

Javier Hervada

Diálogos sobre el
Amor y el
Matrimonio



morgan editores

©2010 para la edición electrónica

PROLOGO

I. AMOR CONYUGAL Y MATRIMONIO

Uso y abuso de la palabra «amor»; ¿En qué consiste el amor?

Rasgos del amor conyugal; Amor conyugal y voluntad;

Amor pasivo y dilección; Amor y matrimonio;

Dos consecuencias; Amor conyugal y fines del matrimonio;

La regla de oro del amor conyugal; Preguntas y respuestas.

II. LEY NATURAL Y LA DINAMICA DEL AMOR

Planteamiento; Amor y ley natural;

Amor ordenado y amor desordenado; El orden del amor;

El amor conyugal ordenado; Amor y exigencias de justicia;

Preguntas y respuestas.

III. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

Introducción; Algunas tesis modernas;

La sacramentalidad del matrimonio;

Los efectos de la sacramentalidad;

La inseparabilidad entre matrimonio y sacramento;

La significación sacramental del matrimonio;

El signo sacramental; Preguntas y respuestas.

IV. LA VOCACIÓN MATRIMONIAL

Javier Hervada DIÁLOGOS SOBRE EL AMOR Y EL MATRIMONIO

Introducción; La vocación matrimonial;

Misión divina; Presencia de Dios en el matrimonio;

Servidores de Cristo; Dedicación a Dios;

Conocer la llamada; Palabras finales.

PROLOGO

Hace muy pocas semanas, el último día de clase antes de las vacaciones de Semana Santa, hacía a mis alumnos una observación, que quisiera repetir aquí como prólogo a estas páginas. Les estaba explicando por entonces el tema del amor conyugal y su incidencia en el matrimonio; con esta ocasión les comentaba que quienes estudian las realidades humanas desde el punto de vista científico parecen tener un triste sino, como un hado maléfico que les persigue. Se diría que están destinados a quitar a la realidad su belleza, su grandeza, su poesía; todo aquello que la hace amable y hermosa. Recuerdo que, con ocasión del primer viaje del hombre a la luna, leí un artículo de periódico que, más o menos, venía a decir lo mismo. El articulista describía la honda decepción que habrían de llevarse los poetas y aún el hombre medio de la calle, cuando, después de una tradición de siglos sobre una luna misteriosa, símbolo de tantas locuras del corazón humano, capaz de hechizar de amores o de causar desastres en los hombres con su maléfico influjo, resultaba ser lo más parecido a una bola de yeso perdida en el espacio, materia inerte e inhóspita, incapaz de otro influjo que el de las leyes físicas más vulgares.

Si a una madre le dijese que el cuerpo del hijo que ha engendrado es, en definitiva, una afortunada combinación de hidrógeno, oxígeno, carbono, hierro, sodio y no sé si algún otro elemento, ¿no sería natural que reaccionara con cierto malhumor y preguntase al químico de turno si es que había confundido a su hijo con un mecano? Y, sin embargo, esa es la respuesta —y muy verdadera— de una ciencia determinada ante el cuerpo del hombre. A esto se reduce, a los ojos de la química, el ser más querido, el héroe nacional, el cantante famoso o el más ilustre literato: a una sabia combinación de proteínas, hidratos de carbono, hierro, sodio, agua y alguna cosa más.

Con todo, los hombres de hoy estamos más que acostumbrados a este lenguaje de las ciencias de la naturaleza, para que nos cause demasiada impresión. Podríamos decir que hemos superado en este punto toda capacidad de sorpresa. En cambio, estamos menos inmunes ante una actitud similar de las ciencias humanísticas. ¿No es verdad que esperamos mucho más de ellas? Y, sin embargo, nos pueden jugar también alguna que otra mala pasada al respecto. Si un enamorado, por ejemplo, interroga a la más alta Filosofía, la Metafísica, sobre el ser de su amada, no recibirá más que respuestas por este estilo: animal racional, ser contingente, ente corpóreo o ser compuesto de sustancia y accidente. Todas ellas —hay que reconocerlo— decepcionantes, frías y casi sin sentido a los ojos del amor. Y si acaso le consolase oír también que su amada es persona, no le duraría mucho el consuelo, cuando comprobase que la misma respuesta da la ciencia interrogada —la Metafísica— para el pesado de su futuro suegro o para el droga dicto más abyecto.

Pero es posible que algún lector esté ya diciendo en su interior que quizá el pesado no sea el futuro suegro del hipotético enamorado sino yo, y que a dónde voy con tanto exordio. Pues voy a curarme en salud. Por mi profesión estoy acostumbrado a ver las realidades humanas desde el prisma del pensamiento de los científicos y por ello adelanto que mis palabras podrán parecer un tanto frías y descarnadas para tratar de una realidad tan llena de belleza y hondura humanas como es el matrimonio.

Es, en efecto, el matrimonio una de las realidades humanas más profundas y hermosas. No sé si el lector se ha fijado en que la misma Sagrada Escritura se reviste de poesía para tratar de él. Su estilo, podríamos decir, se viste de gala y se hace hiperbólico, como si al lenguaje humano —a cuyo través Dios nos habla en la Biblia— le faltasen las formas suficientes para expresar, en palabras simples y llanas, la magnificencia de las nupcias. Existe un detalle significativo al respecto. Sacramentos más augustos que el matrimonio los hay, sin duda, como la Sagrada Eucaristía, centro y culmen de la vida cristiana y aún de toda la acción de la Iglesia; y hay sacramentos más necesarios, como el bautismo, o que otorgan una misión más excelsa, como la sagrada ordenación. Pero sólo el matrimonio arranca a la Sagrada Escritura un piropo, sólo al matrimonio se le aplica un adjetivo de admiración por boca de San Pablo en su Epístola a los Efesios: ¡esto es un gran misterio,

Javier Hervada DIÁLOGOS SOBRE EL AMOR Y EL MATRIMONIO

un gran sacramento! (Eph. 5, 32). No es, desde luego, el mayor, pero sólo de él se dice que es grande. Más significativo todavía, si cabe, es el hecho de que, para mostrar y enseñar la más admirable de las grandezas de Dios con los hombres —su amor misericordioso que le ha llevado a la Encarnación del Verbo—, la Palabra revelada utilice insistentemente la imagen del matrimonio. El amor de Dios a la Humanidad es un amor nupcial; el Verbo divino, al encarnarse, ha contraído nupcias con la Humanidad. Cristo es el Esposo, que ama, nutre y engalana a su Esposa, la Iglesia, con la que se ha hecho una sola carne, un solo cuerpo (Eph. 5, 25-30).

Verdaderamente, para tratar del matrimonio parece más adecuado el cálido entusiasmo del juglar que la fría especulación del científico. Y, sin embargo, es esta segunda perspectiva la que preferentemente voy a utilizar. No cabe duda de que es menos agradable de leer o de escuchar y menos grata de escribir o de decir, pero posiblemente tiene, por más exacta, una mayor utilidad y, en definitiva, proporciona un mejor arsenal de ideas para la vida, tan lejana a veces de los sueños de un poema.

No es éste, sin embargo, un libro de investigación científica, ni siquiera un ensayo de elevadas reflexiones. Es la publicación de varios diálogos —así concibo también las conferencias— que he tenido la suerte de mantener con públicos de diversa índole, cultura y nacionalidad. Diálogos que dejaron en mi ánimo un gratísimo recuerdo, por el excelente trato que recibí y lo mucho que las observaciones y preguntas de los oyentes siempre me enseñaron.

Contiene este volumen los textos refundidos y unificados de las conferencias que di en la Residencia de Estudiantes Boavista (organizada por el Consejo de Padres del Vega Clube), en ORIFA —ambas de la ciudad de Oporto—, en el Seminario de la Diócesis de Braga y en La Liorna (Valencia), así como en la Residencia de Estudiantes da Beira(Coimbra) y en el Club Arcada de Braga. Quede patente aquí mi gratitud a todos, organizadores y asistentes.

Las preguntas y respuestas, que se insertan al final de los tres primeros textos, corresponden al diálogo mantenido con el público portugués, cuyas preguntas —que se incluyen traducidas— me fueron hechas por escrito. Esto explica las referencias a la situación —anterior a

los conocidos cambios ocurridos meses después— de aquel país —al que tan entrañablemente me siento unido—, que a veces aparecen en las respuestas.

La diversidad de ocasiones en las que han sido pronunciadas las conferencias dan razón de algunas repeticiones que el lector encontrará; la tarea de refundición de materiales que he procurado hacer ha eliminado varias de ellas, pero he preferido conservar las pocas que restan, pues otra cosa me hubiese obligado a alterar demasiado el estilo y la intención con que fueron redactados los textos primitivos.

Quiero finalmente agradecer a los Profs. Carmelo de Diego y Pedro Lombardía las sugerencias y observaciones que me hicieron, al Dr. José Antonio Gomes da Silva Marques las innumerables atenciones que siempre ha tenido conmigo y de modo particular las que tuvo durante mi estancia en Portugal, y al Lic. José Manuel Zumaquero su eficaz y abnegada ayuda, que me permite poder dedicar todavía algún tiempo a estas lides intelectuales.

Pamplona, a 31 de mayo de 1974.

I. AMOR CONYUGAL Y MATRIMONIO

Uso y abuso de la palabra «amor»

1. Dice Pieper en la introducción a su ensayo sobre El amor que «hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del amor. En fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra amor, ni siquiera en un futuro lejano» (J. PIEPER, El amor, ed. castellana (Madrid, 1972), páginas 9 y sig.). Es, en verdad, tan grande el abuso con que se ha utilizado y se sigue utilizando el término amor para aplicarlo a la relación varón-mujer, que no se puede dejar de reconocer que se ha cumplido en este caso la «ley» en la que Lewis resumía la inclinación de los hombres a sustituir el sentido de las palabras éticamente famosas por su contrario: «Pon un nombre a una buena cualidad y pronto ese vocablo

designará un defecto» (C. S. LEWIS, *Studies in Words* (Cambridge, 1967), página 173. Cit. por J. PIEPER, ob. cit., págs. 13 y sig.). Por eso no es extraño observar una tendencia a desplazar la palabra amor, para cambiarla por otras. ¿Quién no conoce, por ejemplo, lo rápidamente que se ha extendido en nuestro tiempo el término compañerismo, u otros similares, para designar el amor núbil y el conyugal? ¿O la extensión de la palabra amistad, a lo que nunca fue considerado como tal en el lenguaje común?

Esta tendencia viene de lejos. En el siglo XII, por ejemplo, una obra novelesca pone en boca de un caballero, que intentaba justificar sus devaneos, estas palabras: «Tengo una esposa muy hermosa, a la que quiero con toda mi mente y con todo el afecto de marido; pero como sé que entre los esposos no puede haber amor....»(Cfr. P. M. ABELLAN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 193.)

Frente a este escamoteo del término amor, que lo reduce a sus usos abusivos, se alza la realidad incontestable de que el afecto entre marido y mujer es amor, un amor específico, que es el amor conyugal. Buen testimonio de ello nos lo da Hugo de San Víctor, quien, en su libro *De amore sponsi ad sponsam* (sobre el amor del esposo a la desposada), hace decir al esposo: «Quiero hablar de mi desposada... Y cuando yo hablo a la amada, debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De amore sponsi ad sponsam*, en *Die Viktoriner, Mystische Schrif ten*, ed. P. Wolff (Viena, 1936), pág. 74.). La Iglesia, en no pocos textos magisteriales, se refiere al amor de los esposos y ve en él una imagen del amor que Cristo tiene a la Iglesia. El más reciente Concilio Ecuménico, el Vaticano II, nos habla repetidamente de él, al que llama «ratificado por el sacramento de Cristo», «formado a semejanza de su unión con la Iglesia», «asumido por el amor divino», sanado, ornado y enriquecido «por la virtud redentora de Cristo», etc. (Const. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 49.).

A pesar del secular abuso de esta palabra, hoy asistimos a un renacer de su buen uso. Y es que, como escribe el ya citado Pieper, «las palabras básicas y fundamentales 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» (J. PIEPER, ob. cit., pág. 14.). Pero no es sólo una cuestión de len-guaje lo que explica este renacer.

Una primera causa se encuentra en la evolución social que, con mayor o menor intensidad, está alcanzando a todos los países. Es bien sabido que durante muchos siglos la sociedad ha vivido con una mentalidad que establecía una cierta ruptura entre el matrimonio y el amor conyugal. Este, el amor de los cónyuges, se entendía como un requisito de felicidad, pero no como el soporte del matrimonio, ni como la realidad a cuyo través puede comprenderse mejor esta institución.

«Los datos más significativos de esta mentalidad —puede leerse en una reciente obra'— se encuentran... en la misma vida reflejada en multitud de hechos históricos, en leyendas o en testimonios literarios. El matrimonio sería el deber, no el amor. Por eso los enlaces matrimoniales se hacían con cierta frecuencia y hasta tiempos no lejanos, por razones de Estado, patrimoniales, familiares, etc., sin que el amor previo entre los contrayentes fuese un motivo verdaderamente relevante. El amor, se decía, vendría luego; y en todo caso al cónyuge se pedía el cumplimiento de sus deberes, no el amor, al que sólo se estimaba como deseable factor de felicidad» (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derechodel Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 122.). Que esta mentalidad no ha sido erradicada totalmente, aunque se encuentra en período evolutivo, lo muestra el mismo hecho de que las Naciones Unidas hayan sentido la necesidad de proclamar expresamente entre los derechos de la mujer el de elegir libremente su esposo, a la vez que, en más de una ocasión, algunas de sus Comisiones se hayan tenido que ocupar de su aplicación práctica.

Quizá alguien piense que la imposición por los padres de un cónyuge determinado sea cosa de tiempos pasados, y no de una época, como la nuestra, en la que hasta los enlaces principescos son ya más cosa del corazón que del interés. Pues no es así. Recientemente, un colega internacionalista me contaba que acababa de conocer en la Academia de La Haya a una doctora en Derecho de una nación del Tercer Mundo, perteneciente a una familia de muy alto nivel cultural y económico. En una conversación esta doctora comentaba que a los pocos días debía marchar a los Estados Unidos para recoger a su novio, médico de su

misma nacionalidad, y regresar seguidamente a su país para celebrar las bodas, después de un noviazgo de varios años. Al ser interrogada sobre su novio, contestó que sólo le conocía por fotografía y que apenas si se habían cruzado algunas cartas. «En mi ambiente, explicaba, los matrimonios son concertados por los padres».

Esta secular mentalidad tiende a ser superada y de hecho lo ha sido ya en muchos sectores sociales. Es el amor de los cónyuges, se dice, el que ha de protagonizar el matrimonio. El cambio lo resume muy bien Höffner al escribir: «Entonces se decía: porque tú eres mi esposa, te quiero; hoy, en cambio, se dice: porque te quiero, serás tú mi esposa» (J. HÖFFNER, *Matrimonio y familia*, ed. castellana (Madrid, 1962), pág. 24.). Sólo que este proceso de cambio de mentalidad no está exento de riesgos y desviaciones. Una visión simplista tiende a reducir el cambio, en términos que podrían expresarse así: el matrimonio era antes entendido como deber —esto es, como cosa de razón, de cabeza—, ahora hay que entenderlo como cosa de amor, es decir, de corazón, de sentimiento. De ahí a establecer una dialéctica u oposición entre ley natural y amor, entre amor y exigencias de justicia, entre amor e institución, no hay más que un paso. Y este paso lo han dado, como es sabido, una serie de corrientes actuales.

La segunda causa que explica el renacimiento al que antes se aludía, es propia del campo católico: me refiero a las enseñanzas contenidas en los números 48 a 51 de la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II. Por insistirse repetidamente en estos pasajes sobre la relevancia del amor, por calificarse al matrimonio como *communitas amoris* y por haber relacionado con el amor los tres bienes del matrimonio —el *bonum proles* (los hijos), el *bonum fidei* (la unidad y la fidelidad) y el *bonum sacramenti* (la indisolubilidad)—, se ha producido un cambio de perspectiva, que ha llevado a la doctrina teológica y canónica a intentar dilucidar el papel del amor en el matrimonio (Cfr. J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «*Ius Canonicum*», XIII (1973), n. 25, págs. 47 y sig.). Pero tampoco en estos intentos han faltado las dudas, las discusiones y las desviaciones. Lejos estamos todavía de que la doctrina haya encontrado la solución adecuada a los interrogantes que la enseñanza conciliar ha planteado. ¿Por qué haber relacionado con el amor los tres bienes del matrimonio ha producido un

cambio de perspectiva en la doctrina teológica y canónica? Porque era común entre teólogos y canonistas entender que el amor entre los cónyuges es un factor deseable de felicidad; el amor —decían— asegura el buen éxito del matrimonio, mas es, no sólo una realidad que no debe confundirse con el matrimonio (cosa que no puede negarse como luego veremos), sino también ajeno a su ser. El matrimonio es un vínculo jurídico, en cuya esencia el amor, de suyo, no interviene de ningún modo.

Por otra parte, la esencia del matrimonio ha sido comúnmente descrita a través de los tres bienes del matrimonio. De ahí que, si de la esencia del matrimonio y del amor conyugal son predicables los tres bienes —si estos tres bienes son fin o propiedades esenciales del matrimonio y a la vez son también atribuibles al amor conyugal— alguna relación debe existir entre ambos, y mucho más fuerte de lo que afirmaba la doctrina anterior al Vaticano II.

¿En qué consiste el amor?

2. Hay, entre estos interrogantes, uno que es —par razones obvias— el primero que se debe contestar: ¿en qué consiste el amor? Porque es evidente que, sin responder adecuadamente a esta pregunta, no es posible entender con propiedad, ni el amor conyugal, ni su relación con el matrimonio. Y precisamente ahí está la primera piedra de tropiezo.

El lenguaje corriente nos da una multiplicidad de fórmulas que pretenden encerrar la idea del amor en lemas de fácil comprensión. «El amor es sacrificio», «obras son amores y no buenas razones», «amar es desear», «el amor es unión», «el amor es posesión», «amar es querer», etc., etc. Pero todas ellas —con ser verdaderas— son complementarias, lo que nos indica que ninguna de ellas es suficiente. Señalan rasgos del amor, sin decirnos qué es, esencialmente, el amor.

Dentro del campo filosófico hay una corriente bastante importante que enlaza el amor con la complacencia en la existencia de lo amado. Blondel, por ejemplo, escribe que «el amor es por excelencia lo que hace ser». Para Emile Brunner la fórmula del verdadero amor sería «te quiero porque existes», a lo que Pieper contesta que es más bien: «¡Qué bueno es que existas!» Dentro de esta línea de pensamiento cabe inscribir a

Ortega y Gasset, quien dijo: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente». Y no es ajeno a ella Gabriel Marcel cuando escribe: «Amar a una persona es decirle: tú no morirás» (Vide J. PIEPER, ob. cit., págs. 47 sig. y 103.).

No cabe duda de que estas ideas sobre el amor son muy esclarecedoras para penetrar en su entidad. Sin embargo, siguen sin expresarnos su esencia y, sobre todo, de ahí poco o nada puede sacarse para establecer la relación entre amor conyugal y matrimonio.

El autor que a mí personalmente me ha sido más útil y me ha aclarado más cuestiones ha sido Santo Tomás de Aquino, a través de su tratado sobre el amor. Su lectura, en los momentos en que intentaba poner orden en mis ideas al respecto, me sirvió de tanto que, sobre la base de sus enseñanzas, ha discurrido desde entonces el hilo de mis reflexiones al respecto.

El Doctor Angélico —y con ello hago alusión a una larga tradición doctrinal— define el amor de un modo tan preciso como a primera vista desconcertante: el amor es la prima immutatio appetitus (Por ejemplo, I, q. 20, a. 1 y I-II, q. 27, a. 2. (El amor es «la primera impresión que produce en ella (en el alma humana) un bien, despertando el impulso vital». J. MAUSBACH-G. ERMECKE, Teología moral católica, II, 2.a ed. castellana (Pamplona, 1971), pág. 145.). El amor es el primer movimiento, la primera vibración, podríamos decir, del ser hacia el bien. Ciñéndonos concretamente al hombre, el amor es la primera reacción de su sentimiento y de su voluntad, que se complacen en el bien.

Penetrando más en esta definición, lo primero que debemos poner de relieve es que esta complacencia no es, propiamente, la complacencia intelectual en la belleza o en la bondad. Es la complacencia del sentimiento y de la voluntad, que se orientan —se abren— a la posesión, al logro, del bien apetecido. Quizá un término que exprese mejor que las palabras castellanas orientación o apertura el sentido de esta complacencia sea la palabra latina *conversio*. Y si el amor desordenado a las criaturas se expresa con el término *conversio ad creaturas* (como el amor a Dios se llama *conversio ad Deum*), la narración bíblica del primer pecado del hombre nos puede servir —pese a que se refiere a un

desorden— para exponer gráficamente el significado de la complacencia en que consiste el amor. En fin de cuentas, también a través de sus pecados y debilidades puede conocerse al hombre. Dice así el texto sagrado: «Vio, pues, la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer, y bello a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría; y cogió del fruto, y lo comió; dio también de él a su marido, el cual comió» (Gen. 3, 6.).

Lo que aquí se nos narra de Eva no es un simple juicio de razón, lo que captó fue que el fruto era «deseable para alcanzar la sabiduría». Vio, en suma, que era apetecible; ¿y cómo vio? No con los ojos, que ellos no alcanzan a captar lo que nos narra el Génesis. Vio, porque sintió en sí su apetecibilidad y deseó el fruto prohibido. Amó en una palabra al fruto del árbol por el bien que creía que le iba a reportar: alcanzar la sabiduría.

Esa primera conversio, esa primaria y más profunda orientación a lo que es o aparece como bien, eso es el amor. Pero quizá convenga explicar un poco más que se quiere decir con primera o primaria, qué significa aquí hablar de prima immutatio. Con estos calificativos no quiere expresarse sólo un dato meramente temporal. No se refieren a la primera vez que el hombre se orienta a un bien. Si así fuese, el amor sería un hecho transeúnte.

Prima o primera, quiere decir el más radical, el más profundo movimiento, la vibración fontal (de fuente), aquella mutación del apetito que representa pasar a estar orientado al bien concreto: es la conversio, el inclinarse a. Lo que sigue a esa primaria y más profunda orientación —el deseo, las obras, la búsqueda, el sacrificio, el gozo, la posesión, etc.—son cosas subsiguientes al amor, pero no el amor mismo (Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 2 ad 3.).

Sin embargo, aunque el amor propiamente dicho es el ya citado movimiento primero, el uso lingüístico tiende hacia un concepto más amplio, a un sentido lato que puede considerarse correcto, siempre y cuando no se pierda de vista que se trata de una noción amplia. Es, en efecto, frecuente llamar amor, por extensión, «a todo el movimiento o tendencia del hombre hacia el bien amado. En este sentido extensivo o lato, amor es el dinamismo del ser hacia el bien; expresa la dinamicidad de la persona humana que tiende a la unión con lo amado; el amor, así

entendido, no es sino una revelación del ser en cuanto tiende al bien (a la otra persona si ese es el bien amado) y lo posee» (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 99.).

Rasgos del amor conyugal

3. Una vez hemos visto qué es el amor, hora es de ver con más detenimiento algunos rasgos del amor conyugal. Y lo primero que debemos tener presente es que el hombre no posee un solo amor, aplicable indistintamente a todas las personas y cosas. Si bien es cierto que todo amor tiene unos rasgos comunes, no todos los amores son exactamente iguales. No existe un mismo amor que se aplique a los distintos objetos, porque el amor nace en una preexistente relación entre la persona y el bien; a bienes de distinto valor y en distinta posición con respecto a la persona, corresponden relaciones distintas y, por lo tanto, amores de características diversas. Qué duda cabe —por ejemplo— que el amor paterno es distinto a la amistad, y ésta distinta del amor del hombre hacia Dios; como peculiar es el amor conyugal, que nace en el contexto de la relación natural específica entre el varón y la mujer. Todos estos amores tienen un fondo común, pero todos tienen también rasgos que los diferencian.

El amor conyugal, he escrito no hace mucho (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 94.), se distingue de otro tipo de amor en su específico carácter sexual y, por lo tanto, procreador. Varón y mujer se unen como dos personas, pero en cuanto son accidentalmente distintas en un conjunto de características psíquico-corpóreas. En este sentido, tan falso sería situar el amor conyugal sólo en lo que varón y mujer son diferentes, como situarlo únicamente en el carácter común de personas humanas. En el primer caso, el amor conyugal se degradaría y se despersonalizaría; en el segundo, se trataría de otra clase de amor.

No es difícil ver por qué es así. Varón y mujer son, ante todo, personas humanas y como tales son objeto del amor conyugal. Lo amado conyugalmente es, de modo básico y primario, la persona. Se ama al otro como persona y en su entera persona. Si no ocurriese esto, aparecería entonces el varón-objeto o la mujer-objeto; se produciría un proceso de

despersonalización del amor y su embrutecimiento. El verdadero amor conyugal es personal; de la entera persona del uno se dirige a la entera persona del otro. Lo amado no son la feminidad o la virilidad de la persona —aisladamente consideradas y mucho menos sus aspectos corpóreos exclusivamente— sino la entera persona de la mujer o del varón.

Pero, al mismo tiempo, el amor conyugal no se reduce a la persona en lo que ésta tiene de común con todas las demás personas humanas; un amor de este tipo no sería otra cosa que amistad común, amor al prójimo, filantropía, etc. El amor conyugal pertenece a aquel tipo de amores que tienen por objeto al otro en cuanto posee una determinada condición o está en una relación peculiar respecto del que ama.

El amor materno, por ejemplo, se funda en la relación madre-hijo; el objeto de este amor es la persona del hijo, mas en cuanto es hijo y porque lo es. De modo semejante, lo amado conyugalmente es la persona del otro en cuanto distinta, esto es, en cuanto es masculina o femenina. Dicho de otra manera, el objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón y la humanidad de la mujer en cuanto mujer.

Algunas de tantas tendencias actuales sobre el amor conyugal pretenden reducirlo al amor de amistad (la amistad común) o a alguna de sus formas me-nos altas como el compañerismo o la camaradería. Que los cónyuges son compañeros —y deben vivir como tales— no hay quien lo pueda poner en duda. ¿No es la frase «compañera te doy y no esclava» una de las formas más usadas desde tiempos inmemoriales para reflejar cómo deben comportarse los esposos en su trato mutuo y en su vida común? No otra cosa quiere decir el término «conyugio» —estar uncidos al mismo yugo—, pese a lo antipático que pueda parecer, si se interpreta demasiado literalmente o en sentido peyorativo. Lo mismo expresa también la palabra «consortium» (consorcio, de donde viene «consortes»), que significa la idea de personas unidas por ideales comunes y que participan de la misma suerte. Tampoco cabe dudar de que los cónyuges son «camaradas», sobre todo si se atiende al sentido etimológico del término: compartir la misma habitación, lo que evoca la idea de personas con trato habitual y mucha confianza entre sí. Y en

ambos casos —compañero y camarada— se quiere manifestar una cierta amistad.

Ya por último, que entre ambos cónyuges reine una verdadera y profunda amistad (la amistad común,

que sean amigos en el sentido corriente de la palabra) es un ideal al que deben tender todos los casados.

Pero el amor conyugal no es la amistad común, ni el compañerismo, ni la camaradería. Todas estas manifestaciones del amor, del cariño, de la simpatía y del afecto entre los hombres se dirigen a la persona en cuanto tal persona, despojada —hecha abstracción— de aquello que es lo típico del amor conyugal: la virilidad y la femineidad en cuanto tales. Tampoco es el amor conyugal la suma de estos amores y de la tendencia procreadora. Es, sencillamente, un amor diferente, distinto, aunque, por ser amor, tenga factores y elementos comunes a los demás amores.

Amor conyugal y voluntad

4. Llegados a este punto quizá sea el momento de precisar un extremo sobre la naturaleza del amor conyugal. Antes, al tratar del amor en general, se ha hecho referencia al sentimiento y a la voluntad. Era necesario, porque hay un amor sensitivo y hay un amor de la voluntad. Usando las a veces áridas, pero muy exactas, categorías filosóficas, habría que decir que el hombre tiene un apetito sensitivo —el sentimiento— junto al apetito racional —la voluntad—, y como el amor es el primer movimiento del apetito, en el hombre pueden darse dos amores, el sensitivo y el racional.

No cabe duda de que eso es verdad. Pero en cualquier caso, sólo es amor propiamente humano aquel que nace o se asume en la voluntad.

Es, en efecto, la voluntad una característica fundamental de la persona (una de las dos potencias —la otra es la inteligencia o razón— por las cuales actúa como persona), a través de la cual se manifiesta como tal persona y se diferencia de los seres irracionales. Por la voluntad actúa humanamente, esto es, libremente. La libertad es consecuencia de que la

persona tiene el dominio, la autoposesión de su ser. Por eso, las tendencias, inclinaciones y movimientos (y el amor lo es como hemos visto: el primer movimiento del apetito) que hay o se originan en el hombre se personalizan, se hacen personales —propiamente humanos— cuando son asumidos por la voluntad libre.

Consecuencia clara de esto es que el amor propiamente humano —aquel que es el propio de la persona humana— consiste en la inclinación voluntaria, o sea en la tendencia amorosa asumida —mediante el ejercicio de la libertad— por la voluntad; sin inclinación voluntaria no hay amor propiamente humano. Desde otra perspectiva, García López expone excelentemente este rasgo del amor personal: «Centrándonos aquí en el amor humano (el amor divino será estudiado aparte), la primera división que podemos establecer es en sensible e intelectual. El amor sensible está ligado al conocimiento sensitivo y versa sobre los bienes o valores puramente materiales. Así entendido, el amor intelectual está ligado al conocimiento intelectual y, dado que éste se extiende tanto a lo sensible como a lo suprasensible, también el amor intelectual se dirige ora a los bienes sensibles, ora a los espirituales. En-tendiéndolo así, el amor es un acto de voluntad» (J. GARCÍA LÓPEZ, voz Amor (I. Filosofía), en «Gran Enciclopedia Rialp», 2, pág. 108.).

Queda, pues, patente que existe verdadero amor conyugal (el amor conyugal que es personal, humano) cuando la inclinación al otro cónyuge es asumida por la voluntad. Más exactamente, su núcleo fundamental consiste en el acto mismo de la voluntad. No es, en consecuencia, el sentimiento (el amor sensible) el factor fundamental del amor conyugal, porque este amor consiste principalmente —esencialmente, mejor dicho— en el movimiento o tendencia de la voluntad, que asume e integra al sentimiento.

Al respecto, creo que vienen aquí muy a cuento unas reflexiones —cortas— que ya expuse en otro escrito (Estas reflexiones están tomadas sustancialmente de J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 98 y sigs.). Aunque sea repetir sustancialmente lo mismo, las traigo a colación, porque me parece que pueden completar lo que acabo de decir.

Sería un error, de consecuencias graves, tener por manifestaciones del verdadero amor conyugal cualesquiera de sus despliegues, cuyo

motor principal fuesen los impulsos afectivos o instintivos no asumidos plenamente en la instancia racional, que es la voluntad. Serían más bien manifestaciones de su imperfección, de su insuficiencia o de su corrupción.

La condición precisa del amor conyugal reside en la inclinación de la voluntad. Por eso no podría hablarse de amor conyugal en sentido estricto donde no hubiese una decisión de la voluntad, que asumiese la inclinación natural y la ordenase por la razón. En tanto no se diese esa decisión, puede haber un principio de amor, una llamada o apelación amor, mas no el amor del que aquí hablamos. (Algunos amables lectores me han dicho que estas locuciones —«llamada» y «apelación»— no se entienden bien; por eso intentaré explicarlas mejor. Quiero expresar con ellas lo que, referido al mal moral, se llama tentación. O sea, una posibilidad de obrar, de orientación vital o de querer, que se ofrece a la voluntad y que ésta puede aceptar o rechazar. Por muy fuertemente que se apoderen de las potencias humanas estas posibilidades que se ofrecen, no son más que tentación —prueba, ofrecimiento— hasta tanto la voluntad del hombre no las asuma libremente. Lo mismo ocurre con el bien, sólo que entonces no suele llamarse tentación, como no sea en un sentido lato. El amor conyugal es un bien —un gran bien— y por eso no parece correcto hablar de tentación. Hablo, en cambio, de llamada o apelación al amor, Cuando un varón o una mujer se sienten inclinados hacia otra persona de distinto sexo, incluso cuando se sienten enamorados o se genera en ellos una gran pasión, todo esto no pasa, en principio, de llamada o apelación al amor (tentación si fuese un mal moral); el amor comienza cuando la voluntad acepta todos estos sentimientos, inclinaciones o movimientos y los asume como acto suyo.)

El amor conyugal propiamente dicho no es —en su núcleo esencial— sentimiento afectuoso, ni instinto, ni enamoramiento; es voluntad de y en tendencia a la unión que impele y ordena a las distintas potencias del ser humano hacia ella, hacia la unión, según las exigencias de justicia y de ley natural que son inherentes a esa unión. Fuera de esa tendencia voluntaria (que desde luego integra y asume el sentimiento y los restantes factores), todo lo demás —en tanto no asumido por la voluntad— es llamada, apelación al amor, que puede ser asumida o puede ser rechazada.

Es tarea urgente, dado el tenor de cierta literatura actual, desmitificar el amor conyugal, en demasiadas ocasiones confundido con el afecto, con el sentimiento o con otras formas de amistad humana. En tal sentido, y valga como simple ejemplo, los impulsos y tendencias que nacen del sentimiento afectivo o del instintivo, aún pudiendo ser muy fuertes, no son exigencias del amor, ni exigencias de la persona humana. Pueden ser apelaciones y también —aunque nunca absolutamente, pero sí poderosamente— necesidades, esto es, impulsos coaccionantes de la libertad inherente a la voluntad, y como tales superables por ésta.

(Hoy es frecuente que algunos hablen de exigencias del amor para justificar ciertos desórdenes. Frente a estas desvariadas opiniones es preciso tener firme la idea de que no hay más exigencias del amor o de la persona humana que las exigencias de bien, orden y justicia inherentes a la naturaleza humana y a la dignidad del hombre; o sea, esas exigencias que conocemos con el nombre de Derecho natural (o también ley natural). Lo demás no pasa de ser impulsos desordenados, pasiones poco controladas, que pueden ser muy fuertes desde luego, pero que no son exigencias (deber-ser), sino simples concupiscencias.

La expresión «necesidad» se usa en el texto en el clásico sentido de fuerzas e influjos que, con mayor o menor intensidad, se imponen a la voluntad, debilitando y violentando su libertad.).

Amor pasivo y dilección

5. La función de la voluntad en el amor es decisiva. Nos lo muestra el mismo lenguaje corriente cuando utiliza como sinónimos el verbo «amar» y otros verbos que designan el acto de voluntad. Amar es querer, velle; amor es radicalmente voluntad.

Sin embargo, este factor volitivo adquiere características un tanto distintas en dos tipos de amor: el amor espontáneo o pasivo y la dilección o amor reflexivo. Detengámonos por unos momentos en este punto.

La palabra latina amor tiene un sentido genérico, que comprende cuatro formas o tipos de amor: amor (en sentido restringido o específico), dilectio, charitas (o caritas) y amicitia (SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-

II, q. 26, a. 3.), Traduciendo estas cuatro palabras, diríamos: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, la traducción es poco significativa, porque en castellano dichos términos no dicen exactamente lo mismo que en latín, por lo menos no expresan con exactitud lo que los teólogos medievales querían indicar con ellos a través del lenguaje latino que utilizaban.

Como dice Santo Tomás de Aquino, la amicitia o amistad es el amor —en sentido genérico— en cuanto es permanente (quasi habitus dice él), algo parecido a la virtud, que es el hábito de obrar bien. Quiere decir que se llama amistad a aquel amor que no se limita a una ocasión o momento, sino que es una inclinación continuada y permanente. Un ejemplo puede aclararlo; quien se encuentra con un necesitado y lo socorre hace un acto de amor, su amor se vierte en un acto, pero ese necesitado desaparecerá de su vista y por ello no habrá una relación continuada y permanente. Ese acto será amor, dilección o caridad, mas no amistad (Quizá alguien piense que esto no está tan claro. La persona que socorre a un necesitado es que tiene amor al prójimo, que es una disposición suya continuada y permanente. Y, en efecto, no cabe dudar de esa disposición, pero eso —aunque se le llame amor al prójimo y sea una virtud—no es, en sentido propio, lo que llamamos amor. El amor, en sentido propio, no es disposición—que es apertura al amor—sino el movimiento de la voluntad. Este movimiento se da propiamente al entrar en relación con la persona concreta que será objeto de amor. El amor es acto y relación con-creta entre personas, no disposición, que es algo precedente. Esta disposición es una virtud que corrientemente se llama también amor (la virtud del amor), pero en realidad no debe confundirse con el amor propiamente dicho. Vale esto para el plano natural. En el plano sobrenatural, la caridad, o sea el amor sobrenatural, sí es una virtud —la virtud infusa de la caridad— porque es un hábito orientado siempre al bien (no hay ni puede haber caridad desordenada), pero no debe olvidarse que la virtud es un concepto análogo y no unívoco, a la vez que las virtudes infusas actúan a modo de potencias (hábitos operativos) respecto de la gracia (hábito entitativo). En cambio, los amigos son personas que, aun estando separados o viéndose intermitentemente, tienen entre sí una relación afectiva —de amor— permanente y continuada; eso es la amicitia.

Decíamos que las palabras castellanas antes indicadas no correspondían exactamente a las latinas. Y aquí tenemos el primer ejemplo. Para nosotros la amistad es lo que antes he llamado (previendo lo que en seguida voy a decir) la amistad común: un cariño específico y concreto, una forma de amor entre personas humanas en cuanto tales personas humanas; una forma, especialmente honda y estable, de amor al prójimo, que conlleva una cierta intimidad. Y así, si a un hombre y una mujer se les pregunta si son novios es corriente que contesten, para dejar claro que no lo son: «No somos novios; simplemente somos buenos amigos». Como se dice que los padres deben ser también amigos de sus hijos (dando a entender que el amor paterno no es de suyo amistad), o que el ideal es que los esposos lo sean. La amistad no la referimos más que a ese amor concreto del que hablamos. La palabra latina correspondiente —amicitia—también tiene este sentido, pero incluye además cualquier tipo o clase de amor en cuanto es una relación amorosa estable y continuada. El amor núbil —en cuanto es una relación afectiva permanente— es ya amicitia; como lo es el amor conyugal, el amor paternofilial, el fraterno, el amor entre familiares, etc. Cualquier amor se llama amicitia cuando hay una relación afectiva continuada. Eso no quiere decir que quienes se aman con tales amores sean amigos en el sentido de la amistad común, sino que no se trata de un amor reducido a actos aislados, antes bien de un afecto permanente (habitual).

Es evidente que, como acabo de decir, el amor conyugal es amicitia o amor continuado, y lo es por su propia naturaleza de relación afectiva estable y permanente. Esta precisión es importante para entender bien ciertas expresiones, que a veces no se interpretan correctamente. Así cuando el Concilio Vaticano II habla de amicitia coniugalis (amistad conyugal) hay quienes creen que está hablando de que los cónyuges deben ser amigos, o piensan que el amor conyugal no es otra cosa —según el Concilio— que la amistad común. Y no hay nada de eso. Amicitia coniugalis es sencillamente el amor conyugal con todas sus peculiares características (se trata de un amor peculiar), que se llama así —amicitia, amistad— por las razones ex-puestas (par ser una relación amorosa permanente). Lo mismo hay que decir de algunos textos de la Sagrada Escritura —v. gr., el «Cantar de los Cantares»— en los que el esposo llama amiga a la esposa, o cuando los autores medievales usan la

expresión que utiliza el Concilio, u otras parecidas como amicitia coniugum (amistad de los cónyuges). Es verdad que pueden encontrarse textos en los que amicitia referida a los cónyuges quiere decir amistad común, pues no es de ahora desear que los esposos la tengan, pero no es lo corriente ni lo habitual. (Para completar lo que se acaba de exponer, quisiera decir que, además de los dos significados de la palabra amicitia a los que me he referido, existe otro: el llamado amor amicitiae o amor de amistad, también denominado amor benevolentiae o amor de benevolencia. Recibe este nombre aquel amor que quiere el bien para el amado, y se contrapone al amor concupiscentiae o amor de deseo, que es aquel que tiene el amante a lo amado por ser un bien para él. Algún autor (cfr. J. MAUSBACH-G. ERMECKE, ob. cit., págs.174 y sigs.) llama amor de amistad sólo al grado más alto del amor de benevolencia; pero me parece que esta distinción no es necesaria, porque ese grado más alto es lo que tradicionalmente se ha llámalo charitas. Como puede verse, la terminología en el tema del amor es bastante fluctuante, tanto en el lenguaje científico, como en el vulgar o coloquial. Con todo, las ideas centrales son claras).

Algo parecido ocurre con la charitas (caridad); tampoco en este caso hay correlación exacta entre el castellano y el latín. Para nosotros caridad quiere decir amor sobrenatural o, por derivación y degradación, filantropía o beneficencia. En cambio, charitas, si bien tiene en la literatura cristiana el sentido derivado de amor sobrenatural, se aplica en general a cualquier amor (sea acto o hábito, es decir, sea acto o amicitia) que estima en mucho al amado. Estimar no quiere decir aquí querer o amar, sino darse cuenta de su valor, fijar su precio (apreciar una cosa, que es comprender su valor, darse cuenta de su precio, de donde ha pasado a designar el acto de amar). Charitas es el amor que tiene al amado por algo de mucho precio, de mucho valor, como algo caro. Así, la expresión «caro amigo» equivale propiamente a amigo que se tiene en gran valor, aunque luego el uso haya degradado su significado. Dada este sentido de charitas o caridad, es natural que esta palabra pasase a designar el amor sobrenatural, pues ese amor, por su objeto último que es Dios, siempre estima en mucho al amado. El amor conyugal, por su parte, debe ser charitas, porque está llamado a ser un amor que estime en mucho al otro cónyuge; por eso algunos Santos Padres y autores medievales dan al amor

conyugal el nombre de charitas con este significado. El amor conyugal es además charitas en sentido de amor sobrenatural, cuando el matrimonio es sacramento, porque recibe una dimensión sobrenatural por la gracia.

Vayamos ahora a lo que más nos interesa, la distinción entre el amor espontáneo o pasivo y el amor reflexivo.

Acabo de hacer una referencia a dos posibles tipos de amor: como movimiento espontáneo o como movimiento reflexivo. Y es posible que alguien se haya extrañado de esta duplicidad. ¿Es que una elección reflexiva puede calificarse de amor? ¿No parece más bien que esta reflexión manifiesta una ausencia de amor, porque el amor es una moción espontánea? Parece que cuando no hay amor, es cuando surge la reflexión.

Desde un punto de vista similar, parece también que estamos ante otra contraposición frecuente: el deber y el amor. Hacer las cosas por deber, no es hacerlas por amor.

Sin embargo, hay un hecho bien sabido que nos pone de relieve que tales contraposiciones son válidas desde un punto de vista llamémosle vulgar, en el sentido de lenguaje y formas de expresión corrientes, pero de ningún modo son verdaderas siempre, en su sentido más radical y profundo. Este hecho es la experiencia de nuestro amor a Dios, ratificado por lo que nos dice el Evangelio.

Lo radical del amor a Dios, lo sabemos muy bien, consiste en la decisión de seguirle y de cumplir su Voluntad. La espontaneidad o ir a contrapelo, el sentimiento o la sequedad, son en definitiva cosas, importantes sí, pero accesorias. Lo esencial y definitiva es la decisión de la voluntad. Por otra parte, son varias las ocasiones en las que el Señor señala los mandamientos —el cumplimiento del deber— como lo esencial —aunque en algún caso se refiera a lo mínimo—del amor a Dios. Desde aquella sentencia, según la cual «no todo el que dice ¡Señor Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre», hasta su afirmación de que «si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Math. 7, 21 y Jo. 14, 15.), es una enseñanza constante del Evangelio que el amor se manifiesta precisamente como una decisión de la voluntad que se plasma en el cumplimiento del deber. Sin que ello

signifique que todo cumplimiento del deber se con-funda necesariamente con el amor.

¿Entonces, qué representa la espontaneidad, la inclinación amorosa espontánea? ¿Es algo secundario? Nada de eso. Quiere decir sencillamente que hay dos tipos de amor: el amor espontáneo o pasivo y el amor de elección o reflexivo. En términos latinos, al primero suele llamársele amor (en sentido restringido) y al segundo dilectio, dilección. El amor se llama amor espontáneo porque se origina espontáneamente en el amante. Al entrar en contacto por el conocimiento con el posible objeto de amor, surge de modo espontáneo el movimiento amoroso en el amante. Unas veces se origina súbitamente, en el primer o primeros instantes del conocimiento (en el lenguaje coloquial y en relación al amor entre varón y mujer, se llama a esto flechazo); otras veces el amor nace poco a poco, más sosegadamente, por decirlo así, a través del trato continuado. En cualquier caso, el amante aparece como sujeto pasivo; el amor es algo que nace en él y no producido por él. Incluso es posible que quien siente surgir en sí el amor así nacido intente luchar contra él y, entonces, vencerá la voluntad contraria o el amor según el que sea más fuerte. De ahí nacen frases como «este amor es más fuerte que yo». El amante aparece como pasivo, como atraído por el ser amado, y por eso a este amor se le llama amor pasivo. Es una pasión, algo que se padece, no en el sentido de que sea un mal, sino queriendo decir que se genera y está en el amante sin haber sido producido por él. Pasivo no quiere decir, pues, que tal amor no tienda a las obras; por ser una pasión del apetito en relación a un bien apetecible, es, como todo amor, dinámico u operativo. Se dice que es pasivo en el sentido de ser una mutación o movimiento producidos en la persona, no por la persona.

En cambio, la dilección es distinta. No es un amor que nazca espontáneamente, sino un acto completamente original de la persona, que se orienta al otro reflexivamente, mediante un raciocinio o juicio de razón. Advirtiendo que el posible ser amado es verdaderamente digno de amor, la persona se abre voluntariamente a él. Lo que ha producido el amor es la decisión voluntaria de amar, fundada en la reflexión, es decir, en el juicio de razón. El movimiento amoroso no es, por tanto, un movimiento espontáneo, sino producido por la voluntad misma. Este tipo de amor no es espontáneo ni pasivo (en el sentido antes indicado) y reside

sólo en la voluntad. Es característico de la dilección llevar consigo una elección—una de-cisión libre—; consiste en un acto electivo y de ahí le viene el nombre (Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 3.). Si quisiéramos mostrar plásticamente la diferencia que existe entre el amor y la dilectio, entre el amor pasivo y la dilección, podríamos decir — aunque ya advierto que no es totalmente exacto— que el primero consiste en amar con el corazón y la segunda en amar con la cabeza. Digo que no es del todo exacta porque no se ama ni con el corazón ni con la cabeza, sino con el sentimiento y con la voluntad. El amor pasivo reside principalmente en el sentimiento, pero también en la voluntad (No faltan autores que parecen negar que el amor espontáneo o pasivo resida en la voluntad. En consecuencia, dividen el amor en amor sensible y amor de dilección o voluntario. Sin duda tienen una poderosa razón para ello. Puesto que la voluntad es libre, todo amor propiamente humano es —en último término— un acto de la voluntad libre y, por eso, es dilección. Y es verdad. Pero a mí me parece que esto no impide que la voluntad tenga movimientos amorosos pasivos o espontáneos; lo que ocurre es que estos movimientos —en tanto no se asumen por la libre decisión- apelaciones o llamadas al amor, que deben ser asumidos por la voluntad, mediante un acto de libre elección, como v, hemos dicho antes. Santo Tomás de Aquino dice con claridad que el amor comporta una cierta pasión principalmente en el apetito sensitivo, lo que supone que también en la voluntad se puede dar el amor pasivo. Hablando en concierto del amor a Dios, escribe que es más divino (más perfecto, por tanto) que el hombre tienda a El por el amor que por la dilectio. Y es evidente que este amor — más divino que la lección— no puede ser sólo ni principalmente el amor sea— Según Mausbach-Ermecke el amor espiritual (el de la voluntad) puede ser pasivo o reflexivo (espontáneo o voluntario) y a ambos les llama dilección (ob. cit., pág. 146). Como uno puede verse, los autores coinciden en lo esencial, aunque haya diferencias en puntos accidentales o secundarios); la dilección, en cambio, es sólo voluntad. Pero puestos a seguir la imagen, el corazón es la voluntad y la cabeza la razón; por eso ambos amores son del corazón. Sólo que en el primer caso el corazón es movido espontáneamente por el ser amado, y en el segundo caso lo que mueve al corazón es la cabeza del amante. De ahí que hablemos de amor reflexivo.

De todas formas, amor espontáneo y amor de dilección no deben entenderse como dos categorías totalmente separadas. Todo amor humano requiere, como se ha dicho antes, su asunción por la voluntad, es un acto de la voluntad. Pero ese acto de voluntad no es un acto ciego sino racional; comporta una decisión libre, que tiene las características de un acto de elección. Por ello, todo amor humano, aunque nazca espontáneamente y sea de suyo pasivo, tiene los rasgos de la dilección. Esta es la razón por la que hay autores que llaman sin más dilectio o dilección a todo amor propiamente humano. Con todo, firme la idea de que todo amor propiamente humano es acto de voluntad, es muy importante, tratando del amor conyugal y del matrimonio, saber dilección, por ser harto frecuente que en esta materia, al contrario de lo que sucede en otras, se llame corrientemente amor sólo al amor pasivo, como si la dilección o amor reflexivo no lo fuese, siendo así que es tan amor como el pasivo. El error es tanto mayor cuanto —además de lo que diremos después— todo amor propiamente humano (propio del hombre) es voluntad y, por tanto, es más dilección que pasivo. Por eso se dice que el amor pasivo reside principalmente en el sentimiento, sin que falten, como advertíamos, quienes entiendan que el amor propiamente humano o intelectual —el que reside en la voluntad— es siempre dilección, aunque vaya acompañado del amor sensible.

Cerrando estas observaciones, digamos que será siempre dilectio todo aquel amor que, por su índole, implique la elección del amante, o todo aquel que, también por su índole, no nazca espontáneamente, esto es, que por razón de naturaleza o de circunstancias no se desencadene necesaria o espontáneamente el amor. Por eso es dilección el amor de Dios a los hombres, el amor cristiano a los enemigos, etc. Esto no quiere decir que dilección y amor pasivo no puedan ir juntos. Puede haber amor espontáneo en una relación amorosa que, por su índole, exija una elección. En tal caso, este amor es siempre dilectio, pero enriquecida por el amor; cuando esto ocurre, tal amor mejor amor (no más meritorio) que cuando hay sólo el puro acto de voluntad (Santo Tomás de Aquino). Sin que esto sea óbice para que pueda ser mejor amor la sola dilectio, cuando alcanza mayor intensidad.

Es ahora el momento de responder a una pregunta clave para entender el amor conyugal. ¿A qué tipo pertenece? ¿Es amor espontáneo

o dilección? Si hiciésemos estas preguntas en una de esas encuestas tan de moda, podríamos estar seguros de que la mayoría de la gente respondería, sin pensarlo mucho, que es amor espontáneo o pasivo. Esta es la mentalidad más extendida, aunque poco sepa el común de las gentes de los términos que aquí se han utilizado o de los conceptos que se han intentado aclarar. En esta materia, amar quiere decir, en el lenguaje común, estar enamorado, y casarse por amor es lo contrario de casarse por decisión reflexiva. Proviene este hecho de que, en este tema, amor se toma en sentido del amor latino. Se ve muy bien en el texto original de aquella obra medieval que citábamos al principio. El autor pone en boca del caballero un expresivo juego de palabras, que en latín cobra todo su sentido, desdibujado por la versión castellana, ya que, conforme he indicado, los términos romances no conservan el significado original de sus correspondientes latinos. El desvergonzado caballero dice: diligo(amo, quiero) a mi esposa con toda mi mente y mi afecto; pero sé que entre los esposos no puede hacer amor (debido a que se elegía al cónyuge por razones de conveniencia). Tengo amor de dilección a mi esposa, mas no amor espontáneo o pasivo. En castellano el juego de palabras pierde toda su ironía y su gracia (mejor dicho, toda su intencionalidad, que pone de manifiesto la desfachatez del susodicho caballero).

De todos modos, tanto el texto latino como su versión castellana, nos muestran la distinción entre amor y dilectio, así como la mentalidad común, de antes y de ahora, que suele ceñir el amor entre varón y mujer al amor espontáneo o pasivo, cuando no al sentimiento (amor sensible) que consiste en estar enamorado.

Es este uno de esos casos en los que la reflexión científica ayuda tanto a centrar las cuestiones y a aclarar las confundidas, más que nada porque el lenguaje vulgar suele expresar situaciones reales y verdaderas por medio de expresiones poco exactas. ¿Podía decir de verdad el caballero aludido que no tenía amor a su esposa, reconociendo que la quería con todo el afecto de marido y con toda su mente, tanto más cuanto la expresión latina *tota mentes* suele traducirse por con toda el alma? De acuerdo con que no se había casado por un enamoramiento espontáneo, sino por reflexión, pero ¿era el suyo un matrimonio sin amor? La misma desvergonzada ironía que la frase encierra, ya nos está

diciendo lo contrario. No había entre esos esposos amor, amor espontáneo, pero sin duda entre ellos existía el amor de dilección —con toda el alma, con todo el afecto—, como reconoce expresamente el mismo esposo infiel.

El amor conyugal puede ser amor y dilectio, amor espontáneo y amor reflexivo. Pero hay más, el amor conyugal —contrariamente a lo que parece indicar la mentalidad común—, de suyo, esencialmente, no es el amor pasivo, sino la dilección. Como escribí en otra ocasión, no cabe la menor duda de que el amor conyugal puede ser amor, amor que nace espontáneamente. Pero nunca es sólo amor. Siempre es dilectio. Por eso, el amor conyugal pertenece propiamente al tipo de amor así llamado, al que nosotros preferimos dar el nombre de amor reflexivo y también el de amor de elección o electivo. En efecto, el amor conyugal, aun-que nazca espontáneamente, tiene siempre —por su propia índole— un momento electivo, aquel en el que manifestándose las personas mutuamente el amor, ese amor es aceptado o rechazado, lo que supone una decisión y una elección. Asimismo —aunque esto no sea lo más decisivo—, el amor conyugal, pudiendo tener por objeto posible distintas personas de otro sexo y por objeto real a una sola, presupone la elección del cónyuge. Es, pues, por su propia índole y la de la unión a la que tiende, un amor siempre electivo. Es, por su índole y objeto, dilección.

Si todo amor es, en cuanto humano, voluntad, en sentido de ser por ella asumido y regulado por la razón, la dilectio lo es de modo más radical. El amor de dilección es un movimiento originario de la voluntad, que en ella nace como fruto de una decisión reflexiva. Aunque vaya acompañada del amor espontáneo, la dilectio como tal es una decisión voluntaria. Consecuencia importante es que el amor conyugal, aunque pueda ir acompañado del amor espontáneo, es radicalmente un acto de voluntad y, por consiguiente, allí donde hay voluntad sería de ser cónyuge, allí hay amor conyugal (J.HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 99 y sigs.). Sólo en los contados casos en los que la elección no es libre (amenazas, imposición familiar, etcétera) puede decirse que no hay amor ni siquiera de dilección, con tal que la voluntad esté verdaderamente forzada. Mientras no haya una voluntad violentada, habrá dilección, aunque a veces se trate de un amor bastante pobre (si bien no necesariamente tiene que serlo).

Javier Hervada DIÁLOGOS SOBRE EL AMOR Y EL MATRIMONIO

Llegados a este punto quisiera hacer otra precisión. No se trata de que haya unos matrimonios que se casan con solo amor reflexivo de dilección y otros que lo hacen con solo amor espontáneo. Todos —con la salvedad ya hecha— se casan con amor de elección; lo que ocurre es que en algunos casos sólo hay este amor y en otros —repite que de suyo es lo mejor—este amor va acompañado del amor espontáneo.

Lo que acabamos de ver nos pone de relieve la cautela con que, desde un punto de vista rigurosamente científico, hay que acoger la afirmación de que se contraen matrimonios sin amor. No cabe duda de que, al decir esto, se quiere poner de manifiesto algo muy verdadero: que hay quienes eligen cónyuge y se casan sin amor espontáneo, sin estar enamorados, por pura reflexión. Pero esto no significa que no haya ningún amor (salvo los casos límites señalados). La voluntad sería de ser cónyuges y vivir como tales, eso es amor, pero de dilección. Otra cosa es que la intensidad de este amor sea a veces muy fuerte y otras veces sea más débil.

Siendo el amor conyugal en su esencia amor de dilección, sin embargo y tal como he dicho antes, es mejor aquel amor conyugal que nace espontáneamente, aquel amor conyugal que, sin dejar de ser dilección, contiene el amor espontáneo. Es mejor que los casados estén enamorados y así sigan toda su vida; su amor es, de este modo, más perfecto. Pero no hay que caer en la exageración de negar que existe amor entre quienes se casan sin ese amor espontáneo. Quede bien claro, pues, que el amor pasivo es mejor que la sola dilección, presupuesta la misma intensidad de amor. Aunque es obvio que si el amor pasivo es menos intenso y menos fuerte que la sola dilección, esta última es entonces, sin ningún género de dudas, mejor amor.

Tampoco hay que olvidar que el amor espontáneo, estar enamorados, perfecciona el amor conyugal, pero no es su esencia. Por ello, la intensidad y la fortaleza del amor conyugal no residen en el amor pasivo, sino en la dilección, en el acto de la voluntad. El amor espontáneo mejora, perfecciona, al amor conyugal, mas no le da sus propiedades esenciales. La fuerza del amor reside en el acto decisorio de la voluntad, al que la espontaneidad añade facilidad y aún ayuda, pero no lo sustituye. El éxito o fracaso de la vida conyugal dependen, en consecuencia y como

muestra tan largamente la experiencia, de la decisión de la voluntad, que sabe superar tantas dificultades del camino.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se comprende bien que los términos con que Hóffner resume la mentalidad pasada y presente, según veíamos en las primeras páginas, reflejen muy ajustadamente un hecho social, pero no lo que propiamente debe ser. Ni «te quiero porque eres mi esposa», ni «serás mi esposa porque te quiero» expresan totalmente lo que es mejor en el matrimonio. Antes de ser esposos, lo mejor es que los contrayentes puedan decirse con toda verdad «me caso contigo porque te quiero», pero una vez contraído matrimonio, lo que expresa lo esencial del amor conyugal es más bien «te quiero porque me he casado contigo».

Hay personas a quienes esta última proposición les parece poco adecuada al amor y en su interior se rebelan contra ella. Pero sin razón. No advierten que los mejores y más altos amores encuentran en ella su expresión. Una madre dice al hijo «te quiero porque eres mi hijo» y la mismo cabe decir del amor a Dios. Y es que pocos se dan cuenta de lo que son los esposos, el uno respecto al otro. Los esposos no son simplemente dos personas entre las que reina un amor específico. No son meramente dos amigos (según el sentido de amicitia que antes hemos indicado: relación afectiva permanente y continuada). Su unión es mucho más profunda. El matrimonio les hace una carne, una sola carne, en cuya virtud cada cónyuge pasa a ser carne de la carne del otro; ambos forman como un solo cuerpo. Se produce entonces un hecho importantísimo, que ha de reflejarse decisivamente en el motivo supremo del amor conyugal y en su orientación. Se ha de amar al otro cónyuge porque es parte de uno mismo. El motivo supremo del amor ha de ser precisamente el hecho de ser el propio esposo o la propia esposa, pues por serlo es como parte de uno mismo; ambos esposos son miembros el uno del otro. De modo semejante a como uno se ama a sí mismo por el hecho escueto y desnudo de ser él mismo, los esposos se deben amar porque cada uno es, para el otro, una sola carne, como parte de sí mismo. Lo dice San Pablo inequívocamente, hablando a los maridos: «Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y abriga... Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán dos en

una carne... Por lo demás, ame cada uno a su mujer, ámela como a sí mismo.» (Eph. 5, 28-33.). Se entiende así que, para los ya casados, la mejor expresión de su amor sea «te quiero porque me he casado contigo».

Amor y matrimonio

6. Una obra de la antigüedad cristiana, que trata sobre los nombres divinos y que se atribuyó a Dionisio el Areopagita, recoge una idea que Santo Tomás de Aquino termina por aceptar, no sin mostrar cierta reticencia respecto a su expresión literal. El amor, dice esa obra, es una virtud unitiva, una virtud o fuerza que une. Muchos siglos antes Aristófanes lo había puesto de relieve, indicando que la fuerza unitiva del amor es tal, que tiende a un imposible: hacerse una sola cosa quienes se aman. El escrúpulo del Aquinate no se refería al hecho mismo, que es una experiencia bien conocida, sino a la terminología utilizada; el amor, aclara, no es una virtud (una virtud), sino un motus (un movimiento).

Pero, dejando de lado este razonable prurito de exactitud, y puesto que ya hemos indicado la naturaleza del amor, nos podemos permitir la licencia de hablar del amor como virtud unitiva, fuerza de unión. Es el resultado de presentarse el bien como apetecible, con una vis atractiva; el bien, en cuanto apetecible, atrae, es atractivo, atrayente. O por usar otros términos, el amor tiende a la posesión del amado. Es este deseo de posesión el que engendra los celos, el amor celoso, cuando no admite la coposesión con otros.

En lenguaje vulgar eso suele decirse con una frase en la que la fuerte tendencia unitiva se pone de relieve, identificando el amor con la unión: el amor —se dice— es unión. Sin embargo, esta frase no puede tomarse literalmente, porque entonces en lugar de expresar de modo hiperbólico una verdad, manifestaría un error. Santo Tomás de Aquino tuvo buen cuidado de precisarlo. Con su consabida agudeza escribe que el amor no es la unión, sino que ésta es algo que sigue al amor, algo que de él fluye, pero sin identificarse con él: «La unión, dice, pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como a algo suyo. Y de este modo es evidente

que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta sigue al amor.» (I-II, q. 26, a. 2 ad 2.).

Con esto llegamos al punto clave que señala la relación entre amor conyugal y matrimonio. El matrimonio es la peculiar y típica unión entre varón y mujer que sigue al amor conyugal. Acabamos de ver, con palabras del Doctor Angélico, que el que ama se refiere al amado como a algo suyo. Esto, que es común a todo amor, adquiere una especial intensidad en la unión matrimonial. Esta unión es tan profunda, que tanto la Sagrada Escritura, como los escritores eclesiásticos han usado habitualmente de hipérbolos para explicarla, como si los términos propios se quedasen pobres y vacíos. El Génesis pone en boca de Adán aquellas conocidas palabras, que los exégetas interpretan diciendo que los cónyuges forman por el matrimonio como una sola persona: «et erunt duo in carne una» (Gen. 2, 24. Sobre los significados bíblicos de carne, vide, por ejemplo, J. ALONSO, voz Carne, en Enciclopedia de la Biblia, II, cols. 156 y sigs. He estudiado con cierta amplitud este punto en Cuestiones varias sobre el matrimonio, cit., páginas 25 y sigs.). Unión tan fuerte e intensa, que Cristo mismo hace radicar en ella la indisolubilidad: «Así que ya no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios, pues, ha unido, no lo desuna el hombre.» (Math. 19, 6.). ¿No es, por otra parte, frecuente en el género homilético hablar de que el matrimonio comporta una fusión de almas y cuerpos? «El amor puro y limpio de los esposos —leemos en una homilía sobre el matrimonio cristiano pronunciada por Mons. Escrivá de Balaguer la Navidad de 1970— es una realidad santa que yo, como sacerdote, bendigo con las dos manos... El matrimonio es un sacramento que hace de dos cuerpos una sola carne; como dice con expresión fuerte la teología, son los cuerpos mismos de los contrayentes su materia. El Señor santifica y bendice el amor del marido hacia la mujer y el de la mujer hacia el marido; ha dispuesto no sólo la fusión de sus almas, sino la de sus cuerpos». (J.ESCRIVÁ DE BALAGUER, Es Cristo que pasa. Homilías, n. 24, 2.^aed. (Madrid, 1973), pág. 67.).

El matrimonio es la única unión humana en la que se hace en cierto modo realidad lo que a Aristófanes le parecía imposible: hacer uno de los dos. Nos lo dice el Evangelio de San Mateo: «Ya no son dos.» Y Domingo de Soto lo expresa también en términos no menos recios: «Son los cónyuges uno en unidad de naturaleza» («Sunt enim coniuges unum

unitate naturae». Commentarium in IV Sententiarum (Salmanticae, 1560), II, dist. 26, q. II, a. 1, pág. 86.).

Claro que este conjunto de expresiones no pueden tomarse en sentido literal, a la hora de observar científicamente esta realidad. Por eso se hacía antes alusión al género hiperbólico. Como he escrito en otro lugar, los cónyuges forman una unidad, pero esta unidad, aunque tiene un fundamento ontológico, no es, como resulta evidente, sustancial o trascendental, en el sentido de que no hay fusión de seres o de naturalezas; sería un craso error pensar que varón y mujer forman una sola naturaleza individualizada o un tertium quid. Varón y mujer, como es obvio, siguen siendo dos personas humanas y, bajo otro punto de vista, dos naturalezas individualizadas; se trata de una unidad de índole jurídica —producida por un vínculo jurídico—, en cuya virtud las dos naturalezas, permaneciendo individualmente distintas, quedan unidas por una relación de comunicación y participación que las constituye en una unidad. Esa relación jurídica es una relación de participación en cuya virtud varón y mujer se hacen coposedores mutuos —partícipes— en la naturaleza y solidarios en los fines (Cuestiones varias..., cit., pág. 34. I Cor. 7, 4.). Esta coposición es tan profunda que San Pablo no duda en calificar a los esposos como dueños el uno del otro.

Dicha unidad, a la que el amor conyugal tiende en cuanto que es virtud unitiva, es precisamente el matrimonio, el vínculo jurídico que los constituye en marido y mujer. Sólo a través del mutuo compromiso, sólo a través del vínculo que de él surge, los esposos son capaces de realizar plenamente su amor.

El amor conyugal —se lee en una obra reciente (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 123 y sigs.)— no se limita, cuando es verdadero, a un encuentro pasajero; por su propia dinámica lleva en sí la estabilidad y conduce a una relación interconyugal muy profunda. La unión a la que conduce el amor conyugal es aquella una caro (unidad en las naturalezas) a que antes nos hemos referido, esto es, la formación de la unidad varón-mujer o comunidad conyugal, el matrimonio.

Esta unión no es un simple hecho, pues presupone una vinculación mutua, una participación en la naturaleza, en cuya virtud cada cónyuge hace en cierto modo suya (de ahí la relación de justicia) la naturaleza del

otro en cuanto modalizada por el principio masculino o femenino. En esto radica la una caro (unidad en la naturaleza). Esta mutua vinculación sólo se produce por la decisión personal —voluntaria y libre— de entregarse a sí mismo, en el momento querido, como esposo y esposa y de recibir al otro como esposa o como esposo. En efecto, característico de la persona es la posesión plena e independiente de su propia naturaleza. Por ello, la comunicación de la naturaleza, que otra persona entre, aunque sólo sea de algún modo, a participarla, exige un acto de donación de sí mismo; tiene que haber un momento de entrega, un momento de producción de la vinculación mutua, fundado en la libre decisión. Y esto es precisamente el pacto conyugal.

De ahí que sea doctrina constante negar que un acto, hecho o circunstancia de las personas pueda originar el matrimonio, si no es en relación con esa libre decisión. Ni la convivencia marital, ni el amor por sí mismo unen en matrimonio; es la libre decisión, un acto de voluntad, el que lo engendra. Es éste el sentido último de las conocidas reglas de Derecho: «nuptias non concubitus, sed consensus facit», «liberconsensus et non amor, facit coniugium» y otras similares.

Pero el matrimonio no es sólo unidad en las naturalezas; es también unión de las dos personas (unión tú-yo) por el amor. También por esa parte el matrimonio exige el pacto conyugal. La razón es clara, si partimos de que el amor conyugal es en sí pleno y total, esto es, que no admite una entrega parcial de la capacidad de amor, sino de todo el amor conyugal. En tal sentido, el pacto conyugal es el único modo por el que el amor conyugal puede desarrollarse en toda su potencia y alcanzar su plenitud. Sólo cuando varón y mujer entregan su amor total y plenamente, en un acto que compromete su total capacidad de amar ante el otro, el amor conyugal se realiza en su plenitud. Pero esto sólo ocurre en el pacto conyugal. El hecho social es una sucesión de presentes, en los cuales nunca se agota toda la persona, pues no se agota en ninguno de ellos toda la vida de la persona. El único medio que el hombre tiene de entregarse de una vez para siempre, actualizando toda su capacidad (potencia) de amor, es a través de un acto en el que compromete (hace donación de) esa capacidad ante el otro para toda la vida. Esto es lo que ocurre en el matrimonio, de suerte que la vida conyugal, en cuanto producto del amor, no es otra cosa que el cumplimiento y realización de la entrega ya hecha.

La función del compromiso se entiende mejor si se tiene presente la dimensión tiempo del ser humano. El tiempo es una dimensión de los seres que no son capaces de actualizar en un acto único y perpetuo toda su capacidad de ser; por eso, esta capacidad de ser se va actualizando 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, e incapaces de actualizarlo en un acto único. El compromiso representa una de las posibilidades más perfectas del ser personal inmerso en el tiempo, y la que más se 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 desarrollo vital en un sentido determinado. Cuando el ser es acto puro no hay compromiso, sino la realidad ya dada; así, cuando respecto de Dios se habla de compromiso o de pacto, se trata de una versión a lo humano, pues Dios no se compromete en sentido estricto, sencillamente da o hace en un acto único y eterno. Cuando se dice que Dios ha hecho con el hombre un pacto o compromiso de amor y de salvación, se quiere decir que Dios ya ha dado el amor y la salvación en un acto eterno e irreversible; sólo falta que el hombre acepte lo que ya está dado.

Dos consecuencias

7. Dos consecuencias, a mi entender importantes, se deducen de lo que acabamos de ver.

La primera de ellas es que el matrimonio y el amor conyugal no son de ningún modo identificables. Frente a aquellas corrientes actuales que pretenden reducir el matrimonio al simple hecho del amor, y contraponer ambas cosas, como si la institución fuese una superestructura impuesta, se alza, por una parte, el dato firme de que el matrimonio es la unión consiguiente al amor conyugal, del cual procede; no es, por tanto, una superestructura, sino un fruto del amor. Por otra parte, la causa eficiente del matrimonio es un compromiso indisoluble y no el mero hecho de amarse. Compromiso y matrimonio tienen su motor en el amor, pero son distintos a él. Tienen, por tanto, una vida propia, cuyas incidencias no son confundibles con los avatares del amor. A causa de la

distinción real entre amor y matrimonio y por la fuerza del compromiso, no hay una relación necesaria entre las vicisitudes existenciales del amor y la permanencia del vínculo conyugal.

La segunda consecuencia tiene mayor relieve por lo que atañe a la doctrina canónica y teológica. Ya antes hacía referencia a los intentos doctrinales posteriores al Concilio Vaticano II para dilucidar el papel del amor en el matrimonio. Pues bien, una constante que en tales intentos se observa es la tendencia a incluir el amor entre los fines del matrimonio. Para algunos autores —cuyos nombres omito en gracia a la brevedad— el amor sería uno de los fines secundarios; para otros, por el contrario, tendría el papel de fin primario, bien junto a la prole, bien por encima de ella, según distintas opiniones (Una primera referencia bibliográfica puede encontrarse en *Cuestiones varias...*, cit., pág. 47. *Const. Gaudium et spes*, n. 50.).

No hace falta decir que estas últimas tendencias —me refiero a las que califican al amor como fin primario— no son admisibles, por cuanto no se concilian con el Magisterio eclesiástico y la Tradición, que señalan la ordenación a los hijos como el orden esencial primario del matrimonio. El propio Vaticano II lo enseña expresamente: «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su misma naturaleza a la procreación y a la educación de los hijos». Pero no es necesario en este caso recurrir al argumento de autoridad, porque basta tener presente cuanto hemos dicho anteriormente para comprender que el amor conyugal no puede ser fin del matrimonio. Ni fin primario ni fin secundario, por la sencilla razón de que no es fin del matrimonio.

El fin es aquello que, no existiendo o no estando en posesión de uno, se quiere conseguir. Es lo último en la ejecución, aunque sea lo primero en la intención, según el conocido aforismo. Con la obtención del fin se termina la tendencia, el movimiento o actividad del agente; de ahí que haya pasado a significar también el final, el acabarse de algo. Pero esto no es evidentemente el amor, que está en el polo opuesto. Como ya se ha dicho antes, el amor es precisamente el punto de partida de esa tendencia; no el final, sino el comienzo. El principio de la tendencia hacia el fin, eso es el amor. Por eso el amor es siempre, unas veces como movimiento espontáneo o amor pasivo, otras veces como simple elección

reflexiva, previo al matrimonio. ¿Varón y mujer se casan para que entre ellos nazca el amor, o porque se aman? Luego si se casan porque se aman, es que el amor es principio del matrimonio y no fin suyo.

Amor conyugal y fines del matrimonio

8. El amor no es fin del matrimonio; en cambio los fines del matrimonio tienen relación con el amor conyugal. Además de ser virtud unitiva, el amor es virtud operativa; las obras son consecuencia propia y connatural del amor, hasta el punto de ser su signo y manifestación más importante. En España suele expresarse gráficamente este rasgo con un refrán muy popular: «Obras son amores y no buenas razones». En otra ocasión me he permitido aplicar este refrán al matrimonio para poner de relieve la relación que existe entre el amor conyugal y los fines del matrimonio: «los fines del matrimonio son amores conyugales»(J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 104.). La frase, hay que reconocerlo, no es literariamente demasiado afortunada, pero puede servir para poner de relieve dos puntos importantes.

En primer lugar, que la primordial y más nuclear manifestación del amor conyugal reside en el cumplimiento de los fines del matrimonio(Cuando hablamos de obras, esta palabra puede tener un doble sentido: a) el fruto conseguido, el producto, y así decimos que los cuadros son las obras del pintor, o que tales estatuas son las obras de ese o aquel escultor. En este sentido hablamos en el texto de que los fines del matrimonio son las obras del amor conyugal; más exactamente, son las obras de los cónyuges movidos por el amor; b) en un segundo sentido, llamamos también obras a la actividad conducente a realizar las obras en el primer sentido; obras son también la realización misma del producto. La obra del escultor es el acto de esculpir. En este sentido, las obras del amor conyugal son el conjunto de actividades conducentes a lograr los fines del matrimonio.

Ambos sentidos están relacionados: las obras como actividad han de estar ordenadas a las obras como producto o fin; de otro modo se desvirtúan. Si el acto de golpear la piedra no se dirige y ordena a hacer una escultura, ya no consiste en esculpir, ya no es obra de un escultor en

cuanto tal. O es una actividad de picapedrero, o de hacer grava, o es un acto sin ton ni son. Las obras en cuanto vida matrimonial, por consiguiente, han de estar dirigidas u ordenadas a los fines del matrimonio; de lo contrario ya no son obras del verdadero amor conyugal, sino una corruptela. El acto conyugal es obra del amor en este sentido y por ello ha de mantener su natural ordenación a los hijos; si los cónyuges rompen esa natural ordenación, no están motivados por el amor conyugal verdadero, sino por la concupiscencia.). El principio de la perfección del hombre es, como ha dicho Mons. Escrivá de Balaguer (Cfr., entre otros muchos lugares, Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer, n. 10, 7.aed. (Madrid, 1970), pág. 31.), hacer las cosas por amor a Dios y en servicio de los hombres; los fines del matrimonio representan ese servicio a los demás —al otro cónyuge, a los hijos—, que constituye la perfección y el ordenado despliegue del amor conyugal.

El segundo punto podría resumirse diciendo que la ordenada dinámica del amor conyugal consiste en el recto desarrollo de la vida conyugal hacia los fines del matrimonio; y por ello, en la misma medida en que los hijos representan el fin primario, el amor conyugal está ordenado —como hemos recordado con palabras del Vaticano II— al fin procreador y educador del matrimonio(J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 104. In IV Sententiarum, Barb. lat., 791, fol. 149 vb.).

Hace tiempo, estudiando la definición del matrimonio en los canonistas y teólogos de los siglos XII y XIII, me encontré con la frase de un teólogo, no demasiado conocido, que me pareció muy ilustradora. El autor fue un «sentenciario», un comentador del famosísimo LiberSententiarum de Pedro Lombardo, y se llamó Francisco de Marchia. «Amicitiaconiugum secundurn rationem —escribió— non debet esse maior ad invicem quam ad filios.». El amor de los cónyuges entre sí no debe ser mayor hacia ellos que hacia los hijos. ¿Qué quiso poner de relieve cuando escribió estas palabras? Quizá alguien piense que es una muestra más de un rigorismo medieval, que hubiese pretendido poner cerrojos al corazón en aras del deber. Pues no, no es así; estos mismos autores, cuando señalaban el orden del amor al prójimo, ponían en primer lugar al cónyuge, después a los hijos y en tercer lugar a los padres.

Lo que quería señalar Francisco de Marchia es una antigua idea cristiana, a saber, que los cónyuges, y por tanto su amor, están al servicio de los hijos, que tienen la misión humana y divina de transmitir la vida, recibiendo los hijos amorosamente, alimentándolos con benignidad y educándolos religiosamente, como con frase perenne escribió San Agustín. En otras palabras, que el amor conyugal, no sólo no puede cerrarse a los hijos, sino que está positivamente abierto y ordenado a ellos. Cerrarse a los hijos, no sólo comportaría un desorden en la vida conyugal, sino que sería también un desorden del mismo amor conyugal.

Al respecto, quisiera salir al paso de un posible equívoco. Hay quienes parecen reducir el amor conyugal a la relación interpersonal, a aquel aspecto del amor conyugal que se vierte en la mutua ayuda y en la vida íntima. En este sentido, la tendencia a los hijos se situaría en un plano distinto, quedaría sólo como un deber institucional, consecuente al amor conyugal, pero no integrante de él. A mí me parece que establecer esta duplicidad no es correcto. Ya he dicho antes que al amor conyugal tiene por objeto al otro en cuanto persona humana que es varón o mujer. Ahora bien, la disposición natural del varón a la paternidad y de la mujer a la maternidad son aspectos primarios de la estructura personal como varón o como mujer. Por esta razón, la paternidad y la maternidad potenciales —como dimensiones esenciales de la estructura natural de varón y de la mujer— son dimensiones inherentes a la persona humana y objeto del amor conyugal. De este modo los hijos son algo pretendido en el seno de ese amor, que es amor procreador (Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 95 y siguiente y 105.).

La regla de oro del amor conyugal

9. Comenzábamos esta ya larga disertación aludiendo a los abusos en el uso del término amor. Podríamos ahora concluir preguntándonos cuál es la regla para distinguir el verdadero amor conyugal, aquel que nace de la ley natural y es bendecido y confirmado por el sacramento. Ni la pregunta ni la solución son nuevas. Se la plantearon ya los primeros escritores cristianos y corresponde a San Agustín el mérito de haber reducido a una fórmula genial, que ha mantenido su vigencia hasta nuestros días, las notas que hacen bueno al matrimonio y distinguen al

verdadero amor conyugal. Estas notas son tres: la ordenación a los hijos, la fidelidad y la indisolubilidad. Como ha enseñado el Concilio Vaticano II, el verdadero amor conyugal es un amor indisolublemente fiel y al servicio de la prole (Const. *Gaudium et spes*, nn. 48, 49 y 50.).

Y ¿por qué es así? ¿Cuál es la razón de que sean los tres bienes citados los que identifiquen el amor conyugal? podemos preguntarnos. La razón hay que encontrarla en la esencia misma del amor conyugal y en la dignidad de la persona humana. Lo amado en el amor conyugal es la entera persona del otro, en cuanto es varón o mujer. El varón y la mujer, en virtud de su valor y dignidad como personas, sólo son adecuadamente amadas cuando el amor hacia ellas es pleno y total. Y es esa plenitud y totalidad lo que reflejan los bienes del matrimonio.

Se ama plena y totalmente al otro —en primer lugar— cuando se le ama solamente a él, con exclusión de terceros. Todo varón y toda mujer, en virtud de su dignidad, exige este amor uno, ser amado por el otro con el corazón entero.

En segundo término, la plenitud y la totalidad del amor piden que sea un amor perpetuo, un amor capaz de comprometerse para toda la vida. El rechazo del compromiso —y de un compromiso perpetuo— es signo de un amor insuficiente e inmaduro, cuando no degradado. Una tal actitud es, de suyo, signo inequívoco de inmadurez personal en esta materia, que encierra un espíritu de grave injusticia. Quien no quiere comprometerse para toda la vida, carece de verdadero amor conyugal; lo que ofrece es un amor falseado, que ofende, por gravemente injusto, al otro; y quien recibe un amor así, ofende su propia dignidad de varón o de mujer.

Por último, el amor pleno y total ama al otro en todo aquello en que es varón o es mujer y, por consiguiente, no sólo rechaza, sino que positivamente ofrece y acepta aquel rasgo primario de la estructura de la persona en cuanto es varón o es mujer: me refiero naturalmente a la capacidad de ser padre o madre. No se puede decir que se ama total y plenamente al varón o a la mujer, si a la vez se rechaza, en todo o en parte, su fecundidad potencial. Aplicando un conocido pasaje de San Agustín, podemos terminar diciendo que estos tres bienes son «*tanquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas, vel incontinentiae*

regitur pravitas», son como la regla de oro del amor conyugal, por la cual, o se hermosea la fecundidad de la naturaleza, o se corrige el desorden humano.

Preguntas y respuestas

—¿Cuál es el fin del matrimonio, los hijos o la realización de las personas?

—¿Y por qué hay que contraponer ambas cosas? ¿O es que tener hijos y educarlos no es una realización de las personas casadas? A ver si ahora resultará que la mujer —pongamos por caso— se realiza si educa hijos ajenos por un ideal altruista, y no es altruista ni la realiza que tenga hijos propios y los eduque. ¿O es que ser madre es un monumento de egoísmo? Al paso que van muchas ideologías actuales pronto se llegará a decir que los cónyuges que se niegan a tener hijos lo hacen por generosidad, altruismo y por un elevado sentido moral, ya que engendrarlos y educarlos es algo torpe que, ni realiza, ni perfecciona a los cónyuges; al contrario, cumplir con esta finalidad vendrá a considerarse hedonismo, comodidad, egoísmo y carencia de realización personal. Hay un antiguo adagio de los canonistas (y creo que lo firmaría cualquier madre), en el que se dice que la procreación de los hijos es, para la mujer, gravosa y pesada durante la preñez, dolorosa en el parto, y trabajosa después del parto. Claramente se ve que no es lo más adecuado para que sea una finalidad egoísta, hedonista y no realizadora de las personas. ¡Un poco de seriedad! A no ser que por realización de las personas se entienda pasar por esta vida según el ideal de la aurea mediocritas, o sea pasar esta vida sin demasiadas complicaciones y con los menores problemas.

Vamos a ver, ¿en qué consiste la realización de las personas? Realizar es un término que se usa para de-signar el paso del proyecto a la realidad. Aplicado a la persona, realizarse quiere decir cumplir el proyecto de su existencia, que es lo que hace que la persona alcance su plenitud. Pero esto es afirmar, con otras palabras, que la persona se

perfecciona —alcanza la plenitud o perfección— cuando obtiene sus fines. La persona se realiza cumpliendo los fines para los que ha sido creada. Estos fines son el fin natural (con los fines parciales que comprende, el trabajo entre ellos), o proyecto de existencia grabado en la naturaleza humana, y el fin sobrenatural, o proyecto de existencia contenido en el designio salvífico de Dios. ¿Cómo se realizan los casados en el matrimonio? Cumpliendo los fines conyugales, es decir, a través de la mutua ayuda y de la procreación y educación de los hijos. No hay, por tanto, ninguna contraposición entre el fin de la procreación y educación de los hijos y la realización de las personas.

En cambio, no es correcto enumerar la realización personal entre los fines del matrimonio. Tal realización —en su sentido correcto— es un modo de llamar a la perfección o plenitud de la persona; es el fin total de la persona, que engloba toda su actividad, tanto el matrimonio como el celibato, tanto la vida conyugal como el trabajo, tanto el trabajo como el descanso, lo mismo la salud que la enfermedad. No es ningún fin específico del matrimonio. Cuando hablamos de los fines del matrimonio, usamos esta expresión para designar, de modo concreto y particularizado, los bienes que se alcanzan de modo inmediato en el matrimonio, aquellos frutos que de suyo produce el matrimonio y que son propios y específicos de él. No se enumeran, en cambio, aquellos que, constituyendo las finalidades últimas del matrimonio, son comunes a toda la actividad humana: la gloria de Dios, la santificación personal y... la realización de las personas. Llamamos fines del matrimonio a aquellos fines concretos suyos que lo especifican, esto es, que lo distinguen de las otras actividades humanas; la realización de las personas (natural y sobrenatural), o sea alcanzar la perfección de éstas, no lo especifica ni distingue, dado que es común a todo el obrar y el vivir humanos. Por eso, no es correcto enumerar tal realización entre los fines del matrimonio.

Creo que he hablado lo suficientemente claro para que se entienda lo que quiero decir. El matrimonio tiende y está ordenado en último término a la gloria de Dios, a la santificación de las almas y a la realización personal (la perfección o plenitud). Pero tales fines no son específicos del matrimonio —son genéricos y comunes a todo el obrar humano— y en consecuencia no son incluibles en la concreta enumeración de los llamados fines del matrimonio, que son sus fines

específicos y particulares. Por otra parte, los fines comunes y genéricos a los que me he referido no se contraponen, ni a la procreación y educación de la prole, ni a la mutua ayuda, ya que en su objetividad (otra cosa es la subjetividad o intención con que los cónyuges obren) los fines comunes se obtienen en el matrimonio precisamente a través de los fines específicos. ¿Cómo dan, objetivamente, gloria a Dios, y cómo se realizan los cónyuges? Viviendo limpiamente su unión, esto es, ayudándose mutuamente y procreando y educando los hijos (si vienen); no hay otro camino.

Claro que habría que preguntarse por qué la contraposición entre procreación de los hijos y realización de las personas se ha podido extender tanto. La respuesta es sencilla, porque se trata de un hábil camuflage.

He dicho antes que las expresiones «realización personal», «realizarse» y similares designan, si se les da un contenido correcto, lo mismo que siempre se ha llamado «perfección personal», «alcanzar la perfección», etc. Ocurre, sin embargo, que, como pasa frecuentemente, el cambio terminológico en sus inicios raramente es sólo terminológico; se cambia el término, porque se quiere alterar el contenido ideológico. Pues bien, «realizarse» o «realización personal» tienen un origen bastardo, que todavía permanece muchas veces cuando se utilizan. De ahí la precaución con que deben usarse tales expresiones (yo recomendaría no utilizarlas); es fácil que, si no se aclara el sentido en que se toman, digan al oyente algo distinto de la idea que quiere expresar el que habla o escribe.

Realizarse y realización personal, en su uso bastardo, expresan la cristianización a medias de la idea heterodoxa que se significa del modo más expresivo con «autorrealizarse», «autorrealización personal» y similares.

Todo el quid de la cuestión está en el prefijo «auto», que precede a realización y realizarse. El término «perfección personal» estaba acuñado con un significado preciso: el hombre se perfecciona por los fines que Dios le ha fijado por naturaleza o por designio salvífico. Aun prescindiendo de la idea de Dios, perfección se ha usado comúnmente en relación con los fines. Pues bien, para evitar toda referencia a una finalidad prefijada por la naturaleza y, en último término, por Dios, se

sustituyó la perfección por realización, que evoca además un contenido existencialista, pasar a la existencia, hacerse realidad, según aquello de que el hombre es, no esencia y naturaleza, sino sólo existencia. Y se añadió el prefijo «auto» para señalar que esta realización no es finalista (no se trata de unos fines prefijados), porque todo fin prefijado supone una inteligencia superior que los señala; no se trata de que el hombre se realice a través de unos fines (de un proyecto de existencia) señalados por un Ser superior. El hombre se fija a sí mismo su propio proyecto de existencia, esto es, se «autorrealiza», se realiza a sí mismo. Aplicado esto al matrimonio, la consecuencia es evidente: los cónyuges hacen su propio proyecto de existencia —de vida— conyugal, sin que se admitan unos fines prefijados. Se admiten a lo sumo unas tendencias impresas en su ser, que sirven al hombre para proyectar su existencia, o que le encadenan, o que lo alienan.

Pero, además, la autorrealización no significa sólo la autonomía en proyectar la propia existencia. El hombre se realiza a sí mismo, y también en sí mismo. Aun la proyección a los demás no es el olvido de sí, sino la propia realización. Es lógica consecuencia de la ruptura de la finalidad; rota la idea de finalidad, el hombre se queda encerrado en sí mismo, pues el ser sin finalidad no se proyecta en sentido vectorial, sino como en círculo, sobre sí mismo. Quitemos a un coche la finalidad de su marcha (el lugar a donde debe ir); ¿a dónde se dirige? A ningún sitio, y entonces o queda parado o, como algunos coches expuestos, con el motor en marcha, pero levantado o con las ruedas sobre unos rodillos, sin moverse del mismo lugar. Es un movimiento proyectado sobre sí mismo. Por eso, a la crisis finalista, sucede la nada como destino del hombre.

En tal contexto, los hijos sólo pueden concebirse como autorrealización, como algo autónomamente querido —o no querido y, en todo caso, no como fin sobre el que se proyecta la pareja, porque la pareja se proyecta sobre sí misma. A los hijos sucede el amor como fin nuclear o primario (en el fondo como no-fin, como autorrealización no finalista) del matrimonio. El amor es la fuerza unitiva del matrimonio, de modo que proyectarse sobre él y encerrarlo en sí mismo es encerrar al matrimonio en su propio interior. Esto supuesto, sí cabe hablar de una oposición entre la «autorrealización» y los hijos. Quien en su proyecto de existencia ha colocado una serie de valores u objetivos a los que tendría que renunciar

si quisiera tener hijos, se verá enfrentado con la posibilidad de la prole, como algo que se opone a su autorrealización.

¿Y la «realización» sin el prefijo? Pues en diversos ambientes es mitad y mitad. Mitad finalismo, mitad autorrealización. Para señalar que se admite el finalismo se le quita el prefijo. Ya no se trata de una realización sin finalidad, meramente existencial y total-mente autónoma. La realización es obtener unos fines. Pero sigue siendo una realización encerrada en la persona. Realizarse no es tanto proyectarse fuera, como hacerse a sí mismo; el punto de mira sigue siendo la persona. Incluso el proyectarse al otro es como un boumerang que vuelve a uno mismo. La persona se realiza a sí misma a través de la proyección en el otro; el término final es la construcción —por decirlo así— de la propia plenitud personal. Eso es lo primario.

Aunque las expresiones literales se parezcan mucho a las usadas por la doctrina verdaderamente finalista, la idea de fondo es bien diferente. Falta en la «realización» —según el sentido que estamos viendo y que antes no hemos dudado en llamar bastardo— el auténtico «olvido de sí mismo». La maternidad, por ejemplo, es servicio al hijo, pero, según la tesis de la «realización», el término último es la propia madre que se realiza en el hijo, en la maternidad. Para la doctrina auténticamente finalista, en cambio, el término final es el hijo; la madre se perfecciona, es cierto, se plenifica en la maternidad, pero no es éste el término final de la maternidad, sino un efecto concomitante suyo. Para la primera tesis, el punto de mira último es la persona de la madre; para la segunda, es el hijo. Por eso, en el primer caso no hay un «olvido de sí», sino una central «mirada sobre sí»; en el segundo, puede hablarse de un «olvido de sí», porque la mirada se centra en el otro, en el hijo.

Aplicado esto al matrimonio, la consecuencia es obvia. Lo primario en el orden de la finalidad es, en la tesis de la «realización», el matrimonio mismo, su construcción, su unión, esto es, el amor conyugal dirigido a la realización personal de los cónyuges. O bien es el mutuo complemento, que viene a ser lo mismo, si tenemos en cuenta que la fuerza unitiva, lo que produce la comunión vital, es el amor. Los hijos son, o meros frutos, o fines secundarios, es decir, algo a cuyo través los

cónyuges se realizan. Hay, pues, una central «mirada sobre sí» de la pareja.

En cambio, la tesis finalista es muy distinta. En el orden de la operación, de la actividad, lo primario es el otro; en él, en el hijo, termina la salida de sí de la pareja. Claro que esto perfecciona a los cónyuges, claro que el matrimonio, por la mutua ayuda, está al servicio de los cónyuges, pero la finalidad representa la salida de sí, no como el boumerang que vuelve al que lo lanza, no encerrando al matrimonio sobre sí mismo, sino abriéndole al otro, que es el término final de la pareja operativamente considerada. Es el verdadero altruismo que se olvida de sí. Porque la finalidad es salida de sí, la procreación y educación es lo primario en el orden de los fines. Aunque esto perfecciona a los cónyuges y los realiza —en el sentido verdadero de esta palabra—, no hay una salida con retorno, porque no hay —en el orden de finalidad— retorno. Lo que realiza, lo que perfecciona es la salida de sí, no el retorno a sí como pretende la tesis de la «realización». Esta es la diferencia básica. Perfecciona el altruismo —la salida de sí—, no el egoísmo —el retorno a sí—, que nunca es una verdadera salida.

Supuestas las bases de la tesis de la «realización», pueden, en efecto, encontrarse contraposiciones entre los hijos y la realización personal. Son prácticamente las mismas, aunque algo mitigadas, que pueden encontrarse desde la perspectiva de la autorrealización. Todo se reduce a que el sacrificio que el hijo produce —para la mujer gravoso antes del parto, en el parto doloroso, después del parto trabajoso; para el varón siempre molesto y costoso—, no debe impedir sustancialmente el bien personal inmediato de los padres; no puede suponer una fundamental y radical renuncia al status personal y a aquello que se considera el proyecto existencial adecuado. Desde tal punto de vista, esta conclusión es evidente, pues si no hay retorno, la salida no se justifica. Por eso se ciegan las fuentes de la vida, aunque se haga con equilibrios morales más o menos dudosos.

Muy distinta es la visión del verdadero finalismo. Como ya he dicho, la pareja se realiza precisamente a través de los fines, sin que las contraposiciones entre éstos y la realización personal puedan plantearse.

Y es que en la salida de sí es donde radica la verdadera perfección, la auténtica realización personal en el orden de la actividad.

—No me cae bien ese lenguaje de fin primario y secundario de la encíclica *Casti Connubii*. El Concilio no distingue.

—Mientras todo se quede en gustos de lenguaje, no creo que me corresponda decir nada. Contra gustos no hay disputas. Pero esto que en usted parece ser cuestión de gustos, ¿es sólo una *lis de verbis* en labios de otros muchos que dicen lo mismo? ¿No gusta el lenguaje o lo que con ese lenguaje se quiere decir? Porque si lo que no place es lo que quiere decirse con dichas expresiones, entonces no da lo mismo, habiendo como hay un claro Magisterio de la Iglesia al respecto.

¿El Concilio no distingue? ¿No distingue con esas mismas palabras —cuestión de lenguaje conciliar—, o no distingue como doctrina de fondo? Porque no hay que mezclar ambas cosas. Es cierto que el Concilio no usa la expresión «fin primario», pero esto no ha de ser óbice, si se dice lo mismo con otras palabras. Por ejemplo, si San Agustín afirma, como lo hace, que la virtud es el orden del amor, lo mismo da que en un párrafo use la palabra «virtud» y en otro la frase «orden del amor»; en ambos se refiere a lo mismo. Un lingüista podrá decir que en el párrafo donde se utilice sólo la frase «orden del amor» no aparece la palabra virtud; pero un moralista no podrá sostener que no habla de la virtud.

Cuando el Magisterio y la doctrina anteriores al Concilio han dicho que la prole es el fin primario del matrimonio, lo que han querido decir es que el matrimonio —incluido el amor conyugal y los fines llamados secundarios— está ordenado a los hijos. Eso es lo que expresamente indican y eso es lo que todo el mundo ha entendido. Pues bien, el Concilio Vaticano II dice textualmente que «la institución matrimonial y el amor conyugal, por su naturaleza, están ordenados a la procreación y educación de la prole», y más adelante repite: «el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (const. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50). El Concilio, por tanto, enseña expresamente que la prole es el fin primario del

matrimonio, aunque lo diga con otras palabras. A tenor de las frases citadas, el Concilio distingue, ¡vaya si distingue! Y me temo que decir otra cosa, no pueda provenir más que de ignorancia del significado de las palabras usadas por el Magisterio, o de mala fe. Salvo que sólo se trate de problemas o gustos lingüísticos, claro.

Con todo, no quiero terminar sin dejar claro que el lenguaje no es asunto indiferente cuando se trata de expresar la doctrina de la Iglesia. El propio Magisterio lo ha dicho, de diversas formas y en varias ocasiones; repetiré aquí lo que enseñó Pío XII en la encíclica *Humani generis*: «los conceptos y los términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos... se fundan, efectivamente, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada que, por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso, no hay que maravillarse de que algunas de esas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino sancionadas por los Concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellas». En el decurso de muchos siglos, desde la Patrística hasta nuestros días, tanto la doctrina como el Magisterio han hablado de los hijos como la finalidad esencial y primaria del matrimonio, ya bajo la fórmula del *bonum prolis* (bien de la prole), ya con las expresiones «fin principal», «fin primario» o simplemente «el fin propio del matrimonio», situando a los demás fines en una posición, importante sí, pero medial, subordinada. Por tanto, creo que, guste o no guste, el término fin primario debe seguir usándose. En cualquier caso, sólo será posible usar otra terminología si manifiesta —de modo inequívoco—la misma idea con igual o mayor exactitud, es decir, si cumple los requisitos señalados en la const. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I: «en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia».

—Dice usted que el amor, la dilección, es voluntad. ¿Cómo entender el amor entre casados que ya «no se quieren»? En esas horas sólo la «obligación» los mantiene; el matrimonio vive del contrato.

—¿No se quieren, pero viven unidos, por cumplimiento del deber? Pues eso puede ser dilección. Aun-que la dilección no es sólo eso, en eso puede persistir lo esencial de la dilección. Y sobre todo es lo esencial del compromiso de amor en que consiste la «obligación». Decía San Ambrosio que el matrimonio es vínculo de amor (*vinculumcharitatis, nexus amatorius*), pero vínculo; yo diría para responder a la pregunta, que es vínculo, pero vínculo de amor. Es obligación jurídica, pero representa un amor comprometido, un amor que, por el compromiso, se ha hecho relación de justicia.

Decir que en esas horas sólo la obligación les mantiene, es tanto como decir que sólo la dilección y el compromiso de amor les mantiene. Y esto es muy cierto. El amor espontáneo desapareció. Pero no puede decirse, sin distingos ni aclaraciones, que el amor ha desaparecido totalmente. Queda su último reducto, que es el más fuerte, la voluntad.

Con todo no debe confundirse la dilección con la mera voluntad de cumplir con el deber, porque entonces se confundiría la justicia con el amor. Hay casos en los que la dilección también desaparece y sólo queda la «obligación jurídica». Si esto ocurre, es verdad que el matrimonio vive sólo de la obligación (o del contrato como dice la pregunta). Pero me interesa resaltar dos cosas: 1ª) Que en la mayoría de los casos en los que se habla de que los esposos «ya no se quieren», lo que realmente ocurre es que ha desaparecido el amor pasivo, siguiendo vivo el amor de dilección. 2.a) Que aun desaparecida la dilección, no por eso desaparece totalmente el amor, en el sentido de que permanece el compromiso de amor, ya que la obligación de justicia —el deber— comprende dicho compromiso. Por ello, las obras realizadas como deber, siguen manteniendo su condición de obras propias del amor, aunque sólo en el sentido indicado (frutos del compromiso de amor, sin serlo del amor como realidad psicológica).

—Usted ha dicho que el matrimonio (el «contrato») no es amor, nace de éste. Me gustaría que se explicase mejor, mostrando que el matrimonio no es una superestructura. A mí me parece que el contrato sólo se justifica por causa de los hijos y como defensa voluntariamente tomada para las horas de desánimo.

—Pues no opinamos lo mismo. En todo caso, respeto su opinión, pero no la comparto. La indisolubilidad como tal es de suyo una propiedad jurídica, únicamente predicable del vínculo jurídico; pues bien, de ella dice San Agustín que su fundamento no es sólo la prole, sino que también lo es «la sociedad natural por uno y otro sexo constituida». Siendo la indisolubilidad una propiedad que dimana de la esencia del matrimonio, es aplicable lo dicho al vínculo jurídico, que es la esencia del matrimonio. Como ve, el «contrato» no se justifica tan sólo por los hijos, si nos atenemos a San Agustín. ¿Cómo defensa para las horas de desánimo? Es cierto que el vínculo jurídico puede obrar en el ánimo de los casados como defensa frente a posibles veleidades de desunión. Pero no es ésta la razón de su existencia. Ya he indicado cuál es, a mi entender, esa razón: la perfecta realización de un amor que tiende a ser pleno y total, a la vez que la naturaleza y características de la unión en que consiste el matrimonio. Por lo demás, el Concilio Vaticano II pone el fundamento del vínculo indisoluble en el bien de la prole y en la naturaleza misma de dicho vínculo, todo ello en relación con la perfección del amor: «Pero el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente. Por esto, aunque la descendencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como comunidad y comunión de toda la vida, y conserva su valor e indisolubilidad» (const. *Gaudium et spes*, n. 50).

El matrimonio, por lo demás, no es una superestructura, por la sencilla razón de que es consecuencial al amor conyugal y representa su realización más básica y primaria. Si este argumento no le convence, dudo de que ningún otro pueda hacerlo.

—El matrimonio se funda en el amor; luego, ¿en acabando el amor, se acaba el matrimonio?

—En forma de pregunta, me brinda usted un argumento bastante común. Pero no por común es me-nos sofisticado. El error está en pasar sutilmente de la relación amorosa o afectiva al matrimonio. Al decir que el matrimonio se funda en el amor —cosa que dicha así, a grosso modo, es desde luego verdad— se forma la idea de que el matrimonio es aquella relación amorosa que vitalmente sigue a cualquier amor (en este caso con las características peculiares que dimanan de la singularidad del amor conyugal); por eso, terminado el amor, la relación amorosa, el matrimonio, desaparecería, debería desaparecer. O también, la expresión «se funda en el amor» puede sugerir la idea de que la existencia del matrimonio, en su origen y en su mantenimiento, depende del amor. De ahí que, terminado el amor, se termine, se deba terminar, el matrimonio. Pero ambas ideas son falsas.

Todo amor —y en esto no es especial el conyugal— da lugar a dos tipos de uniones. La unión afectiva, de afectos, que siempre se produce. Y la unión de hecho, es decir, el estar juntos, el trato e incluso la convivencia, al que todo amor tiende, pero que puede faltar por muy diversas circunstancias. Esta unión de hecho es, en el amor conyugal, el hecho de estar y vivir juntos, la comunidad de vida de hecho.

Pues bien, ninguno de estos dos tipos de unión es el matrimonio, aunque ambos se den dentro del matrimonio; las dos uniones hasta ahora citadas pertenecen a la vida matrimonial, que es el desarrollo del matrimonio, pero no el matrimonio mismo. El matrimonio propiamente dicho es la pareja, esto es, los esposos unidos por el vínculo jurídico.

Pues bien, el matrimonio se funda en el amor en el sentido de que su origen puede remontarse al amor, pero lo que hace surgir el matrimonio, el factor constituyente, no es el amor, sino el compromiso, el pacto conyugal. «Non amor sed consensus matrimonium facit.» Ocurre con esto algo parecido a cuando se dice que el hijo es fruto del amor de los padres; desde luego que sí, pero la causa del hijo es la generación, pues no es el amor lo que da de por sí el ser al hijo, sino la fecundación. De semejante modo a como si los padres dejan de amarse, no por eso desaparece el hijo, así tampoco el matrimonio desaparece porque los cónyuges dejen de amarse.

El amor no da origen al matrimonio, al modo como la luz del sol causa la luminosidad de los cuerpos, porque el matrimonio no es la relación afectiva, ni la unión de hecho. No es mero desarrollo existencial ni sólo un hecho vital; es un vínculo jurídico.

Que el matrimonio se funda en el amor no quiere decir que el amor sea causa continuada del ser del matrimonio —y por tanto que dependa del amor como la luz depende del sol o de su fuente—, sino que en el amor radica el origen primero, en el orden de la dinamicidad (y sólo en este orden), de la decisión de contraer matrimonio. Hablo del matrimonio, no de la vida matrimonial, que exigiría ulteriores precisiones.

El matrimonio no es la relación amorosa, entendida tal relación como la unión afectiva e, incluso, como la unión de hecho en cuanto sustentada por esa unión afectiva. Ambas uniones (la afectiva y la de hecho) pertenecen a lo que se llama la perfección segunda del matrimonio, a su dinamicidad (la vida matrimonial), no a su perfección primera, a su ser. El matrimonio puede llamarse relación amorosa con verdad, pero en un sentido análogo, es decir, en cuanto contiene el deber de amarse, no en el sentido propio de relación afectiva.

Por lo demás, la existencia del matrimonio (su ser actual) no se sustenta en el amor, sino en la ley natural, esto es, en las exigencias objetivas inherentes a la unión del varón con la mujer, nacida del pacto conyugal. Tanta si hay amor, como si no le hay, la existencia del matrimonio no se sustenta en él. Por eso, acabado el amor, no se acaba el matrimonio.

—La indisolubilidad del matrimonio resulta, es consecuencia, de la indisolubilidad del amor. El amor puede ser pasivo o de elección. ¿Incluso cuando es de elección, fruto de la voluntad que lleva al compromiso —a darse el mutuo consentimiento—, se mantiene indisoluble a pesar de que las razones de elección hayan sido erradas y, por tanto, el error haga extinguir el amor? Esto es, acabado el amor, ¿se acaba el compromiso?

—Esta pregunta involucra varios problemas, que conviene individualizar y separar. Vayamos, pues, por partes.

Quiero aclarar ante todo que el matrimonio es ciertamente indisoluble, pero el amor, propiamente ha-blando, no lo es.

—¿Cómo dice que el amor no es indisoluble? Muchos matrimonios conservan el amor durante toda la vida y así debiera ser en todos.

—Le ruego, por favor, que no precipite las conclusiones. He dicho, e insisto, que el amor conyugal no es indisoluble. Cosa distinta es que pueda ser perpetuo. Indisoluble es una palabra que se usa para significar una propiedad del vínculo de naturaleza jurídica: que no puede disolverse. No quiere decir que no deba disolverse, sino que no se puededisolver. El amor conyugal verdadero nace como perpetuo, con la intención y el deseo de perpetuidad; y contiene de suyo cuanto es necesario para que dure toda la vida. Es más, se hace indisoluble a través del compromiso, porque, por el pacto, los cónyuges se obligan a amarse durante toda la vida (se sobreentiende que no se comprometen a amarse con amor espontáneo, porque la espontaneidad, por su propia índole, no está en sus manos, no obedece a su voluntad; se comprometen a amarse con amor reflexivo o dilección). Pero lo indisoluble es, en realidad, el compromiso, no el amor como hecho psicológico.

El amor pasivo (el espontáneo) puede desaparecer, e incluso puede asegurarse que la mayoría de los matrimonios pierden tal tipo de amor, o por lo menos ven cómo se les disminuye en buena parte. También el amor de dilección puede extinguirse. Cualquier matrimonio separado con intención obstinada de no volver a unirse nunca más, es un caso de extinción de la dilección. La frase del Concilio —«amor indisolublemente fiel»— debe entenderse como deber, no como un hecho. El amor, como hecho psicológico, no debe extinguirse, pero puede ocurrir lo que no debe. No es, pues, indisoluble, propiamente hablando. El bonum sacramenti en el amor está como tendencia y como obligación de perpetuidad. Como indisolubilidad sólo está en el compromiso.

Tampoco es exacto decir que la indisolubilidad del matrimonio es consecuencia o resultado de la indisolubilidad (perpetuidad) del amor. Lo correcto es decir lo contrario. La razón reside en que la indisolubilidad, aplicada al amor, se traduce en un deber —el deber de ser perpetuo—, y este deber nace de la naturaleza y de las exigencias de la unión a la que tiende (el matrimonio). La nota de la indisolubilidad es una exigencia de justicia de la unión conyugal (del matrimonio) cuyo fundamento es, tanto los fines del matrimonio, como las exigencias de la relación interpersonal. El amor no es previo a las exigencias de la ley natural, sino al revés. El verdadero amor, el amor ordenado, asume las exigencias de la ley natural y las hace propias; por eso es perfección y consumación (plenitud) de la ley. Por otra parte, todo amor debe ser ordenado y verdadero; y, en consecuencia, todo amor debe asumir la ley natural.

También creo conveniente precisar el inciso «incluso cuando es de elección»; todo amor conyugal es de elección. El amor espontáneo es un factor perfectivo del amor conyugal, pero no es su esencia. No debe decirse que hay unas parejas que se casan con amor espontáneo y otras con amor de elección, si con esto quiere decirse que en el primer caso no hay el segundo tipo de amor. Todos se casan con amor de elección, unos con sólo ese amor, otros con ese amor enriquecido con el amor espontáneo. De ahí que la cuestión planteada se refiera a todo matrimonio.

Pasemos ahora a eso de las «razones de elección erradas». Adelanto que lo que voy a decir puede resultar difícil de entender e, incluso, «impopular». Pero creo honradamente que es la verdad, porque no es otra cosa que una traducción, en clave de amor electivo o dilección, de lo que siempre ha sostenido la doctrina canónica respecto del error sobre las cualidades del cónyuge elegido.

El amor de elección no se llama así, propiamente hablando, porque el varón y la mujer, ante una cierta variedad de posibles cónyuges, eligen al otro en razón de la belleza, de las cualidades, etc. Esta posibilidad de elección —que también se incluye en el amor electivo— es una circunstancia deseable —y mucho— e incluso buscada por la misma naturaleza, que da a todos —salvo los casos relativamente (porcentualmente) escasos de personas impotentes, de sexo dudoso o

carentes del uso suficiente de razón— la capacidad suficiente y necesaria para contraer el vínculo conyugal. Como regla general, todos los varones son capaces de contraer matrimonio con cualquier mujer, y viceversa. Además, y por razón de esta amplísima capacidad, la naturaleza no marca a nadie con quién tenga que casarse o dentro de qué grupos restringidos de personas del otro sexo alguien deba casarse. Los condicionamientos, de existir, no los da la naturaleza humana, sino, en todo caso, la sociedad, esto es, el mismo hombre. Por parte de la naturaleza la indeterminación es máxima y por ello es máxima la posibilidad de elección, que no tiene otros límites que los condicionamientos sociales, de espacio y tiempo.

Esto se acompaña de un hecho psicológico, que es el que determina la pregunta. Es tan obvio que, en cuanto se es varón o se es mujer, todos pueden elegir a cualquier mujer y todas a cualquier varón, que tal cosa ya no se tiene explícitamente como elección; la elección estará en las cualidades personales, de posición social, que el otro quiera, etc. Se piensa entonces que no hay elección, cuando alguien se casa con la misma disposición de ánimo del personaje de la anécdota, que en su boda y a la pregunta del sacerdote: «¿Quiere usted a Fulanita por esposa?», contestó: «Si no hay otra cosa...».

Pues bien, el amor de elección no se refiere, en su sentido más propio y estricto, a esta elección (aunque también la contenga). El amor reflexivo o de elección, la dilectio, comporta una elección, pero sobre todo en el sentido de que hay una decisión de amar y mientras no haya esa decisión no hay propiamente tal amor; puede haber amor espontáneo o pasivo, puede haber una llamada al amor, pero sin la decisión no hay el amor de elección ni la relación amorosa. El amor conyugal es siempre dilección, porque, si bien puede haber enamoramiento y aún amor espontáneo, sin la decisión mutua, sin un momento de aceptación mutua, no puede establecerse la relación amorosa. A veces bastará una mirada, otras un gesto, aunque lo normal sea que se establezca por palabras; lo mismo da. Sin esto no se establecerá la relación amorosa. Y advierto que este momento electivo —decisorio— es común, tanto al verdadero amor conyugal como a sus corruptelas, el amor fornicario y el adulterino. Cuando se hace por palabras, se habla de «declaración» o de «proposición», pero insisto en que no es necesario que haya palabras. El cine ha reflejado una amplia gama de estas posibilidades. Recordemos

una de ellas. Las distintas escenas han ido mostrando que entre «él» y «ella» ha nacido el amor, sin que se hayan comunicado su mutuo sentimiento; en una escena determinada, ambos, estando solos, quedan mirándose y, tras unos segundos de silencio, en rápido movimiento se abrazan. Ese silencio está lleno de comunicación, de mutua comprensión, y en el clímax de esta situación comunicativa se produce la decisión personal, que se significa por el abrazo. A partir de entonces, la película mostrará los avatares del noviazgo, de la relación adulterina o de la relación concubiniaria, según sea el tema que desarrolla.

En las relaciones honestas, el noviazgo representa una relación amorosa incompleta; y la decisión también es incompleta porque incluye la posible retractación. El momento de contraer matrimonio es el momento de la decisión total, el momento definitivamente decisivo. El consentimiento matrimonial representa la decisión definitiva y total de aceptarse mutuamente y el establecimiento de la plena relación amorosa.

Este hecho decisorio es el que hace que el amor reflexivo se llame de elección (en el sentido de que tal amor comporta un acto libre de aceptar o no al otro como amado), no —de modo primordial— las posibilidades de elección a las que antes me he referido.

Siendo esto así, sólo hay una posibilidad de error en este momento electivo o decisorio, de manera que pueda decirse que el acto electivo está totalmente viciado: si hay error en la persona, como en el caso que aparece en la conocida opereta «El conde de Luxemburgo». El error en las cualidades no vicia esta de-cisión, de manera que pueda decirse que, de suyo, es nula.

Otra razón de que el error en las cualidades no haga nulo el matrimonio estriba, en mi opinión, en algo que quizá a quienes no son juristas les pueda resultar más difícil de comprender. Un acto que tiende a causar un vínculo jurídico, de suyo (esto es, salvo que la ley añada requisitos que por su naturaleza no exigen ni el acto ni el vínculo), sólo es nulo por error cuando el error atañe a la naturaleza del acto o del vínculo jurídico, o también cuando se refiere a las realidades sobre las que versa. Por ejemplo, si alguien quiere hacer un contrato de trabajo con otro y resulta que lo que firma es un contrato de arrendamiento; o bien si se cree

que el que firma el contrato de trabajo es una persona y en realidad es otra, un suplantador; como también sería nulo el tal contrato si resultase que el obrero que lo firma es un minusválido que está incapacitado precisamente para el trabajo que en virtud del contrato tendría que realizar.

Pues bien, el error sobre las cualidades, de suyo, no hace nulo el matrimonio, porque el vínculo matrimonial no une a los casados en sus cualidades, sino en sus personas y en aquellas de sus potencias naturales que están sexualmente diferenciadas. Los cónyuges no se unen en su prudencia, en su justicia o en su templanza. Por eso una persona que sea injusta con sus obreros puede estar casada. Ni se unen en la afición al arte, en su gusto por ver la televisión (o no verla) hasta altas horas de la noche. Tampoco en su flema o en su nerviosismo. No es difícil ver la razón de que así sea. Si las cualidades quedasen unidas por el matrimonio, querría decir que quienes no las tuviesen no podrían casarse. Los imprudentes, los injustos, los maledicentes, los embusteros, etc., etc., no podrían contraer matrimonio, es decir, nadie por lo que se refiere a las cualidades, porque nadie las tiene todas. Y puestos a elegir algunas cualidades, ¿cuáles debiera haber elegido la naturaleza? ¿Todas? ¿O sólo algunas? Y en este último caso, ¿cuáles?, ¿el talento especulativo o el talento práctico?, ¿la habilidad intelectual o la manual?, etc., etc. Quizá alguien piense que el vínculo matrimonial podría unir a través de las cualidades complementarias. Y esto, ¿qué quiere decir realmente?, ¿que los nerviosos sólo podrían casarse con los flemáticos? ¿O los nerviosos sólo con los nerviosos? (¿dónde estaría la complementariedad en este caso?).

Porque las virtudes y las cualidades están repartidas, la naturaleza no las exige para que el matrimonio sea válido, porque es para todos, y a todos les concede la naturaleza la máxima opción electiva. Si una persona especulativa quiere casarse con una persona práctica, libre es para ello. Y un negro lo es para casarse con una blanca, o un sueco para hacerlo con una andaluza.

Entonces, ¿qué une el vínculo conyugal? Une las potencias naturales; por ejemplo, la potencia generativa; por ejemplo, la capacidad natural de educar a los hijos. Si los niños salen rubios o morenos, altos o

bajos, sanos o enfermos, es algo que conlleva, en lo que es cognoscible, el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad de los contrayentes al elegir cónyuge, y con posterioridad, a saber ser continentes, si es necesario. Pero no es el caso de querer atribuir a la naturaleza lo que, en reconocimiento y congruencia con la libertad del hombre y su responsabilidad, le ha sido atribuida a la libertad de la persona. Lo mismo se diga de la educación; el matrimonio no une a los buenos educadores, tampoco a los cónyuges en sus conocimientos pedagógicos o en sus cualidades educativas, sino en su capacidad natural de educar, que no exige especiales conocimientos o cualidades, ¿o es que resultará que sólo pueden casarse los licenciados en pedagogía, o quienes hayan hecho unos cursillos de orientación familiar? Entonces, hasta que tales cosas no se inventaron, ¿todas las parejas fueron incapaces para contraer?

Dichas potencias naturales —salvo los casos indicados, que hacen nulo el matrimonio— las tiene todo varón y mujer y, por tanto, todo varón es capaz de contraer con cualquier mujer y toda mujer es capaz de contraer con cualquier varón. Que la esposa o el esposo tengan tales o cuales virtudes o cualidades es cosa que la naturaleza ha dejado a la elección humana, en reconocimiento a su dignidad y a su libertad.

Esto conlleva a que lo sustancial del momento decisivo en que consiste el consentimiento matrimonial y que implica la dilección conyugal se limite, en lo que a la validez del vínculo se refiere, a concretar en este varón y en esta mujer la ordenación natural a la mutua unión. Lo nuclear y esencial es la elección —el sí o el no— referida a este varón y a esta mujer, en sus potencias naturales.

Una vez visto lo que antecede, pasemos más concretamente al error en la elección. La elección que sustancialmente comprende el consentimiento, acabamos de verlo, no se refiere a las cualidades de la persona, porque lo único que por naturaleza vale es decir el sí o el no a esa persona concreta, por razón de sus potencias naturales —ser varón o ser mujer— y no por sus cualidades. No puede, pues, haber razón válida de nulidad del acto, por causa de la cualidad, porque, salvo el caso de error en el sexo (y entonces el matrimonio sería ciertamente nulo, pero no por la cualidad, sino por falta de capacidad, e incluso por error en la

persona), no hay error en la elección, esto es, en aquel acto de elección en que consiste sustancialmente el consentimiento.

Pero seguro que Vds. estarán pensando, ¿y aquellos casos flagrantes de error, por ejemplo, el que cree que se ha casado con una mujer virgen y honesta y resulta que su esposa es una prostituta y en gravidez por causa de un amante? ¿No clama esto al cielo?

Sí, claro que clama hasta el cielo. Tales matrimonios deben ser nulos, pero no es al Derecho natural a quien ha correspondido establecer tal nulidad, sino al Derecho positivo, al legislador humano. Si éste no lo ha hecho, una de dos: o no lo ha hecho porque eso era más justo, atendidas las circunstancias de la sociedad (y entonces la cuestión cae por su base), o su actitud es injusta y negligente, y, en tal caso, clámese contra el legislador humano, pero es incorrecto y engañoso pretender una nulidad por Derecho natural que no existe. No se culpe a la naturaleza de lo que, de haber culpa, es responsable el hombre. En Derecho canónico, por ejemplo, se recogió hace muchos siglos un caso de error, muy importante en su momento. Si alguien se casaba creyendo que el otro era una persona libre y resultaba ser esclava, el matrimonio era nulo por ley (aún sigue vigente esa ley, aunque ya carezca de objeto). Como este error en su tiempo, la ley podría recoger ahora otros, adecuados a los tiempos actuales.

Si me permiten, añadiría algunas palabras sobre este punto. Creo lealmente que ciertos errores graves, especialmente aquellos que son inducidos por la otra parte o por terceros interesados valiéndose de engaños, deben ser recogidos en la legislación canónica como causas de nulidad. Hay efectivamente engaños que claman al cielo. Pero, al mismo tiempo, no les puedo ocultar que el problema dista mucho de ser fácil.

Algún error en las cualidades hay siempre en todo matrimonio. Mayor o menor, este error es prácticamente inevitable. E incluso alguna inducción al error también se da normalmente. Nadie puede pensar que sea ilícito el deseo de mejorar la propia imagen ante el otro, porque es lo corriente en ambos, aunque en esto se lleven la palma las mujeres. Los canonistas antiguos, profundos conocedores del corazón humano y de un realismo verdaderamente ejemplar, distinguieron entre el *dolus bonus* y el

dolusmalus, entre la picardía que no daña y el engaño que constituye un fraude. ¿Hasta dónde llega lo lícito y dónde comienza lo verdaderamente fraudulento? Los extremos son claros, pero la zona de separación es bastante oscura.

A esto se añade que hay «cualidades» que subjetivamente pueden ser muy importantes, pero que en relación a lo que es el núcleo esencial del matrimonio no lo son; por ejemplo, los bienes de fortuna. El problema fundamental respecto a este último punto —a estas cualidades— reside en que el amor conyugal no se dirige a la circunstancia histórica de la persona. No digo que no sea lícito tenerla en cuenta; como observa el Catecismo Romano, Jacob prefirió a Raquel antes que a Lía por su hermosura y no por ello fue re-prendido por las Sagradas Letras. Lo que espero que esté claro —al menos debe estarlo— es que el amor conyugal no tiene por objeto al otro por razón de su circunstancia histórica, sino por sí mismo, por ser persona humana varón o persona humana mujer. Por eso, este amor no conoce fronteras, razas, bienes de fortuna, salud o enfermedad. Aunque las circunstancias históricas de la persona puedan tenerse en cuenta a la hora de elegirla, el amor —y la entrega que conlleva el compromiso— debe ser incondicionado, no puede estar condicionado por tales circunstancias, ya que éstas no pueden —ni deben— ser objeto del amor conyugal. Por eso, una vez contraído matrimonio, rechazar al cónyuge por tales circunstancias es sencillamente injusto e injurioso. Quien se casa con una persona rica y, porque después se arruina, quiere abandonarla, no es un ser defendible, sino, en todo caso, despreciable. Tan despreciable como quien —sin ser engañado— creía que el otro era rico y después se siente defraudado. Y quien contrae matrimonio con quien cree de raza blanca y después resulta mestizo, no es, ni compadecible, ni defendible, porque su postura (puro racismo) es sencillamente injurioso e injusta. Todos deben ser defendidos, en cambio, contra el engaño grave, e incluso contra ciertos errores graves.

Para comprender mejor esto es necesario tener en cuenta que el amor conyugal pertenece a aquella clase de amores que se dirigen, de suyo, directamente a la otra persona, independientemente de sus circunstancias e incluso cualidades. La madre ama a su hijo no porque sea inteligente, o guapo, o simpático, no por esas u otras cualidades, sino por ser su hijo; y si se desvía de esta conducta, le sería reprochado y con

razón. Uno no se quiere a sí mismo porque sea rico, inteligente o de tal o cual raza; se quiere a sí mismo porque es él. Pues bien, el amor conyugal pertenece a este género de amores; no se debe amar al otro cónyuge, porque sea rico, o pobre, o blanco, o negro, o nervioso, o flemático, sino porque —en virtud del matrimonio— es una sola carne con uno mismo, porque es carne de su carne y hueso de sus huesos.

Otra cosa es que un contrayente haya sido engañado por el otro; entonces sí que puede y debe ser defendido por el legislador (e, insisto, también en ciertos errores graves sin haber mediado engaño).

Dejando de lado el tema del engaño, que no es objeto de la pregunta, veamos lo que en ella se dice sobre la extinción del amor. ¿El error, una vez descubierto, hace desaparecer el amor? De hecho puede que ocurra, pero ya he indicado cómo debe ser calificado tal suceder. Yo diría que es menos compadecible —quien ve extinguirse el amor— que lo que parece. Aunque no soy tan simple como para ignorar lo que hay aquí de profundamente humano, no tengo reparo en decir que alguna semejanza tienen tales defraudados, o al menos muchos, con los estafados por ciertos timos vulgares. Porque lo primero que demuestran es que su amor no era agua clara, que estaba demasiado polarizado en las circunstancias o cualidades de la persona. Cuando el amor verdadero se dirige a la persona del otro, el descubrimiento de que las circunstancias o cualidades del otro cónyuge no son las que él creía (insisto en que no hablo ahora del engaño), produce disgusto y dolor, pero el amor sabe superar estos eventos.

No es para describir el dolor de los padres cuando descubren que su hijo es un subnormal; no sólo dolor por el hijo al que quisieran con todas las cualidades, sino el natural sentimiento de ser ellos padres de un hijo así. Pero sí, por este defecto, aborrecen al hijo, si su amor se extingue, no dejan de ser unos padres desnaturalizados.

Pues es preciso convencerse que, en el tema del error en las cualidades del otro cónyuge, el amor conyugal es de suyo semejante al amor paterno o al amor a uno mismo. El error que extingue el amor conyugal extingue un amor muy pobre y de muy baja calidad, extingue un amor egoísta. El amor al otro cónyuge es, de suyo, el amor a quien es carne de su misma carne y hueso de sus mismos huesos, a quien es, con

uno, una sola carne, un solo cuerpo. Es esto aquello en virtud de lo cual el cónyuge es y debe ser primariamente amado (y así se comprende que el amor —y no sólo el matrimonio— deba ser indisolublemente fiel, como ha dicho el Vaticano II). No por sus cualidades, ni por sus circunstancias históricas.

Y vayamos al último punto: ¿acabado el amor, se acaba el compromiso? A ello respondo: no sólo no se acaba el compromiso, sino que entonces comienza. Sé bien que el compromiso nace con el pacto conyugal; digo que comienza cuando acaba el amor, en el sentido en que San Pablo pudo decir que el justo está libre de la ley y que la ley es para el injusto. Mientras hay una inclinación amorosa, el compromiso no se nota; cuando esta inclinación deja de darse, es cuando la fuerza del compromiso opera con toda su virtud. Es entonces cuando se percibe el peso del compromiso, que antes aparecía suave y leve, por lo menos desde cierto punto de vista.

Lo que no puede pensarse es que el compromiso consista en comprometerse mientras haya inclinación espontánea, o mientras el contrayente quiera. Esto no es un compromiso, sino una vaciedad. Algo así como si el deber dependiese de la virtud: obligaría el deber en tanto uno fuese virtuoso; mientras se fuese honrado, existiría el deber de no robar, deber que desaparecería si se dejase de serlo.

El compromiso nace del acto de voluntad, pero la voluntad no es la fuente de los derechos y deberes conyugales, ni de su fuerza. La fuerza de vínculo, sus propiedades esenciales y los derechos y deberes que de él derivan, no proceden de la voluntad (no son así, porque así lo han querido los contrayentes), sino de las exigencias de justicia que son inherentes —por naturaleza— a la unión del varón con la mujer. Estas exigencias no dimanan del amor —de modo que desaparecieran, desaparecido amor—, sino de la condición y dignidad de la persona varón en relación a la persona mujer y viceversa. La exigencia de permanecer unidos no nace de suyo del amor, sino de las exigencias de justicia inherentes a la unión varón-mujer. No es del amor de donde nace la exigencia de la unión, sino que de esta unión nace la exigencia del amor, el deber de amarse, presupuesto el compromiso aceptado.

Para terminar, quiero indicar que hoy algunos conciben el compromiso de un modo ciertamente curioso. El pacto conyugal sería, en realidad, un acto de constatación y declaración de un hecho. Hemos constatado que nos queremos, así lo declaramos ante la comunidad y decidimos realizar totalmente nuestro amor, estableciendo íntegramente la relación amorosa. Tal constatación no es, desde luego, un compromiso, y si así fuese el pacto conyugal, no cabría duda de que, en acabando el amor, se acabaría el «compromiso».

Por fortuna, esas modernas vaciedades no son el matrimonio, ni el compromiso nupcial. Son «genialidades» y bastantes tontas por cierto.

—¿Cuál es la razón para admitir el divorcio?

—Vayamos por partes. Si lo que se me pregunta son las razones que alegan los divorcistas, me permitirán ustedes que me remita a sus escritos. El objeto de esta reunión no es hablar del divorcio, sino del amor conyugal, que es principio y fuerza de unión, no de desunión. Es lógico, por tanto, que hablemos de la unión y de las razones que la abonan; o de la des-unión, si así lo desean, pero para reflexionar sobre los medios convenientes a fin de evitarla, no de las posibles razones que acaso abonen la perpetuación de la desunión.

Si no es ese el contenido de la pregunta, sino las razones que yo daría para que se admitiese el divorcio, entonces contesto, porque del tenor de mi respuesta ya se verá que no voy a salirme del tema.

¿Qué razón daría? Ninguna, porque si bien pueden los divorcistas tener razones, no tienen la razón. La indisolubilidad es de ley natural; ahora bien, la ley natural se define como el dictado de la recta razón, conocida la dimensión de orden y de justicia de la naturaleza humana. Luego la indisolubilidad es la que tiene la razón, lo racional. No es racional —no está basado en un dictado de la recta razón— el divorcio. Siendo esto así, ¿cómo voy a decir cuál es la razón para admitir el divorcio?

—Gracias por una lección tan clara. En su opinión, ¿cuál es la causa de los ataques a la indisolubilidad

del matrimonio, de la lucha por la legalización del divorcio?

—Muchas gracias a Vd. por su amabilidad. Las causas por las que me pregunta son complejas y simples a la vez. Complejas si nos atenemos a las causas coyunturales y más aparentes, desde la compasión mal entendida que lleva al deseo de solucionar por esta vía situaciones, muy dolorosas a veces, hasta el odio por todo lo que huele a cristiano, pasando por una variopinta gama de creencias, teorías y opiniones. Entrar a analizarlas sería muy largo y por ello prefiero detenerme un poco en las causas simples, que son las más profundas. Todo se reduce a la degradación del amor conyugal, al olvido de la ley natural y a la pérdida de los valores familiares.

La perpetuidad —el *bonum sacramenti* en palabras de San Agustín— no es una obligación añadida al amor conyugal. El verdadero amor conyugal tiende naturalmente a abarcar toda la vida, de modo que esta tendencia se plasma, como manifestación psicológica suya, en el anhelo de un amor perdurable. «Te querré siempre, toda la vida», es la expresión verbal de este anhelo. El amor que se presenta como más o menos pasajero no es otra cosa que una degradación del amor entre varón y mujer. Los Santos Padres lo llamaban «amor fornicario» y algunas canciones de moda lo llaman «capricho». No es éste el momento de entrar en cuestiones lingüísticas, ni en las razones que abonan la diferencia de lenguaje; la idea de fondo es la misma. Por eso el amor conyugal no rehúye el matrimonio con su perpetuidad. Querer romper esa perpetuidad con carácter general es signo de una desvalorización del amor.

El matrimonio es indisoluble por ley natural; por lo tanto, querer introducir el divorcio no puede ser otra cosa que olvido de dicha ley. Al respecto quisiera poner de relieve un punto, que muchas veces se deja de tener en cuenta. También por lo que voy a decir puede hablarse de «olvido» de la ley natural. Ante las situaciones, tantas veces difíciles y dolorosas de los cónyuges separados, puede parecer que la ley natural

resulte en estos casos excesivamente dura. Dura y ardua lo puede ser, aunque no valga aquí, porque no vale para la ley natural, el dicho «dura lex, sed lex» (dura ley, pero ley). No, esto no puede decirse de la ley natural. Esta ley no es simplemente el fruto de una voluntad legisladora que impone un criterio más o menos acorde con la realidad y que no hay más remedio que acatar; la ley natural es fruto de la voluntad divina, y en esto reside su mayor dignidad, fuerza y valor, pero está en la realidad como dimensión de orden y de justicia inherente a ella, a la realidad; esto es, como una dimensión de bien. La indisolubilidad del matrimonio es lo justo y lo bueno para él en lo que a esta propiedad atañe.

Este es el «olvido» de un rasgo de la ley natural, al que me estoy refiriendo. La indisolubilidad, que es la unión, es el bien, como el divorcio, que es la desunión, es el mal. Ya decía San Agustín —frente a quienes condenaban como malas a las nupcias— que de la frase del Evangelio —«lo que Dios unió, el hombre no lo separe»— se deduce que la unión y su permanencia vienen de Dios, y el divorcio del diablo.

El hombre tiende a tener como criterios respectivos del bien y del mal el gozo y el dolor. No es éste un criterio sustancialmente descaminado, porque responde a una gran verdad. Un dolor de muelas no es signo de salud dental, sino de caries, de una infección, de algo que no va bien. El hombre ansía la felicidad, porque el gozo se encuentra en la posesión del bien. Por eso el Sumo Bien es la suma felicidad. Correlativamente, el dolor es fruto de un mal, de la pérdida o carencia de un bien.

Ocurre, sin embargo, que, como consecuencia del estado de naturaleza caída y de la consiguiente redención, el criterio del gozo y del dolor han perdido parte de su validez. Una razón reside en que determinados males han sido convertidos en bienes por la Cruz de Cristo. La enfermedad, la deshonra, la injusticia, etcétera, sufridas cristianamente son, en Cristo, bienes, sin que se altere su razón de males en su esfera propia. La enfermedad sigue siendo un mal respecto de la salud corporal, pero puede ser un bien en el orden sobrenatural; e incluso lo puede ser en el orden natural, como medio de desarrollo de ciertos valores de la personalidad. Algo que es doloroso puede tener razón de bien. Pero para ello es necesario elevar la mirada, penetrar más allá de la cáscara —de la

fenomenología— de la realidad. Quien sólo se fija en la salud, tendrá a la enfermedad como un mal y sólo como un mal; y, sin embargo, ¡cuántos hombres han encontrado en ese mal el principio de su elevación moral y de su salvación!

Otra razón es la profunda subversión de valores que, a causa de las consecuencias del pecado original, deforma y ofusca la conciencia de los hombres. Se busca el placer y el gozo físico como el bien, olvidando que el bien propiamente humano proviene del orden humano total, representado precisamente por la ley natural. Deriva esta desviación de confundir gozo y bien, siendo así que no son identificables; el gozo no es el bien, sino una consecuencia de su posesión. De ahí que la voluntad se adhiera a goces parciales, sin la mirada de conjunto y, sobre todo, sin querer advertir que es el bien objetivo —el fin— de sus actos el criterio último y verdadero de la bondad propiamente humana de su conducta. El gozo es, si se nos permite la expresión, un signo de segunda mano, un signo «palpable» del bien, de su posesión, no el bien en sí. En todo caso, por el bien parcial, se olvida el bien total, cuya negación o desviación corrompe al mismo bien parcial.

Decir indisolubilidad es decir permanencia de la unión entre los cónyuges. Y que esta unión se realice —que se haga realidad viva, aun en medio de las molestias y sinsabores que toda convivencia lleva consigo, nadie duda que es un bien. A nadie se le ocurre pensar que sea un mal el hecho de que un matrimonio se integre vitalmente, de modo que los dos cónyuges vivan unidos de por vida; todos están de acuerdo en que esto es un bien, y no sólo un bien, sino lo mejor. Pero esto es lo nuclear de la ley natural por lo que respecta a la perpetuidad. Este aspecto de la ley natural, dado que tal ley es también tendencia natural y no una mera voluntad exterior, quiere decir que la pareja está llamada a vivir unida de por vida. Y porque es natural, ocurre que la mayoría de los matrimonios duran toda la vida. Aun en los países de mayores porcentajes y facilidades divorcistas, alrededor del ochenta por ciento —aproximadamente— de los matrimonios permanecen unidos. No quiere decir esto que alcancen todos la integración ideal. La persona humana, en el estado actual de su naturaleza, no da lugar a realidades excesivamente ideales, ni de eso se trata. También a través de situaciones más o menos prosaicas y más o menos vulgares la ley natural se cumple en su esencia. La perpetuidad del

matrimonio, porque es algo natural, que obedece a un impulso de la naturaleza humana, se cumple en la mayor parte de los casos.

A nadie se le ocurre pensar que el divorcio sea lo bueno para el matrimonio, aquello a lo que los casados han de tender; todos están de acuerdo en que lo bueno —y por lo tanto, lo que han de buscar los casados— es que la pareja viva unida toda la vida. Sólo frente a un mal —una situación insostenible, un defecto de alguno de los cónyuges, una conducta des-arreglada, etc.— los divorcistas sostienen que es peor que sigan unidos a que se divorcien.

Que la situación del separado es dolorosa es verdad; que es ardua y difícil también lo es, por lo menos en términos generales. Y que esta situación puede desaparecer volviéndose a casar —si es que esta vez no persisten las causas del anterior fracaso— nadie lo duda. Pero, ¿la nueva situación es realmente buena? Si sólo nos fijamos en la cáscara de la realidad, habría que decir que sí. Sin embargo, una conciencia cristiana —y toda conciencia humana en algo que atañe a la ley natural— no debe permanecer en la mera exterioridad de la situación. En fin de cuentas, por la cáscara no se distinguen fácilmente los huevos podridos de los frescos. Una manzana, que es un gozo para la vista, puede resultar llena de gusanos cuando se parte.

Como es lógico, no voy ahora a desgranar los múltiples argumentos antidivorcistas. Para lo que interesa en este momento basta recordar que, por mucho que nos cueste verlo por la razón, sabemos por revelación de Cristo y por el Magisterio de la Iglesia que el divorcio no es bueno, y que por ello no es posible; la nueva unión es un adulterio. Aunque su cáscara dé impresión de bondad, su fruto es amargo.

Esta doctrina, sin duda, no suena grata a nuestros oídos; incluso es posible que no acabemos de ver la razón de que así sea, y las explicaciones que nos dan los autores —las hay muchas y muy acertadas— quizá no acaben de convencernos del todo, y en el fondo de nuestro corazón algo nos diga que nuestra razón no termina de quietarse. Si tal ocurre, no importa, mientras la fe permanezca firme. Cuando Cristo enseñó la indisolubilidad del matrimonio, los discípulos no le dijeron, como en otra ocasión en la que tampoco entendieron demasiado: «¿A quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna» (Io. 6, 68); ni tampoco

se limitaron a aceptar su enseñanza sin más. Le contestaron de una forma que parece oscilar entre desgarrada y levemente protestona: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse». A lo que el Divino Maestro respondió, no con nuevos argumentos o explicándoles más el contenido o las razones de la indisolubilidad, sino con estas palabras: «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado» (Math. 19, 10-11).

No sabría decir —ni los exégetas me lo han aclarado del todo— si al afirmar lo de que no todos entienden esto, el pronombre esto se refiere a la indisolubilidad, o a que es preferible no casarse. Parece más bien que se trata de lo segundo, pero en todo caso se llega a lo mismo, que la indisolubilidad resulta una doctrina dura y que, cuando la vida conyugal fracasa, esta pro-piedad del matrimonio se convierte en una cruz, como también lo pueden ser la lucha y el sacrificio, a veces heroicos, de los cónyuges por evitar el fracaso de su vida matrimonial, que es la primera y principal obligación que la indisolubilidad y el amor conyugal imponen. De lo que un cristiano no puede dudar es de que la cruz es salvación y el supremo bien de esta vida.

Volviendo, para terminar, al principio, la tendencia divorcista se debe también a la pérdida de los valores familiares. Se trata de algo muy claro, hasta el punto de que las razones que más a menudo se aducen en contra del divorcio van por esta línea. Por ello son tan conocidas, que me creo dispensado de volver a exponerlas, no sea que abuse más de la cuenta de la paciencia con que me están escuchando.

—En su opinión, ¿hasta qué punto los errores actuales resultan de la noción pagana (platónica) del andrógino? Esto es, cada uno procura su «mitad». Es suficiente descubrir que el cónyuge escogido no es esa «mitad», para deshacer el matrimonio e intentarlo de nuevo.

—La verdad, no sabría contestar con precisión esta pregunta. Pero recordemos, ante todo, el mito del que usted habla. «Según este mito — escribe J. B. Torelló (Psicología abierta, Madrid 1972, pág. 213) —, el ser

humano, en la noche de los tiempos, se partió en dos mitades, las cuales, separadas, dispersas, incompletas, diversas y complementarias, se buscan denodadamente sin cesar. La pulsión amorosa sería, pues, la nostalgia fabulosa del ser andrógino originario, la pasión dolorosa del que es tan sólo media naranja y no encuentra descanso ni plenitud hasta que no halla su otra mitad... Esta concepción mitológica de hombre y mujer como dos mitades complementarias, cada una con sus cualidades propias y exclusivas, se ha enraizado tan profundamente en nuestra cultura virilocrática como el sistema astronómico de Tolomeo lo estuvo hasta el umbral del Renacimiento».

Esta idea es, sin duda, un mito y los errores modernos son... errores. Mas creo que hay diferencias acusadas entre unos y otros. Las «mitades» a las que alude el mito son mitades «ontológicas», se refieren a un ser primitivo que se partió en dos mitades. Está, pues, en la línea de la complementariedad ontológica, mientras que las tesis modernas hablan de mitades afectivas, de complementariedad psicológicoafectiva.

El mito del andrógino es una fábula, pero se apoya en una idea verdadera. Esta idea concibe la complementariedad entre varón y mujer, ante todo, como una complementariedad natural, esto es, de potencias naturales (fundamentalmente en orden a la generación y educación del hijo). La «otra mitad» del varón es la mujer en cuanto tal —no en sus cualidades singulares— y la de la mujer es el varón, también en cuanto tal. Es, sobre todo, una complementariedad ontológica, de modo que el matrimonio los hace una sola carne, una unidad en las naturalezas según la interpretación que personalmente prefiero.

Desde esta perspectiva, los casados pueden haber cometido errores mayúsculos —y tantas veces de consecuencias dolorosas— en la elección del otro cónyuge. Pero —como ya he dicho antes— no hay error posible sobre la «media naranja» en cuanto «otra mitad» porque se es mitad respecto del otro por el solo hecho de ser varón o ser mujer. ¡Y no me negará que es harto improbable este error! En todo caso, de haberse producido, no habría problema, porque el matrimonio no habría existido nunca.

Las ideas modernas, como decía, van por otro lado. No niego que el mito de referencias no tenga todavía un influjo inconsciente. Es más,

creo que lo tiene en un punto: entender que cada cónyuge es complemento del otro en su persona. Según esta idea de la complementariedad en la persona, cada una de ellas —como cada mitad reclama la otra mitad, porque la parte no es perfecta sino en el todo—, sólo se sentiría plena-mente realizada en la unión con la otra para formar la unidad. Fuera de la unión serían imperfectas —se-res irrealizados—, lo que explicaría la pasión dolorosa de la parte que sólo descansa en el todo, pues sólo en el todo encuentra su plenitud de ser. Al igual que la rama sólo es totalmente rama en el árbol y, desgajada de él, no es más que un despojo.

Este es el error fundamental de quienes colocan la complementariedad en la persona del cónyuge. Es cierto que varón y mujer son complementarios, pero lo son en el orden de los fines, no en el orden de sus personas. El varón o la mujer no son como dos «medias naranjas», o como ramas desgajadas del árbol, que se complementan en el orden del ser.

Ahora bien, colocar lo primario del matrimonio en el complemento psicológicoafectivo sólo se explica por esta idea falsa de la complementariedad (complementar la persona del otro), falsedad que bien pudiera tener su origen remoto en el mito que ha provocado la pregunta.

Sin embargo, ya he indicado que hay notables diferencias. Y no sabría concretar más.

—Según la legislación portuguesa y a partir del Concordato, el Estado se confiesa incompetente para disolver el matrimonio católico. Ocurre así que en caso de ruptura entre los cónyuges hay una discriminación legal entre el matrimonio católico y el civil, en desfavor para los católicos.

Como consecuencia, incluso en medios católicos se extiende una opinión favorable a la anulación del Concordato, precisamente para acabar con esa diferencia. ¿Cuál debe ser, en su opinión, la posición de un cristiano frente a este problema?

—La maravillosa hospitalidad portuguesa y los lazos de amistad que unen a nuestros dos países han hecho que en ningún momento me haya sentido extranjero en esta admirable tierra de Portugal. Yo, que en otros países he gustado el sabor agrio y duro de la extranjería, no puedo menos de sentirme agradecido y dar-les las gracias. Pero no olvido que soy extranjero y, por lo tanto, que me corresponde vivir el principio de no intervención en los asuntos ajenos. El hecho de que se pida mi opinión en ese punto es señal de confianza y de amistad, una muestra más de la hospitalidad portuguesa; precisamente por ello, me parece que el mejor modo de corresponder es extremar mi respeto por sus asuntos internos. Puedo, en cambio, comentar algunos aspectos de la pregunta, que tocan temas generales, válidos para cualquier país por su misma generalidad; de este modo, no me salgo de la línea de conducta que acabo de señalar y complazco mejor, como es mi deseo, a quien me ha lanzado la pregunta.

Hablando, pues, en general, es claro que la posición de un cristiano ante cualquier problema práctico que involucre la moral no puede ser otra que la que le dicte su conciencia, después de estudiar minuciosa y ponderadamente los términos de la cuestión, a la luz de la enseñanza de la Iglesia. Digo su conciencia, no su gusto o su conveniencia. Debe, pues, conocer la doctrina católica y la realidad de su país, aplicando la primera a la segunda y formándose de esta manera la opinión a seguir personalmente. Si fuese necesaria una acción común de todos los católicos, o no hubiese lugar a posiciones distintas entre ellos, correspondería al Episcopado del país —y en último término a la Santa Sede— enseñar la opinión o dictar la conducta a seguir. En todo caso, y yendo al tema de la indisolubilidad, debe tenerse presente que sobre ella el Estado no tiene ninguna potestad y por consiguiente es incompetente para establecer el divorcio. En la defensa de la indisolubilidad no hay posibilidad de diferencias entre los católicos. Defender o votar por el divorcio no es lícito a ningún católico.

Más animado a intervenir me siento en relación a los términos «discriminación» y «desfavor» con que se califica la situación de los católicos en un régimen de este tipo. No es un problema específicamente portugués, y por otra parte, esa misma argumentación se usa para otras

cuestiones relacionados con la regulación civil del fenómeno religioso (el llamado Derecho eclesiástico).

En los últimos tiempos, la regulación civil del fenómeno religioso tiende a bascular entre dos principios, el de igualdad y el de libertad. ¿Qué es preferible, un régimen único para todos los ciudadanos, o regímenes adaptados a las características de las distintas comunidades, grupos o creencias? De acuerdo con el primer principio (el de igualdad), todos los ciudadanos tendrían el mismo y único trato; por ejemplo, habría un solo matrimonio civil a contraer por todos los ciudadanos; las escuelas públicas no impartirían ninguna enseñanza religiosa (eso attentaría contra los ateos) y tampoco se permitiría en ellas ninguna oración, etc., etc. Advierto que estos ejemplos están tomados de los partidarios de este principio, e incluso de alguna sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos.

En esta línea aparece la acusación de discriminación que se imputa a los regímenes jurídicos que admiten el divorcio para el matrimonio civil y se declaran incompetentes sobre el matrimonio católico, a los ordenamientos jurídicos que reconocen, además del civil, el matrimonio en forma religiosa, etc. Los contraer ante la Iglesia, etc., etc. Si la palabra desfavor ya indica que se considera a tales ciudadanos en una situación de inferioridad, lo mismo expresa el término «discriminación». Esta palabra se toma comúnmente en sentido peyorativo como «separación injusta», como desigualdad que atenta a la justicia.

El segundo principio (el de libertad) representa un enfoque distinto. Lo importante es que se conceda a todos lo máxima e igual libertad en materia religiosa. En otra vertiente, supone el máximo reconocimiento posible de las peculiaridades de cada comunidad, grupo o creencia religiosos.

Por mi parte, no me recato de decir que el principio de igualdad — según el significado expuesto— no me parece, ni igual ni justo. La justicia es igualdad, pero la igualdad de dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde, por naturaleza y por circunstancia histórica; no la igualdad de dar a todos lo mismo (igualitarismo). La igualdad, por ejemplo, de dar a cada enfermo la medicina que necesita, no la de dar a todos los enfermos la misma medicina; la igualdad que representa que el fumador

tenga la misma libertad de fu-mar que el no fumador para abstenerse del tabaco, no la igualdad de obligar a todos a que fumen o no fumen. Prefiero y me inclino decididamente por el principio de libertad, de la libertad igual, que representa dar igualmente a cada uno lo suyo.

Por lo demás, desde una perspectiva ética no deja de ser sangrante que se califique la indisolubilidad del matrimonio como un desfavor y una discriminación. ¿Cabe en este punto mayor subversión de valores? Es una muestra más de lo que un egregio autor ha llamado «terrorismo psicológico». Se comienza por calificar lo justo y lo honesto como injusto y deshonesto, sin prueba de ninguna clase; después, si uno intenta argumentar que la verdad es precisamente la inversa, se contesta que «eso era antes», que «eso es ser un reaccionario», «no estar al día», o que «las modernas tendencias...» y se da por zanjada la cuestión.

No me resta sino confiar en que ni Vds. ni yo cometamos la ingenuidad de caer en esa falacia.

—Si la relación, unión, conyugal en el matrimonio engloba la totalidad de la persona (espíritu y cuerpo), ¿no deberemos admitir que el amor (espontaneidad, sentimiento) es un componente necesario, aunque no esencial? Por lo menos desde un punto de vista psicológico (y sobre todo atendiendo a la psicología femenina).

- La espontaneidad (que no se identifica con sentimiento, puesto que, además de la espontaneidad sensitiva hay también la espontaneidad de la voluntad; también el amor espiritual puede ser espontáneo) es, en efecto, un factor perfectivo del amor conyugal. Y de suyo es muy importante para una vida conyugal feliz. Pero se trata, claro está, de una espontaneidad asumida y regulada por la razón. La espontaneidad incontrolada es precisamente una fuente —y ciertamente importante— de desajustes en la vida íntima, de falta de entendimiento y de problemas, a veces graves, entre los cónyuges.

Ya imagino que la pregunta no iba por ese lado sino que le ha sido hecha en relación con la distinción entre amor pasivo o espontáneo y

amor de dilección. Desde este punto de vista, ya he dicho y repito ahora que el componente de amor espontáneo es muy importante y perfecciona —mejora— el amor conyugal. Paleológicamente, contribuye de modo decisivo a una vida matrimonial feliz. Pero necesario, en el sentido de que su ausencia provoque siempre infelicidad y problemas, no parece que pueda decirse. Como en todo lo que se refiere a la psicología no pueden establecerse leyes demasiado generales. Al respecto quizá sea oportuno aclarar que una cosa es que la falta de amor espontáneo haga que no se produzcan ciertos gozos sensibles (del sentimiento) y otra cosa es que comporte por ello infelicidad o trastornos. Esto último sólo se produce en un porcentaje relativamente pequeño, aunque no despreciable.

En suma, lo mejor es que quienes se casan lo hagan con amor espontáneo, pero no todo matrimonio sin ese amor es desaconsejable, ni necesariamente infeliz; al contrario, los hay muy felices y estables.

II. LEY NATURAL Y LA DINAMICA DEL AMOR

Planteamiento

1. En la época más gloriosa de la Universidad, los antiguos y venerables maestros de entonces solían dar sus clases a través de varias formas. La más ordinaria era la lectio, la lección, que consistía en leer —de ahí le viene su nombre— el libro de texto, e ir explicando su contenido con glosas, aclaraciones y comentarios. Pero en ocasiones más solemnes —que por aquella época solían ser mucho más frecuentes que ahora— utilizaban la quaestio, la cuestión, algo parecido a lo que hoy, ya muy desfigurado, permanece en las tesis doctorales. Consistía en plantear un problema más o menos candente, una cuestión discutida (la quaestio disputata, que decían ellos), e intentar resolverla según el leal saber y entender del que la desarrollaba.

Aunque no me considero ni antiguo, ni venerable, ni maestro, me ha parecido que podía hoy, en honor a la sesión que celebramos, escoger este método de la cuestión disputada para exponer aquel conjunto de

ideas que quisiera enunciar aquí. El problema o la cuestión elegida puede resumirse en una sencilla pregunta: ¿Cuál es la regla que debe presidir las relaciones entre los casados y, en general, entre la mujer y el varón: la ley natural o la espontaneidad del amor? El tema —planteado en estos u otros términos— está en la calle; lo encontramos en la prensa diaria, en artículos o entrevistas de las revistas gráficas, en la canción protesta, la novela y el teatro. Recordemos —como simple ejemplo— la desgarrada frase que John Osborne coloca en labios de Alison, la protagonista de *Mirando atrás* con ira: «Hace tiempo que dejé de creer en los derechos del matrimonio, se está donde se está por consentimiento mutuo». Es, pues, la planteada una cuestión digna de respuesta.

Es un hecho conocido que detrás de ciertas posturas actuales, en relación al matrimonio y a la vida matrimonial, existe una contraposición entre lo que denominan exigencias del amor y lo que tradicionalmente se ha llamado ley natural. Se trata de tendencias que proclaman la autenticidad como uno de los fundamentos de la actuación del hombre.

La autenticidad estaría en la espontaneidad del amor, en el libre fluir de la relación amorosa, frente a la inautenticidad representada por toda ley, incluso la ley natural, que, propiamente, sería el producto cultural de una mentalidad «instalada» y «alienante».

Tales tendencias parten de la base de que el hombre es auténtico cuando sigue la inclinación espontánea que encuentra en sí, porque toda inclinación es «natural», conforme a su ser: niegan, por lo tanto, que la persona pueda tener un desorden en sus inclinaciones naturales, es decir, que exista eso que la doctrina cristiana llama la concupiscencia. Con ello se excluye que algo que el hombre siente en sí, como inclinación grabada en su ser, pueda ser un desorden. El desorden no existe porque no hay bien ni mal moral en el ser del hombre; lo que hay es simplemente su ser, que debe ser asumido tal cual es. En eso consiste la autenticidad.

Hace ya años que esta corriente comenzó a insinuarse: «A veces pienso que no hay pecado ni virtud, hay cosas que la gente hace; y hace unas cosas agradables y otras que no lo son»; así se expresaba el ex predicador de *Las uvas de la ira* en una de las primeras secuencias de la película de John Ford, basada en una novela de Steinberg. Lo que en boca

de este personaje era una simple hipótesis, se ha convertido después en una tesis pertinazmente proclamada y vivida.

Borradas las barreras entre ley natural e inclinación desordenada, la espontaneidad del amor aparece como la regla de la acción. El mal está en el obrar sin amor. Aplicado este criterio al amor conyugal, la conclusión es clara. Lo auténticamente humano, lo libre de desorden, es que la espontaneidad del amor sea lo que guíe la relación varón-mujer. Mientras haya amor no hay desorden. ¿El matrimonio?, ¿la ley natural? Frutos de la mentalidad grecorromana, productos burgueses; o, en el mejor de los casos, término final del amor entre varón y mujer, cuando ha alcanzado una cierta estabilidad y madurez.

En otros casos, tal línea de pensamiento se repudia, pero sin librarse de algunas de sus consecuencias. De ahí que, sin llegar a tales extremos, se haya hecho frecuente en algunos ambientes pensar que es posible establecer una cierta dialéctica o contraposición entre las exigencias del amor conyugal y la ley natural. Parece como si las exigencias del amor fuesen difícilmente compaginables con la ley natural. Nace, entonces, la pregunta, ¿puede haber tal contraposición entre amor conyugal y la ley natural que da origen al matrimonio y regula la vida conyugal?

En realidad tales posturas representan una parcela del tema más amplio de las relaciones entre amor y ley. Si el amor es la fuente creadora de toda decisión humana y el centro de la existencia, ¿no será el amor la más elevada regla del vivir del hombre, el principio supremo de orden, en lugar de la ley?

No faltan modos de decir usados por preclaros autores, de cuya santidad y sabiduría no es lícito dudar, que parecen abonar una respuesta afirmativa a esta última pregunta. De todos es conocida la audaz afirmación de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras.» ¿No parece ese «haz lo que quieras» una liberación de la ley? Hacer lo que uno quiere, ¿no equivale a desprenderse de toda norma impuesta, de toda imposición que venga desde fuera de uno mismo? En relación al matrimonio no faltan textos, y ciertamente de elevada autoridad, que parecen situarse en esta misma línea. Pablo VI, por ejemplo, decía, en su discurso del 12 de febrero de 1966, que «el matrimonio encuentra en el amor humano, que

corresponde al designio y a la voluntad de Dios, la ley fundamental de su valor moral» (AAS, LVIII (1966), pág. 221.). Según esto, podría concluirse que el amor es fuente originaria de orden, porque es, para el hombre, la norma más elevada de acción. Por otra parte, existen razones de sobra para comprender que no es posible, ni contraponer amor y ley natural, ni entender que el amor sea una regla suprema cuyo seguimiento libere de la ley natural.

Tenemos, pues, planteada la cuestión en la forma más clásica del método dialéctico propio de la *quaestio disputata*. Por una parte, parece que (*videtur quod*, que decían los clásicos) el amor es la suprema regla de conducta. Por otra (*sed contra*) no parece razonable contraponer amor y ley natural. Intentemos ahora resolverla, del modo más claro y breve posible.

Amor y ley natural

2. El que es, sin duda, el más preclaro y famoso canonista de todos los tiempos, el Maestro Graciano, afirmó que la ley natural *in Lege et in Evangelio continetur* (*Dictum a. I, 1, 1.*), que encontramos el Derecho natural en la Ley mosaica (los diez mandamientos) y en el Evangelio. Santo Tomás de Aquino recogió esta idea, aunque añadiendo una precisión, saliendo por los fueros de la razón humana. En la Ley de Moisés y en el Evangelio, los preceptos de la ley natural *plenarie traduntur* (I-II, q. 94, a. 4 ad 1.), se enseñan, se recogen en su plenitud, pero, aun con fallos y errores, también la razón natural es capaz de captarlos. Está claro, en todo caso, que la ley natural se encuentra recogida en la Sagrada Escritura del modo más perfecto. Y precisamente el Nuevo Testamento nos da el testimonio más autorizado de la plena congruencia de la ley natural con la dinámica del amor. «Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo semejante a éste es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas.» (Math. 22, 36-40.).

¿Qué quiere decir que «de estos dos preceptos pende toda la Ley»? Nos lo explica San Pablo en su Epístola a los Romanos: «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley.» (Rom. 13, 8-10.). Idea ésta que repite en su Carta a los Gálatas: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la Ley se resume en un solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.» (Gal. 5, 13-14.).

El Apóstol de los Gentiles está hablando en ambos casos de las relaciones con el prójimo, no de las relaciones del hombre con Dios, de las cuales ha tratado antes, y esto explica que sólo se refiera al precepto del amor al prójimo. Lo importante es que la Ley se resume y se cumple (esto es, se consume, se realiza totalmente) en el amor a Dios y al prójimo. San Agustín precisa todavía algo más, al escribir que los preceptos del Decálogo derivan de los dos preceptos antes citados, es decir, del amor a Dios y del amor al prójimo.

A esto hay que añadir que la Ley, es decir, el Decálogo, representa un resumen o compendio de la ley natural. La conclusión que de esto se deduce es bien clara. Si estos dos mandamientos son el resumen del Decálogo, y éste a su vez representa la suma y el compendio de la ley natural, no es posible establecer contraposiciones de ninguna clase entre dinámica del amor y ley natural. Como no es tampoco posible pensar que el seguimiento del amor libere de la ley natural. Más bien hay que decir que el amor asume y cumple (consume, perfecciona) la ley natural.

Al comienzo hacíamos referencia a ciertas tendencias modernas que plantean el tema del que estamos hablando, a la vez que aludíamos a otra línea de pensamiento de cuya rectitud y autoridad no es lícito dudar. En ambos casos, parecía observarse una cierta coincidencia, y sin embargo es bien conocido que parten de supuestos completamente diferentes. Es lógico, por tanto, que nos preguntemos dónde está el meollo de la cuestión.

Amor ordenado y amor desordenado

3. Una afirmación incidental de Pieper, en su libro sobre El Amor, nos puede introducir en el camino de nuestras reflexiones: «El amor — escribe— y sólo el amor, es lo que tiene que estar en orden para que todo el hombre lo esté, y sea bueno.» (Ob. cit., pág. 44.). Fijémonos en el matiz: el amor tiene que estar en orden. Según el amor esté o no ordenado, el vivir del hombre será recto o desordenado. Ya lo decía San Agustín muchos siglos antes: «Todos viven de su amor, hacia el bien o hacia el mal.» (Contra Faustum, 5, 11 (PL. 42, 228).).

Es el mismo San Agustín quien en la «La Ciudad de Dios» plantea su famosa teoría de los dos amores: «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial.» (De civitate Dei, 14, 28.).

Hablando con propiedad de lenguaje, no es que haya dos amores (visto el tema desde la perspectiva en que estamos situados). Hay un solo amor, pero este amor puede ser ordenado o desordenado, virtuoso o vicioso. Por eso, aunque es habitual que, al hablar del amor, se sobreentienda el amor ordenado, cuando se quiere dejar inequívocamente claro que uno se refiere al amor ordenado, se suele añadir un adjetivo: verdadero, auténtico, ordenado, genuino, etc.

En este punto y antes de seguir adelante quisiera hacer un inciso para aclarar una posible confusión. El orden del que aquí hablamos no es aquella ordenación exterior que proviene de las convenciones sociales, de la costumbre o de las formas humanas de conducta. Recuerdo al respecto, como ejemplo típico de la crasa ignorancia que a veces manifiestan quienes hablan de este tema, la letra de una canción protesta, cuya autora, quejándose de que la sociedad actual tiene semiahogado el amor de los novios en una especie de camisa de fuerza a través de un cúmulo de normas impuestas, mezclaba indiscriminadamente el notario, la petición de mano, la lista de bodas y la leynatural. Qué tenga que ver la noble profesión de notario con el amor de los novios es algo que no se me alcanza muy bien —a lo más tendrá que ver con su dinero, no con su

amor—, pero el caso es que, planteando así las cosas, no hay modo de entenderse. Quede, pues, claro, que al hablar de amor ordenado no me refiero a las convenciones sociales, a las costumbres de los pueblos o a las formas humanas. Me refiero a aquel orden intrínseco del amor que es inherente a él mismo; en categorías filosóficas, hablo del orden como trascendental del ser.

Una rueda, por ejemplo, es tanto más rueda cuanto más perfectamente es círculo; si una parte de ella se desordena y adquiere una forma parabólica, la rueda pierde en parte su ser mismo de rueda, y si tanto se desordenase su estructura que adquiriese una forma cuadrada, dejaría de ser rueda. ¿Qué es cualquier enfermedad, sino la ruptura parcial del orden intrínseco del cuerpo humano? Cuando un músculo, en lugar de moverse según el orden natural que lo rige, se mueve desordenadamente, se origina un movimiento espasmódico, si tiene ciertas características. Cuando unas células del cuerpo crecen desordenadamente y alteran su conformación, se origina un tumor. Un cuerpo enfermo es siempre un cuerpo con una alteración en la constitución que le es normal. La enfermedad es lo anormal, lo que está fuera de la norma del cuerpo, esto es, de su orden en sentido filosófico.

Es de este orden del que aquí hablamos. De aquel orden en cuya virtud el ser se desarrolla normalmente y cuya disminución o pérdida, disminuye la capacidad del ser o lo destruye. Aquel orden que, por ser un trascendental, potencia y perfecciona al amor. En este sentido, el amor es tanto más amor, cuanto más ordenado es. El amor desordenado es imperfección y degradación del amor, es menos amor, cuando no se transforma en su corrupción. El amor ordenado es el amor, aquel que es verdadero, bueno y bello. (Esto supuesto, es preciso ponerse en guardia frente a otra posible idea equivocada. Podría parecer, en efecto, que el amor ordenado equivale a un amor limitado, frenado de algún modo; bien limitado, pero limitado al fin y al cabo. Algo así como una renuncia parcial al amor, necesaria y buena en aras de valores superiores, porque así lo exige la adecuación a la moralidad y al bien. Y no es esto. El orden del que hablamos es, repito, un trascendental —no una superestructura añadida—, que, al igual que los demás trascendentales —bondad, belleza, unidad, verdad—, no es cosa que el ser mismo, visto en el caso del orden desde el punto de vista de su disposición hacia el fin; como dijera Santo

Tomás, el orden (en cuanto trascendental) no es ningún ser (no es una superestructura añadida), sino algo por lo que el ser es. Como acabo de decir, el amor es tanto más amor cuanto más ordenado es.

Siendo el amor el primer movimiento del hombre hacia el bien, y siendo el orden la disposición hacia el fin (que es el bien en cuanto apetecible, en cuanto posible objeto de amor), el orden del amor es su apertura, disposición u ordenación al bien; como esa disposición y ordenación del hombre al bien es lo que llamamos la ley natural, queda claro que la ley natural es el orden del amor y aquella disposición suya por la que el amor es verdadero amor).

Hecha esta digresión, sigamos con el hilo del discurso.

Hay, decía, un solo amor. En efecto, el amor no es otra cosa que el primer movimiento de la voluntad en cuanto, de modo concreto, se orienta y adhiere intencionalmente al objeto amado. En otras palabras, es el primer movimiento de la inclinación al bien, grabada en la naturaleza, en el corazón del hombre. Lo que ocurre es que, junto al amor verdadero hay un amor falso, junto al amor ordenado hay un amor desordenado, junto al amor virtuoso hay un amor vicioso. ¿Por qué? Porque el hombre tiene en sí un factor de desorden en su inclinación al bien, de modo que, además de la ley natural, tiene también la inclinación al mal (la concupiscencia), que se le aparece con ropaje de un cierto bien. Si el amor es el primer movimiento de la voluntad, la apertura primaria de la voluntad en cuanto se inclina al bien, cuando esta inclinación está desordenada, el amor nace desordenado. El amor nace ordenado o desordenado según un orden o desorden fundamental de la persona. Y es lógico que así sea: el amor es acto, actualización de la voluntad, que depende, por ser acto, de la potencia (de la voluntad). Según el orden fundamental de la voluntad, así será el orden del amor que de ella nazca.

La conclusión que de esto se deduce es clara: no porque haya amor, hay ya una conducta recta. Sin la idea de orden, el amor se falsea y se degrada, como se falsea y se degrada la conducta humana.

El amor en sí no mide originalmente el obrar humano. La espontaneidad del amor no es fuente primaria del orden, porque el amor es una realidad medida, ordenada, por un criterio distinto al de su

espontaneidad. Sólo en un momento posterior, cuando hablamos de un amor ordenado, entonces sí que el amor es la ley —y ley suprema— del vivir y del obrar del hombre. Entonces sí que adquiere toda su validez el «ama y haz lo que quieras» de San Agustín. Entonces sí que el amor resume y compendia todos los preceptos de la ley natural.

El orden del amor

4. Llegados a este punto, se impone responder a una pregunta, que nace de cuanto acabamos de decir. ¿Cuál es el orden del amor? Hace siglos el tantas veces citado San Agustín escribió una definición de la virtud especialmente significativa para responder a la pregunta que nos acabamos de hacer: «Virtus ordo est amoris» (De civitate Dei, 15, 22.). La virtud es el orden del amor. Para nuestro objeto podemos invertir el orden de la frase sin alterar su sentido y tendremos la respuesta que buscamos: el orden del amor es la virtud.

Ahora bien, las virtudes morales, que son las que nos interesan aquí, representan fundamentalmente la adecuación de la voluntad a los dictados de la recta razón, esto es, la adecuación a la ley natural. El orden del amor es, en consecuencia, la ley natural.

Decíamos antes que el amor es el primer movimiento de la inclinación al bien, grabada en la naturaleza, en el corazón del hombre. Pero la inclinación al bien —a los distintos bienes—, grabada en la naturaleza del hombre, no es otra cosa que la ley natural (en sentido material). Es obvio, por tanto, no sólo que el amor es de ley natural, sino que la ley natural (en sentido formal) es el orden del amor. Y porque la ley natural es el orden del amor, los preceptos de ley natural representan explicitaciones (derivan, naturatur) de la recta dinámica del amor.

El amor conyugal ordenado

5. Apliquemos esto al amor conyugal. ¿Cuál será, podemos preguntarnos, el orden del amor conyugal? Es claro que este orden estará representado por todas aquellas virtudes que son comunes a cualquier amor. Siendo, sin embargo, el amor conyugal un amor específico, hay

también una virtud específica que lo ordena en razón de sus peculiaridades. El orden específico del amor conyugal es la virtud de la castidad.

Sin entrar en cuestiones morales que no son del caso, cabe señalar que esta virtud se refleja en un orden objetivo del matrimonio y del amor conyugal, representados por los que tradicionalmente se han llamado los tres bienes del matrimonio: la ordenación a la prole, la fidelidad y la indisolubilidad. El amor entre el varón y la mujer es honesto y verdaderamente conyugal, cuando los esposos se aman con un amor indisolublemente fiel y cuando lo ponen al servicio de la procreación y educación de los hijos.

Por eso los tres bienes citados (y lo mismo vale de la castidad) no son una limitación o represión: son amor, lo que ordena y ennoblece el amor conyugal, más exactamente. Parafraseando el pasaje de San Agustín antes citado, podríamos decir que dos amores hicieron dos uniones entre varón y mujer: el amor casto hasta el olvido de sí hizo el matrimonio; el amor deshonesto hasta el olvido del otro engendró la unión extramatrimonial.

El orden en el amor de los casados está determinado por los tres bienes del matrimonio. De este amor ordenado se predica lo que antes hemos visto en palabras de Pablo VI: que es la ley fundamental del valor moral del matrimonio. Antes hemos citado sólo una línea del discurso pontificio; veamos ahora el párrafo entero, que nos muestra cómo el Papa se estaba refiriendo al amor de los esposos concorde con la ley natural: «Nacido del amor creador y paternal de Dios, el matrimonio encuentra en el amor humano, que corresponde al designio y a la voluntad de Dios (esto es, a la ley natural), la ley fundamental de su valor moral, en el amor mutuo de los esposos, en virtud del cual cada uno se compromete con todo su ser a ayudar al otro a ser como Dios lo quiere; con el deseo común de interpretar fielmente el amor de Dios creador y Padre, engendrando nuevas vidas.»

Amor y exigencias de justicia

6. Hasta ahora hemos visto el tema sobre el que estamos reflexionando desde la perspectiva interna de la persona. Hemos llegado a la conclusión de que el amor de una persona nace ordenado o desordenado según esté ordenada o no su voluntad por una orientación fundamental hacia el bien real, es decir, por la virtud. Es preciso, ahora, que nos situemos en otro plano, en el de la relación entre el sujeto que ama y el objeto amado, entre las personas que se aman.

También desde esta perspectiva llegamos a la misma conclusión a la que hemos llegado antes. En efecto, las relaciones del hombre con los demás hombres y con el resto de los seres creados se fundan en unas relaciones ontológicas objetivas, que tienen un orden inherente a ellas. Este orden es un orden objetivo, fundado en la posición respectiva de los seres entre sí.

La relación entre los padres y los hijos, por ejemplo, es ante todo una relación ontológica, derivada de la generación. No es el amor el que constituye a alguien en padre o madre naturales de su hijo, sino el hecho de la generación. Tampoco es el amor el que da origen al deber de criar y educar a los hijos, ni al deber de respeto y obediencia de los hijos a sus padres. Lo que engendra esos deberes es el hecho mismo de la generación. Y así, cuando una madre desamorada abandona a sus hijos y hace caso omiso de sus deberes, no decimos que obra rectamente, porque no habiendo amor, es natural que los abandone; decimos que es una madre desnaturalizada, que incumple sus deberes. Quienes engendraron al hijo están obligados a criarlo y a educarlo. Hay entre los padres y el hijo una relación ontológica que da origen a unos deberes y unos derechos.

Las relaciones entre personas tienen una dimensión objetiva, en donde radica una objetiva ordenación del comportamiento recíproco. Esta objetividad y no los espontáneos dictados del amor son la regla primera y fundamental del trato mutuo. Por ejemplo, el dueño de un animal enfermo, de difícil curación y con agudos sufrimientos, no obra mal si, por compasión, quita la vida al animal. ¿Puede hacer lo mismo el padre con el hijo, el esposo con la esposa, el amigo con el amigo, si así se lo dicta su compasión, que es un efecto del amor? ¿Podría alguien por amor obligar a su amigo a bautizarse, o a casarse con determinada persona?

Evidentemente no; las relaciones entre personas tienen unas exigencias de justicia (y en primer término están los derechos fundamentales de la persona), que no existen en el caso de las relaciones entre los hombres y los animales.

El amor no rompe esas exigencias; el hecho de existir amor no cambia estas relaciones ontológicas objetivas, que se mantienen tal cual son, con todas sus exigencias. Es más, el amor verdadero comprende que estas exigencias derivan de la dignidad de la persona, por lo cual las asume y perfecciona.

Este orden objetivo entre las personas es el Derecho natural, en cuanto se manifiesta en exigencias de justicia, y la normatividad que constituye su regla es la ley natural. Luego, también desde este punto de vista, la ley natural se manifiesta como aquel orden previo, por el cual el amor es ordenado o desordenado. También, desde esta perspectiva, el amor nos aparece, no como regla primera, sino como realidad reglada.

Es cierto que el amor sobrepasa las leyes, pero sobrepasar las leyes —observa Rafael GómezPérez (La fe y los días (Madrid, 1973), pág. 62.Cfr. L. LEGAZ, Amor, amistad, justicia (Madrid, 1969))— no significa, como es obvio, incumplirlas, sino cumplirlas sobreabundantemente, realizar lo debido, y más en beneficio de todos.

El amor conyugal no es ninguna excepción. Nace en el seno de una relación natural, dada por la naturaleza, y que responde a una estructura accidental de la persona humana, en cuya virtud cada hombre es varón o mujer. Existe por naturaleza una ordenación mutua, en función de unas necesidades y finalidades de la especie, en cuya virtud hay entre el varón y la mujer una mutua atracción. Es este sustrato natural el supuesto previo en cuyo seno nace el amor conyugal entre un varón y una mujer concretos.

La unión varón-mujer —el matrimonio— responde a una estructura natural del ser humano; no es un invento de los hombres, sino el resultado de una preexistente ordenación por naturaleza de la mujer hacia el varón y viceversa. Responde, por tanto, a la ley natural. Esta tesis, largamente enseñada y defendida por el Magisterio eclesiástico, ha sido últimamente confirmada por el Concilio Vaticano II, quien, en el n.

48 de la const. *Gáudium et spes*, dice que la comunidad de vida y amor —el matrimonio— ha sido «fundada por el Creador» y está «en posesión de sus propias leyes», a lo que añade: «Pues el mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines propios.»

Pablo VI, en el citado discurso del 12 de febrero de 1966, insiste de nuevo en esta idea: «El matrimonio y la familia no son una mera obra del hombre, logro humano producido y dominado en su íntima esencia por las condiciones históricas y ambientales, y mutables como éstas. El matrimonio y la familia proceden de Dios, son obra de Dios y responden a un designio esencial, que El mismo trazó y que sobrepasa las mudables condiciones de los tiempos, persistiendo inmutable a través de ellos. Dios, por este medio, quiere hacer al hombre partícipe de sus prerrogativas más elevadas, de su amor a los hombres y de su poder creador de vida. Por eso, el matrimonio y la familia tienen una relación trascendente con Dios: de El proceden y a El están encaminados... Cualquier concepción o doctrina que no tenga suficientemente presente esta relación esencial del matrimonio y de la familia con su origen divino y su destino, que trasciende la experiencia humana, no comprendería su más profunda realidad y no podría encontrar el camino exacto para resolver sus problemas.» (Loc. cit., pág. 220.).

El matrimonio es el desarrollo, normal y adecuado, de la permanente e invariada tendencia o inclinación natural de la persona humana a la unión varón-mujer en orden a la procreación de los hijos, conforme las exigencias de orden que son inherentes a esa tendencia. Ese orden objetivo se resume en los tres bienes del matrimonio antes citados y dimana de las finalidades de la unión, de acuerdo con la condición de personas que es propia de los cónyuges.

La inclinación natural a la que acabamos de referirnos es la ley natural sobre el matrimonio, a tenor de la definición que Santo Tomás de Aquino da de esa ley: «la inclinación natural hacia los actos y fines que le son propios» (I-II, q. 91, a. 2.), que son propios del hombre, de la criatura racional. La inclinación del varón y de la mujer hacia su unión tiene, en consecuencia, un orden inherente, impreso en la naturaleza humana, cuyo seguimiento conduce al matrimonio a su plenitud y cuyo incumplimiento impide que esa perfección se alcance. (Con ello quiere decirse, entre otras

cosas, que el varón y la mujer se presentan en su mutua relación como personas humanas, con toda la dignidad propia del hombre, y, por lo tanto, que hay una serie de exigencias de justicia que presiden su relación y que el amor mutuo debe asumir.

Hay, en efecto, que partir del hecho fundamental de que el hombre es persona y por ello es un ser dotado de dignidad. Con esta expresión se quiere manifestar que el hombre se presenta ante sí mismo y ante los demás, no como una cosa o como un objeto, sino como portador de valores y respetabilidad, como portador de derechos y deberes inherentes a su condición de persona.

Esto tiene una importante consecuencia. La estructura del ser humano orientada a la unión varón-mujer se presenta como un valor de la persona, cuyo respeto es exigencia de la propia dignidad humana. Lo que llamamos ley natural no es una especie de imposición extraña que limite las casi infinitas posibilidades de la humana libertad. Por el contrario, es —además de expresión de la voluntad de Dios— expresión de la dignidad y del valor de la persona humana, que se manifiesta tal cual es a través de ella. Hablar de ley natural es hablar de exigencias de la dignidad de la persona y de su adecuado desenvolvimiento. Exigencias de la persona ante Dios y consigo misma (deber de orden moral), pero también frente al otro y ante él como deber de justicia.

De este modo, como he dicho en otro lugar, las citadas exigencias aparecen como el fundamento de la autenticidad de la persona en la esfera de la relación varón-mujer. La persona, siguiéndolas, obra en conformidad a su estructura personal y como efecto de la fidelidad a Dios y a sí misma y como fruto de la justicia con el otro. El desorden entraña siempre una inautenticidad y, en su caso, una radical injusticia. Ni alteraría su carácter injusto el eventual consentimiento del otro, por cuanto las exigencias de justicia que nacen de la dignidad de la persona no dependen de la voluntad del sujeto en el que radican.

Las consideraciones anteriores llevan implícita una clara consecuencia. El matrimonio no es una mera institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el desarrollo de la inclinación natural. El matrimonio, por el contrario, es el des-arrollo mismo de la inclinación natural, conforme a la estructura ontológica de la persona humana,

conforme a la naturaleza personal del hombre. Representa el recto desenvolvimiento de la persona humana en este sector de su vida.

Y puesto que la decisión que puede tomar el hombre respecto a esta materia afecta decisivamente a su carácter de persona, una decisión falsa, esto es, no concorde con la ley natural, conduce necesariamente a una contradicción interna, a una efectiva y real acción despersonalizante en el plano moral, es decir, el hombre se degrada. Es, al mismo tiempo, una injusticia con la otra persona, una injusticia radical, presente en toda unión extramatrimonial, aunque tenga, en algún caso, la apariencia de familia «honorable». Tal «honorabilidad» es, en realidad, una inautenticidad, una falsa careta con que se cubre la mentira oculta: que, de verdad, allí no hay matrimonio ni deberes matrimoniales entre esas personas físicamente unidas. Esta falsificación, que entraña una injusticia de cada una de las partes con la otra, de ningún modo puede ser producto del verdadero amor. (Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, Pamplona, 1973, págs. 120 sig.)

El amor conyugal auténtico, aquel que es total y pleno, asume la ley natural, porque ama al otro como persona y es consciente de su dignidad. No sólo no rehúye lo que es justo, sino que ama la justicia como orden de su mutua unión.)

Ahora bien, el amor conyugal es, como decíamos, el primer momento dinámico de la persona —de su inclinación natural— en lo que respecta a la unión marital entre varón y mujer; de donde se deduce que no puede haber disociación entre la ley natural y las exigencias del amor conyugal. Bien claro lo dice el n. 51 de la const. *Gaudium et spes*, refiriéndose al tema concreto de la transmisión de la vida: «... la Iglesia recuerda que no puede haber verdadera contradicción entre las leyes divinas y aquellas que favorecen un auténtico amor conyugal».

Podemos, pues, concluir diciendo que la ley natural es el orden del amor conyugal.

Preguntas y respuestas

—Me gustaría que matizase un poco el equívoco inherente en nuestros días al concepto de ley natural. Hoy se piensa corrientemente que la ley natural (racional por lo tanto) es antinatural.

—La paradójica acusación de que la ley natural es antinatural se hace en nuestros días desde dos perspectivas, que son distintas, aunque tienen un punto en común: el historicismo, una de cuyas más extremas formulaciones es el existencialismo.

La primera perspectiva, común al historicismo nacido en el siglo XIX, es, en realidad, una reacción contra la llamada «Escuela del Derecho Natural» de los siglos XVII y XVIII y contra las subsiguientes concepciones del Derecho natural de raíz racionalista. Como dice J. M. Aubert, la citada Escuela del Derecho Natural (Grocio, Pufendorfz Thomasius, etc.) «comprometió gravemente esta expresión (Derecho natural) con la construcción idealista de un sistema abstracto, puramente deductivo, que ignoraba la realidad humana, y contra el que se levantó violentamente el pensamiento histórico moderno» (Ley de Dios, leyes de los hombres, ed. castellana, Barcelona 1969, pág. 73).

Tales concepciones entienden el Derecho natural como un conjunto de reglas deducidas por la razón, a partir de determinados principios, de modo semejante a las ciencias puramente racionales. Por eso algunos de esos autores hablan de un sistema de Derecho natural construido *more mathematico* o *more geometrico*, a modo de las deducciones de la ciencia matemática o de la geometría. Supuestos unos primeros principios evidentes por sí mismos, la razón iría deduciendo, en virtud de las reglas de la lógica, todo el conjunto de reglas que forman el Derecho natural. En este sentido se habla de un Derecho racional. Pero en realidad debe llamarse racionalista, como derivado que es del racionalismo, corriente de pensamiento que tanta influencia ha ejercido en la civilización occidental durante los últimos dos siglos.

No es esto lo que por Derecho natural entienden la Filosofía jurídica tradicional y la Teología católica. La ley natural es formalmente un dictado de la razón y en este sentido es efectivamente racional. Pero con ello quiere decirse que se trata de una regla conforme a la sana razón;

y también que, por ser el hombre un ser espiritual libre, la ley natural no es una fuerza ciega o un instinto, sino una instancia personal, es decir, un dictamen de la inteligencia. Así lo explica Santo Tomás: «Todo aquello a lo que se inclina el hombre por su naturaleza, depende de la ley natural; porque en todo ser hay una atracción natural a obrar conforme a su forma propia, como es propio del fuego calentar. Y puesto que el alma racional es la forma propia del hombre, en todo ser humano hay inclinación natural a obrar conforme a la razón; y esto es obrar según la verdad» (I-II, q. 94, a. 3).

Los dictados de ley natural no son deducciones lógicas abstractas, conclusiones de la razón especulativa, sino reglas prácticas, que se apprehenden mediante el conocimiento de la naturaleza humana. En ella hay impresas unas inclinaciones naturales, unas tendencias que manifiestan cuáles son los bienes a los que el hombre está llamado por constituir su desarrollo y perfección (sus fines). Sobre la base de una primera regla —«debe obrarse el bien y evitarse el mal»— la razón práctica llega a una serie de normas, mediante el conocimiento de los bienes a los que por naturaleza está llamado el hombre y de las tendencias naturales que en él están impresas. «Como el bien es lo que está conforme con el fin y el mal lo contrario —escribe Santo Tomás—, todo aquello a lo que el hombre tiende por inclinación natural es conocido por su razón como un bien que realizar activamente, y lo contrario como un mal que evitar. Este orden de las inclinaciones naturales es, consiguientemente, el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza» (I-II, q. 94, a. 2). Las reglas del Derecho natural no son, pues, deducciones meramente lógicas (especulativas), sacadas concatenadamente unas conclusiones de otras (deducciones de laboratorio podríamos decir), sino conclusiones derivadas del descubrimiento de la estructura óptica (naturaleza) del hombre. Al respecto escribe acertadamente Aubert: «Puesto que el bien es lo que corresponde a una tendencia, a una inclinación o deseo natural del hombre, las diversas especies de bienes deben descubrirse, como exigencias que realizar, partiendo del análisis de las tendencias innatas de la naturaleza humana total» (ob. cit., pág. 83).

Desde este punto de vista, una cosa está bien clara. La ley natural es... natural, puesto que su fundamento es la naturaleza humana. Puede

ser antinatural el sistema racionalista, porque, a causa de ceñirse a reglas abstractas obtenidas por deducción unas de otras, no atiende directamente a la observación de la naturaleza humana. Pero el genuino Derecho natural no puede ser más natural.

La segunda perspectiva a la que me refería al principio de esta respuesta es aquella opinión moderna sobre la que he hablado en mi intervención. Recordemos brevemente la descripción de esta opinión. Lo natural —dice— es el espontáneo fluir del ser de la persona humana, según aquel conjunto de tendencias que en ella se encuentra; todo es natural, también aquello que el cristianismo llama concupiscencia o tendencia desordenada. La ley natural, como supone evitar la tendencia o inclinación al mal —aunque tenga la apariencia de bien—, en este aspecto es, para los que siguen la opinión que estamos describiendo, antinatural, porque supone superar y no seguir una tendencia, que, de acuerdo con su opinión, es natural. Por eso entienden que la llamada ley natural es, en realidad, una estructura convencional impuesta por la sociedad.

Evidentemente estamos ante un caso que sobrepasa el tema objeto de estudio. ¿Hay o no tendencias desordenadas en el hombre? ¿Las tendencias que llamamos desordenadas son tales, o esa calificación es un prejuicio cultural? Para un cristiano no existe la menor duda; si tales tendencias no son desordenadas, no hay pecado original, ni redención... ni cristianismo propiamente dicho. Y como no es ésta la ocasión para demostrar la existencia de la ley natural y de las tendencias desordenadas (la *lex fomitis*), podemos dar por terminada esta respuesta.

—Si el amor se especifica de acuerdo con los distintos tipos de relaciones objetivas entre personas (padre-hijo, varón-mujer, etc.), ¿quiere esto decir que el amor presupone el conocimiento?

En el caso de respuesta afirmativa, ¿cómo conciliar esa afirmación con la noción del amor como apertura o dinamismo radical hacia el bien?

—Efectivamente el amor presupone el conocimiento. Para que algo o alguien sea amado es necesario que sea conocido. Nadie puede ser amigo de una persona de la cual no tiene ni la menor noticia. Un varón no puede amar a una mujer de cuya existencia carece de referencias. Quien no conoce que existe Dios, quien no cree en El, no puede amarle; por eso la fe es previa al amor. Correlativamente, a mayor conocimiento, mayor es el amor, en tanto lo amado aparece mejor como bien (no, claro está, si el mayor conocimiento revela defectos y no bondad). De ahí la importancia del noviazgo, que da un mejor conocimiento y asienta y hace madurar en el grado necesario el amor entre los pretendientes.

Otra cosa distinta es que para amar sea siempre requisito indispensable un conocimiento perfecto e incluso haber establecido contacto personal con el bien amado. La mujer gestante no ha visto al hijo en gestación, no conoce siquiera si es varón o mujer, y sin embargo le ama ya. Sabe que existe, que es hijo suyo, y esto basta. Muchas veces para amar es suficiente un conocimiento imperfecto, confuso o sumario. El mejor conocimiento que tenemos de Dios (más perfecto que el meramente racional) viene de la fe, que es un saber como a través de un velo; y todo hombre debe amar a Dios sobre todas las cosas. Lo importante es que el conocimiento muestre la relación de amabilidad, esto es, que muestre aquello en cuya virtud el objeto de amor es capaz de desencadenar amor. Pongamos un ejemplo, que puede ser ilustrativo. Imaginemos que una madre, en los avatares trágicos de una guerra, ve desaparecer a su hijo pequeño y que al cabo de muchos años ambos entran en contacto sin reconocerse; puede ser que, por razones de vecindad o profesionales, tengan trato asiduo, de modo que lleguen a conocerse ampliamente. Este conocimiento no engendrará en ellos el amor de madre y de hijo, porque no se conocen como tales. En cambio la madre amaba ya a ese hijo, cuando era un recién nacido y cuando le conocía, en su conjunto, mucho menos; el conocimiento total del hijo era mucho menor, pero lo conocía plenamente en lo que es específico de la relación maternofilial: la condición de hijo. Ese amor de madre volverá a asentarse en el hijo, cuando descubra que lo es.

¿Por qué el amor presupone el conocimiento? Esta pregunta habría que hacérsela a algún filósofo, que contestaría con más conocimiento de causa. De todas maneras, no me parece una cuestión difícil de responder.

El amor exige, como requisito para nacer, entrar en contacto con el objeto, con lo que puede ser amado. El hombre toma contacto con su entorno a través del conocimiento; y por ello el conocimiento es causa del amor. Pero, sobre todo, para que haya amor es preciso captar a la cosa como bien, lo cual es propio del conocimiento.

Siendo cierto lo que acabamos de ver, también es verdad que el amor aumenta el conocimiento, especialmente un tipo de conocer, que es el llamado por connaturalidad. Nadie como la madre conoce al hijo; esto es debido, en parte, al trato continuado, pero hay una profundidad de ese conocimiento que no se debe a ese trato, sino al amor. Pero nos estamos saliendo del tema y mejor será cortar esta divagación.

Responder a la segunda parte de la pregunta —¿cómo conciliar la afirmación de que el amor presupone el conocimiento con la noción del amor como apertura o dinamismo radical hacia el bien?— exige hacer algunas distinciones.

El amor no es, propiamente hablando, la apertura al bien, sino el primer movimiento, el acto más profundo o primario de orientación hacia el bien. Si decimos que el amor es apertura al bien, queremos referirnos al dinamismo, al acto de abrirse hic et nunc al bien. Pero para que esto ocurra es preciso que el ser que ama tenga de por sí la potencia o capacidad de amar, es decir, que por naturaleza esté ordenado al bien. No es el amor algo enteramente original, algo llovido del cielo por decirlo así; si hay amor es porque hay una disposición del ser hacia el bien. Que un varón y una mujer se amen no es producto del azar, ni un milagro, ni un hecho casual; se aman porque el varón está orientado por naturaleza a la mujer y, recíprocamente, la mujer está orientada por naturaleza hacia el varón. Como la madre está ordenada al hijo y el hijo hacia la madre. Al amor preceden dos cosas: la relación objetiva entre el amante y el amado, y la disposición u orientación a la que acabo de referirme.

¿Qué papel juega, en todo esto, el conocimiento? El conocimiento es lo que causa el amor, porque da a conocer la razón de bien y da lugar a que la disposición del amante hacia el amado se convierta en acto, es decir, que nazca el amor. Así, varón y mujer están por naturaleza orientados el uno hacia el otro; pero esta orientación o disposición no es todavía amor, sino, en todo caso, capacidad de amor. El amor entre un

varón y una mujer determinados nacerá con el conocimiento, ya sea en el primer momento, ya sea con el trato habitual. El conocimiento, sin la disposición u orientación previa, no engendraría amor. A su vez, la disposición sin conocimiento no pasaría nunca de ser disposición, capacidad, potencia; un poder llegar a ser amor, sin ser más que posibilidad.

Ahí —en la previa disposición— nace la importancia de la educación y de la virtud en todo amor y particularmente en el amor conyugal. Tanto mejor será ese amor cuanto mejor dispuestos estén el varón y la mujer por su formación en la virtud; y, concretamente, en la castidad, que es, como he dicho, el orden del amor conyugal. Como sea la disposición, así será el amor.

—¿Cómo obtener un concepto inequívoco de «bien»? De ahí se deriva algo tan importante como qué orientación es el sentido del amor.

—La pregunta, tal como la entiendo, es de suma importancia, muy de fondo, y por ello la respuesta no es fácil. Mejor dicho, según se mire es muy fácil de responder o prácticamente imposible.

Es fácil si nos atenemos a lo que nos dice la doctrina católica. El bien para el hombre es el conjunto de sus fines predeterminados por Dios. Desde el punto de vista natural, el bien del hombre comprende aquellos fines a los que su naturaleza tiende; y respecto al matrimonio, el bien de la pareja humana son los fines conyugales. Esta identificación entre el fin y el bien es lo más exacto, pero habitualmente se llama bien, no sólo a los fines, sino también al orden en el obrar humano; en tal caso el concepto de bien del hombre estará determinado también por la ley natural, esto es, por aquellos bienes a los que la naturaleza humana tiende y por el orden de esas tendencias naturales. Puesto que la naturaleza humana es obra de Dios, las tendencias que en ella están impresas y los fines a los que se orientan tales inclinaciones o tendencias son buenos; es más, son lo bueno para el hombre, constituyen su bien.

Quizás al hablar del «concepto» de bien, podamos dar a esta expresión un sentido más vulgar y preguntarnos cómo podemos conocer inequívocamente cuáles son estos bienes y cuáles son las tendencias naturales. La pregunta sería superflua si el hombre no sintiese en sí inclinaciones desordenadas y si su entendimiento no tuviese una cierta ofuscación, que le hace ver verdaderos malos como bienes. Es lo que la doctrina cristiana llama el desorden de la concupiscencia. Si tal cosa no existiese, digo que la pregunta habría de ser considerada vana, porque sería evidente que toda inclinación que el hombre sintiese en sí sería ley natural.

Pues bien, para el católico hay un criterio inequívoco para conocer cuál es el bien del hombre, cuáles son los verdaderos bienes para él. Este criterio es el Magisterio eclesiástico. Los contenidos primarios y fundamentales —e incluso los que de ellos derivan— de la ley natural los conocemos inequívocamente por la doctrina revelada en la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición e interpretada por el Magisterio de la Iglesia. Aunque la revelación no tiene por objeto primario enseñar la ley natural, sino el designio salvador y sobrenatural de Dios, contiene también enseñanzas relativas a ella (por ejemplo, los diez mandamientos, que son como un resumen de la ley natural). El Magisterio de la Iglesia, intérprete auténtico de la ley natural, ha enseñado, con la solemnidad (magisterio pontificio *ex cathedra*, definiciones de los Concilios ecuménicos) o con la constancia que son garantía de infalibilidad, muchas normas naturales. Ese es el criterio inequívoco de bien.

Claro que la pregunta me parece que apunta a algo aparentemente más alto. ¿No sería posible obtener un concepto inequívoco de bien que fuese universalmente aceptado, en el que todos los hombres estuviésemos de acuerdo? Y es aquí donde me parece que la respuesta es casi imposible. El criterio de suyo ya existe: es la ley natural grabada en todos los hombres. Pero es precisamente en relación con la ley natural donde se dan las desviaciones, porque el hombre, sin la guía del Magisterio y sin la ayuda de la gracia, de hecho a veces yerra en su conocimiento o no quiere aceptarla, sustituyendo la ley natural por su propio proyecto de existencia humana. Y si la ley natural no es aceptada, estando como está grabada en la conciencia de todo hombre, ¿qué otro criterio podrá tener la fuerza de

aunar a toda la Humanidad? El continuo sucederse de opiniones y su casi infinita variedad son ya una respuesta a la pregunta.

Quizás estas últimas palabras puedan parecer desalentadoras y nada más lejos de mi intención. Sólo son volver a repetir lo que es de sobra conocido, que únicamente en la ley natural y en su interpretación por el Magisterio de la Iglesia el hombre puede encontrar los fundamentos de la verdad sobre sus fines y el conocimiento de su bien.

—Como se ha dicho, el orden del amor conyugal es la ley natural. Según la doctrina católica, ¿la sacramentalidad no acrecienta algo esa perspectiva?

—Indudablemente sí. La sacramentalidad supone un enriquecimiento del matrimonio de modo análogo —no igual— a como la filiación divina representa un profundo enriquecimiento de la persona humana. En este punto hay que evitar dos extremos, que —¿cómo no, si la nuestra es época de extremismos?— son detectables en nuestros días dentro de ambientes que son o se llaman católicos. Uno de ellos consiste en una visión naturalista del matrimonio. El matrimonio como tal —el varón y la mujer unidos por el vínculo conyugal— sería una institución terrestre, civil, meramente natural, cuya regulación debería estar exclusivamente en manos del poder civil. El amor conyugal y los fines del matrimonio serían realidades naturales y sólo naturales. El extremismo opuesto está representado por el supernaturalismo. La sacramentalidad incidiría de tal modo en el matrimonio, que el matrimonio sacramental sería una institución enteramente nueva; su ley no sería la ley natural en cuanto natural, sino la caridad. El amor conyugal, por su parte, ya no sería amor natural, sino que quedaría prácticamente sustituido por el amor divino; sería totalmente la caridad sobrenatural.

Ni uno ni otro extremismo son aceptables. Ambos, de distinta manera y con diferente intensidad, se separan de la doctrina católica. Para esta doctrina, ni el matrimonio es una institución meramente civil o profana, ni la sacramentalidad hace desaparecer o minimiza lo que de

natural tiene el matrimonio. De semejante manera a como respecto de la persona humana hay que afirmar que la gracia opera una transformación accidental y no esencial, de modo que en la persona la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la destruye (la gracia supone, recoge, sana, levanta y engrandece la naturaleza, como dice un egregio autor); así la sacramentalidad es una dimensión sobrenatural que supone, recoge, sana, levanta y engrandece a la institución natural; la perfecciona, pero no la absorbe, ni la destruye, ni la minimiza.

Esto supuesto, es decir, respetando siempre las relaciones entre los factores naturales y la dimensión sobrenatural, entre naturaleza y gracia, no cabe duda de que el matrimonio cristiano, el sacramental, es una institución nueva (accidentalmente, no esencialmente), como el cristiano en gracia es la nueva criatura, sin dejar de ser hombre, perfeccionada su naturaleza y no destruida.

En este orden de cosas, la ley que regula las relaciones entre los cónyuges cristianos es la ley natural perfeccionada por la ley de la gracia, por la ley de la caridad sobrenatural.

La ley natural no pierde nada de su valor; en cambio, se enriquece y se perfecciona por las superiores exigencias de la caridad como suprema ley. Quiere decir esto que una contravención de la ley natural será siempre un desorden; pero si los esposos cristianos se limitan a seguir únicamente la ley natural, sin conducirse de acuerdo con la ley de la caridad (la *lex Christi*), no será suficiente, porque no se conducirán como esposos cristianos, ni obrarán totalmente conforme a todas las exigencias del matrimonio sacramental.

—Afirma el Prof. Hervada, en su artículo sobre la unidad y la indisolubilidad del matrimonio, que el varón y la mujer no se completan, sino que se complementan. Me gustaría que matizase un poco este tema.

—Con sumo gusto lo hago, y tanto más me siento obligado a ello, pues observo que la gentil preguntante se ha tomado la molestia de leer un escrito mío sobre el tema.

Completar y complementar reflejan dos ideas diferentes. Sin embargo, muchas veces el lenguaje común —me refiero, claro está, al idioma castellano— usa ambos verbos indistintamente. Especialmente en algunas formas del verbo «completar», en concreto el participio de presente, la sustitución de una palabra por otra es un valor convenido. No se dice, por ejemplo, «completante», sino «complementario». De dos mitades se afirma que son incompletas, pero no que cada una es «completante» de la otra para formar la unidad, sino que se dice que cada una de ellas es «complementaria» de la otra.

Pues bien, aun contando con la dificultad que supone que ambos términos confundan a veces su significado, completar designa más bien la perfección del ser, la formación de una unidad superior. Un coche al que le faltan las ruedas, no es un coche completo; las ruedas, al ser colocadas, completan el coche. El porta-equipajes del coche, en cambio, es un complemento. En efecto, complementar se refiere más propiamente a perfecciones en el orden de la finalidad, del ser mejor o del vivir mejor. Un habitáculo humano será una casa, cuando reúna unas ciertas características, tenga o no calefacción; la calefacción es un complemento. En cambio, el techo es algo que hace falta para completar la casa; sin él, la casa es incompleta. El techo, las paredes, etc., completan la casa, pero no se completan entre sí; la pared es totalmente pared, con o sin techo. Sin techo lo incompleto es la casa, no la pared. En cambio, techo y paredes son complementarios entre sí en orden a formar una casa. Con otras palabras, cada uno de esos elementos son complementarios entre sí y todos completan la casa. Unos elementos respecto de los otros son complementarios; respecto de la casa, la completan (son «completantes», si se me permite esa palabra).

Supuesto este valor de los términos completar y complementar, el varón y la mujer son entre sí —uno respecto del otro— complementarios respecto del matrimonio y en el orden de los fines a los que tiende el matrimonio; es decir, los cónyuges son complementarios entre sí en orden a formar el matrimonio y en orden a la generación y educación de los hijos, a la mutua ayuda y al remedio de la concupiscencia. Esto es evidente; la generación del hijo, por ejemplo, es el fruto de la conjunción de los principios femenino y masculino; varón y mujer se complementan para engendrar. Así también, el matrimonio no es completo sino en la

unión de ambos, del varón y de la mujer; en orden al matrimonio los dos son complementarios. Varón y mujer completan algo, pero ese algo es el matrimonio, no el otro cónyuge.

Quizá alguien se pregunte el porqué de matizar tanto el significado de ambos términos. ¿No será un prurito innecesario de exactitud? O, como en términos vulgares se dice, ¿no será algo así como querer «rizar el rizo»? Creo que no, si nos atenemos a dos corrientes, contradictorias entre sí, que, o niegan la complementariedad del varón y la mujer, o la exageran hasta afirmar que cada cónyuge completa al otro, porque cada uno de ellos sin el otro es un ser humano incompleto.

La negación de la complementariedad nunca es absoluta, porque tiene aspectos lo suficientemente evidentes como para que nadie, en el uso de sus facultades mentales, pueda negarla del todo. Mientras el hombre no engendre por partenogénesis, varón y mujer serán complementarios, por lo menos en lo que a la procreación respecta. La negación se refiere a todos los demás aspectos y proviene de la tendencia igualitaria: varón y mujer serían iguales en sus características psicológicas y en sus posibilidades de actuación; sólo la educación sería el origen de las diferencias que se observan. Respecto del matrimonio y salvo el aspecto estrictamente generativo, no habría complementariedad, sino unión de dos personas iguales en todo (se sobreentiende sin desigualdades provenientes del sexo; podría haberlas como fruto de la educación, o por el temperamento distinto de las personas, como distintos son cada uno de los varones, o cada una de las mujeres en virtud de sus características personales). El amor conyugal, en cuanto se vierte en la mutua ayuda, sería amistad, compañerismo, camaradería, etcétera, o lo que es igual, se trataría del mismo amor que se da entre dos hombres o entre dos mujeres (compañerismo, amistad común). Por ese lado, no habría especificidad del amor conyugal. La especificidad residiría únicamente en el factor generativo, que algunos seguidores de esta corriente desgajan del amor conyugal, como algo no integrante de él (y es lógico que así piensen, si creen que el amor conyugal es la amistad común), y que otros consideran un añadido.

Esta posición representa una reacción contra los excesos de la complementariedad, que se plasma en la idea, no de una distinción entre

varón y mujer, sino de una desigualdad de cualidades y de valor, que conduce a la inferioridad de la mujer.

No hace falta decir que dicha reacción, en cuanto va contra tales excesos, contiene ese núcleo de verdad que hace verosímiles a tantos errores y extremismos. Pero creo que es exagerada.

Es cierto que la distinción y la complementariedad se han elevado a extremos insostenibles. «Por largos siglos —escribe J. B. Torelló (ob. cit., págs. 213 ss.)—ha sido interpretada esta complementariedad en términos infelices de superioridad (del hombre) y de inferioridad (de la mujer): el hombre es la forma, la mujer la materia; el hombre es activo, la mujer pasiva; la mujer no es más que un varón malogrado; el hombre es inteligente, fuerte, lógico, voluntarioso, trabajador; la mujer, sentimental, débil, caprichosa, emotiva, casera... El hombre poseería una inteligencia sintética, la mujer detallista; el hombre tendería a la abstracción, la mujer a la concreción; el hombre ambiciona la fama, el prestigio, el poder, y la mujer la paz, la felicidad, la intimidad; el hombre es dominado más por la ira que por el miedo, la mujer más por el miedo que por la ira; el hombre toma decisiones rápidas, la mujer es vacilante y perpleja; el hombre no reconoce sus errores fácilmente, la mujer es turbada a menudo por sentimientos de culpabilidad. La mujer sería el sexo afectivo por excelencia, lo que explicaría su emotividad, sus llantos, su inestabilidad, su fineza, etcétera. Otro castillo de naipes que se ha venido abajo».

Todo esto es cierto, pero también lo es que la diferencia existe. La exageración de las diferencias no puede llevar a negarlas. Nadie las ha inventado y todos las han observado, porque son un dato de experiencia común. Si tales diferencias de psicología y temperamentales han sido —y son— tan unánimemente admitidas no es porque alguien las haya ingeniado, sino porque todos las conocen. Cualquier casado, cualquier varón que haya tenido ocasión de tener colegas, colaboradores o jefes que son mujeres sabe de sobra que su trabajo puede ser tan bueno como el de un varón con las mismas condiciones de inteligencia y habilidad, pero sabe también que sus reacciones y tantos matices de su forma de ser y de su personalidad son peculiares. Y no sólo peculiares, sino «incomprensibles». ¿Misterios de la feminidad? No, simplemente que lo masculino y lo femenino son cognoscibles por connaturalidad. Faltando

esa connaturalidad en personas del otro sexo, es lógico que mutuamente no acaben de comprenderse. Por eso, según los varones, a las mujeres no hay quien las entienda; y, según las mujeres, son los varones a quienes no hay quien los comprenda.

A mi entender, el punto clave para comprender este tema reside en que la distinción entre varón y mujer no pasa de ser un accidente, según el significado filosófico de la palabra. Pero un accidente que atañe a la individuación de la naturaleza humana. Ambos, varón y mujer, poseen de modo plena y total la naturaleza humana, ninguno de ellos es un ser humano incompleto o «malogrado» o menos pleno; ambos poseen totalmente la naturaleza humana. Sin embargo, el sexo es una forma accidental de individuación del ser humano. El mismo bien, la naturaleza humana completa, tiene dos formas accidentales, dos modos parciales por decirlo así, de pasar a la existencia, de estar en cada hombre concreto. En determinados aspectos psíquico-corpóreos —no en el alma espiritual— la naturaleza humana se realiza según el modo masculino o el modo femenino. Varón y mujer son iguales —sin superioridad ni inferioridad del uno respecto de la otra—, porque ambos son personas humanas totalmente, con la misma e idéntica dignidad. No sólo eso, sino que, como la distinción se refiere a unos mismos aspectos o factores del ser humano, que se realizan según una forma accidental distinta, lo femenino vale lo mismo que lo masculino; virilidad y feminidad son valores iguales. Cabría aquí aplicar el lema político de dos grandes monarcas de Castilla y Aragón: «Tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando». La mujer tiene la misma dignidad y valor que el varón, no sólo como persona humana, sino como mujer. Pero son distintos y complementarios.

Son complementarios porque virilidad y feminidad no son valores absolutos y cerrados en sí mismos. La virilidad dice relación a la feminidad y la feminidad dice relación con la virilidad. Lo cual no significa que tengan necesariamente que unirse. Y esto por una razón fundamental; varón y mujer son individuaciones completas de la naturaleza humana, lo que conlleva que la plena realización como personas humanas, individualmente consideradas, no exige la unión mutua.

En suma, a mí me parece que el error está en situar la complementariedad en la persona del otro, en pensar que cada uno completa la persona del otro. Ambos se complementan, sí, pero en orden al matrimonio y a sus fines.

Esto no quiere decir, desde luego, que la unión anímica que comporta el amor, la compenetración, no produzca en el otro cónyuge un equilibrio afectivo y un enriquecimiento personal. Desde luego que esto sucede muchas veces. Pero no es específico del matrimonio, ni típico o peculiar de la complementariedad entre varón y mujer. Es propio también de la amistad, y en general de cualquier amor, cuando la unión de afecto es muy profunda. Esto es lo que ocurre con los hijos respecto de los padres; el amor de éstos les ayuda a equilibrarse afectivamente, y la ausencia de ese amor —o la falta de contacto con los padres, que les produce la impresión de desamor al no sentirse amados— es fuente de desequilibrios afectivos y aún psíquicos. Todo amor bueno y honesto, toda compenetración afectiva es fuente de equilibrio de la afectividad y de enriquecimiento personal si alcanza verdadera profundidad. De ahí que la virginidad, cuando es fruto de un corazón enamorado —cuando se asienta en el Amor, en la caridad, mediante una relación viva con Dios—, lejos de comportar desarreglos afectivos o frustraciones, es mucho más equilibradora y enriquecedora que el matrimonio. Siendo el amor que la sustenta mucho más elevado, rico y profundo que el amor conyugal, sus efectos enriquecedores son también mucho mayores.

—¿Por qué razón el amor conyugal que se cierre únicamente al aspecto de «amor mutuo» es un amor minimizado?

—Porque un amor de tales características sería un amor incompleto y egoísta. Sería incompleto, porque

el amor conyugal contiene el amor al otro cónyuge como padre o madre potenciales. Cuando se dice que el amor conyugal está ordenado a la procreación y educación de los hijos, no debe interpretarse esta afirmación como si quisiera referirse solamente a un deber sobreañadido al amor, algo así como una mera carga, extrínseca al amor conyugal, que

hubiese sido impuesta a modo de un deber yuxtapuesto, advenedizo. No, no es así la relación entre el amor conyugal y su orientación a los hijos. El amor conyugal, por su propia índole, tiende a tener hijos cuando está bien constituido. Los hijos no son deseados por la esposa sólo como algo que ella quiere a modo de prolongación de sí misma, ni únicamente como cumplimiento de un deber impuesto. La mujer, cuando ama con amor verdaderamente conyugal al varón, desea dar hijos al marido. Y el varón desea tener hijos de su esposa, como plenitud de su amor a ella. El hijo es deseado como fruto del amor que ambos se tienen. Y es que el amor conyugal está naturalmente orientado hacia los hijos, de modo que cuando nace con toda su fuerza y orden naturales, espontáneamente desea al hijo. Lo decía a su esposo, con gran plasticidad —aunque no con originalidad—, la protagonista de la película *El día que secuestraron a los niños*: «El niño es un trozo de nuestro amor, es parte de nosotros mismos».

El deseo del hijo, que es normal y natural en los matrimonios, obedece a la constitución natural del varón y de la mujer en cuanto tales y a la inclinación natural del amor conyugal, cuyo objeto es el otro cónyuge en cuanto varón o mujer. Sólo el amor que nace incompleto o desordenado (mal orientado hacia el objeto) no alcanza —e incluso excluye positivamente— a los hijos como fruto del amor mutuo. En virtud de esa constitución natural del amor, el deseo de no tener hijos obedece a causas sobrevenidas, que pueden ser muy diversas: desde la ya indicada del desorden con que nace el amor, hasta razones de salud o complejos psíquicos.

Para que los cónyuges —por espontaneidad natural— deseen tener hijos no hace falta darles razones. Las razones hacen falta para que no los quieran; que los cónyuges no quieran tener hijos es producto de causas —educación, propaganda, etc.— o reflexiones sobrevenidas al deseo natural y espontáneo de tenerlos. Este hecho de experiencia es una muestra más de que el amor conyugal, de suyo, está por naturaleza orientado a los hijos. Lo mismo se ve si del amor conyugal pasamos a las obras propias de la vida conyugal. Los actos naturales propios de la vida conyugal, cuando los esposos no tienen defectos corporales, dan lugar, por su propia constitución, a los hijos. No hacen falta píldoras ni tratamiento médico —estando los esposos bien constituidos— para que venga prole; las

píldoras o las artes humanas son necesarias para evitarla. Si tales artes son precisas, en ciertos casos, para que puedan engendrarse hijos, decimos que hay algún defecto, bien en uno de los cónyuges, bien en el acoplamiento mutuo de los principios respectivos; es decir, porque hay esterilidad, infecundidad o infertilidad. De donde aparece con toda claridad, que la vida conyugal está naturalmente ordenada a la generación de los hijos. Cuando los cónyuges no tienen defectos, cerrar su intimidad a los hijos sólo les es posible interviniendo positivamente, por la destrucción de la natural estructura de la vida conyugal o impidiendo su natural funcionalidad. Y si la ordenación a la generación es una estructura natural, es obvio que tales artes son, por definición, desnaturalizaciones de su vida conyugal.

Romper esa orientación, su defecto, es un defecto del amor conyugal, una carencia que, como ocurre con toda carencia, representa un amor defectuoso, minimizado (cuando no corrompido) como dice la pregunta.

Es también un amor egoísta. Un egoísmo, claro está, de la pareja como tal (cerrarse sobre sí misma). Muchas veces —es lo habitual— será fruto de un egoísmo personal; de los dos, si ambos están de acuerdo en cerrarse a los hijos, de uno de ellos, si este es el caso. Algunas veces no podrá hablarse de egoísmo personal, por lo menos según la acepción común de esta palabra, pues tal actitud puede nacer de sentimientos no propiamente egoístas, aunque siempre errados. Pero de cualquier modo representa un egoísmo de la pareja como tal.

Digo que es egoísta, porque la orientación a los hijos constituye la apertura de la pareja (de la unidad varón-mujer) al otro (el hijo). La ordenación a la pro-le es su dimensión altruista, la salida de sí para entregarse al otro, según un amor que es creador, que es capaz de dar la existencia al otro, al hijo. Por otra parte, siendo esta apertura una dimensión natural, inherente al amor conyugal según su propia orientación natural, cerrarse a los hijos sólo puede ser consecuencia de una actitud autoasumida, que cierra a la pareja sobre sí misma. Es un egoísmo, que impide al amor conyugal alcanzar su plenitud.

—Es cierto que el amor tiene que respetar las exigencias de la ley natural, Es corriente, sin embargo, oír que, así como el hombre fue dispensado de la indisolubilidad en determinados momentos históricos (en el Antiguo Testamento), la Iglesia hoy, en ciertos casos, también lo podría hacer. ¿Qué piensa el Profesor Hervada de esto?

—Pues pienso que el corazón humano es muy dado a pedir dispensas en este campo (también en otros, pero suele callárselo más). Es la inclinación al desorden, especialmente llamativa —aunque no tan profunda como la soberbia— en las relaciones entre varón y mujer. «Viendo los hijos de Dios la hermosura de las hijas de los hombres, tomaron de entre todas ellas por mujeres las que más les agradaron. Dijo entonces Dios: no permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre porque es carnal» (Gen. 6, 2-3). Así ocurrió en los principios de la humanidad y, más o menos así, siguen los hombres hasta hoy.

Decía que el hombre es muy dado a pedir dispensas en ese campo, y tanto lo es, que hubo un tiempo en el que Dios mismo condescendió en punto al repudio. Si, el pueblo de Israel fue dispensado, en cierta medida, de la indisolubilidad, después que otros muchos pueblos practicasen el repudio. Y parece que algunos cristianos sienten todavía nostalgia de esta dispensa. Les parece que tal favor bien podría ser de nuevo otorgado. Pero me temo que ni ellos mismos estén muy convencidos de que puedan obtenerlo.

Yo diría que esos «nostálgicos» no han meditado bien la Sagrada Escritura. Cristo lo dijo bien claro: se concedió la dispensa *propter duritiam cordis* (Mt. 19, 8), por la dureza y malicia del corazón; esa dureza y malicia de donde arranca la nostalgia de la dispensa. No tanta malicia como en la soberbia y sí bastante debilidad —«porque el hombre es carnal»—, pero malicia y dureza al fin y al cabo. El Antiguo Testamento dejó bien claro por boca de Malaquías que «ha dicho el Señor Dios que detesta el repudio» (Mal. 2, 16).

Dios quitó a los cristianos la dispensa porque les ha dado algo mejor: la gracia, que —recibida por el sacramento— vence la dureza y la malicia del corazón. Cristo derogó la dispensa, porque repristinó al

matrimonio a su primera dignidad y lo enriqueció sobreabundantemente por la sacramentalidad.

Frecuentemente se olvida un dato de importancia capital. El repudio o el divorcio no son bienes; si en algunos casos parecen un bien, es un engaño de la razón. Si fuesen un bien, lo mejor en esos casos, ¿cómo Dios iba a mantener la indisolubilidad en ellos?

La dispensa de referencia fue una manifestación de tolerancia (se toleraba un mal, el repudio) en el contexto del estado de naturaleza caída no redimida, en un cierto estado de degradación de la persona respecto a su condición primigenia. Una vez redimido el hombre y ripristinado el matrimonio, la tal dispensa carece de sentido. Si me permiten la imagen, diría que esa dispensa sería un deshonor, como el adulto se siente injuriado si le tratan como un niño, como se sentía deshonrado el noble si le trataban como un villano. Al hombre redimido por Cristo no le van dispensas de la ley natural. Si fuese necesaria o conveniente la dispensa, sería signo de que la gracia era insuficiente.

El punto que estamos tratando es un capítulo más de la ley mosaica. No es el momento de recordar aquí la lucha titánica que San Pablo sostuvo contra los judaizantes; sea suficiente recordar que el cristiano no está bajo la ley mosaica, porque ha sido libertado de la «maldición de la ley» (Gal. 3, 13). Veámos antes que la Biblia pone en boca de Dios, al contemplar la humanidad caída, estas palabras: «No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, porque es carnal». Por la redención, el hombre se ha hecho vencedor de la carne y ha recibido el espíritu de Dios; a quienes todavía sienten nostalgia de las dispensas mosaicas, bien les viene el reproche de San Pablo a los gálatas: «¿Tan insensatos sois, que habiendo comenzado en espíritu, ahora acabáis en carne?» (Gal. 3, 3).

No, la dispensa de la indisolubilidad no sería ningún favor, sino un flaco servicio a la dignidad del cristiano y un desprecio a la fuerza de la gracia. ¿Iba Dios a querer para sus hijos algo que El detesta? ¿Es lógico que un cristiano, hijo de Dios, desee lo que Dios aborrece?

Los que dicen que la Iglesia podría dar tales dispensas se merecen la respuesta que un Papa medieval dio a cierto personaje, cuando le pidió

que disolviese un matrimonio, fundado en razones parecidas: «Maledictus qui te ducuit». Maldito quien te enseñó esta patraña.

— Si la característica de la unidad del matrimonio dimana de la propia ley natural, ¿no podrá parecer contradicción el hecho de que los reyes y patriarcas de Israel hayan tenido varias esposas? Lo pregunto porque éste es un argumento muy utilizado en nuestros días en favor de la posibilidad de la poligamia y la poliandria.

— De nuevo las nostalgias de la época anterior a la redención. Verdaderamente los hombres tenemos el corazón inclinado hacia abajo. De todas formas, no sé si se puede hablar de un argumento «muy utilizado». La poligamia en general, no goza del favor del mundo moderno; pero no hay que ser demasiado optimistas, a veces pienso que la poligamia no es muy defendida, porque resulta carísima y, además, las casas modernas no permiten «matrimonios numerosos». Algo optimista si se puede ser; hoy las mujeres tienen el suficiente concepto de su propia dignidad y de sus derechos, como para no tolerar de ningún modo otras esposas a su lado.

Ya he escrito en otro lugar que la poligamia conlleva necesariamente una situación de injusta desigualdad: el varón recibe totalmente a cada una de las mujeres, pero las mujeres no reciben totalmente al varón (o el revés, en el caso de la poliandria). La relación de los cónyuges polígamos se funda en la desigualdad, que sólo puede derivar de una situación de inferioridad de uno de los sexos. Esta inferioridad es arbitraria, producto de la prepotencia social de uno de los dos sexos, que carece de cualquier fundamento válido. La poligamia lleva siempre consigo el estigma de una grave injusticia, mucho más profunda que la gran mayoría de las hoy llamadas «injusticias sociales».

No deja de ser curioso ver a un mundo que ha levantado la bandera de los derechos humanos y de la justicia como uno de sus grandes anhelos y como decisión histórica indeclinable, defender a la vez el divorcio, la poligamia o el aborto.

Dejemos tranquila la época veterotestamentaria. Se toleraron entonces el divorcio y la poligamia, como se toleró la esclavitud, como se prescribía la lapidación de los adúlteros, como se vivía la ley del talión. Es indigno tener nostalgias de una época, adecuada a un estadio primitivo de la civilización y a una condición de naturaleza caída, no redimida, pero completamente superada por el progreso (en lo que atañe al estadio de civilización) y sobre todo por la Redención (respecto a la caída), mediante la gracia, que ha devuelto al hombre —enriquecida— su dignidad primera.

De cómo se puede explicar la permisión de la poligamia antes de la redención ya he hablado al contestar la pregunta anterior sobre el repudio.

—Si es cierto que los bienes del matrimonio (es decir, la prole, la indisolubilidad y la unidad) derivan de las exigencias del amor de acuerdo con los dictados de la ley natural, también es cierto que sólo a la luz de la fe estas exigencias se aprehenden en toda su dimensión.

¿Qué piensa el Prof. Hervada de la posibilidad de traducirse en el Derecho positivo (en la legislación de los Estados) esa doble visión de las exigencias del amor, ambas orientadas en un mismo sentido, pero una (la cristiana) con mayor amplitud y profundidad que la otra (la meramente humana)?

—Comenzaría por decir que no es cierto —por lo menos sin matices— que «sólo a la luz de la fe estas exigencias se captan en toda su amplitud». Muchos matrimonios no cristianos las viven, porque son de Derecho natural, cognoscibles por la razón humana.

—Le advierto que es Vd. quien dice lo que he puesto en la pregunta, lo he leído en un artículo suyo.

—Está vista que mi amable interlocutor quiere «capere me in sermone», quiere, como a los peces, pescarme por la boca. Lo siento, pero no voy a darle esa satisfacción. Y en todo caso, los términos de la

pregunta me suenan a una «interpretación» de lo que escribí; seguro que no son palabras textuales.

Lo que sólo es captable a la luz de la fe en toda su profundidad es el refuerzo que la sacramentalidad produce en las dos propiedades esenciales. Como resulta obvio, si la sacramentalidad es un dato de fe, también lo es la especial firmeza que las dos propiedades esenciales reciben de ella (ya advierto que el bien de la prole no tiene nada que ver con el asunto que estamos tratando). La unidad y la indisolubilidad — fuera de la especial firmeza que reciben por la sacramentalidad— son de Derecho natural y, por tanto, cognoscibles a la luz de la razón, en todas sus exigencias naturales. Otra cosa distinta es que dado el error en que puede incurrir el entendimiento humano, sea a través de la fe por donde los cristianos conozcamos de modo seguro e inequívoco, sin posible error, ese dato de razón natural.

Antes de seguir adelante quisiera ponerles en guardia sobre un modo, a mi parecer desenfocado, de entender la «especial firmeza» de estas propiedades, desenfoco que hace que se comprenda mal dicha firmeza especial e, incluso, que termine por parecer un jeroglífico. Hay quien entiende la unidad en términos exclusivamente matemáticos: un varón y una mujer. Fuera de esta expresión numérica (uno y una) la unidad no les dice nada.

Por eso, cuando oyen hablar de «especial firmeza», entienden que si la sacramentalidad refuerza la unidad, es que por Derecho natural eso de «uno con una» no debe ser tan fuerte como para que no falle en algunos casos (uno con dos o con varias). Y no les falta razón a su modo. Si todo se reduce al «uno con una» en sentido matemático, y esto es lo que resulta del refuerzo, lo no reforzado es que algunas veces pueda consentirse el «uno con varias» (o «una con varios»). Como esta conclusión es inadmisibile, no le ven el sentido al peculiar refuerzo de la sacramentalidad.

No hay por qué negar que esta versión «matemática» de la unidad contiene una gran carga de verdad; es ciertamente una expresión primaria, la básica, de la unidad. Pero no es por ahí, por donde discurren los efectos del sacramento; por ese lado, tan uno es el matrimonio sacramental como el no sacramental.

La unidad matemática es la resultante de algo más hondo: la plenitud y la profundidad de la unión. Tan plena y tan profunda es la unión, que excluye cualquier otra unión o relación, aun circunstancial y ocasional, con otra mujer o varón distintos del propio cónyuge. Es tan plena y profunda la unión que sólo puede ser una. Por eso la unidad se manifiesta también en la fidelidad. La infidelidad, las veleidades o los «flirts» no rompen la unidad matemática del matrimonio (no engendran nuevo vínculo), rompen o lesionan la unidad en lo que ésta significa y comporta de unión plena, exclusiva y excluyente, atentan a la profundidad de la unión. (He ahí la causa de que la infidelidad matrimonial no sea sólo incumplimiento de los deberes y lesión a los derechos conyugales, sino atentado contra la unidad). Por esta vía, es por donde la sacramentalidad refuerza la unidad. Y ello de una doble manera. Por la gracia, pues al vínculo se añade la gracia que une y conjunta a los cónyuges, como dijo hace siglos Pedro Ledesma; no se unen sólo por el vínculo jurídico, sino por la fuerza unitiva de la gracia. La segunda manera consiste en la mayor obligación que el vínculo sacramental comporta, por cuanto los casados no se unen por él sólo como hombres, sino como cristianos (Scheeben); a la dignidad humana se une la dignidad cristiana (la dignidad de hijos de Dios, según la expresión de la Constitución *Lumen gentium*, número 9), de suerte que toda lesión a la unidad es una injuria (injusticia) más grave, que en el matrimonio meramente natural.

Por lo que atañe a la indisolubilidad...

—Perdone que le interrumpa. Deseo aclarar el sentido de mi pregunta. Lo que quiero saber es su opinión sobre la posibilidad de que el Estado admitiese dos matrimonios civiles: uno indisoluble, que pudiesen elegir quienes están convencidos de la indisolubilidad, y otro disoluble, o sea, con posibilidad de divorcio, para quienes sean partidarios de él. Así los cristianos no se verían sometidos a un régimen divorcista.

—Dicho de otro modo, Vd. lo que quiere es que no me vaya por las ramas. Hace bien. En términos taurinos, tan caros a un querido e ilustre

colega mío, a eso se le llama «mandar en la plaza». Y digo que hace bien porque no había caído en que ese fuese el sentido de su pregunta.

Ante todo quiero dejar claro que el Estado no debe permitir el divorcio en ningún caso, por ser la indisolubilidad de Derecho natural. Creo que ésta es también su opinión, pero de lo que se trata ahora es de si, supuesto un régimen civil divorcista, no cabría que, al menos, se llegase a ese doble sistema como mal menor.

Buena, la verdad es que no le veo utilidad al doble sistema que Vd. acaba de exponer, haciéndole depender del convencimiento personal de los cónyuges (quede bien claro este matiz).

En primer lugar, el matrimonio no es disoluble o indisoluble porque así lo establezca la ley del Estado. Un ciudadano puede verse privado de su nacionalidad por un acto injusto del Gobierno de su país; injusto o no, el acto gubernativo produce sus efectos. Pero nadie por decreto puede hacer que alguien deje de ser hijo de su padre; por mucho que no se le tenga por tal nunca dejará de serlo. Quiero decir con esto que hay actos injustos pero válidos, y hay actos injustos que son inválidos. El matrimonio no es indisoluble por Derecho natural sólo en el sentido de que así debe ser, pero si hay divorcio, por injusto que sea, el matrimonio nacerá disoluble y disuelto quedará tras la sentencia de divorcio. No, no es así. La indisolubilidad es de Derecho natural en el sentido de que la ley humana es impotente para hacer que el matrimonio sea disoluble; y la sentencia de divorcio carece de toda validez para disolver el vínculo. Los divorciados son considerados como no casados por el Estado, pero ante Dios, ante su conciencia, ante la Iglesia, y ante todos los hombres que aceptan la ley natural, siguen igual de casados que antes; la sentencia de divorcio es tan eficaz para romper de verdad el vínculo, como un vaso de agua para curar el cáncer. Cuando se trata del matrimonio canónico, a lo dicho se añade la incompetencia de la ley y del juez civiles sobre ese matrimonio, cuya competencia es propia de la Iglesia. Por ello, el régimen divorcista no impone a los cristianos —ni a nadie— un matrimonio disoluble (aparte, claro está, de que un matrimonio así es una mera hipótesis, pues el contrayente que quisiera positivamente contraer un matrimonio disoluble, excluyendo el indisoluble, no contraería ningún matrimonio).

En segundo lugar, los regímenes divorcistas no obligan a ninguna pareja a divorciarse; el divorcio no se establece como obligación o imposición, sino como posibilidad; quien es fiel cumplidor de la ley natural, sencillamente no se divorcia.

Los cristianos de los primeros siglos vivieron en un ambiente divorcista y bajo una legislación del mismo signo. Pero vivían el matrimonio conforme a la ley cristiana, como nos lo atestigua en el siglo II Atenágoras con su Legación en favor de los cristianos:

«Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aun los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas, y ésta con miras a la procreación de los hijos. Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombre y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios» (n. 33). Alguna vez usaban del repudio, mas no para romper el vínculo, sino para lo que hoy llamaríamos obtención de efectos civiles de la separación. Como aquella cristiana que, según cuenta San Justino, harta de la vida disoluta de su marido pagano, «para no hacerse cómplice de tales iniquidades e impiedades... presentó el que se llama entre vosotros libelo de repudio y se separó» (II Apología, 2). Obsérvese el matiz con que San Justino se refiere al libelo de repudio, para mostrar la distinta valoración que tenía entre cristianos y paganos: «el que entre vosotros se llama libelo de repudio». Vosotros le llamáis así, pero nosotros no lo tenemos por tal.

Eso no quiere decir que no hubiese también ciertos casos de cristianos que, dejándose llevar por las sollicitaciones del ambiente, se divorciasen civilmente. Especialmente notorio debió ser el caso de una alta dama romana (nada nuevo sobre el sol, también hoy las clases elevadas son las que mayor número de divorcios dan), que luego se arrepintió, hizo penitencia y llevó una vida ejemplar. El elogio funerario de esa dama que hizo San Jerónimo dio ocasión a este egregio Padre de la Iglesia para recordar la doctrina cristiana en punto a la legislación divorcista; de su pluma salieron aquellas palabras que se hicieron famosas hasta nuestros días: «Una cosa son las leyes de los Césares y otra distinta las leyes de Cristo. Una cosa son las reglas de Papiniano (un

famoso jurisperito del Derecho romano) y otra las de Pablo (el Apóstol de los gentiles)» (Epist. 77, 3).

No seré yo quien niegue que un sistema matrimonialdivorcista es de suyo un mal (bien claro he dejado mi pensamiento), quiero decir simplemente que no veo razón para el doble sistema civil descrito en la pregunta, entendido como un medio para que los cristianos y los hombres que siguen la ley natural puedan hacer un matrimonio indisoluble; es decir, un doble sistema de matrimonio civil.

Otra cosa muy distinta es el reconocimiento civil del matrimonio canónico. Aquí no hay un doble matrimonio civil, sino el matrimonio civil (que en línea de principio —no hablo ahora de necesidades prácticas— debería reservarse para los no católicos que contraen entre sí) y el matrimonio canónico. Ese sistema de doble régimen matrimonial tiene fundamento en dos razones; por un lado, la existencia de dos jurisdicciones sobre el matrimonio, la de la Iglesia sobre el matrimonio de los bautizados, y la del Estado sobre la que aquellos que no lo están; por otro lado, el derecho civil de libertad religiosa, en este caso el de los católicos, para quienes el único matrimonio válido es el canónico.

—Dado que el matrimonio exige tres requisitos fundamentales: procreación, indisolubilidad y fidelidad (unidad), ¿cómo enfocar la hipótesis del segundo matrimonio de uno de los cónyuges, por el hecho de haber fallecido el otro?

—Esta pregunta plantea el tema de la justificación de las segundas nupcias. La pregunta no es inútil por-que, si bien la posibilidad y la legitimidad de esas nupcias son cosa fuera de toda duda desde hace muchos siglos, no es menos cierto que todavía hoy algunos ambientes las ven con cierto recelo. Incluso en tiempos muy próximos a nosotros aún existía en tantas zonas rurales la costumbre —la mala costumbre— de hacer objeto de burlas —cencerradas, escallots, etcétera—, al viudo o a la viuda que contraían nuevo matrimonio.

También la Iglesia de los primeros siglos conoció tendencias rigoristas que condenaron las segundas y ulteriores nupcias. La frase de Atenágoras «el segundo (matrimonio) es un decente adulterio» (Legación en favor de los cristianos, n. 33), puede considerarse como una muestra clásica de esa mentalidad.

Con la muerte de uno de los cónyuges el matrimonio se disuelve y la fidelidad conyugal —como nota esencial del matrimonio— desaparece. La razón es sencilla. El matrimonio es una realidad de este siglo, una institución *huius saeculi*; pertenece a este mundo que pasa, a las realidades inmersas en el tiempo. En el «nuevo cielo» y en la «nueva tierra» no habrá matrimonio. Lo dice con toda claridad el Evangelio: «Aquel día se acercaron a El saduceos, que niegan la resurrección y le interrogaron: Maestro, Moisés dice: Si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará su mujer para dar descendencia a su hermano. Pues había entre nosotros siete hermanos; y casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano; igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete. Después de todos murió la mujer. Pues en la resurrección ¿de cuál de los siete será la mujer?, porque los siete la tuvieron. Y respondiendo Jesús les dijo: Estáis en un error, y no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios. Porque en la resurrección ni se casarán ni serán dados en casamiento, sino que serán como ángeles del cielo» (Math. 22, 23-30). La mujer del caso, después de la resurrección, no será mujer de ninguno, porque en la otra vida no hay matrimonio. Igual que a los ángeles no les es propia, en razón de su naturaleza, la institución matrimonial, tampoco lo es, por razón del estado en el que su cuerpo y su alma se encontrarán, para el hombre resucitado. El matrimonio es sólo para la condición terrena —*huius temporis*— del hombre, única en la que tiene razón de ser y posibilidad el fin principal del matrimonio, la generación de los hijos; siendo esta finalidad impensable en la otra vida, el matrimonio es también impensable allí.

La indisoluble fidelidad al cónyuge, como propiedad esencial del matrimonio, pervive únicamente mientras el cónyuge vive: «uno con una para toda la vida». Pero no más allá de la vida. Por eso, la muerte puede unir a los que la vida no lo permite, según el deseo expresado por el epitafio que Santo Tomás Moro compuso para sí (cfr. A. Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro*, Madrid, 1962, pp. 352 y sig.):

Aquí yace Juana, querida mujercita de Tomás Moro; sepulcro destinado también para Alicia y para mí. En los años de mi mocedad estuve unido a la primera; gracias a ella me llaman padre un chico y tres chicas. La otra fue para con ellos —cosa rara entre madrastras — madre cariñosa, como si de hijos propios se tratara. De igual modo vivo con ella como viví con la anterior: difícil es decir cuál de las dos me es más querida. ¡Ay qué gran suerte sería estar juntas las tres!

¡Ay qué dicha si lo permitieran la religión y el destino! Y por eso pido al cielo que esta tumba nos cobije unidos, concediéndonos así la muerte lo que no pudo la vida.

Desde otro punto de vista, puede también comprenderse esta limitación de la fidelidad indisoluble, si se advierte que el matrimonio es un vínculo jurídico, que la indisolubilidad es de suyo una propiedad de índole jurídica y que la fidelidad, en cuanto es esencial al matrimonio, también es jurídica. En efecto, fuera de la vida intramundana no hay relaciones ni vínculos jurídicos. Con los muertos —con los vivos de la otra vida— no existen relaciones jurídicas, porque en la otra vida no hay Derecho. El Derecho es un orden social histórico, esto es, propio de la vida humana intramundana, en la que, por haber tiempo, hay historia.

Esto no significa que el amor no pueda, por así decirlo, trascender el tiempo y que un cónyuge no pueda permanecer fiel al recuerdo de quien fue el compañero o la compañera de su vida.

Pero esta fidelidad ya no es la propiedad esencial del matrimonio; es una sublimación del amor conyugal, que de algún modo lo transforma, porque ya no es, ni puede seguir siendo, amor conyugal a secas. El amor conyugal es cuerpo y espíritu «vivos», en este mundo; su sublimación es un amor diferente. Como el amor platónico, como el de Dante a la Beatriz de la Divina Comedia o, en otro plano más modesto, el del fantasma del capitán y la señora Muir.

Dicen muchos teólogos que en la bienaventuranza existirán lazos especiales de amor entre quienes se amaron en la tierra. Cabe, pues, pensar que los esposos tendrán entre sí esos lazos especiales. Tal amor, sin embargo, inmerso en el torrente del Amor divino, será un amor distinto del conyugal, ceñido a la sola caridad sobrenatural. Por eso,

quienes se casaron más de una vez, no sólo podrán estar unidos en la tumba con quienes fueron sus cónyuges, según el deseo moreano, sino también en la inmortalidad.

El amor conyugal es indisolublemente fiel, pero temporal, con la dimensión tiempo que le pone un plazo inexorable, lo que dure la vida del cónyuge; por eso puede sublimarse y trascenderse, mas no escapar del tiempo, al que sólo burla transformándose.

—Al tratar de ley natural y dinámica del amor, se ha hablado de éste, sin penetrar a fondo en él. Existe hoy una tendencia a considerar la relación conyugal como única expresión de la realización del amor. Me gustaría ver esclarecido este punto.

—El amor conyugal se realiza a través de los fines del matrimonio. De todos ellos. Se realiza por la mutua ayuda, por la procreación y educación de la prole y por usar del matrimonio con sentido de caridad cristiana —y con sentido común—, de modo que el otro cónyuge encuentre en el matrimonio la satisfacción de su tendencia natural, evitándole peligros de pecado y situaciones que comprometan la fidelidad conyugal. No es la relación conyugal, ni mucho menos, la única expresión del amor.

Como ya he dicho, las obras del amor, aquellas obras a las que el verdadero amor conyugal tiende, son los fines del matrimonio. El acto conyugal es realización del amor en tanto es tendencia a los fines que a su través de obtienen. Fuera del orden de estos fines no es, de suyo, expresión de amor, sino pura y simple concupiscencia.

Cosa distinta es que la relación conyugal aparezca como deseo de unión amorosa. Es la manifestación de que la unión de cuerpos es unión de amor, a cuyo través los casados se expresan como una caro, como unión de dos naturalezas. Esta dimensión amorosa es no sólo buena y honesta, sino enriquecedora, manifestación de que son personas humanas y no brutos los que se unen. Que la vida íntima sea producto del impulso amoroso es, pues, bueno. Como dice el Concilio Vaticano II, el amor

conyugal «tiene su manera propia de expresarse y de realizarse. En consecuencia, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí, son honestos y dignos y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud» (Constitución Gaudium et spes, n. 49).

Pero «amoroso» y «amor» no son sinónimos de instintivo e instinto, que eso sería brutalidad, animalidad. Porque amoroso y amor indican humanidad, expresan también espiritualidad, racionalidad y por ende finalidad. Impulso amoroso, deseo de unión, sí, pero ni impulso ni deseo ciegos, sino racionales, esto es, con mirada y visión de los fines. Con la mirada puesta en el sentido y en la finalidad del acto, que son los hijos posibles, que es el remedio de la concupiscencia del otro. Y con la mirada puesta en su significado pro-fundamente humano, que es la mutua penetración y el fomento del amor total.

Decía que no es, desde luego, la única expresión del amor conyugal. Debo añadir ahora que no es de suyo la más importante. Mucho más importante son todas aquellas obras del amor que se ordenan a la mutua ayuda, material y espiritual.

Es más, la relación conyugal es temporal. Con los años termina por perderse el vigor corporal necesario, o pueden sobrevenir circunstancias que hagan necesaria la continencia. No por eso decae, ni debe decaer el amor. Incluso el mutuo fomento del amor aconseja abstenerse a veces, para evitar que el impulso amoroso termine por ser mero instinto. Respecto al punto que estamos tratando, San Agustín tiene un pasaje, que no dudo en leer aquí: «Y, sin embargo, en el verdadero y óptimo matrimonio, a pesar de los años y aunque se marchiten la lozanía y el ardor de la edad florida, entre el varón y la mujer impera siempre el orden de la caridad y del afecto que vincula entrañablemente al marido y a la esposa, los cuales cuanto más perfectos fueren, comienzan a abstenerse del comercio carnal; no porque más tarde hayan de verse forzados a no querer lo que ya no podrían realizar, sino porque les sirve de mérito y loanza haber renunciado a tiempo a aquello que más tarde habría de ser forzoso renunciar.»

En torno al tema planteado, todavía quisiera decir algunas palabras sobre la relación conyugal como ex-presión y realización del amor. Que la intimidad conyugal es expresión y realización del amor nupcial lo dice el propio Vaticano II (const. *Gaudium et spes*, n. 49), y parece de interés exponer de qué manera este significado del amor se relaciona con la finalidad de la procreación.

Como dije en la conferencia de ayer, a la que un grupo de ustedes tuvo la amabilidad de asistir, según me han dicho, el hombre se realiza por el cumplimiento de sus fines. Parejamente, el amor conyugal se realiza a través de sus fines propios. Por eso, el acto conyugal, para ser realización del amor, ha de conservar su natural ordenación a los hijos. Lo exige su estructura natural, pero lo pide también su significado de realización del amor conyugal, pues, estando ese amor ordenado a los hijos —como ha repetido expresamente el Vaticano II—, la realización del amor sólo es auténtica y verdadera si el acto conyugal conserva su natural ordenación a la prole.

También se llega a esta misma conclusión si lo consideramos como expresión del amor conyugal. Cuando de expresiones o signos se trata, conviene tener presente dos tipos de expresiones o signos distintos. Hay algunas de estas expresiones que se agotan en ser signos; un beso, un apretón de manos, una caricia, no tienen otro contenido que ser expresiones o signos amorosos. En su condición de mera exteriorización del amor o del cariño agotan todo su contenido. Hay, en cambio, otro tipo de conductas o de gestos que son también signo y expresión del amor, pero no se agotan en el puro gesto exterior, porque tienen un contenido específico. Quien por amor da un vaso de agua a un sediento, no hace, como el que da un beso, un simple gesto exterior; realiza un acto de entrega de un bien —agua— para calmar la sed. ¿Qué diríamos de quien, excusándose en que el gesto exterior es el mismo, diese al sediento el vaso vacío, por evitarse la molestia de llenarlo? Siendo el símbolo el mismo, ¿por qué molestarse en llenar el vaso de agua? Bien claro está que tal gesto no sería expresión de amor, sino de egoísmo. Si una madre, sobre la base de que dar el biberón al niño es un gesto de amor materno, le diese a su hijo el biberón con agua, porque el gesto exterior es el mismo y así no tendría el trabajo de preparar la papilla, ¿cómo debería ser

calificada? De madre desnaturalizada, y su gesto no tendría nada de gesto de amor.

Pues bien, el acto conyugal no es expresión de amor según el primer tipo, como el saludo, el beso o el apretón de manos; es expresión de amor, pero conforme al segundo tipo. Es expresión de amor, sí, pero tiene una entidad biológica concreta: el acto de fecundación. Romper su ordenación a la prole es un fraude amoroso, amén de una inmoralidad. «Con respecto a la castidad conyugal —ha dicho Mons. Escrivá de Balaguer (Es Cristo que pasa, 25)-, aseguro a los esposos que no han de tener miedo a expresar su cariño: al contrario, porque esa inclinación es la base de su vida familiar. Lo que les pide el Señor es que se respeten mutuamente y que sean mutuamente leales, que obren con delicadeza, con naturalidad, con modestia. Les diré también que las relaciones conyugales son dignas cuando son prueba de verdadero amor y, por tanto, están abiertas a la fecundidad, a los hijos. Cegar las fuentes de la vida es un crimen contra los dones que Dios ha concedido a la humanidad, y una manifestación de que es el egoísmo y no el amor lo que inspira la conducta.» Dicho de otro modo: «No hay amor humano neto, franco y alegre en el matrimonio si no se vive esa virtud de la castidad, que respeta el misterio de la sexualidad y lo ordena a la fecundidad y a la entrega.»

III. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

Introducción

1. Estas fechas, cuando todavía resuenan en nuestro corazón y en nuestra mente los ecos del mensaje de la Navidad, son momentos especialmente adecuados para reflexionar sobre el sentido de la sacramentalidad del matrimonio. El paso de Dios por la historia humana comienza en el seno de una familia normal y ordinaria de la estirpe de David. Las grandezas de Dios en la Navidad, que inauguran la plenitud de los tiempos, tienen por marco un hogar santificado por Cristo, una familia que ha merecido el nombre de sagrada, porque, siendo una familia

humana, es la familia del Dios Encarnado. Y en la base de esta familia, de la Sagrada Familia, un matrimonio: el de María, madre de Cristo según la carne, y el de José, padre según la ley.

En esta sencilla realidad hogareña se cumplen designios divinos de salvación, las magnalia Dei; se cumplen cosas grandes, porque Dios se hace presente en la pequeñez humana. Las grandezas de la misericordia de Dios con los hombres se han manifestado en el matrimonio, porque pudiendo haberse reducido a un mera institución natural — officium naturae—, humana y civil — officium civilis vitae—, ha sido engrandecido y elevado a la condición de medio de salvación, que hace presente en él la acción santificadora de Cristo. Ha sido instituido por Cristo como realidad sensible que contiene una dimensión sobrenatural y divina, en cuya virtud es un misterio cristiano: el *mysterium* o *sacramentum coniugii*. Por eso la Iglesia ha enseñado y sigue enseñando que, en virtud de esa acción divina, el sacramento del matrimonio es una institución sagrada, signo de la unión de Cristo con la Iglesia, con la nota de inseparabilidad entre el elemento que dimana de la naturaleza y el factor divino, único matrimonio para los cristianos, causa de la gracia.

Algunas tesis modernas

2. Los últimos tiempos han sido testigos de la aparición de una serie de propuestas y de doctrinas sobre la sacramentalidad del matrimonio, que se distancian de la enseñanza constante y de la práctica habitual de la Iglesia; este distanciamiento es paladinamente declarado por sus autores, que se presentan a sí mismos como renovadores y a sus doctrinas como puesta al día de la praxis de la Iglesia. En gracia a la brevedad, podríamos resumirlas en varias tesis que rezan así:

Primera. El matrimonio es un vincula sagrado, pero «sagrado» quiere decir aquí simplemente que es una obligación muy fuerte, del mismo modo que se dice que es una obligación sagrada servir a la Patria, el amor a los padres, el respeto a la vida ajena, etc. Así habría que interpretar los textos magisteriales que hablan del vínculo sagrado del matrimonio. Vínculo, pues, muy fuerte, pero meramente natural.

Segunda. El matrimonio es un signo, pero signo de la voluntad de amarse que tiene los cónyuges. Como este amor y la unión de vida que engendra son semejantes al amor de Cristo con la Iglesia y a su unión, los cónyuges cristianos edifican una realidad que, por su semejanza, manifiesta cómo es la unión de Cristo con la Iglesia. Mas el matrimonio es una realidad meramente humana, signo del amor humano.

Tercera. El matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, pero la significación no reside tanto en el vínculo —eso sería jurisdicción—, como en la vida matrimonial. El signo se hace a través de la existencia conyugal. Por lo tanto, toda vida conyugal, el hecho de que un cristiano y una cristiana vivan como esposos y formen una familia honorable, es un signo y sacramento por lo menos latente. Y eso aun-que sólo estén casados civilmente, entre otras razones porque, antes de formar esa familia «honorable», uno de ellos o los dos estaban casados por la Iglesia con tercera persona.

Cuarta. El sacramento del matrimonio es el matrimonio propio de los cristianos. Pero como no todos los cristianos llevan una existencia digna de este nombre, sólo a los cristianos que viven su fe debe permitírseles el matrimonio sacramento; los demás es preferible que contraigan matrimonio civil y formen un matrimonio natural. De ahí llegan algunos a establecer como norma práctica que, salvo los cristianos muy formados, muy conscientes de los deberes matrimoniales y muy integrados en su amor —una minoría selecta a su parecer—, la mayoría de los fieles es mejor que contraiga matrimonio civil primero (que formen un matrimonio natural) y que sólo al cabo de los años, cuando su vida conyugal haya alcanzado una sólida madurez y sea de verdad un testimonio cristiano, sólo entonces podrán casarse canónicamente, o sea contraer el matrimonio sacramento.

Quinta y última tesis. El matrimonio es un sacramento en el sentido de que, en el momento de contraerlo, los contrayentes reciben la gracia. Pero el matrimonio como tal es una realidad natural, terrestre, propia de la vida civil. La santidad sobrenatural del matrimonio estriba únicamente en la gracia que se comunica a los cónyuges al contraerlo; no radica en el matrimonio como tal, pues es una añadidura exterior; la alianza

matrimonial (el vínculo, la sociedad conyugal) como tal no tiene ningún carácter sobrenatural.

Estas son las cinco tesis —entre otras que nos alejarían de nuestro tema— a las que puede reducirse una cierta gama de opiniones, dispares entre sí en una serie de detalles, mas coincidentes en puntos sustanciales. ¿Qué decir de todo ello? Ante todo quisiera poner de relieve que, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan estas opiniones, no sería justo ni verdadero calificarlas de nuevas. Puede ser nuevo el lenguaje que utilizan y nuevas son algunas de sus conclusiones. Pero las dos ideas que están en el fondo de todas ellas son ciertamente muy viejas. No hace falta tener conocimientos poco corrientes, para advertir que las tres últimas tesis se fundan en la separabilidad entre matrimonio y sacramento y en la teoría escotista del sacramentum additum (sacramento añadido) (Para la doctrina de Duns Scoto, vide E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona, 1971), págs. 45 y sigs.), es decir, en opiniones que se remontan por lo menos al siglo XIV. Las dos primeras tesis, por su parte, recuerdan opiniones de algunos autores de la preescolástica y de la escolástica incipiente (Vide T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona, 1971), págs. 31 y sigs.) y, yéndonos a tiempos más modernos, recuerdan las doctrinas de los primeros reformadores protestantes (Vide E. TEJERO, *ob. cit.*, págs. 223 y sigs.).

El factor de novedad tiene una raíz no menos conocida, pues casi todas las tesis indicadas son el resultado de traducir esas viejas ideas —esos viejos errores— en clave sociológico-existencial.

La sacramentalidad del matrimonio

3. Pero dejemos, por ahora, estas tesis y tratemos de exponer, siquiera sea panorámicamente, la doctrina sobre el matrimonio sacramento, tal como podemos encontrarla en el Magisterio y en los autores que mejor han escrito sobre él.

Decíamos antes que la sacramentalidad del matrimonio hay que comprenderla en la línea de la acción santificadora de Dios sobre la humanidad. El sacramento del matrimonio es el matrimonio santificado

por Cristo, lo que significa fundamentalmente que esa institución ha recibido, en toda su entidad, una dimensión sobrenatural en virtud de una relación o nexa con el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. En virtud de esta relación queda enriquecido, sin modificar su esencia.

Para explicar mejor este hecho, podemos recurrir al ejemplo de la persona humana. No piensen que este ejemplo es arbitrario; por el contrario existe, en este punto, un paralelismo entre el matrimonio y la persona humana, que —en otra ocasión (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 139.)— me he permitido enunciar en forma de un axioma que dice así: el matrimonio sigue a la naturaleza humana. En efecto, la redención, del mismo modo que ha supuesto la elevación de la persona humana, que queda constituida por la gracia en hijo de Dios, también ha supuesto la elevación del matrimonio, principio de la generación, a una condición superior. Y del mismo modo que el hombre hijo de Dios es naturaleza y gracia, el matrimonio sacramental es la realidad natural enriquecida por una dimensión sobrenatural. En ambos casos, sin confundir naturaleza y gracia, lo sobrenatural supone, recoge, sana, levanta y engrandece lo natural.

La sacramentalidad no es un añadido externo, es más bien como una condición o estado del matrimonio, mediante una *qualitas* (cualidad). El estado de un ser no es ninguna añadidura exterior, representa un cambio accidental, que no le afecta esencialmente, pero sí ontológicamente; es un modo de ser, en el orden de la existencia. Análogamente, la sacramentalidad, la cualidad sacramental, no altera la esencia del matrimonio, que sigue siendo la misma. Pero lo natural, es decir, los factores que dimanar de la naturaleza humana, ya no son todo el matrimonio, sino la infraestructura sobre la que se edifica el ser total del matrimonio, que es el *sacramentum coniugii* (el sacramento del matrimonio). Así como en la persona la gracia no destruye la naturaleza, pero la perfecciona, de forma análoga la *qualitas* sacramental perfecciona el matrimonio, dándole una dimensión sobrenatural que lo transforma, accidentalmente, pero muy profundamente.

La persona, por la gracia, no cambia esencialmente; se opera en ella un cambio accidental, que la sitúa en un nuevo estado: el estado de

gracia. En este nuevo estado, la persona queda sumamente enriquecida y elevada, es hijo de Dios. De modo semejante, la cualidad sacramental representa como un nuevo estado del matrimonio, una condición superior; queda transformado —por vía de accidente— en el matrimonio de los hijos de Dios, al que llamamos sacramento del matrimonio.

El paralelismo que acabamos de establecer entre la persona humana y el matrimonio tiene tras de sí una larga tradición. Lo puso de manifiesto la doctrina teológica, hace ya muchos siglos, al hablar de las dos instituciones del matrimonio: antes del pecado original y después de él. A estas dos instituciones se añadió —como dice Santo Tomás de Aquino— una tercera, que es su institución como sacramento. Estas tres instituciones no se refieren a tres realidades distintas, completamente diferentes, a las que se aplicaría el nombre de matrimonio por sustituirse unas a otras. Representan tres estadios históricos o situaciones configurativas de la misma y única realidad matrimonial, cada uno de los cuales ha supuesto una cierta novedad en algunos aspectos del mismo.

Con la palabra institución los autores quisieron poner de relieve que se trata de una acomodación (accidental, no esencial) del matrimonio, debida a la acción de Dios —esto es, a una acción positiva del autor del matrimonio—, mediante la cual el instituto matrimonial, que une al varón y a la mujer en sus personas, queda como en un estado o condición adecuados a la condición del hombre según los llamados estados de naturaleza (de justicia original, de naturaleza caída y de naturaleza redimida). Esa acomodación del matrimonio a los estados de naturaleza —que pone de manifiesto el paralelismo entre la persona humana y el matrimonio al que antes se hacía referencia, y que equivaldría a algo así como a una parcial y accidental, nunca esencial, reestructuración de su estatuto fundacional— la explica del siguiente modo, con su acostumbrada lucidez, Santo Tomás de Aquino: «La naturaleza impele al matrimonio para conseguir un bien, el cual varía según los diversos estados de la humanidad. Para ello era necesario que ese bien se estableciese de diversa manera en los diferentes estados de la humanidad.» (Suppl., q. 42, a. 2.)

El matrimonio sacramento, es, pues, la institución matrimonial adecuada a la nueva criatura, al hombre nuevo que surge del bautismo (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 138 y sigs.).

El factor nuevo que se añade parcialmente al matrimonio —sin sustituir ninguno de sus factores preexistentes— como consecuencia del pecado original es, de modo fundamental, el fin secundario de remediar la concupiscencia. Como consecuencia de la caída, se introdujo en la inclinación natural al matrimonio —en el amor conyugal y en la tendencia procreadora— un elemento de desorden, la concupiscencia, a cuyo remedio tiende el matrimonio, que recibió así una nueva y parcial razón de bien y un aspecto nuevo en su finalidad. Representa la acomodación del matrimonio al estado del hombre caído.

Con la sacramentalidad, el matrimonio recibe la gracia de Cristo, adquiere una dimensión cristiana y divina que lo enriquece y engrandece sobremanera, haciéndole proporcionado y adecuado al hombre santificado por la gracia de la Redención.

Los efectos de la sacramentalidad

4. Veamos más detenidamente los efectos de la sacramentalidad. Si fijamos nuestra mirada en aquellos efectos que produce el matrimonio en cuanto es, en sentido propio y estricto, un sacramento de la Nueva Ley, tales efectos pueden enumerarse de este modo: causa ex opere operato un aumento de la gracia divina santificante, otorga la específica gracia sacramental y constituye al vínculo como un título exigitivo de la gracia. Dicho con otras palabras, cuando los cónyuges contraen matrimonio: a) reciben un aumento de la gracia habitual que ya poseen; b) se les otorga asimismo una gracia específica y propia del matrimonio —distinta de la que producen los restantes sacramentos—, mediante la cual son conformados, cara a su unión, según el modelo de la unión de Cristo con la Iglesia, o lo que es lo mismo, reciben la gracia específica que los hace aptos para vivir las obligaciones matrimoniales con sentido cristiano y enriquece con la caridad su amor recíproco (es, pues, una gracia que los une y conjunta; c) por último, Dios empeña su fidelidad, con la promesa de mantener —supuesta la correspondencia de los cónyuges— esa gracia

específica a lo largo de toda la existencia del matrimonio y de otorgarles los auxilios y gracias actuales suficientes para vivir cristianamente el matrimonio, de modo que el vínculo aparece como el «título» (algo así como la escritura de donación) ante el cual Dios cumple fidelísimamente (no por justicia, sino por fidelidad) lo prometido. En esto el vínculo del matrimonio sacramento se asemeja al carácter que imprimen algunos sacramentos (se diferencia en que se disuelve cuando el matrimonio deja de existir y en que no es propiamente un sello impreso en el alma) y por ello se dice que es un quasi-character (como un —a modo de, semejante a— carácter sacramental).

Toda esta realidad sacramental no es algo así como un efecto paralelo a las realidades conyugales. Algunos autores antiguos —y algún moderno como hemos visto— entendieron la sacramentalidad de esta manera, a modo de efecto paralelo. Para ellos, el acto de contraer tendría como una doble naturaleza, que daría lugar a una serie de efectos dobles. Por un lado, sería un contrato, que originaría una institución meramente natural, con fines sólo naturales. Pero, por otro lado, tendría añadida una como segunda naturaleza, la de sacramento, que produciría la gracia. El acto de contraer sería una ocasión de la que Dios se valdría para que en el momento de contraer los contrayentes recibiesen un aumento de gracia. En tal caso, la institución matrimonial como tal —la resultante del contrato— sería una realidad meramente natural, tan natural como en el matrimonio no sacramental. Es a esta concepción a la que hay que decir rotundamente que no. La dimensión sobrenatural no es una realidad ocasional (dada con ocasión de) respecto del matrimonio, sino una dimensión que penetra en toda la realidad conyugal, de modo que, respetando siempre las relaciones entre naturaleza y gracia, la dimensión sobrenatural—tal como decíamos antes con palabras de un egregio autor al describir la relación entre naturaleza y gracia— supone, recoge, sana, levanta y engrandece a la institución natural.

Lo primero que se debe tener en cuenta es que el cristiano, en virtud de su pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo, ya no puede contraer matrimonio como simple o mero hombre, sino sólo como cristiano, como miembro de Cristo. No es esto una figura más o menos oratoria destinada a levantar fervores, no es una licencia literaria para estimular a los cristianos, sino una base fundamental del matrimonio,

efecto de la economía actual de la salvación. Sin comprender este punto, difícilmente se captará la estupenda realidad del matrimonio sacramento y los errores se sucederán unos tras otros.

Ser miembro de Cristo no comporta una relación más o menos exterior con la Cabeza del Cuerpo, ceñida exclusivamente al ámbito del culto o de la comunión de los santos. Comporta, por el contrario, una relación, muy real y verdadera, de pertenencia —en cuerpo y alma— a Cristo, de modo que el cristiano, en cuerpo y alma, pertenece al Cuerpo Místico, es parte de Cristo, miembro suyo. El matrimonio, al representar una disposición del propio cuerpo, de la propia persona, pone en juego la condición de miembro del Cuerpo Místico de Cristo. Es posiblemente Scheeben el teólogo que con mayor claridad ha expuesto este hecho: «De modo que ya al contraer matrimonio, los contrayentes sólo pueden obrar en nombre de la Cabeza Divina, a la cual pertenecen y por la cual obran como miembros suyos; no pueden disponer de su cuerpo como principio de generación —puesto que deja de ser carne suya y pasa a ser carne de Cristo—, sino solamente con el asentimiento y según el espíritu de Cristo. Sólo pueden unirse entre sí fundados en su unión con Cristo; la unidad que cada uno de los consortes tiene con la Cabeza divina se introduce, pues, también en la unión que contraen, para sublimarla y consolidarla». (Los misterios del cristianismo, 3.^a ed. castellana (Barceloi, 1960), págs. 634 y sig.)

La misma idea la exponía el canonista Rosset a fines del siglo pasado: «El matrimonio cristiano es de algún modo efecto de la unión de Cristo y la Iglesia y de esta unión trae su raíz como de su principio fontal. Pues quienes están bautizados, fueron asumidos en Cristo y son miembros de su cuerpo, de su carne, de sus huesos (Eph. 25 ss.). Por lo tanto el matrimonio cristiano se contrae y permanece, porque los cónyuges son miembros de Cristo y de la Iglesia; por esto la unión de Cristo y de la Iglesia produce en cierta medida la unión legítima de varón y mujer dentro de la Nueva Ley». (De sacramento matrimonii, I (Monstrolii, 1895), págs. 53 v sigs.).

En suma, el cristiano contrae matrimonio, y en él permanece unido, como tal cristiano, como hijo de Dios y miembro de Cristo; es lo que anota Passaglia: «La unión de estos términos —el varón y la mujer— es

unión de personas elevadas al orden sobrenatural». (Cfr. H. SCHAUF, La sobrenaturalidad y la sacramentalidad del matrimonio según una lección de Carlos Passaglia, en *Revista Española de Teología*, XXXI (1971), págs. 421 y sigs.).

Este hecho fundamental, que es propio de todo cristiano, aunque se case con un no bautizado (y de ahí que tales matrimonios sean menos adecuados a la condición de cristiano), adquiere todo su significado en el matrimonio sacramento. Hijos de Dios los dos cónyuges, unidos ambos como hijos de Dios y miembros de Cristo, la gracia sacramental los une y conjunta en una unidad santa, que se asemeja a la unión de Cristo con la Iglesia.

En el matrimonio sacramental, la dimensión sobrenatural del sacramento incide y penetra en el vínculo, que, lejos de reducirse a ser meramente natural, se enriquece sobrenaturalmente y es un vínculo sacramental, *sacrum* como enseña el Concilio Vaticano II (Const. *Gaudium et spes*, n. 48.) recogiendo una idea que se remonta a los primeros siglos del cristianismo ((Vide E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo*. Desde el siglo I hasta San Agustín (Pamplona, 1971).). El teólogo español Pedro Ledesma lo expuso con una precisión envidiable: «El matrimonio, en cuanto tiene razón de sacramento, posee un efecto propio y particular, también respecto al vínculo; pues el contrato meramente natural, sólo produce un vínculo natural para la procreación de la prole y para los mutuos deberes entre el varón y la mujer, dentro del orden natural; y así como el contrato es natural, así también el vínculo causado es algo natural y ordenado a las cosas naturales. En cambio, el vínculo causado por el contrato de matrimonio elevado a sacramento es algo sobrenatural y ordenado a las cosas sobrenaturales, de modo que haya proporción entre la causa y el efecto. Por este vínculo los contrayentes se unen para la multiplicación de la Iglesia y para cumplir los deberes de caridad; y así dicho vínculo tiene una propia y particular firmeza por causa de la sacramentalidad, y posee también otro efecto propio y particular, que es como un segundo efecto, a saber, la gracia que los une y conjunta» (*De magno matrimonii sacramento* (Salmanticae, 1592), q. 42, a. 1, págs. 35 y sigs.).

También el fin del matrimonio adquiere un enriquecimiento sobrenatural. Se advierte en el pasaje de Ledesma que acabamos de citar y lo dice sucintamente, pero con mucha precisión, Scheeben: quienes se unen en matrimonio «se hallan en una posición sobrenatural, y como tales se juntan para un fin sobrenatural» (Ob. cit., pág. 633.). Como ocurre con toda la realidad matrimonial, tampoco hay aquí una transformación total o esencial; la realidad natural es elevada y enriquecida sin perder su esencia. El enriquecimiento de la finalidad del matrimonio afecta a los fines secundarios: el remedio de la concupiscencia se hace más perfecto por la acción de la gracia que ayuda a ordenarla, siendo tal mejora sumamente alta, ya que la gracia es la fuerza más poderosa con que cuentan los cónyuges al respecto; a su vez, lo mismo ocurre con la mutua ayuda, pues la gracia sacramental coadyuva poderosamente a unir y conjuntar a los cónyuges, reforzando además al amor conyugal con la caridad o amor sobrenatural.

Pero, como es de suponer, la dimensión sobrenatural incide, del modo más directo y profundo, en el fin primario, que queda enlazado, no ya subjetivamente (en la intención y deseos de los esposos), sino objetivamente (como fin al que Dios destina al matrimonio), con el crecimiento del Pueblo de Dios y el Reino escatológico de los cielos. No se trata, como es evidente, de que la generación de los hijos se haga por medios sobrenaturales; la generación de los hijos —no hace falta decirlo— sigue realizándose por los mismos caminos y medios naturales de cualquier matrimonio. Tampoco conserva el matrimonio sacramento aquello que hubiese ocurrido en la primera institución del matrimonio. Entonces los padres hubiesen engendrado a los hijos con todos los dones preternaturales y sobrenaturales (no por efecto de la acción engendradora de los padres, pero sí por efecto de la acción de Dios que, de modo análogo a como crea el alma, hubiese concedido siempre —sin perder su sentido de don libre— dichos dones); pero ahora los hijos de los padres cristianos nacen sin los dones sobrenaturales, sin ser cristianos ni miembros de Cristo, condición que han de adquirir por el bautismo. Lo que ocurre con el matrimonio sacramento es que su fin no se reduce a la propagación de la especie humana; al conformarse como sacramento, su finalidad primaria, la misión que reciben los esposos, se extiende más y

abarca engendrar hijos para la propagación del Pueblo de Dios, para dar nuevos miembros al Cuerpo de Cristo y llenar el Reino de los Cielos.

Muchos de Vds. lo aprendieron de pequeños, en aquel venerable catecismo para niños, que estuvo tan en boga hace años, el del Padre Astete: «¿Para qué es el Sacramento del Matrimonio? El Sacramento del Matrimonio es para casar y dar gracia a los casados, con la cual vivan entre sí pacíficamente y críen hijos para el Cielo» (P. ASTETE, Catecismo de la doctrina cristiana (reedición Madrid, 1969), 4.aparte, sin pág.). El fin primario del matrimonio no es, como puede verse, sólo llenar la tierra, sino también llenar el cielo. La bendición que los esposos cristianos reciben por el sacramento es, pues, ésta: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y el Reino de los cielos». Este fin, con las precisiones hechas, ha de calificarse —a su modo y medida— de fin sobrenatural, como escribe Scheeben según hemos visto; a su modo y medida, sin exageraciones pero sin reticencias, porque el Catecismo Romano es bien expresivo: le llama fin absolutamente más elevado que en el plano natural («omnino ad altiore finem referri»): «Mas, en cuanto es sacramento, convendrá explicar que es su condición más excelente y se refiere a un fin absolutamente más elevado. Porque así como el matrimonio, en cuanto es unión natural, fue instituido desde el principio para propagar el género humano, así también se le dio después la dignidad de sacramento, para que se engendrara y educara el pueblo en el culto y la religión del verdadero Dios y Salvador nuestro, Jesucristo» (Pars. II, cap. VIII, n. 15 (ed. bilingüe de A. MACHUCA, reimpresión Madrid, 1971, pág. 361).). Lo mismo, aunque con términos más precisos, lo indica el Concilio de Florencia, al decir que la Iglesia per matrimonium corporaliter augetur (crece corporalmente por el matrimonio; por decirlo de otro modo, el matrimonio le da la materia prima) y que está ordenado a la propagación del Pueblo de Dios (Sess. VIII, Bulla unionis Armenorum, in Conciliorum Oecumenicorum decreta, 3ed. (Bologna, 1973), pág. 541.), doctrina que también enseña la Encíclica Casti Connubii (AAS, XXII (1930), pág. 544.). Lo explica con claridad el ya citado Scheeben con estas palabras: «Qué es el cristiano? En el bautismo, mediante el carácter de Cristo que se le confiere, se ve admitido en el cuerpo místico del Hombre-Dios, y pertenece a éste con cuerpo y alma. Si contrae matrimonio con una persona bautizada, se juntan no solamente

dos seres humanos, ni simplemente dos almas en estado de gracia, sino dos miembros consagrados del cuerpo de Cristo, para consagrarse al acrecentamiento de este cuerpo. Cuando su unión es legítima no puede tener otro fin intrínseco que el de engendrar hijos para Cristo» (Ob. cit., pág. 631.).

Para resumir el enriquecimiento que la cualidad sacramental produce en el matrimonio, me permitirán ustedes que acuda a unas palabras escritas en un libro que se publicó no hace todavía mucho tiempo: «En síntesis —escribí entonces—, podemos señalar lo siguiente: a) Una exigencia de vivir conforme al modelo Cristo-Iglesia, que se traduce en un testimonio viviente del misterio de Cristo. b) Un nuevo título de las obligaciones matrimoniales, o dicho de otra manera, una exigencia sobrenatural de vivirlas. c) Los fines del matrimonio y las acciones propias de la vida conyugal (aquéllas que se orientan a estos fines) reciben un valor cristiano y sobrenatural. d) La elevación de la vocación natural al rango de vocación cristiana y divina. e) La relación entre los cónyuges no es solamente el amor natural, sino la charitas o amor sobrenatural que asume y perfecciona al amor natural» (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 163.).

La inseparabilidad entre matrimonio y sacramento

5. La panorámica de la sacramentalidad del matrimonio que he intentado presentarles con mis palabras anteriores, al filo de la doctrina más representativa, además de poner de relieve la falsedad de varias de las tesis modernas antes expuestas, a las que doy por suficientemente contestadas y de las que no voy a ocuparme más, evidencia la solidez y el genuino sentido de una de las tesis más defendidas por el Magisterio pontificio de los últimos siglos. Me refiero, claro está, a la inseparabilidad entre el institutumnaturae y el sacramento.

El sacramento no es algo exterior añadido al matrimonio, no es algo que lo acompaña a modo de suplemento religioso o sobrenatural. Por el contrario, sin confundir naturaleza y gracia —lo que lleva a hablar de inseparabilidad y no de confusión—, la sacramentalidad representa un modo de ser, una qualitas o cualidad, que proviene de una acción

instituyente de Cristo, de Dios en definitiva. El sacramento comprende el institutum naturae enriquecido con una nueva razón formal —accidental— que es la significación; el matrimonio sacramento es el mismo institutum naturae recogido, sanado, levantado y enriquecido por la dimensión sobrenatural.

Del mismo modo que para el cristiano ser hijo de Dios no representa una añadidura exterior al hombre, sino que el cristiano, el hijo de Dios, es el hombre mismo sanado, levantado y enriquecido por la gracia, así el sacramento del matrimonio es el mismo matrimonio enriquecido por la sacramentalidad. Y como en el cristiano hijo de Dios hay naturaleza y factor sobrenatural; así el matrimonio sacramento comprende el institutum naturae y la dimensión sobrenatural, en una unidad inseparable.

Establecíamos antes un paralelismo entre los estados de naturaleza y las instituciones del matrimonio. Pues bien, esto tiene una importante consecuencia en el tema de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento. Representando, como decíamos, las instituciones del matrimonio una acomodación, por acción divina, del matrimonio a las condiciones del hombre en su relación con el plano de la salvación, la sacramentalidad, por virtud de la institución divina, está vinculada a la condición de la persona en relación al plano sobrenatural. A la pareja cristiana corresponde el matrimonio sacramento, no sólo porque deban contraer el matrimonio sacramento, sino porque, en virtud de su condición de bautizados, el único matrimonio que esa pareja es capaz de contraer —el único que surge cuando dos cristianos se casan válidamente— es el sacramental.

Y ello, no solamente por virtud de una ley o mandato que les prohíba el matrimonio natural, sino en virtud de su misma condición de cristianos. Siendo el bautizado una persona cristiforme por fuerza del carácter bautismal, sólo puede unirse en matrimonio como lo que es, como persona cristiforme; y cuando ambos contrayentes lo son, su matrimonio, por institución divina, es sacramental.

6. Sabemos que todo sacramento es signo, signo sensible de la gracia y, más extensamente, de la acción salvífica de Cristo. Por consiguiente, el matrimonio es también signo. Pero, ¿signo de la voluntad de los contrayentes? Confieso que la primera vez que oí esta afirmación —el matrimonio es signo de la voluntad de los contrayentes— me quedé un tanto perplejo. Fue en un Congreso Internacional y estaba escuchando al orador —holandés por más señas— a través del sistema de traducción simultánea. Me extrañó tanto, que el principio —y que me perdone la señorita traductora— creí que se había cumplido una vez más aquello de que *traduttore, tradittore, traductor, traidor*. Pero no, la traducción estaba bien hecha y había comprendido perfectamente.

La perplejidad no era rara. Se trata de esas afirmaciones que no resisten un análisis detenido. El signo de la voluntad de los contrayentes no es ni puede ser el matrimonio; tal signo es la manifestación externa del consentimiento. Sólo la manifestación externa del consentimiento es el signo de la voluntad de los contrayentes. Y esa manifestación no es el matrimonio, sino la llamada por Lalaguna forma de emisión del consentimiento (E. LALAGUNA, *Función de la forma jurídica en el matrimonio canónico*, en «*Ius Canonicum*», I (1961), págs. 215 y sigs.).

Conclusión elemental, que por su misma elementalidad, pone de manifiesto la escasa consistencia de la tesis aludida. En sí esta afirmación carecería de relevancia, si no fuese porque encierra la negación de la sacramentalidad del matrimonio. Es un modo de decir —bastante alambicadamente por cierto— que el matrimonio no significa ninguna realidad sagrada y, en consecuencia, que no es un sacramento en sentido católico.

La raíz de la sacramentalidad reside en la significación, en el hecho de que el matrimonio ha sido instituido por Cristo como signo de su unión con la Iglesia. Signo, no de la Santísima Trinidad como alguna vez se oye o se escribe, sino del misterio de Cristo y de su Iglesia. El simbolismo trinitario se encuentra en algún escrito aislado del Medioevo, concretamente —y como ejemplo único según Abellán (P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 196.)— en el tratado *In coniugio*, donde se lee: «En el matrimonio se halla la

figura y vestigio de la Trinidad de diversas maneras. Pues el varón es principio de donde procede la mujer, y ambos sin principio de donde procede un tercero» (Ed. F. Bliemetzrieder, en Beitr. G. Ph. MA, XVIII (2-3), pág. 112.). Pero esta opinión quedó prácticamente aislada. La Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, cuyo texto capital al respecto es Eph. 5, 22-23, evoca o explícitamente indica, la semejanza entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, semejanza en la que se funda, supuesta la institución positiva, la índole significativa del matrimonio. Es esta la significación que se halla recogida en los documentos magisteriales —San León Magno, Inocencio III, Celestino III, León XIII, Concilio de Florencia, Vaticano II, etc. (Vide J. HERVADA, Cuestiones varias sobre el matrimonio, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 75 y sigs).— y la que, consecuentemente, se encuentra en la doctrina canónica y teológica.

El signo sacramental

7. El matrimonio es signo, pero ¿dónde radica el signo? ¿Es el signo la vida matrimonial, el hecho de vivir como cónyuges? Hemos aludido antes a algunas opiniones actuales que hacen radicar la significación en la vida matrimonial y podemos preguntarnos ahora hasta qué punto estas opiniones son sostenibles. Digamos, ante todo, que algún precedente tienen. En realidad, no he encontrado más que uno: es la opinión de Vlaming-Bender (*Praelectiones iuris matrimonii*, 4.ª ed. (Bussumin Hollandia, 1950), pág. 25.), en cuya obra, editada en 1950, se afirma que la razón de signo es el ejercicio y el testimonio de las virtudes no meramente naturales, sino sobrenaturales. Pero se trata de una opinión aislada, que no encuentra respaldo alguno ni en el Magisterio ni en la doctrina.

Este mismo problema se lo planteó ya Santo Tomás, si bien en relación a un asunto distinto, en concreto al tratar del posible vicio de consentimiento que podría originarse al contraer alguien movido por una causa torpe; por ejemplo, el afán de lucro. Puesto que el matrimonio significa la unión de Cristo con la Iglesia y esta unión no tiene ni sombra de torpeza, tampoco el matrimonio puede contraerse válidamente si alguno de los contrayentes se ha movido por alguna causa torpe. Así reza

una de las dificultades que el Doctor Angélico se pone, no sé si recogiénola de algún autor, o de su propia cosecha. Santo Tomás responde a esta objeción con una gran brevedad, como dando a entender que no hace falta esforzarse mucho para deshacerla: «A la quinta dificultad respondo diciendo que el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es la misma unión —el vínculo— y no la conducta de los unidos. Et ideo ratio non sequitur. Y por lo tanto el argumento se cae por su base» (Suppl., q. 48, a. 2 ad 5.).

Lo mismo podríamos decir de la opinión referida. En efecto, el misterio cristiano, el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es primariamente el matrimonio, esto es, varón y mujer unidos maritalmente. Esa unidad, fundada en un compromiso, constituye la realidad significativa y la realidad que, configurada y estructurada según una dimensión de gracia, es el *mysterium coniugii*.

El matrimonio es la unión de varón y mujer en cuanto constituida, esto es, en la medida en que ambos forman la comunidad conyugal. Esta comunidad no es un puro hecho, un mero hecho sociológico, sino una unión constituida por un vínculo, que se funda en el compromiso. Por esta razón, la doctrina ha señalado que la significación radica en el vínculo conyugal. Evidentemente el matrimonio no es el vínculo, sino varón y mujer vinculados conyugalmente; el signo es, pues, varón y mujer unidos, y en este sentido debe interpretarse la citada afirmación (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 160.).

Como he dicho en otra ocasión (J. HERVADA, Cuestiones varias..., cit., págs. 83 y sigs.), la vida conyugal no es sacramento, porque ni tiene razón de signo, ni, en consecuencia, tiene eficacia sacramental. No es el dinamismo matrimonial el signo de la unión de Cristo con la Iglesia, pues la vida matrimonial no es el matrimonio, sino su realización vital o cumplimiento. Por esa razón la vida de los cónyuges, el hecho de que vivan como corresponde a su condición de cristianos y a las exigencias del matrimonio cristiano, no es el signo de la unión de Cristo con la Iglesia (signo lo es la unidad por la que se constituyen en matrimonio), sino respuesta a las exigencias y al orden matrimonial que derivan de ser el matrimonio un misterio (un signo); es, pues, testimonio, no signo sacramental. Y sin haber contraído matrimonio, el

simple hecho similar al matrimonio carece de toda razón de signo y consecuentemente de testimonio. No sólo eso, sino que en la medida en que tal hecho es un desorden constituye, en terminología hoy muy difundida, un contratestimonio.

A lo largo de esta disertación he intentado mostrar algunos aspectos de la sacramentalidad del matrimonio. Muchas cosas han quedado silenciadas. En todo caso, puede entreeverse la santidad del matrimonio, una de las magnalia Dei para con los hombres, cuya grandeza podemos describir, para terminar, con unas conocidas palabras de Tertuliano: « ¿Cómo describiré la felicidad de ese matrimonio que la Iglesia une, que la entrega confirma, que la bendición sella, que los ángeles proclaman, y al que Dios Padre tiene por celebrado?. Ambos esposos son como hermanos, siervos el uno del otro, sin que se dé entre ellos separación alguna, ni en la carne ni en el espíritu... Al contemplar esos hogares, Cristo se alegra, y les envía su paz; don-de están dos, allí está también El, y donde El está no puede haber nada malo» (Ad uxorem, I, 2, 9 (PL, 1, 1302)).

Preguntas y respuestas

—Dos contrayentes que se casan sólo civilmente, por el hecho de ser cristianos, ¿ya reciben el sacramento?

—Le contesto como solían hacerlo los antiguos escolásticos: distingo. Si se casan sólo civilmente, porque la autoridad eclesiástica les ha dispensado de la forma canónica, o porque no están obligados a ella (v. gr., si se encuentran en las circunstancias previstas en el canon 1098 del Código de Derecho Canónico), entonces es claro que se han casado válidamente y su matrimonio es incuestionablemente sacramento. Tan sacramento como el celebrado ante el párroco o ante el Obispo. Pero bien entendido que, si bien la forma de celebración ha sido la civil, ese matrimonio es canónico y sometido plenamente a la jurisdicción de la Iglesia. A este tipo de matrimonios se les suele llamar «matrimonios

canónicos en forma civil». Lo que ha variado es la forma de celebrarlo, no el matrimonio, que es tan sacramental, cristiano y canónico (e indisoluble) como otro cualquiera.

Muy diferente es el caso de los cristianos (entiendo por tal a los bautizados) que, sin dispensa y estando obligados a contraer matrimonio ante la Iglesia, celebran sus bodas sólo civilmente, porque así lo deciden. Cuando esto ocurre, no hay sacramento, porque no hay matrimonio. No puede decirse —sería un error garrafal— que en estos casos no hay sacramento, pero sí un matrimonio meramente natural. Esta afirmación está condenada por el Magisterio. No hay sacramento, porque no hay matrimonio válido.

—Si los que van a casarse son cristianos de esos que se bautizaron pero no cumplen prácticamente nada, no tienen en sus vidas ningún testimonio cristiano... Se presentan ante el sacerdote pidiendo el casamiento religioso (católico, dentro de la Iglesia), a veces porque las familias lo quieren. ¿Deben o no ser aceptados? ¿Si se casasen sólo civilmente, vivirían o no en pecado grave? ¿Cómo debe actuar el sacerdote?

—Voy a responder, si no tiene inconveniente, en sentido inverso a los interrogantes que me plantea. No por alguna razón especial, sino porque me resulta más cómodo.

El sacerdote debe actuar conforme a las disposiciones de su obispo y, por encima de ellas, de acuerdo con las normas de la Santa Sede. Y siempre conforme a los principios de la moral católica y de la prudencia —que es caridad— pastoral. No debe actuar nunca según su capricho, según sus ideas y menos todavía según las ideas más o menos vanguardistas de las modas «pastoralistas». Esta cautela —y siento en el alma tener que decirlo— es mucho más necesaria actualmente, porque abundan más de la cuenta «pastoralistas» ayunos de doctrina y sentido común, que, con tal de renovar, son capaces de las mayores aberraciones, que maltratan las almas, desprecian los derechos de los fieles y no se dan cuenta de que, a veces, les provocan situaciones permanentes de pecado.

Los cristianos que sólo se casan civilmente (y con ello paso a la segunda pregunta), si viven como marido y mujer, viven en una situación permanente de pecado mortal; su vida marital es, lisa y llanamente, un concubinato. Que esta actuación pecaminosa lo sea formalmente (esto es, que ellos cometan pecado mortal) dependerá, como dicen los moralistas, de que sean conscientes de ese pecado, como ocurre con cualquier otro quebrantamiento de la ley divina. En todo esto no interviene para nada eso de que en sus vidas haya o no algún testimonio cristiano. El concubinato no es pecado sólo para los que viven —o intentan vivir—una vida cristiana testimonial, sino para todo el mundo, también para los no bautizados.

Para comprender bien la cuestión nuclear que el amable interlocutor trae a colación —la primera de las planteadas— es preciso tener en cuenta que el «casamiento religioso» no es una ceremonia especial, más o menos unida al matrimonio de los bautizados; no es un complemento, como lo es la bendición del sacerdote, o como pueden serlo tantas ceremonias religiosas que, en los medios cristianos, suelen unirse a muchos actos de la vida civil. El «casamiento religioso» es ni más ni menos y no otra cosa que el matrimonio de los cristianos. Negarles el «casamiento religioso» es negarles el matrimonio. E inducirles a que se unan sólo por lo civil —sin casarse por la Iglesia— es una inducción al concubinato. Lejos de ser una conducta pastoral, es una acción «lobezna», propia de lobos introducidos en el rebaño; quienes tal hacen son inductores al pecado —y pecado mortal— que merecen las más graves censuras. Es una flagrante hipocresía fundarse en la falta de testimonio cristiano de los contrayentes bautizados, para aconsejarles que sólo se casen por lo civil —casamiento que para ellos no es matrimonio—, induciéndoles a iniciar un concubinato. Tal conducta es esencialmente antipastoral, un contratestimonio sin paliativos, un grave delito y un escándalo. Por lo demás, dice la Sagrada Escritura del Señor —y ello es aplicable a cualquier pastor de almas— que «no quebrará la caña cascada y no apagará la mecha que aún humea» (Is. 42, 3; Math. 12, 20).

Contraer matrimonio canónico es un derecho fundamental de todo bautizado, en el que eso del «testimonio cristiano» —en cuanto al hecho de contraer— no tiene nada que ver, porque se asienta en un derecho

natural —el de casarse—, que para nada depende de las virtudes de la persona. El derecho natural a casar-se se funda en la sola condición de persona, y el derecho fundamental del fiel a contraer matrimonio canónico se basa única y exclusivamente en la condición de bautizado. El testimonio cristiano—con ser de suyo algo muy santo y vocación divina para todo cristiano— no es ningún requisito para casarse; ponerlo como requisito para admitir a un bautizado al único matrimonio que puede contraer, es una arbitrariedad, gravemente injusta y atentaría contra sus derechos fundamentales, como persona y como fiel.

Si en algún caso resultase inconveniente o escandaloso celebrar públicamente ante la Iglesia un matrimonio determinado, podrá acudir a los medios ya previstos en el Derecho de la Iglesia, v. gr., la supresión de ritos litúrgicos, exclusión de la Santa Misa, etcétera, siempre contando con lo prescrito por la autoridad competente.

Y si razones verdaderamente pastorales —y no lo es la idea de una Iglesia de élites, idea gravemente equivocada— aconsejasen incluso la no asistencia del párroco o sacerdote delegado, lo correcto es acudir a la dispensa de la forma canónica. Pero bien entendido que esta dispensa altera sólo la forma de celebración, no el matrimonio, que será siempre —aunque se celebre en forma civil— un matrimonio canónico, con todas sus características, incluidas la cualidad sacra-mental y la indisolubilidad.

—¿No será aconsejable, al menos como medida pastoral, evitar la celebración matrimonial católica cuando los contrayentes, a pesar de pedir tal sacramento, no se encuentran debidamente preparados?

—La redacción de esta pregunta se ve que ha sido hecha con mucho cuidado, porque es verdaderamente «tópica»; quiero decir que recoge con precisión uno de los tópicos más utilizados por cierto pastoralismo actual. Ya comprendo que el preguntante me hace la pregunta, no porque esté de acuerdo con ella, sino para conocer mi opinión. Con mucho gusto se la doy.

Esta pregunta —en realidad una tesis enunciada en forma de interrogante— es una de tantas muestras de la habilidad de ciertas personas para encubrir errores notorios con una terminología, tan aparentemente inocua y aun convincente, que si no se está muy atento a lo que quiere decir, fácilmente engaña. Aunque, a la vez, la solución a la que se llega es tan claramente contraria a la doctrina de la Iglesia, que sólo termina por engañar a los incautos y a quienes de antemano están empeñados en no oír o hacer más que novedades.

¿Cómo no va a parecer razonable, así a primera vista, que se niegue una ceremonia litúrgica, un sacramento, a quien no está debidamente preparado? Claro que en la propuesta analizada el sacramento consistiría en la «celebración matrimonial católica» y la debida preparación se sobreentiende que es —en la intención de los proponentes— una vida cristiana testimonial. Y en ambas cosas hay, con distinta intensidad, un error. Uno de ellos contiene una proposición condenada repetidamente por el Magisterio; el otro no tiene en cuenta los caracteres peculiares del matrimonio.

La «celebración matrimonial católica» ni es el sacramento matrimonial, ni menos es un sacramento añadido al matrimonio. La tal celebración la componen dos cosas: a) unos ritos litúrgicos, que ni son el matrimonio, ni el sacramento matrimonial, sino celebraciones litúrgicas —entre ellas la Santa Misa— que acompañan al matrimonio; b) la forma canónica, o sea la presencia del sacerdote autorizado y dos testigos, que asisten al otorgamiento del consentimiento matrimonial, según las funciones que a uno y a otros atribuye el Derecho. Esta forma canónica es, sin duda, requisito de validez del matrimonio, pero no integra ni la materia ni la forma sacramental. No es, propiamente hablando, un elemento del sacramento, es decir, no forma parte de su sustancia (la llamada *substantia sacramenti*), sino que es un factor del matrimonio en cuanto es un pacto jurídico. Decir que la «celebración matrimonial católica» es un sacramento constituye un error de bulto.

¿Dónde está ahí la condena del Magisterio? Está en que esta tesis parte de la teoría de la separabilidad entre el matrimonio (el contrato o la institución) y el sacramento del matrimonio. Ese sacramento no sería el matrimonio como tal, sino algo añadido a él, un complemento religioso:

la bendición del sacerdote, la celebración católica, etc. Faltando ese rito o esa forma añadidos, no habría sacramento, pero sí matrimonio, un matrimonio natural. De ahí la conclusión que la pregunta que se me ha hecho no refleja. A los no debidamente preparados se les debe aconsejar —dicen—que contraigan matrimonio civil, un matrimonio meramente natural; más adelante, cuando estén preparados, se les podrá otorgar el sacramento. No hace falta repetir lo que antes ya he dicho. Esta postura es, no sólo errónea y contraria al Magisterio, sino antipastoral y escandalosa; es una inducción al pecado.

El Magisterio eclesiástico ha insistido repetidamente en que el sacramento del matrimonio no es ningún complemento o añadido al matrimonio, sino este mismo. Por lo tanto, es imposible que dos bautizados contraigan matrimonio sin que éste sea sacramento. Ni se crea que esta enseñanza se encuentra escondida en los arcanos de las ciencias canónica y teológica, poco conocibles de los no especialistas y mucho menos de los fieles. Se encuentra en catecismos tan accesibles como el de Pío X, el llamado Mayor para chicos en edad juvenil: «835. En el matrimonio cristiano, ¿puede el contrato separarse del sacramento?». No, señor; en el matrimonio entre cristianos el contrato no puede separarse del sacramento, porque para ellos no es otra cosa el matrimonio que el mismo contrato natural elevado por Jesucristo a la dignidad de sacramento. «836. ¿No puede, por consiguiente, entre cristianos haber verdadero matrimonio que no sea sacramento?». Entre cristianos no puede haber verdadero matrimonio que no sea sacramento».

Siendo esto así, ¿cuándo los contrayentes se encuentran debidamente preparados? Por ser un sacramento de vivos, la preparación debida incluye el estado de gracia. Por eso, es una norma pastoral tradicionalmente seguida procurar que los contrayentes se confiesen antes de contraer matrimonio. Pero este sacramento presenta una peculiaridad, que no tienen los demás sacramentos; se trata de fundar una comunidad, a la que todo hombre está llamado por naturaleza, independientemente de la gracia. Esta llamada no es sólo una posibilidad, más o menos respetable, sino un derecho natural de la persona. De ahí que no pueda negarse el matrimonio por razón del estado de gracia, norma que siempre ha seguido escrupulosamente la Iglesia.

Javier Hervada DIÁLOGOS SOBRE EL AMOR Y EL MATRIMONIO

La mínima debida preparación para el matrimonio, cristiano o no, se resume en la ausencia de impedimentos y en el conocimiento suficiente de la esencia del matrimonio. Esta es la regla que siempre ha seguido la Iglesia, aquella que en justicia se debe a quien tiene el derecho natural de casarse. Y esto es así, digan lo que digan algunos «pastoralistas» de nuevo cuño, cuyos planteamientos son más brillantes que respetuosos con los derechos de los fieles y aún con la fidelidad debida a la doctrina católica.

—Cuando el matrimonio ha sido contraído entre dos personas, una que tiene fe y otra que no la tiene, en

ese caso, ¿el matrimonio tiene auténtico valor santificante?

—He aquí un ejemplo de pregunta aparentemente muy clara en sus términos, pero en realidad bastante confusa.

¿Qué quiere decir «que tiene o no tiene fe»? ¿Que se trata de un matrimonio entre un cristiano y un in-fiel? ¿Entre dos cristianos, uno de los cuales ha perdido la fe? Y ¿qué se quiere expresar con «valor santificante»? ¿Que es sacramento, o que en él puede santificarse el cónyuge, igual que un cristiano se santifica por medio del trabajo, por ejemplo?

Combinando todas estas posibilidades, la pregunta resulta tener varias respuestas que intentaré ofrecer a continuación.

El matrimonio entre un cristiano y un infiel, según la sentencia más segura (y la que sigue la Iglesia en la práctica) no es sacramento; no tiene, pues, «valor santificante», si con esta expresión se quería significar la eficacia sacramental *ex opere operato*. Pero tiene valor santificante en otros dos sentidos. Por una parte, el cónyuge cristiano se santifica por ese matrimonio, como se santifica por el cumplimiento de los demás deberes de estado, cuando los realiza de acuerdo con la ley de Dios y con visión sobrenatural. Por otro lado, ese matrimonio tiene aquel valor santificante del que habla San Pablo: «Pues se santifica el marido infiel por la mujer fiel, y la mujer infiel por el marido fiel. De otro modo, vuestros hijos

serían impuros y ahora son santos» (1 Cor. 7, 13-14). Sobre cuál sea este valor santificante no están de acuerdo los exégetas.

Si de lo que se trata es del matrimonio de dos bautizados, uno de los cuales ha perdido la fe, la respuesta es clara: ese matrimonio es sacramento (tanto si la fe le faltó antes de contraerlo, como si la falta sobrevino con posterioridad) y el valor santificante ofrecido sacramentalmente por Cristo permanece con toda su amplitud e intensidad. La validez del sacramento (el don ofrecido por Cristo) no varía, porque depende de Cristo, que lo otorga *ex opere operato*; es decir, siempre, por el hecho mismo del matrimonio.

En cambio, el fruto recibido por cada cónyuge a través del sacramento (su fructuosidad como la llaman los teólogos) depende de sus disposiciones interiores, de las cuales la fe es la fundamental. El cónyuge que no tiene fe no recibe el fruto del sacramento, en tanto permanezca su falta de fe; pero si llegase a recuperarla, recibiría el fruto del sacramento (la gracia) desde ese momento, en mayor o menor grado según sus restantes disposiciones interiores.

En todo caso, el valor santificante del sacramento lo recibe cada cónyuge según sus propias disposiciones, y no según las del otro, de modo que, en el caso contemplado, el cónyuge que conserva la fe no se verá de suyo perjudicado por la falta de fe del otro.

Pero el valor santificante del matrimonio sacramental no se reduce a la gracia que reciben los cónyuges. El vínculo mismo, de ser un vínculo meramente natural, pasa a ser un vínculo sacramental (en términos teológicos, es la *res et sacramentum* del matrimonio sacramental). Asimismo, el fin de la generación y educación de los hijos pasa a ser, como ya he dicho con palabras del Catecismo Romano, un fin absolutamente más elevado que en el plano de la naturaleza: el aumento y continuidad corporales de la Iglesia y completar el número de elegidos. Este valor santificante del sacramento es efecto de su validez (acción de Cristo) y no de su fructuosidad (lo que el hombre acepta y recibe); por lo tanto, la falta de fe de uno de los cónyuges no afecta a ese valor santificante.

—¿Cómo es que un matrimonio completamente fallado continúa siendo signo de la unión de Cristo con la Iglesia? Supóngase que el marido tratara mal a su esposa y viceversa, pasan a vivir separados, etc.

—Si., ya veo, una «joya» de matrimonio. Diría un caso de folletín, si no fuese porque la vida nos muestra algunos matrimonios así.

La respuesta es muy simple. El signo no es lo que son o lo que hacen marido y mujer, sino —si se me permite la expresión— lo que deben ser o hacer. Más exactamente, el signo no es la vida que llevan, sino el vínculo y la obligación que los une. Y en esto todos los matrimonios son iguales y ninguno falla o fracasa. Quienes fallan o fracasan son los casados en el cumplimiento de aquello a lo que se obligan. El signo sacramental no reside en la vida de unión que llevan, sino en el vínculo que les obliga a llevar esa vida de unión. No reside en el hecho de que sean fieles el uno al otro, sino en el vínculo de fidelidad. No reside en lo mucho o poco que se amen, sino en el compromiso de amarse.

Las expresiones «matrimonio fallado» o «matrimonio fracasado» no son científicamente exactas. Debe hablarse en realidad de «vida matrimonial fracasada»; y, como ya he dicho, la vida matrimonial no es ningún signo sacramental.

Hoy se ha extendido una falsa concepción de los sacramentos, prácticamente herética, que los concibe sobretodo como obra de la comunidad, más que como obra de Cristo. De este modo el signo sacramental se confunde con el testimonio cristiano. Aplicada esta doctrina gravemente errónea al matrimonio, se pretende que el signo es el comportamiento de los cónyuges. Y esto es falsísimo.

Cristo no ha instituido el matrimonio sacramento para que los cónyuges construyan el signo de su unión con la Iglesia. No, lo instituido como signo es el vínculo conyugal para hacer santos a los cónyuges, configurándolos por la gracia según la santa unión de Cristo con la Iglesia. No son los cónyuges los que significan (los que hacen el signo) con su vida, sino que el signo los conforma a ellos —y a su vida— por la gracia que produce.

¿Pero no es un contrasentido que siga siendo signo el matrimonio de quienes viven desordenadamente? El contrasentido estaría, en todo caso, en que dejase de serlo, porque el signo sacramental está instituido para producir la gracia y auxiliar con ella; y fue el mismo Señor quien dijo que el médico está para los enfermos y no para los sanos. Los sacramentos son —aunque no exclusivamente— medicina, tanto más necesaria cuanto más empecatado está el hombre. Los sacramentos no son el premio o la corona a una vida ordenada y santa; son los portadores de la fuerza que Dios da a los pecadores para llegar a esa vida.

Que la sacramentalidad no dependa de las disposiciones de los cónyuges (otra cosa es su fructuosidad) quiere decir, en definitiva, que Dios ha vinculado su don al matrimonio de modo irrevocable, que ofrece irrevocablemente su gracia misericordiosa a los casados, aunque éstos se hagan los sordos. Sólo los fariseos (los que a sí mismos se consideran justos) se escandalizan de que el don sacramental se halle entre pecadores.

—Actualmente, por razones pastorales, se exige mayor formación a los novios y se ponen dificultades para casarse a quien se niega a esta formación. ¿Qué piensa sobre este asunto?

—Todo lo que sea formar mejor a los novios me parece bien; diría más, me parece magníficamente bien. Impartir esa mayor formación es, sin duda, una actividad pastoral muy necesaria y de gran fruto.

Lo que no me parece tan bien —ni tan bien, ni menos bien, sino sencillamente mal— es que se pongan dificultades para casarse a los novios que se niegan a recibir esa mayor formación. Y me parecería remata-mente mal, una grave injusticia, que se les negase el matrimonio por eso. Los cursillos prematrimoniales, u otras actividades similares, son iniciativas pastorales encomiables, pero nadie está autorizado para convertirlos en una especie de «impedimento pastoral» para el matrimonio.

Contraer matrimonio es un derecho natural, uno de los derechos humanos inalienables que tiene el hombre. Y contraer matrimonio canónico es uno de los derechos fundamentales del fiel. Para ejercer este derecho fundamental basta tener aquellas condiciones requeridas por el Derecho natural y la ley eclesiástica, entre las cuales no figuran los cursillos prematrimoniales.

En suma, las actitudes a las que Vd. alude me parecen —en mayor o menor grado, según sean mayores o menores las dificultades que se pongan— un abuso y una extralimitación. Una muestra más de «pastoralismo», que es el vicio de la pastoral; un «ismo», reprochable como otro cualquiera. Tanto más en este caso cuanto que atenta contra un derecho natural de la persona y a un derecho fundamental del fiel.

Y no le extrañe ver que quien acaba de poner, por razones «pastorales», dificultades para casarse a una pareja que no desea asistir a un cursillo prematrimonial, salga inmediatamente del despacho parroquial para participar en una manifestación en pro de los derechos humanos de los vietnamitas o de los negros estadounidenses. Son cosas de la vida moderna.

—Si se concede a los sacerdotes la dispensa del celibato... ¿por qué no el divorcio a los casados?

—Esto me recuerda una novela —de autor frustrado, desde luego-, que comenzaba con esta frase: «Era de noche y, sin embargo, llovía». Ante la coherencia y brillantez de la primera frase, el lector abandonaba corriendo la lectura, pensando que si así era el comienzo, cómo iba a ser el desenlace.

Doy por sentado que Vd. sabe bien cuál es la respuesta y que si me hace la pregunta será porque es un argumento que habrá oído en más de una ocasión y desea saber mi opinión sobre él. Puedo decir en descargo de su país que en mi patria —y no es esto una alabanza— también hubo un tiempo en que lo oí con cierta insistencia.

Le voy a ser franco. El dichoso argumento no tiene máscoherencia ni sentido que la frase citada al principio. Desde luego, hace falta gozar de una ignorancia envidiable, a toda prueba, para sacar a relucir con cierto convencimiento, un razonamiento de este estilo.

El celibato es una obligación aneja al sacerdocio, que ha impuesto la Iglesia por razones de congruencia y muy fuertes; pero no es esencial —aunque sí muy conveniente— al estado clerical, de suerte que la Iglesia Oriental católica cuenta con presbíteros casados y ahora se permite en toda la Iglesia que varones casados puedan ser diáconos (sin pasar al sacerdocio). La Iglesia puede dispensar de una obligación que ella ha puesto, tanto más que la dispensa se concede sólo a quienes abandonan el ejercicio del sacerdocio, con lo que la obligación del celibato pierde una parte de su razón de ser. (No toda su razón de ser, pues permite la vuelta del sacerdote arrepentido de su abandono y tiene un valor de ejemplaridad.)

Pero la indisolubilidad es cosa muy distinta. En primer lugar, no es una obligación impuesta por los hombres, sino una propiedad del matrimonio puesta por Dios mismo, que el hombre no puede tocar, como claramente lo manifestó Jesucristo. En segundo término, es una propiedad esencial, algo que fluye de la esencia del matrimonio. Y, por último, en ningún caso se debilita o pierde su razón de ser; por eso es indisolubilidad en sentido estricto. Et de hoc satis. Y de esto ya he hablado bastante, no sea que concedamos al «argumento» de referencia más atención de la que merece.

IV. LA VOCACIÓN MATRIMONIAL

Introducción

1. Al amor de los esposos se le llama comúnmente —aludiendo seguramente a su belleza poética— romance (vivir un romance, que es tanto como decir vivir un poema), pero la realidad de la vida enseña que el matrimonio tiene más de prosa que de poesía, más de vida corriente que de gran hazaña.

Sin embargo, pese a esa realidad que a tantos parece rutinaria y prosaica, cuando no oscura y de escasa monta, pese a esa aparente vulgaridad de la vida cotidiana del hogar, no está tan descaminado hablar de romance, porque la prosa diaria es capaz de convertirse en versos épicos, si se sabe descubrir que hay un algo divino («Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir». Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer, 114.), escondido en lo más hondo de la vida matrimonial, que da a los casados la virtud de transformar esa prosa diaria en endecasílabos, que son verso heroico (La imagen, referida a la vida ordinaria del cristiano, es de Monseñor Escrivá de Balaguer; cfr. Conversaciones, 116.).

Es, en efecto, la dimensión divina del matrimonio —y no el efímero gozo del sentimiento amoroso—lo que da a esta institución su grandeza —sacramentummagnum—, su magnificencia y su más real y positiva belleza. Una dimensión divina que, entre otros aspectos que hoy no nos toca tratar, tiene una vertiente llena de esperanza, que es la que vamos a desarrollar: el sentido vocacional del matrimonio.

La vocación matrimonial

2. El matrimonio es una vocación, una llamada personal de Dios. Y lo es todo matrimonio. A principios de este año tuve la suerte de visitar Portugal para dar un ciclo de conferencias sobre el amor conyugal y sobre la sacramentalidad del matrimonio; en la penúltima de estas conferencias, al terminar, uno de los asistentes me preguntó, poco más o menos: «¿Y si los cónyuges no tienen vocación, qué pasa con su matrimonio?»

El origen de la pregunta me pareció ser que no le cabía en la cabeza que todos los casados tuviesen vocación matrimonial. Imbuido de la idea de que la vocación, en sentido estricto de llamada personal y singular de Dios, es cosa de escogidos, daba por sentado que sólo a unos cuantos cristianos selectos Dios les haría como un llamamiento especial para vivir su matrimonio de modo particularmente exigente y pleno: una llamada o vocación a vivir la vida conyugal como camino de plenitud de la santidad. Para las demás parejas, para la gran masa de los hombres y de

los fieles cristianos, el matrimonio seguiría siendo una condición de vida lícita, pero no una vocación propiamente dicha. Esa persona había entendido muy bien en qué consiste la vocación (llamamiento personal que Dios hace a sus elegidos), pero no comprendía cómo podía aplicarse a todos los matrimonios.

No es este, sin embargo, el único modo de malentender el sentido vocacional del matrimonio. Son muchos, en efecto, los que al oír hablar de vocación matrimonial aceptan sin pestañear esta expresión, e incluso se la aplican a sí mismos: «Yo tengo —dicen— vocación matrimonial». Pero, ¿qué entienden por vocación? En su pensamiento la vocación adquiere un sentido muy pobre, equivalente al uso que hacen de esta palabra los que dicen que tienen vocación de pintor, vocación política, vocación militar o incluso vocación de cantante. Simplemente quieren decir que se sienten inclinados al matrimonio y que ese, y no otro, es el estado de vida que satisface su inclinación natural, el que se adapta mejor a sus aptitudes y al que se sienten llamados por sus cualidades y deseos.

No faltan tampoco quienes, profundizando un poco más y acercándose en más alto grado al verdadero sentido cristiano del término vocación, entienden que esa inclinación natural responde a una voluntad divina. Ese camino que han elegido está de acuerdo con la providencia de Dios, que no les ha llamado a más altas tareas o ministerios. Esta falta de vocación al celibato apostólico (que puede ser vivido en el estado laical, religioso o sacerdotal según sus distintas posibilidades) les lleva a decir que Dios les llama por otro camino, por el del matrimonio. Pero en el fondo entienden su vocación matrimonial como un simple resultado de la ausencia de vocación propiamente dicha —la sacerdotal o la del celibato apostólico—, como un camino lícito, abierto a todos los hombres, que responde a los planes de Dios sobre ellos. Lo que tampoco les cabe en la cabeza es que la vocación matrimonial sea vocación en el mismo sentido en que lo son, por ejemplo, la sacerdotal y la religiosa.

Cuando decimos que el matrimonio es una vocación, utilizamos este término en su sentido más propio y estricto: una llamada personal y singular de Dios, que da al sujeto de esa llamada una misión concreta o le ofrece un proyecto de vida. No importa que esa misión no sea única e irrepetible, no importa que Dios llame a otros muchos a esa misión o a

esa condición de vida. Vocación fue la llamada de Dios a Santa María para ser Madre de Dios, misión única e irrepetible; y vocación es la llamada al sacerdocio, que es una vocación dada a muchos. Lo decisivo es que cada uno reciba una llamada singular y concreta.

La vocación propiamente dicha se inscribe en el cuadro de las relaciones entre Dios y el hombre, enriquecidas por la dimensión sobrenatural; esto es, la vocación de la que estamos hablando se sitúa en el con-texto de las relaciones personales del hombre con Dios. Es producto de la intervención de Dios en la historia humana, de su presencia en ella, estableciendo un diálogo personal con los hombres. La Sagrada Escritura nos enseña esta presencia activa de Dios entre los hombres, con aquella conocida y alentadora sentencia: «Son mis delicias estar entre los hijos de los hombres» (Prov. 8, 31.).

Y con un atrevido antropomorfismo nos la describe el Génesis repetidamente. Casi en sus primeras páginas, nos cuenta que Dios se paseaba por el Paraíso aprovechando el frescor de la tarde y conversaba con Adán y Eva. Hasta que el día del pecado original nuestros primeros padres, al notar su llegada, corrieron a esconderse; por primera vez se sintieron avergonzados de su presencia y el Señor tuvo que llamarlos para que acudieran: «Y habiendo oído la voz del Señor Dios —narra el Génesis—, que se paseaba en el Paraíso a la brisa de la tarde, escondióse Adán con su mujer de la vista del Señor Dios en medio de los árboles del paraíso. Entonces el Señor Dios llamó al hombre y díjole: ¿Dónde estás? El cual respondió: He oído tus pasos en el paraíso y he temido..., y así, me he escondido» (Gen. 3, 8-10.).

Los pasajes siguientes nos describen otros muchos diálogos, a veces largos, entre Dios y los hombres. Caín, Noé y Abraham son ejemplos bien conocidos, como lo es esta actitud dialogante, cuyos restos se encuentran en casi todas las religiones. Pero es en la Encarnación del Verbo y en la presencia real de Cristo en la Eucaristía donde la presencia activa de Dios en medio de la Humanidad alcanza sus grados más sublimes.

La vocación hay que contemplarla en este contexto de la relación personal y dialogante entre Dios y el hombre. Es —como decía— una llamada personal e individual, por la que Dios da a cada hombre concreto

una misión y le pide su cumplimiento. A veces esa llamada de Dios se hace por un medio extraordinario. La anunciación de la Virgen es el caso más excelso, pero hay otros muchos más o menos similares. Samuel, Jeremías, Isaías, Saúl, David, San Pablo, y tantos otros ejemplos que podrían ponerse, son muestras de esa posibilidad. No es, sin embargo, esto lo común y más corriente; el hombre descubre su vocación —la voz de Dios— a través de las circunstancias de su vida y por medio de la acción de la gracia, tantas veces silenciosa e incluso desconocida, en su alma. Lo silencioso de este diálogo —o la sordera ante Dios— lleva a tantos a pensar en la ausencia de una vocación definida, e incluso a no comprender el sentido vocacional de ciertos hechos objetivos, que por generales y comunes, pueden interpretarse bajo el prisma del anonimato. Y el anonimato —es preciso advertirlo— es lo contrario a la vocación, porque ésta supone la llamada a cada uno por su nombre.

Así ocurre, por ejemplo, con el bautismo. La vocación cristiana podría entenderse como una llamada sólo general, a la Humanidad en su conjunto, que incidiría en cada uno como parte anónima —como uno más— de ese conjunto. Sin embargo, la convocación o llamada a la salvación es concreta y particular, singularmente hecha a cada hombre, porque lo salvado y lo llamado no es de suyo el conjunto, sino los hombres uno a uno. Cada hombre puede decir en verdad que la Redención se ha hecho por él de modo concreto y particular. Por eso puede hablarse de vocación bautismal, porque no es una llamada general, sino una llamada personal y singular, aunque una y conjunte a todos los cristianos en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. «Ego redemi te, ego vocavi te nomine tuo, meus es tu» (Is. 43, 1.). Yo te he redimido y te he llamado por tu nombre, tú eres mío. No hay anonimato, sino vocación personal.

¿Quiere decir esto que la vocación no es cosa de elegidos? No, no quiere decir esto, sino algo mucho más importante y alentador; quiere decir que «a todo cristiano, cualquiera que sea su condición, se le aplican plenamente las palabras del apóstol...: «Escogidos de Dios santos y amados (Col. 3, 12)» (MONS. J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 30.). Porque a todos nos eligió Dios —personal y singularmente, por nuestro nombre—, antes de la creación del mundo, para que seamos santos (Eph. 1, 4).

Todos somos elegidos, porque a todos nos llamó Dios por nuestro nombre. Es esta una verdad que estaba profundamente grabada en el corazón de la primitiva cristiandad, hasta el punto de que fue uno de los primeros nombres que recibieron los cristianos. En lugar de llamarse fieles o cristianos, a menudo se designaban como electi, elegidos. Y así, por ejemplo, en lugar de decir «los fieles» de la Iglesia de tal o cual sitio, decían «los elegidos» de esa Iglesia.

De este modo se debe comprender la vocación matrimonial. Los casados no se limitan a asumir una tarea lícita, regulada desde luego por la ley natural, pero sin ser más que una posibilidad de vida humana otorgada por Dios al hombre, como otras tantas posibilidades que han sido dejadas a su libre opción. No, no es eso. El matrimonio representa una obra de colaboración con Dios, a la que, por el hecho mismo de contraerlo, los cónyuges son llamados a realizarla de modo personal, singularmente. «El matrimonio —escribe Monseñor Escrivá de Balaguer— no es, para un cristiano, una simple institución social, ni mucho menos un remedio para las debilidades humanas: es una auténtica vocación sobrenatural» (Es Cristo que pasa, 23).

Por eso: «Es muy importante que el sentido vocacional del matrimonio no falte nunca... en la conciencia de aquellos a quienes Dios quiera en ese camino, ya que están real y verdaderamente llamados a incorporarse en los designios divinos para la salvación de todos los hombres» (Es Cristo que pasa, 30.).

La índole vocacional del matrimonio es una verdad plenamente descubierta en tiempos que, con perspectiva histórica, podemos llamar recientes. Fue Monseñor Escrivá de Balaguer, «allá por los años treinta» (Conversaciones, 92), quien, con alegría de muchos (sin que faltase el escándalo de algunos), comenzó a predicarla. El mismo ha contado algunas de las reacciones que despertaba en sus oyentes. En el punto 27 de Camino, por ejemplo, escribe: «¿Te ríes porque te digo que tienes vocación matrimonial? Pues la tienes: así, vocación». Y en otro lugar: «Llevo casi cuarenta años predicando el sentido vocacional del matrimonio. ¡Qué ojos llenos de luz he visto más de una vez, cuando —creyendo, ellos y ellas, incompatibles en su vida la entrega a Dios y un amor humano, noble y limpio— me oían decir que el matrimonio es un

camino divino en la tierra!» (Conversaciones, 91). La doctrina de este autor ha de ser, en consecuencia, punto de partida necesario y fuente de primer orden cuando de este tema se trata.

Misión divina

3. La tradición doctrinal anterior no olvidó, sin embargo, un punto clave para entender el matrimonio como vocación: me refiero al sentido de voluntad positiva de Dios que tiene el matrimonio; esto es, el matrimonio no es sólo una posibilidad más que la Humanidad puede seguir. Dios quiere positivamente que haya hombres casados, de modo que si pensásemos hipotéticamente en una decisión colectiva de toda la Humanidad de vivir en celibato, esta decisión constituiría una grave contravención de la voluntad divina.

Hubo un tiempo, cuando los cristianos estaban imbuidos de la idea de un próximo fin del mundo, en que esta hipótesis les hubiese parecido ideal. San Agustín, en el contexto de esta mentalidad, escribe en una ocasión: «Ojalá que todos apetecieran aquel bien de la continencia, siempre que a ello fueran compelidos por la caridad que nace de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe no fingida, porque así se completaría mucho antes la ciudad de Dios y se aceleraría más rápidamente el fin de los siglos» (De bono coniugale, X, 10.). Poco duraron, empero, estas ideas y pronto se hizo común «señalar que el matrimonio ha sido preceptuado —obligación bajo mandato— por Dios a la humanidad. Las palabras del Génesis —creced y multiplicaos y llenad la tierra (Gen. 1, 28.)—, han sido tradicionalmente interpretadas como mandato divino al hombre para engendrar y educar hijos y, consiguientemente, como una llamada al matrimonio» (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, El Derecho del Pueblo de Dios, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 117.). Es claro que los autores no hablan de un mandato que recaiga sobre todos y cada uno de los hombres, en el sentido de que todos deban casarse; hablan de un mandato a la sociedad, a la especie humana, que se cumple suficientemente mientras haya hombres casados que aseguren la continuidad del género humano. Al contraer matrimonio, ese mandato genérico se concreta en cada pareja, como mandato particular y singular en orden al cumplimiento de los fines del matrimonio.

Lo que a nosotros nos interesa de esta idea del mandato divino es que pone de relieve un extremo importante: los que viven en matrimonio están cumpliendo una misión divina, un mandato imperativo de Dios. Y una misión que cada matrimonio recibe al unirse por el vínculo conyugal. Bajo la tesis del mandato puede entrecerse ya, lo que más adelante adquirirá plenos perfiles a la luz de su comprensión como vocación.

Presencia de Dios en el matrimonio

4. Pero una vocación no es sólo una misión. La llamada implica una colaboración con Dios. Podríamos decir que se trata de realizar una obra en la que, junto a la obra humana, hay una actividad divina. Es una llamada a cooperar, no sólo en los planes divinos, sino con la actividad de Dios. ¿No es verdaderamente estimulante ver que la grandeza de la misericordia divina se manifiesta también en que Dios no ha desdeñado asociar al hombre a su obrar, que el hombre trabaja, si está permitido hablar así, codo a codo con Dios en la realización de sus designios? Pues bien, que esto ocurre en el matrimonio ha sido puesto tradicionalmente de relieve al indicar que el matrimonio, aun en el plano natural, no es una institución profana, meramente civil, sino una institución santa, porque tiene una relación directa e inmediata con Dios. Vigorosamente afirmó esta idea León XIII en la Encíclica *Arcanum*, al escribir que el matrimonio es *sua vi, suanatura, sua sponte sacrum* (ASS, XII (1879), pág. 392.). Es sagrado, santo, por su virtualidad, por su naturaleza y por su índole propia. Hay, en efecto, una presencia activa de Dios en el matrimonio, que se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, porque la procreación de los hijos, fin primario del matrimonio —al que, en palabras del Vaticano II, «están ordenados por su propia naturaleza la institución matrimonial y el amor conyugal» (Const. *Gaudium et spes*, 48.), representa una colaboración en la acción divina, pues a la generación de los cuerpos se añade necesariamente la creación por Dios de la forma espiritual (el alma) de los hijos procreados. La finalidad procreadora del matrimonio es, sin género de dudas, obra conjunta del amor de los cónyuges y del amor divino creador. Por lo tanto, el fin primario del matrimonio no es una obra de solos los cónyuges, sino de ellos y de la acción divina. He ahí por qué el matrimonio únicamente es

comprensible como institución santa en una relación inmediata respecto de Dios.

En segundo lugar, esa presencia activa de Dios en el matrimonio se manifiesta de otra manera. La mutua entrega que se hacen los esposos mediante el pacto conyugal es sellada por Dios, que se constituye como testigo entre ambos. La mutua fidelidad, el cumplimiento de los deberes matrimoniales, la operatividad del amor mutuo tienen por testigo a Dios. Nos lo dice con toda claridad la Sagrada Escritura por boca del profeta Malaquías en su diatriba contra el divorcio: «Y aún habéis hecho más; habéis cubierto de lágrimas, de lamentos y de gemidos el altar del Señor porque no vuelve ya sus ojos hacia ningún sacrificio, ni recibe favorablemente de vuestras manos nada grato. Vosotros dijisteis: ¿Por qué motivo? Porque el Señor fue testigo entre ti y la mujer que amaste en tu primera edad, a la cual despreciaste, a pesar de ser tu compañera y tu esposa, mediante el pacto hecho. Pues qué, ¿no la hizo un solo ser con carne y soplo de vida? Y aquel uno, ¿qué es lo que quiere, sino un linaje de Dios? Guarda, pues, tu espíritu y no seas infiel a la esposa de tu juventud. Porque ha dicho el Señor Dios que detesta el repudio y al que cubre de iniquidad su vestido, dice el Señor de los ejércitos. Guardad vuestro espíritu y no seáis desleales.» (Mal. 2, 13-16.)

Que Dios sea testigo entre el marido y la mujer se comprende perfectamente, si lo enlazamos con el sentido vocacional del matrimonio. La relación entre marido y mujer, su amor y el cumplimiento de los deberes matrimoniales no son sólo relaciones humanas, sino también una llamada de Dios; es Dios mismo quien pide a cada uno de los esposos ese amor recíproco, la fidelidad, el mutuo servicio; el cumplimiento, en suma, de los deberes conyugales, que no son sólo vínculo de justicia y amor entre esposos, sino también misión divina.

Esta intervención de Dios en el matrimonio va acompañada de su bendición; es El quien los ha bendecido, como nos cuenta el Génesis: «Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó, los creó varón y hembra. Y echóles su bendición, y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra.» (Gen. 1, 27-28.). Con la bendición, la fuerza del brazo de Dios está con los casados para que sepan y puedan cumplir su misión conforme a lo que la vocación recibida les exige.

Servidores de Cristo

5. Comentaba antes que la vocación, en sentido estricto, nace en el contexto de las relaciones entre Dios y los hombres, enriquecidas por la dimensión sobrenatural. Y también decía que el matrimonio cristiano es una vocación y vocación sobrenatural. ¿Dónde reside, podemos preguntarnos ahora, la raíz de esa dimensión sobrenatural del matrimonio? La respuesta no es ningún secreto; esta raíz es la sacramentalidad. El matrimonio, en efecto, sin cambiar su naturaleza, ha sido constituido como «signo sagrado que santifica, acción de Jesús, que invade el alma de los que se casan y les invita a seguirle, transformando toda la vida matrimonial en un andar divino en la tierra», según la bella descripción de Mons. Escrivá de Balaguer (*Es Cristo que pasa*, 23.).

Toda la vida matrimonial se convierte en un andar divino en la tierra porque la raíz de esa vida, el mismo matrimonio, ha sido enriquecido con una dimensión sobrenatural. Reduciendo a un rasgo fundamental esa dimensión sacramental, podríamos decir que la relación del matrimonio con Dios que antes hemos descrito, se establece, por la sacramentalidad, a través de Cristo.

Un canonista del siglo pasado, posiblemente el mejor matrimonialista de su tiempo, Rosset, tiene una expresión, que a primera vista puede parecer un poco fuerte: los cónyuges son ministros de Cristo, a quienes se ha concedido un cierto oficio o ministerio sagrado (*De sacramento matrimonii*, I (Monstrolii, 1895), pág. 54.). Si esta afirmación se redujese a poner de relieve que los contrayentes son los ministros del sacramento, en el sentido de que su acción de contraer es, a la vez, confección del sacramento, esta expresión sería menos significativa. Pero Rosset no se refiere sólo a esa acción ministerial, sino también —y de modo preferente— a algo más hondo e importante. La misión, en cierto sentido sagrada, de los cónyuges, es el cumplimiento de los fines del matrimonio y, de modo particular, la procreación y educación de los hijos en orden a la propagación corporal de la Iglesia. También en orden a los fines del matrimonio y a todo lo que compone el tejido de la vida matrimonial en su sentido más amplio, los casados son ministros de Cristo. La misión divina propia del matrimonio y la vocación

matrimonial, en consecuencia, pueden llamarse, porque lo son muy verdadera-mente, misión y vocación cristianas.

Hoy día la palabra ministro evoca habitualmente una realidad muy distinta a lo que quiere significar cuando la utilizamos tal como lo acabamos de hacer. Este significado es algo muy diferente a las tan codiciadas carteras ministeriales, aunque mucho más importante y fructífero a los ojos de Dios. El ministro es el que sirve, el servidor o sirviente. Es el título que Nuestra Señora se aplicó a sí misma al recibir su vocación de Madre de Dios: «Ecce ancilla Domini». (Lc. 1, 33.). He aquí la sirvienta, la sierva o servidora del Señor. Que los cónyuges son ministros de Cristo quiere decir que el matrimonio es una vocación de servicio. Por la sacramentalidad, los cónyuges quedan constituidos como servidores del Señor. Esta es su mayor dignidad y su mejor título de nobleza.

No piense nadie que ese servicio es alguna tarea sobreañadida, que ponga límite o cortapisas a la vida matrimonial. Como ya he dicho expresamente antes, este servicio es la misma vida matrimonial, en cuanto ordenada a los fines del matrimonio. El servicio al otro cónyuge (a través de la mutua ayuda) y el servicio a los hijos (su crianza y educación) constituyen el servicio que los cónyuges, sus ministros, hacen al Señor. O dicho de otra forma, Cristo recibe, como hecho a El, el servicio al otro cónyuge y a los hijos.

Para explicar cómo es posible esta maravillosa realidad —que transforma en divino, que endiosa, lo que por naturaleza es simplemente humano—, vienen como anillo al dedo aquellas palabras de Jesús: «En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis». (Math. 25, 40.).

Es la presencia de Cristo en los demás, por nuestra íntima unión en su Cuerpo Místico, por cuya virtud lo que a los demás se hace, a Cristo se hace. En el matrimonio, a causa de la sacramentalidad, esta presencia del Señor se hace realidad de modo objetivo, porque, en el momento de contraer, El ha recibido y aceptado la entrega de cada uno al otro como entrega hecha a El mismo, y se constituye como testigo entre ambos. La unión misma, el vínculo que les une es, por ello, un vínculo sacrum,

sagrado, como ha repetido tantas veces el Magisterio eclesiástico y ha recordado el último Concilio ecuménico (Const. Gaudium et spes, 48).

Con características distintas, pero no con menor fuerza, también la procreación de los hijos tiene el sentido de servicio al Señor. Uno de los frutos de la sacramentalidad —como ha puesto insistentemente de relieve la doctrina— consiste en que este fin del matrimonio no se reduce al plano meramente natural —la conservación y propagación del género humano—, sino que trasciende al campo sobrenatural; la misión procreadora de los cónyuges cristianos es, en último extremo, la continuidad y propagación corporales de la Iglesia, del Cuerpo Místico de Cristo, llenar la Ciudad de Dios, el Reino de los cielos. No es esto un mero resultado de la llamada de los hombres a la salvación; puesto que los hombres están destinados a salvarse, los padres, en definitiva, son los que engendran a los futuros hijos de Dios; algo así como una especie de carambola. No se reduce a esto la nueva dimensión del fin procreador. Por la sacramentalidad se produce una cierta elevación sobrenatural de dicho fin, de manera que llenar el Reino de los Cielos, continuar y propagar el Cuerpo Místico, engendrando sus futuros miembros —que lo serán por el bautismo—, es la finalidad última —y por lo tanto, primaria— del matrimonio cristiano.

Tal cosa es posible porque los cristianos no se unen en matrimonio siendo meros hombres. La dignidad del matrimonio se manifiesta también en que ambos cónyuges se unen siendo miembros del Cuerpo de Cristo, siendo hombres redimidos, que, por el bautismo, son hijos de Dios. Miembros de Cristo, pues, que se unen para la propagación del Cuerpo de Cristo.

Por ello, es comprensible que San Pablo, hablando de la virtud de la castidad, haga expresa referencia a esta condición del cristiano: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo». (1 Cor. 6, 15 y 19-20.).

Dedicación a Dios

6. Ser ministro de Cristo tiene una admirable consecuencia: «El amor, que conduce al matrimonio y a la familia, puede ser también un camino divino, vocacional, maravilloso, cauce para una completa dedicación a nuestro Dios» (Conversaciones, 121.), en palabras de Mons. Escrivá de Balaguer ¡Cómo se explican así los ojos llenos de luz, a los que este autor se refería en la cita que antes hemos hecho! ¡Una completa dedicación a Dios! Este es el horizonte, de promesas casi infinitas, que el sentido vocacional del matrimonio descubre a los casados. Con verdad pueden aplicarse a ellos las palabras del Magnificat: «Porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo».(Lc. 1, 49.).

Si bien es cierto que el celibato *propter regnum coelorum* (por causa del Reino de los cielos) es una condición de vida más excelsa, que conlleva de hecho una entrega superior al Señor en el apostolado, no lo es menos que el matrimonio no es incompatible con la dedicación al servicio de Dios. Bien entendido que ese servicio al que los esposos como tales están llamados no es una tarea distinta a la vida matrimonial, sino esa misma vida, el cumplimiento amoroso, magnánimo y lleno de generosidad de los fines del matrimonio. Su modelo vocacional es la vocación familiar de Santa María y San José.

La vocación de la Virgen fue la de madre de familia, aunque en la maternidad virginal. Pero excepción hecha de su milagrosa concepción, congruente con su divina maternidad, en todo lo demás tuvo por vocación la misma realidad de los millones de madres de familia que han sido, son y serán. No fueron hazañas extraordinarias, sino la sencilla realidad hogareña de una madre y esposa como tantísimas otras. A lo que fue llamada, el objeto de su vocación, fueron las cotidianas y corrientes tareas del hogar. Y en esto consistió su completa dedicación a Dios.

La vocación de San José fue similar. Padre legal de Jesús, fue llamado a la misión de padre de familia; no fue la suya una paternidad por la carne, pero fue, en cambio, una paternidad más honda, como señala agudamente San Agustín: «A José no sólo se le debe el nombre de padre, sino que se le debe más que a otro alguno... Tanto más profundamente padre, cuanto más casta fue su paternidad... el Señor no nació del germen de José. Sin embargo, a la piedad y a la caridad de José, le nació un hijo

de la Virgen María, que era Hijo de Dios.» (Sermo 51, 20 (PL, 38, 351)). También el objeto de la vocación de San José fue la corriente condición de padre de familia.

Y esta es la vocación matrimonial, el cauce de la completa dedicación a Dios en el matrimonio, añadiendo además las honestas y dignas realidades corpóreas del amor conyugal, que son el camino para el cumplimiento del fin primario. Los casados no tienen, en una perspectiva cristiana, la corona de la virginidad, pero tienen la corona de la paternidad y, en todo caso, la corona — que es su mayor honor— de llamados por Dios a su servicio. Y con la vocación de servicio, la llamada a la plenitud de la santidad. «Los casados —dice Mons. Escrivá de Balaguer— están llamados a santificar su matrimonio y a santificarse en esa unión; cometerían por eso un grave error, si edificaran su conducta espiritual a espaldas y al margen de su hogar. La vida familiar, las relaciones conyugales, el cuidado y la educación de los hijos, el esfuerzo por sacar económicamente adelante a la familia y por asegurarla y mejorarla, el trato con otras personas que constituyen la comunidad social, todo eso son situaciones humanas y corrientes que los esposos cristianos deben sobrenaturalizar». (Es Cristo que pasa, 23).

Y en otro lugar escribe el mismo autor: «El matrimonio está hecho para que los que lo contraen se santifiquen en él, y santifiquen a través de él: para eso los cónyuges tienen una gracia especial, que confiere el sacramento instituido por Jesucristo. Quien es llamado al estado matrimonial, encuentra en ese estado —con la gracia de Dios— todo lo necesario para ser santo, para identificarse cada día más con Jesucristo, y para llevar hacia el Señor a las personas con las que convive. Por eso pienso siempre con esperanza y con cariño en los hogares cristianos, en todas las familias que han brotado del sacramento del matrimonio, que son testimonio luminoso de ese gran misterio divino... de la unión y del amor entre Cristo y su Iglesia» (Conversaciones, 91).

Conocer la llamada

7. La llamada o vocación es un don de Dios, un carisma, que los casados reciben al contraer matrimonio y sellado por la índole

sacramental de su unión. A la llamada debe seguir la respuesta de cada uno de los cónyuges. Y digo de cada cónyuge, porque no se trata de una vocación «comunitaria» por decirlo así, de una llamada a la pareja como tal; no es la comunidad conyugal, los dos en uno, el sujeto de la vocación. La llamada es personal, nominal, a cada uno de los cónyuges en particular: «ego vocavi te nomine tuo». Como particulares, personales y distintas fueron las vocaciones de Santa María y San José. Su tarea fue una tarea en parte común: el cuidado y la educación del Hijo de Dios hecho hombre; pero no hubo vocación conjunta o comunitaria, sino singular y particular. Dios no llama a grupos, comunidades o parejas; llama a sus hijos uno a uno, en una relación personal de confianza y amor, aunque esto dé lugar, algunas veces, a situaciones incómodas e incluso dolorosas como le ocurrió a San José, antes de serle revelado el misterio de la concepción virginal de Santa María. Son, pues, cada uno de los esposos los que personalmente deben responder.

Para responder es preciso conocer que la llamada existe. Por ello es tan importante que los casados sepan descubrir el sentido vocacional de su vida. Este descubrimiento es como una luz nueva, como la llama que se enciende e ilumina con luces diferentes y nuevas el camino y la meta: «La vocación —ha dicho el egregio autor tantas veces citado— enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia. Es convencerse, con el resplandor de la fe, del porqué de nuestra realidad terrena. Nuestra vida, la presente, la pasada y la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos. Todos los sucesos y acontecimientos ocupan ahora su verdadero sitio: entendemos adónde quiere conducirnos el Señor, y nos sentimos como arrollados por ese encargo que se nos confía». (Es Cristo que pasa, 45.).

No se trata, sin embargo, de un descubrimiento meramente intelectual, sino de un descubrimiento vital. Descubrir el sentido divino de la propia existencia y de la misión recibida —descubrir la vocación— es un hecho que compromete al hombre, porque es escuchar la voz de Dios que nos ofrece un proyecto de vida cristiana. Responder es empeñarse en vivir el matrimonio con sentido cristiano y sobrenatural. Vivirlo a la luz de la fe, la esperanza y la caridad.

Palabras finales

8. Termino ya. Mi intervención ha pretendido solamente dar una visión panorámica del matrimonio, bajo el prisma de su carácter de vocación divina, sin profundizar en cada uno de sus aspectos, ni poder sacar todas las consecuencias, llenas de espléndidas realidades cristianas, que de él se deducen. No me resta sino concluir, parafraseando unas antiquísimas palabras, referidas al hombre primero y al cristiano después, que hoy quisiera aplicar a los unidos en matrimonio: «Conoceos, casados, a vosotros mismos, y ved cuán grande es vuestra dignidad.»