en relaciones de noviazgo, una o ambas partes no se tengan siquiera exclusividad y, por ello, estén abiertos a experiencias sexuales con terceras personas. Quien así actúa, quien así piensa, quien así está dispuesto a actuar en el futuro, traslada una mentalidad y una carga sentimental difícilmente encajable con la unidad y la indisolubilidad del matrimonio canónico. Es posible, por tanto, establecer ese nexo de unión entre la concepción jurídica del enlace y ciertos elementos esenciales del mismo que no se deben ni ignorar ni conocer de forma errónea.

8. CONCLUSIONES

Resulta de todo punto obligado incluir un apartado final que recoja las conclusiones a las que el doctorando ha llegado. Éstas vienen a resumir los resultados de su estudio y del análisis realizado. He considerado oportuno incluir en ellas algunas de las reflexiones más destacadas realizadas por la doctrina científica; entiendo que, con mejor pluma, recogen en pocas palabras algunas de las ideas que a lo largo de este trabajo he querido transmitir. Normalmente cada una de las citas que se recogen en este apartado arrojan haces de luz sobre la materia, logrando la conjunción de todas ellas un conjunto armónico que desemboca en una misma idea: la relevancia jurídica del amor conyugal, una conclusión que responde a la necesidad de que el ordenamiento canónico sea coherente con el Magisterio eclesiástico, con la concepción del ser humano y del propio matrimonio, y, en suma, sea coherente consigo mismo.

La naturaleza sacramental del vínculo conyugal ubica el centro de gravedad de esta institución lejos del positivismo jurídico para acercarlo al misterio de la fe, al plan de salvación que realiza Dios y a la misión de su Iglesia como Madre y Maestra. Sin referencias constantes al amor nada tiene sentido, tampoco el matrimonio.

Con objeto de sistematizar mejor dichas conclusiones las expongo de forma numerada:

1ª.- El matrimonio canónico, por ser sacramento, es decir, por intervenir Dios en su celebración, y, además, por ser un instrumento de santificación y de salvación para los esposos, que forma parte del bien público de la Iglesia y de la sociedad, no puede ser concebido -ni regulado- exclusivamente en su dimensión estrictamente jurídica desde una perspectiva iuspositivista o, dicho de otro modo, las normas que lo regulan no pueden quedar desafectadas por las aportaciones que realizan la Teología, la Jesusología, la Eclesiología…, ni, tampoco, al margen de aquello que provenga de la Medicina y/o de la Psicología pues, por un lado, ni puede abstraerse del hombre como ser complejo, ni tampoco puede abstraerse del hombre como ser creado por Dios y llamado hacia Él.

2ª.- Se deriva de lo anterior que no cabe una interpretación de la norma jurídica canónica si no está estrechamente vinculada a todas las aportaciones que provengan de la doctrina de la Iglesia; es más, no puede haber, a nuestro juicio, una forma de hermenéutica incompatible con los postulados que provengan del magisterio eclesiástico ni, mucho menos, de los documentos bíblicos y/o conciliares.

De ello se deriva que el amor conyugal necesariamente ha de ser tenido en cuenta a efectos -al menos- metodológicos, pues no puede ser desechado *a priori* del campo de análisis del Derecho canónico.

3ª.- Partiendo de que es el consentimiento la causa eficiente del matrimonio (postulado que no se discute y que se acepta como principio jurídico), la primera cuestión que ha de resolverse es si es posible que ese consentimiento sea eficaz cuando está exento de amor; mediando odio, incluso; cuando no se trata de verdadero amor conyugal o está afecto a algún tipo de patología.

4ª.- A nuestro juicio, el amor, sin identificarse estrictamente con el consentimiento matrimonial, es, sin embargo, lo que da a éste su razón de ser. No es concebible, por tanto, un verdadero consentimiento marital si la razón del mismo no es la razón amorosa.

5ª.- Pero no sólo el amor conyugal, sano y maduro, es trascendente jurídicamente en relación al consentimiento; también es fundamental en cuanto al objeto del matrimonio. Al ser éste un consorcio donde se comparte todo, en exclusividad y para toda la vida, sólo el amor puede hacer efectivo ese compromiso vital total; dicho con otras palabras, no existiendo amor es imposible construir ese proyecto humano participado por Dios y por su Iglesia.

Desde el punto de vista de la sistemática jurídica, la ausencia de amor permite analizar -y juzgar- acerca de la validez del vínculo por diferentes capítulos ya que el amor no sólo debe estar presente en el consentimiento, aunque no se identifique con él (matrimonio *in fieri*); debe estar presente también en el consorcio de vida conyugal que surge como consecuencia de aquél (matrimonio *in facto esse*) y, por ende, debe estar

presente en la capacidad de los esposos para entregarse y aceptarse recíprocamente en alianza irrevocable de vida.

6ª.- Por lo mismo, tampoco es posible, en ausencia de amor conyugal, asumir las obligaciones inherentes al vínculo conyugal -desde la perspectiva canónica-. Dichas obligaciones, que afectan a todos los órdenes de la vida, desde la entrega sicosexual al patrimonio, y desde cuestiones sociales y laborales a los lazos familiares, todo ello en un tiempo y en un espacio ilimitados, son de imposible realización en ausencia de verdadero amor conyugal.

7ª.- Esta conclusión se ve reforzada en función de la dignidad sacramental del matrimonio. La sacramentalidad implica, por un lado, la intervención divina y, por otro, la indisolubilidad del vínculo. Ninguna de esas dos dimensiones y/o efectos institucionales son compatibles con una relación que no se base en un amor conyugal verdadero, auténtico y eficaz.

8ª.- Coincidimos con Burke al afirmar que, incluso tras la promulgación del CDC de 1983, todavía no se ha resuelto la cuestión de la relevancia jurídica del amor conyugal; en gran parte porque el análisis o examen del tema se ha desarrollado dentro de un terreno demasiado estrecho. Como ocurre tantas veces en una discusión, no se definió adecuadamente los términos del debate.

9º.- Ciertamente, la desaparición del amor, celebrado el matrimonio de forma válida, no puede tener efectos jurídicos *per se*, por tanto, las nupcias no penden del buen fin de la relación conyugal. Cosa bien distinta es que, si no hay amor conyugal en el momento de la celebración, podamos hablar de matrimonio canónico válido y cosa distinta también es que, si el amor desaparece a lo largo de la convivencia, no podamos analizar el caso a los efectos de estudiar posibles patologías en la génesis de la unión. Dicho con otras palabras, del mismo modo que la validez del matrimonio no pende ni puede depender de que se mantenga la *afectio maritalis*, la desaparición de ésta previa a una futura ruptura conyugal puede ser tenida en cuenta a los efectos de valorar posibles capítulos de nulidad por deficiencias en la entrega, el compromiso, el consentimiento, existencia de irresponsabilidad, etc.

10º.- Estamos con Alberto de la Hera al afirmar que, en aspectos del matrimonio que en años precedentes han podido permanecer más en la sombra, las exigencias de la vida conyugal -matrimonio *in facto esse*- han aflorado la necesidad de reflejar con mayor claridad el tratamiento jurídico que merece el matrimonio *in fieri*. Ante este caso, en que falta en los contrayentes un verdadero planteamiento -ni aun remoto- de su vida matrimonial -según lo que ésta deberá ser a tenor de las exigencias de su relación con la unión entre Cristo y la Iglesia-, el canonista está hoy en la necesidad de buscar vías que trasvasen al mundo de las exigencias jurídicas la doctrina conciliar y permitan el adecuado acomodo de la falta de amor con los capítulos de nulidad matrimonial canónica que, conforme a las normas jurídicas vigentes, sea posible.

11º.- En esta línea, pero yendo más allá, Fagiolo afirma que la Constitución *Gaudium et spes* no distingue entre consentimiento y amor, sino que identifica ambos términos; este autor comenta al respecto que "no existe un verdadero consentimiento matrimonial que no incluya y sea, al mismo tiempo, verdadero amor conyugal; el amor conyugal tiene relevancia como causa del matrimonio, en cuanto se identifica con el consentimiento que instaura el matrimonio".

También afirma el citado autor que "el amor conyugal forma parte de la estructura interna del consentimiento y que en el examen sobre la validez del consentimiento y de su existencia y eficiencia se hace necesaria la investigación sobre el amor".

Muñoz de Juana, en esta misma línea sostiene que "el pacto conyugal, causa eficiente del matrimonio, es mucho más que un simple acto de la voluntad sobre una actividad externa de la persona, es el acto de amor fundacional del matrimonio. No es un simple acto contractual sobre un bien útil, sino una donación de toda la persona para establecer una comunidad de vida y amor".

Gutiérrez llega incluso más lejos al señalar que "el verdadero consentimiento matrimonial implica el amor conyugal; si éste falta, el consentimiento no existe. El amor conyugal es la forma específica del consentimiento. Para mí, consentimiento matrimonial y amor conyugal (en el *matrimonium in fieri*) son la misma cosa".

12º.- La concepción de García Faílde es similar en cuanto afirma que “ese acto de donación amorosa mutua de los contrayentes es el consentimiento matrimonial de los mismos”. Y en uno de sus decretos llega a afirmar que “el consentimiento es un acto de voluntad deliberado y libre que se identifica con el amor, no entendido como movimiento pasional, sino como *actus dilectionis*”.

13º.- Hay autores que, sin llegar a identificar el consentimiento con el amor conyugal, han afirmado que el amor es un elemento esencial del acto del consentimiento. Algunos dicen que, sin un mínimo de amor, es imposible todo: el afecto marital, la convivencia, la comunicación de vida y amor. Y otros insisten en que no cabe entrega-aceptación auténtica o sincera sin presencia de un mínimo de amor, porque no es compatible tal entrega-aceptación con una aversión total hacia el otro, o cuando media odio o deseos de venganza.

14º.- Como señala Panizo, “el amor entra como motivación del pacto de elección, de la decisión de entrega mutua y por tanto forma parte del consentimiento de una manera esencial que termina todo en el pacto conyugal”. Considera -asimismo- que “el amor conyugal especifica por un lado, la comunidad de vida, en que consiste el matrimonio, confiriéndole sus sentidos, unitivo de las personas y procreador de nuevas vidas: es objeto y causa del consentimiento en cuanto forma parte del mismo, ya que está en la base de la donación personal mutua y determina como motivación el acto de decisión; el amor puede hacerse, por tanto, relevante jurídicamente, tanto desde la perspectiva del consentimiento, como desde una perspectiva de la comunidad de vida”.

15º.- Otros autores se refieren al “derecho a la comunidad de vida y amor”. Mantuano, por ejemplo, en base a las expresiones conciliares, plantea que “se debe concretar una fórmula jurídica que sitúe con la misma relevancia jurídica tanto al *ius ad prolem* como al *ius ad communionem vitae*, por lo que, siendo excluido este último mediante un acto positivo de la voluntad, debería conllevar la nulidad del matrimonio” y añade que “el amor conyugal asume una relevancia jurídica autónoma y obtiene el *principatum nobilitatis*… insertándose cual elemento constitutivo y tipificador -y por lo tanto jurídicamente relevante- de la misma comunidad conyugal”.

Pietro Agostino D´Avack señala -en esta misma línea- que "la íntima comunidad de vida y amor" del Vaticano II se presenta "como el verdadero perno central sobre el que se apoya y gravita el entero instituto matrimonial, ya sea en cuanto matrimonio *in fieri*, ya sea cuanto matrimonio *in facto*" y propone el siguiente texto: "Consensus est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat perpetue et exclusive tum ius ad communitatem vitae et amoris, tum ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem"'. Hoy, por ello, se necesita de la "capacidad y la voluntad para la entrega-aceptación del *ius ad communionem vitae* y la simulación debería igualmente extenderse a la positiva exclusión del *ius ad communionem vitae et amoris* entre los esposos". Por tanto, este autor lo que sostiene es que el objeto del consentimiento ha de ser ampliado más allá del *ius in corpus* alcanzando también el *ius communitatem vitae et amoris.*

16º.- López Aranda sostiene en este sentido que "el acto del consentimiento (en el que cada uno de los contrayentes es sujeto activo y pasivo de dicho acto), siendo siempre y en todo caso un acto de voluntad, sin embargo, cuando se trata del consentimiento matrimonial, ese acto de voluntad debe estar especificado por el amor conyugal. Por consiguiente, pienso que el amor debe estar incluido en el acto del consentimiento, como elemento esencial, de tal modo que el acto simple de voluntad decisoria, en el pacto conyugal, si carece totalmente de elemento amor -voluntad de "amicitia coniugalis"-, sería ineficaz en orden a producir un válido matrimonio".

17º.- Compartimos, igualmente, con José María Martí[535], su concepción sobre la materia pues, al analizar la jurisprudencia en la que ha sido ponente Serrano, se refiere al lugar destacadísimo que tienen las relaciones interpersonales. Esta tendencia arranca con la sentencia rotal de 5 de abril de 1973[536]; en ella se insiste en el carácter peculiar de la alianza conyugal que la diferencia de cualquier otra transacción jurídica o moral por su elemento interpersonal. En la relación jurídica conyugal cada parte está empeñada con su propia humanidad, ya que el derecho conyugal está completamente

535 Cfr. J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", *REDC* 48, (1991) pp. 39-40.
536 Esta sentencia se encuentra en W. A. SCHUMACHER, "Interpersonal Communication in Marriage", en *Studia Canonica* 9, 1975, pág. 18.

dentro del ámbito de las personas implicadas, pues ellas son sus sujetos y el objeto del derecho es precisamente su mutua entrega y aceptación.

Personalmente considero que el propio consentimiento se presta, sino a una especie de medición o pesaje, sí, al menos, a un proceso de evaluación que ha de servir para determinar el nacimiento del vínculo conyugal, de tal modo, que si dicho consentimiento ha sido prestado movido por un miedo interno hacia el futuro, o un deseo irrefrenable de abandonar la casa de los padres -por ser un infierno-, o por la necesidad de dar satisfacción a unos irrefrenables institutos sexuales -y hacerlo dentro de los márgenes social y moralmente aceptados-, el operador del Derecho, o el analista, deberán necesariamente estudiar el caso concreto para "pesar" y "medir" de algún modo esos miedos internos, esas necesidades psicológicas, en suma, las circunstancias -endógenas o exógenas-, que determinan la voluntad, el conocimiento crítico o cualquier fase, proceso o elemento que afecte al acto de voluntad sosegado, serio, maduro, ponderado…, que precisa el matrimonio canónico para hacer nacer un vínculo inescindible.

18º.- El matrimonio canónico es una institución muy distante del matrimonio civil, y le conviene a la Iglesia remarcar esa diferenciación ontológica que abarca todos los aspectos de la relación jurídica conyugal. Uno de ellos, sin duda alguna, es el amor; de ahí la conveniencia de realizar un acto de "ensimismamiento" -siguiendo la concepción orteguiana del término- para ofrecer respuestas sabias y sensatas a los principales problemas que el Derecho matrimonial canónico plantea; uno de ellos es, precisamente, la relevancia jurídica del amor conyugal.

19º.- Personalmente considero que, como hemos podido comprobar, se dan dificultades, por parte de la doctrina y la jurisprudencia, en la interpretación de cuáles son y cómo se coordinan los fines matrimoniales contenidos en el *bonum coniugum*. No podemos reducirlo a la ayuda material y a la integración sexual, porque no es mero remedio a la concupiscencia. Es decir, no podemos olvidar que el matrimonio es una relación interpersonal donde hay donación recíproca e irrevocable que conforma *un consortium totius vitae.* Es, por tanto, esencial el amor en la estructura jurídica del matrimonio, como objeto esencial del consentimiento. El amor da lugar, en libertad, a

esa comunicación, realización personal en complementariedad y en reciprocidad amorosa, donde los esposos alcanzan una felicidad sustancial.

20º.- Tal vez lo de menos sea localizar un canon por el que se encauce el síndrome de la carencia o insuficiencia del amor conyugal; no precisa aquélla de un capítulo específico. Lo importante a los efectos de esta tesis es que el ordenamiento canónico no puede incardinar un verdadero consorcio de vida conyugal cuando no existe amor por parte de uno de los esposos, o cuando aquél adolece de insuficiencias, vicios o problemas, que impiden que se manifieste de la forma debida para la consecución del consorcio.

La desaparición del afecto conyugal, del amor marital, no tiene ni puede tener efectos jurídicos invalidantes. Sólo cabe que, si dicha situación responde a patologías previas al establecimiento del consorcio, pueda servir de elemento o síntoma a tener en cuenta para localizar posibles problemas relativos al consentimiento prestado, la capacidad para contraer o para asumir-cumplir, o tenga relación con otros elementos sustanciales de los que dependa el nacimiento del vínculo jurídico-sacramental.

Parece necesario seguir profundizando en la comprensión personalista del matrimonio que caracteriza el Código de 1983, de modo que el Derecho canónico refleje del modo más adecuado posible la rica antropología conciliar. Desde este planteamiento personalista, creo conveniente profundizar en las consecuencias jurídicas del reconocimiento del bien de los cónyuges como uno de los fines esenciales del matrimonio, de modo que se reconozca su incidencia cuando falta un amor bastante.

Termino manifestando lo que creo resumen todo cuanto antecede. La falta de amor es una circunstancia incompatible con el nacimiento de un vínculo conyugal válido en el Derecho canónico, tal como es concebido el ser humano y la institución sacramental por parte de la Iglesia católica.

Ahora bien, existen dos aspectos sustanciales que es preciso concretar en cada caso: por un lado, la naturaleza de dicho amor, es decir, la exigencia de que se trata de verdadero amor conyugal y que, además, sea maduro, pleno, reflexivo, capaz, oblativo…, en suma, que posea todas las virtudes precisas para el establecimiento del

consorcio de vida conyugal, una comunidad de vida plena, pues no otra cosa es el matrimonio canónico. El amor no sólo es un afecto, un sentimiento; también posee la fuerza generadora del vínculo.

Y, por otro lado, el capítulo o capítulos de nulidad a través de los cuales dicha carencia de amor ha de tener relevancia jurídica.

En numerosas ocasiones estaremos ante una falta de verdadero consentimiento matrimonial, pero es posible que en otros casos nos enfrentemos ante situaciones que tengan mejor encaje en el grave defecto de discreción de juicio; la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica; la simulación, sea ésta total o parcial; el miedo, etc.

La labor del jurista y, en especial, del jurisconsulto, es acomodar a las normas vigentes una realidad que se impone, sabedores de que la carencia de amor no constituye por sí misma un capítulo de nulidad autónomo.

Dicho lo anterior, considero necesario que tanto la doctrina como la jurisprudencia sigan avanzado en esta materia hasta lograr crear -con sólido fundamento- un conjunto de certezas jurídicas que destierre para siempre los vaivenes producidos por el empleo confuso de conceptos, el manejo equívoco de categorías y el empleo de afirmaciones erróneamente asentadas sobre las “ruinas” de unos viejos principios.

9. BIBLIOGRAFÍA

* ACEBAL LUJÁN, J. y AZNAR GIL, F. R., La jurisprudencia matrimonial de los Tribunales eclesiásticos españoles, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

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

* ARZA, A., *"El problema teológico y moral de la fecundidad",* en *Selección de artículos*, ARZA, A., Serie Derecho, vol. 63, pp. 553-610, ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

* ASÍN SÁNCHEZ, M., *La nulidad del matrimonio canónico por incapacidad psíquica. Pruebas periciales-Análisis del canon 1095 del Código de Derecho Canónico*, ed. Bosch, Barcelona, 2008.

* AZNAR GIL, F. R., "Incapacidad de asumir (c. 1095, 3º) y jurisprudencia de la Rota Romana", en *REDC*, 53, núm. 140, enero-junio (1996) pp. 15-65.

*AZNAR GIL F. R. y otros (ed.), *Derecho Canónico y Psicología en las causas de nulidad matrimonial. Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del foro*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997.

* AZNAR GI, F. R., *Derecho matrimonial canónico*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007.

* AZNAR GIL, F. R., "La exclusión del *bonum coniugum*: análisis de la jurisprudencia rotal", en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 86, núm. 339 (2011) pp. 829-849.

* BERZOSA, R., “La exclusión del bien de los cónyuges”, en *REDC*, vol. 70, núm. 175 (2013), pp. 389-413.

* BONNET, P. A., “A proposito di talune questioni attuali in materia matrimoniale: amore coniugale; causalità matrimoniale nella sanazione in radice”, en *Il Diritto Ecclesiastico*, vol. 83/1 (1972) pp. 342-380.

* BONNET, P. A., “De habitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis”, en *Ephemerides Iuris Canonici*, vol. 30 (1974) pp. 60-107.

* BONNET, P. A., «Amor coniugalis matrimoniumque in fieri prout Vetus et Novum Testamentum significant», en *Periodica de re morali canonica liturgica*, vol. 65 (1976) pp. 587-611.

* BONNET, P. A., *L’essenza del matrimonio canonico. Contributto allo studio dellámore coniugale I.Il momento costitutivo del matrimonio*, ed. Pubblicazione dell´Instituto di Diritto pubblico della Facoltà di giurisprudenza dell´Università degli studi di Roma, serie III, vol. 30, 1976.

* BONNET, P. A., “Il bonum coniugum e l´essenza del matrimonio”, en AA.VV., Il bonum coniugum nel matrimonio canonico. Atti del XXVI Congresso Nazxionale di dirrito canonico, Bressanone-Brixen, 12-15 septiembre, 1994, Ciudad del Vaticano, 1996, pp. 89-135.

* BONET ALCÓN, J., “Comentario a la sentencia de la Rota Romana del 27/10/2006, *Coram* R. P. D. Mauricio Monier, ponente prot. N. 17.557 – sent. 136/06”, en *Anuario Argentino de Derecho Canónico* Vol. XX, 2014, pp. 379-393.

* BOTERO GIRALDO, S., “El amor conyugal. Elemento esencial en la constitución de la pareja humana”, en *Roczniki Teologii Moralnej*, tomo 1, núm. 56, (2009) pp. 121-145.

* BURKE, C., “El amor conyugal: ¿nuevas perspectivas jurídicas?”, en *REDC*, vol. 53, núm. 141, (1966) pp. 695-704.

* BURKE, C., “El bonum prolis” y el “bonum coniugum”. ¿Fines o propiedades del matrimonio?”, en *Ius Canonicum*, XXIX/58, (1989) pp. 711-722.

* BÜYÜKFLAIN, A. y HOVARDAOLU, A., "Un estudio de las actitudes hacia el amor en parejas", en *Revista de Psicología* 2006, Turquía. Disponible en www.turkpsikolojidergisi.org

* CALDERA, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

* CAMPANINI, G., "L'amore coniugale come esperienza giuridica", en *Sapienza*, 218 (1965) pp. 444-457.

* CARRILLO AGUILAR, A., *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia*, ed. Córdoba, 1976.

* CASTRO SÁENZ, A., "Consentimiento y consorcio en el matrimonio romano y en el canónico: un estudio comparativo", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n. 23, (2001) pp. 75-112 y en http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300003

* CEREZUELA GARCÍA, C. A., *El contenido esencial del Bonum Prolis. Estudio Histórico-Jurídico de Doctrina y Jurisprudencia* (TG/DC 84), ed. Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 2009.

* CERVERA SOTO, T., "Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial", en *Ius Canonicum*, XXXIX, núm. 77, (1999) pp. 205-223.

* CHINGUEL ARRESE C., *Amor conyugal, realidad radical*, ed. Universidad de Piura, febrero, 2007.

* CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, ed. Rialp, Madrid, 1991.

* CID VÁZQUEZ, M. T., "Etapas existenciales de la vocación al amor", en *Matrimonio, familia y vida (Homenaje al Profesor Dr. Augusto Sarmiento*), ed. EUNSA, Navarra, 2011, pp. 89-114.

* CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, ed. Conferencia Episcopal Española, núm. 35, Madrid, 2012.

* CHEUNG, M., FARMER, S., y GRANT, K., "Diferencias entre los estilos de amar que tienen hombres y mujeres, y sus reacciones de estrés postraumático tras la ruptura de su relación", en *The European journal of psychiatry*, vol. 16, núm.4, oct.-dic. (2002), pp. 204-215.

* CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

* CURCIO, G. G., *Amore passione, amore dilezione, un confronto-intreccio tra san Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri*, ed. Aracne, Roma, 2005.

* DANEELS, F., "Una introducción general a la Instrucción *Dignitas Connubii*", en *Ius Canonicum*, XLVI, núm. 91 (2006), pp. 33-58.

* D'AVACK, A., "Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale", en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico*. *La Chiesa dopo il Concilio*, Roma, 14-19 gennaio (1970), v. II/1, Milano, 1972, pp. 435-449.

* D´AVACK, A., "Per una reforma giuridica del matrimonio canonico", en *Ephemerides Iuris Canonici*, 30 (1974), pp. 18-43.

* D´AVACK, P.A., "Il matrimonio canonico oggi", en *Il Diritto Ecclesiastico*, 1979, pp. 8-27.

* DE CARO, D., "La comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico", en *Monitor Ecclesiasticus*, 110 (1985) pp. 522-524.

* DE LA HERA PÉREZ-DE LA CUESTA, A., "Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio", en *Ius Canonicum*, vol. 6, núm. 12 (1966) pp. 569-582.

* DE VERDA Y BEAMONTE, J. R., *El error en el matrimonio*, ed. Publicaciones del Real Colegio de España, Bolonia, 1997.

* DEL AMO, L., "El amor conyugal y nulidad del matrimonio en la Jurisprudencia", en *Ius Canonicum*, vol. XVII, núm. 34 (julio-diciembre, 1977) pp. 75-104.

* DOMS, H., *Significato e scopo del matrimonio*, ed. Pacotto, Torino, 1946.

* DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2001.

* ERRAZURIZ, J., "Il senso e il contenuto essenziale del bonum coniugum", en *Ius Ecclesiae*, XXII (2010) pp. 573-590.

* FAGIOLO, V., "Essenza e fini del matrimonio secondo la Constituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II", en *L'amore coniugale,* Direttore V. Fagiolo, ed. *Editrice Vaticana*, 1971, pp. 57-102.

* FAGIOLO, V. y CHICAGIEN, "Nullitatis matrimonii. Decisiones seu Sententiae Sacrae Romanae Rotae selectae inter eas quae Anno 1970 prodierunt Tribunalis", en *Editrice Vaticana*, vol. 62 (1980), pp. 978-990.

* FAGIOLO, V., "Amore coniugale ed essenza del matrimonio", en *L´amore coniugale*, Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, AAVV, (Fagiolo, ed.), ed. Librería Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano, 1971.

* FERRARY, J. M., *Incapacidades y anomalías en el consentimiento matrimonial*, ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2007.

* FRICKER, C., MOORE, J., *Estilos de amor*, 2002. Disponible en: www.nafella.com/naflogger/?OhContrarion/Cheating_On_Your_PartnerWhats_Love_Got_To_Do_With_It

* FUMAGALLI, O., Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in dirito canonico, ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1974.

* GARCÍA BARBERENA, T., "Esencia y fines del matrimonio en la Constitución Gaudium et Spes", en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. 2, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977.

* GARCÍA BLÁZQUEZ, M., *Aspectos médico-legales de la nulidad y la separación matrimonial*, ed. Comares, Granada, 1993.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Algunas sentencias y decretos (causas de nulidad matrimonial y cuestiones procesales)*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Nulidades de matrimonio por incapacidad (jurisprudencia y apuntes doctrinales)*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Manual de Psiquiatría forense canónica*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, 2ª ed., Salamanca, 1991.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., *La nulidad matrimonial, hoy. Doctrina y jurisprudencia,* ed. Bosch, Barcelona, 1994.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., "El bien de los cónyuges", en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, AA.VV., vol. IX, Salamanca, 1994, pp. 139-162.

* GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, ed. Universidad Pontificia, Salamanca, 2003.

* GIL DELGADO, F., "El objeto del consentimiento matrimonial y la comunio vitae", en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. III, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978.

* GÓMEZ GARCÍA, L., *Diccionario de Islam e Islamismo*, ed. Espasa, Madrid, 2009.

* GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M. y PÉEREZ RAMOS, A., *Patología del consentimiento matrimonial. Rota Romana: Jurisprudencia 1990-2005,* ed. Comares, Granada, 2011.

* GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu*, ed. Palabra, Madrid, 2014.

* GRAZIANI, E., "La Chiesa e il matrimonio", en *Ephemerides Iuris Canonici* 26 (1970) y en AA.VV. *La Chiesa dopo il Concilio,* vol. I, pp. 455-471.

* GROCHOLEWSKI, Z., "De communione vitae in novo schemate de matrimonio et de momento iuridico amoris coniugalis" en *Periodica*, 68 (1979) pp. 439-480.

* GUILLOU, O., *Les chemins de l'amitié: désirer et aimer selon saint Thomas d'Aquino*, ed. Téqui, París, 2009.

* GUITARTE IZQUIERDO, V., *Jurisprudencia matrimonial canónica (1980-1990),* serie papeles de práctica forense, Valencia, 1991.

* GUTIÉRREZ, A., “Il matrimonio, fine, essenza, amore coniugale, ed. Società Editrice Napoletana, Napoli, 1974.

* GUTIÉRREZ MARTÍN, L., *Voluntad y declaración en el matrimonio*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

* GUZMÁN PÉREZ, C., *Simulación del consentimiento matrimonial. Aportación de los canonistas españoles 1917-1983*, ed. Colex, Madrid, 1999.

* GUZMÁN PÉREZ, C. “El bien de los cónyuges. Su exclusión como causa de nulidad del matrimonio. Especial referencia a la canonística española”, en *La cooperación canónica a la verdad, Actas de las XXXII Jornadas de Actualidad Canónica*, José LANDETE (coord..), ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 47-110.

* HENDRICK, C. y HENDRICK, S., “Teoría y método del amor”, en *Journal of Personality and Social Psychology* (1986).

* HERVADA, J. “La simulación total”, en *Ius Canonicum* (1962) pp. 723-760.

* HERVADA, J., “Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial”, ponencia presentada a las IV Jornadas de Derecho Natural, celebradas en Santiago de Chile, publicado en la Revista *Persona y Derecho* IX (1982) pp. 149-180.

* HERVADA, J., “Obligaciones esenciales del matrimonio”, en *Ius Canonicum*, XXXI (1991) pp. 59-83.

* HERVADA, J., "Obligaciones esenciales del matrimonio", en *Incapacidad Consensual para las Obligaciones Matrimoniales*, J. A. FUENTES (coord.), ed. EUNSA, Pamplona, 1991, pp. 13-44.

* HERVADA, J., *Una caro: Escritos sobre el matrimonio*, ed. EUNSA, Navarra, 2000.

* HERVADA, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, ed. EUNSA. Navarra, 2007.

* HERVADA, J y LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios*, ed. EUNSA, Pamplona, 1970.

* HÖFFNER, J., *Matrimonio y Familia*, ed. Rialp, Madrid, 1962.

* HORTELANO, A., “La violencia, el amor y la sexualidad”, *en Problemas actuales de Moral*, vo.II, ed. Sígueme, Salamanca 1980.

* JEMOLO, A. C., *Il matrimonio nel diritto canonico*, ed. Vallardi, Milano, 1941.

* JIMÉNEZ-CASTELLANOS HOLGADO, C., “Consentimiento, objeto y causa en el matrimonio canónico”, en *HOMINUM CAUSA OMNE IUS CONSTITUTUM ES*, *Escritos sobre el matrimonio en homenaje al Profesor José María Díez Moreno, S.J.*, ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000.

* JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 5 de febrero de 1987, núm. 7.

* LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, *Revista de Occidente*, (1961) y ed. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

* LE CASTRO, G., *Tre Studi su Matrimonio,* ed. Giuffrè, Milano, 1992.

* LENER, S., “L’oggetto del consenso e l’amore nel matrimonio” en *Annali di dottrina e giurisprudenza*, en Canonica, vol. I, L´amore coniugale, ed. Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1971.

* LÓPEZ ALARCÓN, M. y NAVARRO-VALLS, R., Curso de derecho matrimonial canónico y concordado (5ª ed.), Madrid, 1994.

* LÓPEZ ARANDA, M., *Relevancia jurídica del amor en el consentimiento matrimonial canónico*, Granada, 1984.

* LÓPEZ ARANDA, M., “La relación interpersonal, base del matrimonio”, en *El Consortium totius vitae, Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 189-238.

* LÓPEZ ARANDA, M., “La falta de amor como causa de nulidad matrimonial”, en *VII Simposio de Derecho matrimonial y canónico*, Granada, 2011.

* LORENZO VÁZQUEZ, P., “Aspectos cognitivos de la condición de cualidad puesta al consentimiento matrimonial”, en *Ius Canonicum*, vol. 17, núm. 33 (1977), pp. 75-133.

* LORENZO VÁZQUEZ, P., “Condición matrimonial y figuras afines”, en *Hominum causa omne ius constitutum est: escritos sobre el matrimonio en homenaje al Prof. José María*

Díaz Moreno, S.J., J. M. CASTÁN y otros (coords.), ed. Univ. Pontificia de Comiillas, Madrid, 2000, pp. 541-554.

* LLANO CIFUENTES, R., "A relevancia jurídica do amor conjugal" en *Ius Canonicum*, XXX, núm. 59 (1990) pp. 243-486.

* MACÍAS RAMOS, C. J., *Nulidad del matrimonio. Fuerza probatoria de la declaración de las partes en el proceso canónico por simulación y por miedo*, ed. EDICEP, Valencia, 2006.

* MAÍLLO SALGADO, F., Diccionario de Derecho islámico, ed. Trea, Gijón, 2005.

* MANTUANO, G., "La definizione guiridica del matrimonio nel magistero conciliare", *en La Chiesa dopo il Concilio*, AA.VV. vol. II, ed. Giuffrè, Milano, 1972.

* MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995

* MARION, J. L., El fenómeno erótico: seis meditaciones, ed. El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

* MARRERO GÓMEZ, J. L., "La incidencia en el matrimonio de los trastornos de la personalidad", en VV.AA., "Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro (XIII)". *Derecho Canónico y psicología en las causas de nulidad matrimonial*, F.R. (AZNAR GIL, F. R, coord.), ed. Univ. Pontificia, Salamanca, 1997, pp. 123-150.

* MARTÍ, J. Mª., "La relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio", en *REDC*, 48 (1991) pp. 31-47.

* MARTÍ, J. Mª., y otros, El matrimonio religioso en el Derecho español, ed. Popular, Albacete, 2003.

* MARTÍ, J. Mª., *El matrimonio religioso y su trascendencia jurídica*, ed. European Academic Press, Madrid, 2015.

* MARTÍ, J. Mª. y MORENO MOZOS, M. (coords.), Matrimonio religioso y Derecho español concordado, ed. Comares, Granada, 2016.

* MIRALLES, “Matrimonio”, Teología y Vida, ed. Palabra, Madrid, 1997.

* MILLÓN, T. y ESCOVAR, L. A., “La personalidad y los trastornos de la personalidad: una perspectiva ecológica”, en *Manual de Psicopatología y trastornos psiquiátricos*, vol. 2, *Trastornos de la personalidad, medicina conductual y problemas de relación*, ed. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1995, pp. 3-34.

* MOLANO, E., *Contribución al estudio sobre la esencia del matrimonio*, ed. EUNSA, Pamplona, 1977.

* MONTOYA TRIVIÑO, B., “Malformaciones de la personalidad y sus manifestaciones clínicas frente al compromiso matrimonial”, en *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, X, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992.

* MORALES TRONCOSO, D. E., “La dialéctica del amor-odio en Empédocles y Schopenhauer”en Rev. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura,* CLXXXVI 742, marzo-abril (2010), pp. 311-319.

* MORENO, P. A., “La exclusión del bien de los cónyuges”, en *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, XXXIV Jornadas de actualización canónica celebradas por la Asociación española de canonistas de Madrid*, 23-25 de abril de 2014, ed. Dykinson, Madrid, 2014, pp. 181-205.

* MOSTAZA, A., “Incapacidades”, en *Nuevo Derecho Canónico*, BAC, Madrid, 1983.

* MOTILLA, A., “La reforma del Derecho de familia en el Reino de Marruecos”, en *Anuario de Derechos Eclesiástico del Estado*, vol. XXII (2006), pp. 435-459.

* MUÑOZ DE JUANA, J. M., “La falta de amor como causa de nulidad del matrimonio”, en *REDC*, núm.6 (2010) pp. 83-137.

* MORROUX, J., “Sentido cristiano del hombre”, ed. Palabra, Madrid, 2001.

* NAVARRETE, U., “Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Constitutione Gaudium et spes”, en *L´amore coniugale*, Annali di doctrina, ed. Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1971, pp. 203-214.

* NAVARRETE, U., “El matrimonio canónico a la luz del Concilio Vaticano II: cuestiones fundamentales y desarrollos doctrinales”, en *Ius Communionis*, I/1 (2013) pp. 33-63.

* ORTEGA Y GASSET, J., Sobre el amor. Antología, ed. Plenitud, Madrid, 2ª ed., 1963.

* PALAU, G., *La autorrealización según el personalismo de K. Wojtyla*, ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007.

* PANIZO ORALLO, S., “Sentencias rotales de 1970”, en *REDC,* 37/108, (1981) pp. 467-506.

* PANIZO ORALLO, S., “La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio”, en *REDC*, vol. 44 (1987) pp. 441-470.

* PANIZO ORALLO, S., *Las incapacidades psíquicas del canon 1095 a la luz y guía de los Discursos del Papa a la Rota Romana de los años 1987 y 1988,* Curso monográfico del Tribunal de la Rota, Madrid, 2003.

* PANIZO ORALLO, S., *La intimidad a prueba. Estudios de la personalidad en procesos de nulidad conyugal,* ed. COLEX, Madrid, 2003.

* PANIZO ORALLO, S., “El objeto del consentimiento matrimonial y el ius in corpus”, en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978.

* PAPALIA, D., WENDKOS, S. y DUSKIN, R., *Desarrollo Humano*, ed. Mc Graw Hill Interamericana, Bogotá, 2001.

* PEÑA GARCÍA, C., “El matrimonio en el ordenamiento canónico: posibles líneas de reforma legislativa”, *REDC*, 70, (2013) pp. 195-227.

* PERALES, M., “El matrimonio privado en el judaísmo”, en *judaísmo, Sefarad, Israel*, CATALÁ, S. y otros, ed. Univ. de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 205-213.

* PÉREZ-LLANTADA, J. y MAGAZ SANGRO, C., *Derecho canónico matrimonial para juristas*, ed. Dykinson, Madrid, 1987.

* PÉREZ RAMOS, A., PONS-ESTEL, C. y GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M., *Patología del consentimiento matrimonial. Rota Romana: Jurisprudencia 1990-2005*, ed. Comares, Granada, 2011.

* PÉREZ-SOBA, J. J., *Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, ed. Pontificia Universitá Lateranense, Roma, 2001.

* PÉREZ-SOBA, J. J., *Amor, justicia y caridad*, ed. Eunsa, Pamplona, 2011.

* PÉREZ-SOBA, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, ed. BAC, Madrid, 2011.

* PHILIPPE, M. D., *En el corazón del amor*, ed. Palabra, Madrid, 2008.

* REINA, A., *La incidencia de las perturbaciones psíquicas en el consentimiento matrimonial*, ed. EDERSA, Jaén, 1979.

* REINA, V., *El consentimiento matrimonial: sus anomalías y vicios como causas de nulidad*, ed. Ariel, Barcelona, 1974.

* REINA, V., *Lecciones de Derecho matrimonial*, vol. II, ed. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983.

* RINCÓN- PÉREZ, T., *El matrimonio cristiano: Sacramento de la Creación y de la Redención*, ed. EUNSA, Pamplona, 2008.

* RIVADENEIRA MARTÍNEZ, C., *El amor en el matrimonio: de la canonistica al Derecho chileno,* en http://carlosrivadeneiramartinez.blogspot.it/2015/09/elamor-en-el-matrimonio-de-la.html

* ROBLEDA, O., *El matrimonio en el Derecho romano: Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad,* ed. Università Gregoriana, Roma, 1970.

* ROBLEDA, O., "Il presupposto della indissolubilitá del matrimonio", en *Amore e stabilitá nel matrimonio*, ADNES y otros, ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1976, pp. 89-101.

* ROJAS, E., "El Amor", en VALLEJO NÁJERA, *Guía Práctica de Psicología*, ed. Temas de Hoy, Madrid, 1998, pp. 164-165.

* ROUSSELOT, P., *El problema del amor en la Edad Media*, ed. Cristiandad, Madrid, 2004.

* RUANO ESPINA, L., *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, ed. Bosch, Barcelona, 1989.

* SÁNCHEZ, C., “Estilos de amor de Lee”, 2006, Disponible en: www.uiowa.edu

* SCHUMACHER, W. A., “Interpersonal Communication in Marriage”, en *Studia Canonica* 9, (1975) pp. 5-35.

* SCICLUNA, C.J., *The essential definition of marriage according to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law*, ed. Lanham -New York- London, 1995.

* SELLÉS, J. F., “De si el amor es acto o virtud de la voluntad. Revisión de una tesis profusamente defendida en el siglo xx”, en Revista AGORA, vol. 33, núm. 1 (2014) pp. 193-210.

* SERRANO, G. y CARREÑO, M., *La teoría de Sternberg sobre el amor. Análisis empírico*, ed. Psicothema y Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993.

* SERRANO, J. M., “Le droit à la Communauté de vie et d’amour conjugal comme objet du consentement matrimonial”, en *Studia Canonica* 10, (1976) pp. 271-301.

* SERRANO, J. M., “El derecho a la comunión de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: Aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la Santa Rota Romana”, en *Ephemerides Iuris Canonici*, 32 (1976), pp. 42-78.

* SERRANO, J. M., *La nulidad del matrimonio, Coram Serrano*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

* SOUTO, J.A., *Derecho canónico (Derecho matrimonial),* T. II, ed. UNED, Madrid, 1986.

* STERNBERG, R., *La experiencia del amor*, ed. Paidós, Barcelona, 2000.

* VANZI, A., *L’incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (c. 1095, 3º),* (TG/DC 73), ed. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.

* VV.AA., *Temas fundamentales en el nuevo Código*, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1984.

* VV.AA., “Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro (XIII)” *Derecho Canónico y Psicología en las causas de nulidad matrimonial*, AZNAR GIL, F. R., ed. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1997.

* VV.AA., *L'amore coniugale. Annnali di Dottrina e Giurisprudenza Canonica,* I, V. FAGIOLO (Direc.), ed. Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1971.

*VV.AA., “Matrimonio, familia, vida”, Homenaje al Profesor Dr. Augusto Sarmiento, E. MOLINA y T. A. TRIGO (coords.), ed. EUNSA, Navarra, 2011.

* VELA, L., “La communitas vitae et amoris”, en *El consentimiento matrimonial*, VVAA., ed. *Hoy*, Barcelona, 1976.

* VELA, L., “El matrimonio communitas vitae et amoris”, en *Estudios Eclesiásticos,* núm. 51 (1976), pp. 183-222.

* VILADRICH, P. J., “Amor conyugal y esencia del matrimonio”, en *Ius Canonicum* 12/23, (1972) pp. 269-314.

* VILADRICH, P. J., *El consentimiento matrimonial, Técnicas de calificación y exégesis de las causas de nulidad (CC. 1095 a 1107 CIC),* ed. EUNSA, Navarra, 1998.

* VILLADRICH, P. J., *El Ser Conyugal*, ed. RIALP, Madrid, 2001.

* VILADRICH, P. J., “Por qué y para qué: uno con una para toda la vida. La cuestión de la unidad de vida en el amante, en la correspondencia con el amado y en la unión de amor conyugal”, en *Ius Canonicum*, núm. 55 (2015), pp. 515-590.

* VILLEGGIANTE, S., “S. R. Rotae Sententiae Recentiores”, en *Ephemerides Iuris Canonici*, vol. 37 (1981).

* VILLEGGIANTE, S., “L’interpretazione della Gaudium et spes nella giurisprudenza rotale”, en *L’amore e la fedeltà coniugale*, en *Monitor Ecclesiasticus*, núm. 110 (1985), pp. 483-531.

* VOLTERRA, E., *La conception du mariage d’après les juristes romains*, ed. La Garangola, Pádua, 1940.

* VON HILDEBRAND, D., *El corazón. Análisis de la efectividad humana*, ed. Palabra, Madrid, 1997.

* WILHELMSEN, A. F., “Metafísica del amor”, ed. Rialp, Madrid, 1964.

* WOJTYLA, K., “Amor y responsabilidad”, ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1998.

* ZEIGER, I., “Nova definitio matrimonii”, en *Periodica* 20 (1935).

* ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.