

El sentido y el contenido esencial del *bonum coniugum**

Carlos José Errázuriz M.
Facultad de Derecho Canónico
Universidad Pontificia de la Santa Cruz

El capítulo de nulidad matrimonial habitualmente denominado "exclusión del *bonum coniugum*" es problemático no sólo por cuanto se refiere a su aplicación sino también y ante todo por lo que concierne a su misma configuración, la cual hasta ahora no ha encontrado una solución establemente compartida en el ámbito de la jurisprudencia rotal¹. Ésta es convicción común entre los canonistas, incluidos los más autorizados y aquellos que más se han ocupado del tema. En tal sentido antes de presentar mi enfoque de la cuestión², me ha parecido útil reflexionar sobre el porqué de su problematicidad. He aquí, pues, las dos partes de mi exposición.

* Publicado en *Forum Canonicum*, 6 (2011), pp. 65-81.

¹ Ofrece un excelente *status quaestionis* hasta el 2000, con un cuidadoso resumen de las aportaciones doctrinales y jurisprudenciales, al que se añaden interesantes consideraciones críticas y propuestas, P. BIANCHI, *L'esclusione degli elementi e delle proprietà essenziali del matrimonio*, en AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, X Congreso Internacional de Derecho Canónico, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 1177-1208. En los últimos años la doctrina se ha concentrado especialmente sobre las primeras sentencias rotales referentes a este capítulo: cfr., por ej., A. MCGRATH, *Exclusion of the bonum coniugum: Some Reflections on Emerging Rotal Jurisprudence from a First and Second Instance Perspective*, en *Periodica*, 97 (2008), pp. 597-665.

² He escrito recientemente sobre el tema: *Riflessioni sul bonum coniugum e la nullità del matrimonio*, en «*Iustitia et iudicium*». *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cargo de Janusz Kowal y Joaquín Llobell, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, vol. I, pp. 169-182. La presente aportación es completamente nueva y, si bien se halla en continuidad sustancial con la precedente, intenta aclarar mejor el contexto y los fundamentos de la posición adoptada, distanciándose de la misma también por lo que se refiere a la concepción ahora propuesta de la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo específico de nulidad.

1. La índole problemática de la "exclusión del bonum coniugum"

Las causas de la problematicidad de este capítulo de nulidad matrimonial son a mi entender múltiples. Intentaré presentarlas con el fin de comprender mejor la cuestión y estar en condiciones de afrontarla después con mayor esperanza de éxito. En primer lugar, pienso que las mismas fuerzas propulsivas que llevaron a introducir este tipo de exclusión contienen incertidumbres que se revierten sobre el mismo.

Por una parte, en este caso como en muchos otros, ha jugado un papel determinante la concienciación sobre una renovada visión del matrimonio por parte del magisterio del Concilio Vaticano II. A este propósito, no se puede soslayar en primer lugar la problematicidad ínsita en la determinación de la misma renovada visión conciliar. En cualquier caso, debe ser entendida según la hermenéutica de la renovación dentro de la continuidad.³ La experiencia de este ya no breve período postconciliar muestra hasta qué punto es real el riesgo de caer en una hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura⁴. Este necesario discernimiento impone cautela a la hora de atribuir a las enseñanzas conciliares un determinado planteamiento sobre cuestiones jurídicas que por lo demás el Concilio no pretendió afrontar.

Ante todo, quisiera subrayar la relación que se instaura entre la concepción del Concilio y nuestro capítulo de nulidad. Por lo que aquí nos interesa, es suficiente tener presente que, según opinión casi unánime, la renovación implica tomar en mayor consideración los aspectos interpersonales de la unión entre hombre y mujer. El nexo con el *bonum coniugum*, y el relieve atribuido a su exclusión, se presentan como consecuencias obvias de la concepción renovada del matrimonio. Sin embargo, precisamente en tal entramado deductivo se esconde a mi

³ Esta ya célebre expresión, utilizada por Benedicto XVI para cualificar la adecuada aproximación al magisterio del Vaticano II en general (cfr. *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005), ha sido aplicada por él mismo al campo matrimonial (cfr. *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007, en *AAS*, 99 (2007), pp. 86-91).

⁴ Cfr. los mismos discursos citados en la nota precedente.

juicio la primera de las insidias que amenazan el adecuado examen de nuestro tema. En efecto, el apriorismo, incluso el sostenido por las mejores intenciones, es siempre peligroso en el ámbito jurídico. Éste sigue siempre el camino inverso al que habitualmente recorre la ciencia jurídica cuando quiere renovar sus categorías que se han vuelto inadecuadas para resolver según justicia los casos reales. En efecto, la progresiva configuración de las nuevas soluciones generales tiene lugar a partir del examen de las situaciones concretas, y no mediante la aplicación de categorías abstractas. Es verdad que en la focalización de los problemas jurídicos las nociones fundamentales son siempre decisivas, por lo cual ninguna cuestión matrimonial puede ser afrontada sin un conocimiento al menos implícito de la esencia del matrimonio. Pero los motivos de nulidad no pueden ser el producto de una mera deducción de tal esencia. Por el contrario, es necesario afrontar los casos concretos, para poder después, colocándose constructivamente en el surco de la tradición canónica, proponer nuevas figuras de nulidad. En esta operación es decisiva la aportación de la prudencia jurídica, cuyo buen sentido logra captar en la realidad la presencia o la ausencia de la unión conyugal, permitiendo que sean acuñados nuevos capítulos, que representan una positivización del derecho natural. Por el contrario, elaborar *a priori* los capítulos de nulidad es muy peligroso para la justicia, porque se pueden preparar fácilmente instrumentos más o menos indeterminados que sirvan indiscriminadamente para declarar nulas las uniones fracasadas. Además, para captar mejor las incertidumbres que acompañan este primera fuerza propulsiva, hay que tener presente que el modo de entender el Concilio en materia matrimonial con frecuencia se halla condicionado por lecturas unilaterales. Paradójicamente, la misma renovada visión conciliar del matrimonio, que para ser auténtica tiene que estar en sintonía con la realidad a la que se refiere la enseñanza magisterial, no raramente se forja sobre la base de lecturas selectivas de tal magisterio, y apoyándose por tanto muy directamente en determinadas formulaciones del mismo. Se pretende que éstas adquieran relieve jurídico, como si fueran definiciones legales entendidas en sentido positivista. Es emblemático el grandísimo éxito de la *communitas vitae et amoris* de la que habla la

constitución *Gaudium et spes*, n. 48: si se la aísla, prescindiendo incluso de su contexto más inmediato en el que se habla de *institutum* y de *vinculum*, se puede atribuir al Concilio una visión existencialista, que implica un cambio radical de la noción misma de matrimonio, cuya dimensión jurídica o de justicia se pierde. En este sentido, el bien de los cónyuges consistiría en la efectiva realización de tal comunidad de vida y de amor, tal como ella se muestra en la biografía de los cónyuges. La misma distinción entre matrimonio y vida matrimonial de hecho se deja de lado.

Consideremos ahora la segunda fuerza propulsiva que mueve hacia la introducción de la exclusión del *bonum coniugum* como capítulo de nulidad. Ésta es de naturaleza práctica y consiste sencillamente en el deseo de encontrar una explicación jurídica que permita declarar nulos ciertos matrimonios. Si tal impulso viniera del amor a la verdad no habría nada que objetar ni nada de problemático. Temo por el contrario que en el mismo se encuentre con frecuencia una dinámica diversa según la cual la verdadera causa de nulidad es una cuestión secundaria, siendo decisivo que aquélla sea declarada en cualquier caso como vía de solución de las situaciones irregulares. Entonces puede insinuarse incluso una especie de visión política de la nulidad: si en un determinado contexto las nulidades por incapacidad han llegado a ser demasiado numerosas o casi el único motivo invocado, y ello resulta problemático por cualquier razón, se pueden explorar vías alternativas, por ejemplo en el ámbito de la simulación, y, entre tales vías, la exclusión del *bonum coniugum* podría parecer especialmente fácil de recorrer en muchas uniones fracasadas. Ello comportaría además la ventaja práctica de no tener que recurrir a la ayuda de los peritos en ciencias psicológicas y psiquiátricas, porque estaríamos valorando un acto humano de cuya normalidad no se duda.

La índole problemática de todo esto al efecto de configurar un motivo de nulidad según verdad y justicia es demasiado evidente. Efectivamente, las fuerzas que he descrito confluyen en el mismo efecto: abrir espacio a un nuevo capítulo de nulidad, que enriquezca el aparato instrumental de que ya disponemos los canonistas. En ambas tendencias este capítulo surge vago y genérico, y es precisamente así como éste al-

canzaría su mayor eficacia pragmática, como ya ha sucedido de hecho con otros capítulos de nulidad, sobre todo los relacionados con el canon 1095.

Por otra parte, como es bien conocido, la exclusión del *bonum coniugum* se presenta como fundada en el texto de los dos Códigos canónicos, según los cuales el consorcio de toda la vida por su índole natural está ordenado al bien de los cónyuges y a la generación y educación de los hijos (cfr. CIC, can. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1). A primera vista, esto proporciona una adecuada fundamentación legal, e incluso la denominación jurídica de la nueva figura. Sin embargo, bajo el perfil sustancial la cuestión de la determinación del *caput* continúa abierta. Se pasa demasiado directamente de una afirmación de los fines objetivos del matrimonio a la configuración de un tipo de simulación. En casos de esta índole resulta especialmente evidente que las categorías de la ley positiva no bastan para resolver las cuestiones jurídicas: es necesario aclarar los fundamentos ontológicos de la disciplina, y al mismo tiempo tomar en consideración los casos que la vida nos coloca ante los ojos. De esta forma se pone de manifiesto que un planteamiento positivístico-normativo es intrínsecamente incapaz de ofrecer soluciones justas. En la medida en que se intenta operar mediante el concepto de *bonum coniugum* se utiliza inevitablemente una concepción del matrimonio que trasciende la disposición positiva, y en función de tal concepción se pone en juego un determinado modo de juzgar los casos individuales. Mi intervención quisiera contribuir a reforzar esta doble e indisoluble concienciación sobre la necesidad de recurrir a un nivel fundamental y a un nivel prudencial en el conocimiento jurídico.⁵

⁵ Sobre los niveles del conocimiento jurídico, cfr. J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1963; para su aplicación al ámbito canónico, cfr. J. HERVADA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, vol. I, EUNSA, Pamplona 1970, pp. 145-163 (actualmente en AA.VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa - J. Miras - R. Rodríguez-Ocaña (edd.), EUNSA, Pamplona 1996, vol. I, pp. 55-71); J.G. BUZZO, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

Para resolver la cuestión decisiva sobre la determinación del *bonum coniugum*, se pueden seguir diversas vías. También éstas parecen difíciles de recorrer. En primer lugar, dado que la indicación del Código sobre el *bonum coniugum* es abiertamente finalista, se puede recurrir a los que el Código de 1917 (cfr. can. 1013 § 1) denominaba fines secundarios del matrimonio: la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia, intentando comprenderlos a la luz de la renovada visión conciliar del matrimonio. Prescindiendo de la problemática específica del remedio de la concupiscencia,⁶ es indudable que la referencia a la finalidad del *mutuum adiutorium* pone en evidencia el nexo entre el *bonum coniugum* y el actuar humano de los mismos cónyuges que deben moverse hacia tal objetivo. Pero evidentemente lo que se pone en juego en la exclusión que nos ocupa no es la efectiva ayuda que se prestan recíprocamente marido y mujer, sino la ordenación de su unión a tal fin. Por otra parte, tal ordenación coloca nuestra cuestión en el plano del ser mismo del matrimonio, remitiendo al porqué los esposos se deben ayudar. De ello se deriva que la consideración del *mutuum adiutorium* no parece resolutoria de nuestra cuestión, es más, la formulación actual del can. 1055 presenta ventajas en cuanto que subraya la perspectiva de la ordenación, y por tanto favorece una comprensión que relaciona estructura teleológica y esencia del consorcio.

Otra vía para determinar el contenido del *bonum coniugum*, mediante la explicitación de un derecho conyugal correlativo, fue proyectada, pero después abandonada, durante los trabajos de la codificación. En este sentido, como es bien sabido, junto al derecho al acto conyugal, se contempló el derecho a la comunión de vida (*ius ad vitae communionem*). Para intentar precisar este último derecho, el can.

⁶ No me parece que este remedio dé lugar a específicos aspectos esenciales en la unión, o sea, no pienso que corresponda a una dimensión distinta del actuar humano de los cónyuges. Lo que en la actual situación de la naturaleza caída pero redimida constituye el remedio de las tendencias desordenadas es el mismo matrimonio natural elevado a sacramento. El remedio de la concupiscencia no comporta la exigencia de un acto conyugal diverso del natural, y el «humano modo» constituye un requisito del acto a nivel natural.

1055 § 2 del esquema de 1980 habló del «derecho a las cosas que constituyen esencialmente la comunión de vida» (*ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt*). Al fin se prescindió también de esta fórmula, junto a la referente al derecho al acto conyugal, para llegar a la actual referencia genérica a los elementos esenciales del matrimonio en el can. 1101 § 2. De hecho, un Padre opinó que la fórmula prevista sería peligrosa para la estabilidad del matrimonio, invocando la doctrina según la cual la comunión de lecho y de mesa pertenece a la integridad y no a la esencia del matrimonio, y otro juzgó que el texto propuesto no era claro. La Comisión, al adoptar la expresión genérica, pretendió eliminar las dificultades surgidas, remitiendo la determinación de aquello que es esencial en el matrimonio a la doctrina y a la jurisprudencia, habida cuenta de la definición de matrimonio por parte de mismo Código y de toda la legislación y la doctrina, tanto jurídica como teológica⁷. Hay que señalar de paso que precisamente esta referencia a la definición del actual can. 1055 § 1 ha servido después para introducir la exclusión del *bonum coniugum*, lo que ciertamente no disminuye las dificultades que ello ha encontrado en la práctica.

Volviendo a la formulación de las hipótesis de simulación sobre la base de derechos nos podemos preguntar si su abandono en el Código de 1983 ha sido provocado por dificultades derivadas de los textos preparados pero superables mediante expresiones diversas, o si es que existe una cuestión más de fondo concerniente a la posibilidad misma de identificar las exclusiones en función de los derechos. Me inclinaría por esta segunda hipótesis. En primer lugar, me parece significativa la experiencia habida en materia de incapacidad con el can. 1095 §§ 2-3. En teoría nadie pone en duda la importancia de determinar cuáles son los derechos y deberes esenciales que han de darse y aceptarse recíprocamente para verificar el grave defecto de discreción de juicio, así como resultan manifiestamente decisivas las obligaciones esenciales del matrimonio para determinar quién no puede asumirlas por causas de naturaleza psíquica. En cambio, prácticamente el juicio sobre los casos concretos no se suele fundar sobre una lista de tales situaciones jurídicas

⁷ Cfr. *Communicationes*, 15 (1983), pp. 233-234.

esenciales, tomándose en consideración más bien el matrimonio en su globalidad, analizándose eventualmente sus diversos aspectos, pero sin encuadrarlos en una serie bien determinada de derechos y deberes.

A mi entender, esta tendencia no se debe atribuir a un defecto de la canonística, sino más bien a una característica esencial del consentimiento matrimonial, que depende a su vez de lo que es el matrimonio en cuanto unión ya constituida. En efecto, el consentimiento no consiste en un intercambio de derechos de los cuales surgen los respectivos deberes, sino en el acto con el cual el hombre y la mujer se dan y reciben recíprocamente a sí mismos para constituir el matrimonio (cfr. can. 1057 § 2). Este modo de entender el consentimiento se funda sobre una comprensión de la unión misma, en cuanto ésta se refiere primariamente a las mismas personas de los cónyuges como tales, viéndose implicadas sus actividades sólo a modo de consecuencia. Volveré sobre este punto en la segunda parte de mi exposición. Por ahora es suficiente esta alusión para percatarse de que la dificultad para clasificar las hipótesis de exclusión sobre la base de los derechos conyugales tiene raíces profundas.

Por otra parte, en lo que se refiere a las situaciones jurídicas relacionadas con el bien de los cónyuges, hay que señalar que éstas presentan especiales dificultades de determinación. La comparación con la exclusión de los *tria bona* es inmediata: ciertamente se plantean complejas cuestiones sobre la exclusión del *bonum proliis*, del *bonum fidei* y del *bonum sacramenti*, pero éstas pueden abordarse sobre la base de la referencia a una dimensión bien determinada del matrimonio, con una determinación que se refleja sobre el acto mismo de la voluntad que lo excluye. En cambio, en la exclusión del *bonum coniugum* la dimensión que se considera se refiere al conjunto de la relación interpersonal entre los cónyuges, con la riqueza y la complejidad de todos sus aspectos (físicos, psicosexuales, morales, económicos, sociales, espirituales, etc.), por lo cual no resulta fácil determinar sus aspectos esenciales, ni, por tanto, constatar la existencia de una voluntad excluyente. Aquí es la vida conyugal entera la que se pone en juego, no ya una específica dimensión de la misma, por lo cual distinguir entre esencial y no esencial es verdaderamente arduo.

Por ello no puede maravillarse el que, a la hora de precisar qué comportamientos serían esencialmente debidos para el bien del otro, se haga a veces referencia al contexto cultural, y más aún a la individualidad de la pareja. Las exigencias del *bonum coniugum* serían por tanto diversas según las personas afectadas. Pero de este modo en rigor lo esencial ya no existiría, y la prudencia jurídica – que evidentemente juzga sobre los casos en su concreción – no tendría ya criterios objetivos. En cambio se toman parámetros comportamentales que cada cónyuge habría debido observar en relación con el otro, habida cuenta de la situación cultural y existencial de ambos. La problematicidad de un juicio semejante, y la facilidad con la que éste puede enmascarar la simple constatación del fracaso fáctico de la relación, son demasiado evidentes. Efectivamente, tales parámetros no podrían por menos que depender prácticamente de aquello que muestra la experiencia del fracaso. Se puede terminar adoptando la misma lógica que, en el ámbito de la incapacidad, tiende a identificar el matrimonio fracasado con el matrimonio nulo. En el fondo, el razonamiento es igualmente simplista: el comportamiento de una o de ambas partes llevó el matrimonio al fracaso; de ello se deduce que ellas, si no incapaces, han excluido en el caso concreto el bien del otro cónyuge. Es evidente que se ha perdido la referencia al carácter esencial del *bonum coniugum* así como a la misma necesidad de un acto de voluntad excluyente. Sin embargo, tales resultados de hecho son muy posibles, ya que en ellos encuentran aplicación las fuerzas teóricas y prácticas de las que he hablado al principio.

2. *El sentido y el contenido esencial del bonum coniugum, como fundamento para encuadrar su exclusión.*

2.1. *Algunas convicciones fundamentales sobre el matrimonio y su conocimiento.*

En esta segunda parte de mi exposición intentaré proponer una solución a los problemas detectados en la primera parte. Con este fin, trataré en primer lugar de poner de relieve algunos aspectos fundamentales del matrimonio, a cuya luz se pueda después afrontar mejor la cuestión que nos interesa. Mi contacto con la teoría fundamental del derecho canónico me ha persuadido cada vez más de la

eficacia de este modo de aproximación: indagar sobre los fundamentos es algo muy práctico para nosotros, los juristas, y en cualquier caso resulta indispensable, porque en cualquiera de nuestros razonamientos, existen presupuestos ontológicos, con frecuencia implícitos, de cuya verdad depende la validez de toda solución científica o prudencial.

En nuestro caso, el presupuesto fundamental se refiere a la esencia misma del matrimonio. Por supuesto, no podemos ahora adentrarnos en toda la compleja problemática al respecto⁸. Quisiera recordar algunas convicciones sobre la verdad del matrimonio así como sobre su conocimiento, que me parecen especialmente pertinentes a los efectos de comprender mejor nuestro *caput nullitatis*. Se trata de convicciones sencillas, pero que en absoluto se pueden dar por descontadas.

En primer lugar, la exclusión del *bonum coniugum*, cualquiera que sea el contenido que ella pueda tener, se sitúa en el ámbito del consentimiento matrimonial y se refiere por tanto al matrimonio *in fieri*. Sería inútil recordarlo si no existiera la tendencia a olvidar el hecho de que los comportamientos contrarios al *bonum coniugum* pueden comprometer la validez de la unión sólo allí donde incidan sobre la voluntad matrimonial en el momento de su manifestación mediante el consentimiento. No se puede establecer una presunción simplista que atribuya eficacia invalidante a cualquier conducta más o menos seria contra el bien de la otra parte, como si tuviera que reflejar de por sí una voluntad excluyente. Generalmente se sostiene que en este campo tiene normalmente mayor relieve probatorio el actuar efectivo de las partes que sus declaraciones. No me pronuncio sobre la validez de este aserto, que es de índole empírica. Pero tengo que subrayar que en la interpretación de los hechos es aquí decisivo, como para todo otro tipo de exclusión, que éstos deben manifestar la ausencia de una verdadera voluntad matrimonial *ab initio*.

⁸ Cfr. F. PUIG, *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2004, quien se inspira sobre todo en la obra de Javier Hervada, del cual se puede ver la colección *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa – Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2000.

En segundo lugar, la referencia al matrimonio *in fieri* remite al matrimonio *in facto esse*, el cual constituye la verdadera esencia del matrimonio. Un hombre y una mujer unidos mediante el vínculo conyugal: he aquí la realidad esencial que ningún análisis debería perder de vista en el momento de verificar su subsistencia o no. Pero de hecho el examen procede con frecuencia según otro parámetro, concerniente a la misma vida matrimonial, la relación de pareja en su efectivo desarrollo. Es evidente que en ningún juicio de nulidad se puede dejar de considerar la trayectoria global de las vicisitudes existenciales de quienes se presentan como cónyuges. Es más, la biografía entera de cada contrayente puede arrojar mucha luz. No obstante, precisamente para poder juzgar las situaciones según verdad es fundamental estar sustentados por convicciones claras, en línea con lo que es esencialmente el matrimonio.

En este sentido, hay que recordar que el matrimonio *in facto esse* no se identifica con la vida matrimonial. De lo contrario, estaríamos disolviendo el vínculo conyugal de justicia en la historia existencial de la pareja. A pesar de la importancia capital de la distinción entre matrimonio y vida matrimonial, la tendencia a descuidarla, si no a negarla, es muy fuerte y tiene una profunda raigambre en la cultura dominante de muchos ambientes. Incluso en el lenguaje técnico de los canonistas es usual designar como matrimonio *in facto esse* el desarrollo de la relación, dejando de lado más o menos conscientemente el vínculo. Se habla también de "duración del matrimonio" en lo que podría parecer una inocua figura del lenguaje pero que a mi entender refleja también el olvido de la realidad del matrimonio como unión ya constituida para siempre. Según tal línea, el matrimonio – ligado más bien al *in fieri* – tiende a aparecer como una ceremonia legal, una categoría jurídico-positiva, que se atribuiría a lo que sería la única realidad humana de la unión: la efectividad de los lazos afectivos. El misterio de lo que Dios ha unido de hecho es eliminado, o por lo menos oscurecido, en la comprensión de las relaciones hombre-mujer.

Esta deformación de los conceptos puede presentarse en el análisis del *bonum coniugum*. En efecto, en lugar de un aspecto del vínculo que ha sido objeto del acto del consentimiento, la atención se puede encaminar

directamente a las relaciones fácticas entre el hombre y la mujer, intentando leer en ellas no ya una prueba de la exclusión, sino una falta del debido comportamiento mutuo, presentado después en términos de simulación. La diferencia podría parecer sutil, pero es absolutamente decisiva: el justo juicio depende ante todo de la verdad del planteamiento de base. Quien juzga poniendo entre paréntesis el matrimonio tenderá a atribuir autónomamente relieve invalidante a las faltas significativas en las relaciones entre los esposos; en cambio, quien tiene en cuenta la unión que se presume, se planteará el problema de encontrar en los hechos verdaderos indicios de un problema de consentimiento.

En tercer lugar, nuestro tema exige recordar otra convicción basilar sobre el matrimonio, es decir, que el vínculo conyugal se refiere principalmente a las personas mismas unidas, y sólo secundariamente a su actuar para realizar la dinámica propia de la unión. El matrimonio se coloca esencialmente en el plano del ser marido y cónyuge, no en el de su actividad en función de los fines del connubio, ciertamente importantísima pero consecucional. La más neta declaración legal a propósito se halla en el canon sobre el objeto del matrimonio, en el que se habla de dar y aceptar recíprocamente a sí mismos (cfr. can. 1057 § 2). Es verdad que la fórmula queda menos clara con la añadidura "para constituir el matrimonio", como si fuera necesario hacer referencia a un objeto situado fuera de los mismos contrayentes; sin embargo, creo que tal inciso puede ser interpretado como un intento de reafirmar la especificidad de la unión conyugal, evitando visiones en las cuales la conyugalidad que se une en su totalidad es sustituida por una plenitud de unión de índole existencial cuya totalidad no sólo resulta ideal sino también en contraste con muchas legítimas diferencias que pueden subsistir entre los cónyuges.

Por consiguiente, el *bonum coniugum* esencial se sitúa en el plano del ser cónyuge. Su exclusión, por tanto, debe comprometer el ser marido o esposa. El desarrollo existencial de la unión manifiesta la presencia o la ausencia de tal núcleo esencial. Pero el juicio no versa sobre la dinámica de la pareja, en sí misma, sino sobre la existencia o no de un fundamento matrimonial que la sostiene. En efecto, los comportamientos

debidos entre los cónyuges son de una multiplicidad y complejidad que supera todo intento de conceptualización. Es la vida matrimonial y familiar, en su imprevisibilidad, la que suscita exigencias siempre nuevas, ante las cuales las personas pueden actuar de modos muy diversos, más o menos conformes con su condición conyugal, con toda la grandeza y la miseria que pueden acompañar la libertad humana. Las acciones y las omisiones de los cónyuges muestran una exclusión del *bonum coniugum* únicamente cuando revelan que no se ha constituido la identidad conyugal misma.

En cuarto lugar, la determinación de lo que constituye este capítulo de nulidad pasa a través de la convicción según la cual el matrimonio es una realidad esencialmente natural. Esta es una verdad con frecuencia descuidada tanto en la teoría como en la práctica, de cuya consideración pueden derivarse muchas luces para las cuestiones jurídico-matrimoniales. Juan Pablo II quiso dedicarle un entero discurso a la Rota Romana, el del 2001. En el ámbito de una exposición más bien amplia, el Papa afirmaba: «El "*consortium totius vita*" exige la entrega recíproca de los esposos (cf. *Código de derecho canónico*, c. 1057 § 2; *Código de cánones de las Iglesias orientales*, c. 817 § 1). Pero esta entrega personal necesita un principio de especificidad y un fundamento permanente. La consideración natural del matrimonio nos permite ver que los esposos se unen precisamente en cuanto personas entre las que existe la diversidad sexual, con toda la riqueza, también espiritual, que posee esta diversidad a nivel humano. Los esposos se unen en cuanto persona-hombre y en cuanto persona-mujer. La referencia a la dimensión natural de su masculinidad y femineidad es decisiva para comprender la esencia del matrimonio. El vínculo personal del matrimonio se establece precisamente en el nivel natural de la modalidad masculina o femenina del ser persona humana»⁹.

No hay que olvidar que el texto del Código sobre el que se basa el planteamiento sobre el *bonum coniugum* contiene una inequívoca referencia a la índole natural del matrimonio: el «*consortium totius vitae*»

⁹ Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001, n. 5.

está «por su índole natural ordenado al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole» (CIC, can. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1). El mismo Juan Pablo II comentaba esta ordenación natural en el citado discurso: «La ordenación a los fines naturales del matrimonio -el bien de los esposos y la generación y educación de la prole- está intrínsecamente presente en la masculinidad y en la femineidad. Esta índole teleológica es decisiva para comprender la dimensión natural de la unión. En este sentido, la índole natural del matrimonio se comprende mejor cuando no se la separa de la familia. El matrimonio y la familia son inseparables, porque la masculinidad y la femineidad de las personas casadas están constitutivamente abiertas al don de los hijos. Sin esta apertura ni siquiera podría existir un bien de los esposos digno de este nombre»¹⁰.

Sin tocar nuestro tema, el discurso contiene también una invitación a enfocar el consentimiento matrimonial en la óptica de la naturaleza: «El mismo acto del consentimiento matrimonial se comprende mejor en relación con la dimensión natural de la unión. En efecto, este es el punto objetivo de referencia con respecto al cual la persona vive su inclinación natural. De aquí la normalidad y sencillez del verdadero consentimiento. Representar el consentimiento como adhesión a un esquema cultural o de ley positiva no es realista, y se corre el riesgo de complicar inútilmente la comprobación de la validez del matrimonio. Se trata de ver si las personas, además de identificar la persona del otro, han captado verdaderamente la dimensión natural esencial de su matrimonio, que implica por exigencia intrínseca la fidelidad, la indisolubilidad, la paternidad y maternidad potenciales, como bienes que integran una relación de justicia»¹¹.

Las manifestaciones de la ordenación al bien de los cónyuges están ciertamente relacionadas con la situación cultural de la pareja así como con la individualidad de cada uno de los esposos, las cuales dan lugar a un flujo único e irrepetible de relaciones interpersonales. Sin embargo, para determinar aquello que es constitutivamente esencial en tal

¹⁰ Ibidem, n. 5.

¹¹ Ibidem, n. 7.

dinámica es necesario referirse a su fundamento natural, el cual no es fruto de la creatividad humana, sino don ínsito en la relación misma hombre-mujer. En el fondo se trata de redescubrir la naturalidad del vínculo matrimonial, como realidad que posee verdaderamente una esencia común que se halla presente en la riquísima multiplicidad de sus expresiones. Esto significa reconocer que cuando hablamos de matrimonio comprendiendo tantísimas uniones diversas, no estamos recurriendo a un mero nombre, sino que estamos designando una realidad que en sus trazos esenciales es la misma, como lo son cada hombre y cada mujer en cuanto personas humanas y en cuanto distintos y complementarios bajo el perfil de la sexualidad. Todo el derecho matrimonial canónico se sostiene sobre esta convicción fundamental. No puede ser una excepción la *ordinatio ad bonum coniugum*, entendida como aspecto del mismo vínculo conyugal. Sin la referencia a la naturaleza nuestro juicio sobre la exclusión del bien de los cónyuges quedaría carente de fundamento objetivo: se convertiría no ya en algo meramente opinable sino en verdadero arbitrio, hecho en función de intereses subjetivos, que fácilmente pueden favorecer la búsqueda de la nulidad en todo fracaso.

Por otra parte, la índole natural del matrimonio permite comprender mejor el porqué es necesario el acto positivo de voluntad para las exclusiones (fr. can. 1101 § 2), incluida por supuesto la del *bonum coniugum*. La inclusión de todo aquello que es esencial en la unión se produce mediante la libre asunción de una realidad que los contrayentes descubren en sí mismos y asumen con la naturalidad de dar vida a una unión dotada de intrínseca unidad. No seguir tal vía implica no haber querido – tal vez por ni siquiera haber conocido – la realidad natural, prefiriendo en cambio una unión diversa que es obra de una voluntad que en lugar de acoger la configuración de la relación hombre-mujer ínsita en su naturaleza, decide introducir un orden alternativo, contrario a tal configuración. Realiza, pues, una artificiosidad que explica a mi entender el sentido de la exigencia de la positividad del acto de voluntad, así como, en el caso de que en la raíz de la falta de voluntad haya un problema cognitivo de identificación de alguna característica esencial, el sentido de la índole determinante del respectivo error sobre

la voluntad (cfr. can. 1099). Es necesario, en efecto, que la persona no asuma aquello que, siendo verdaderamente natural, se realizaría si no en su unión. La presencia en esta última de todo aquello que es natural se verifica de modo sencillo y unitario, sin necesidad de una especial concienciación o adhesión, siendo suficiente la sintonía con la esencia del matrimonio. En cambio, la ausencia de esta sintonía implica una voluntad específica, que quiere construir la unión según parámetros diversos de los naturales

En quinto y último lugar, quisiera aludir a una cuestión gnoseológica que en su sencillez y radicalidad reaparece siempre que tropezamos con conceptos tan fundamentales como la ordenación al *bonum coniugum*. Uno se pregunta cómo es posible conocer semejante realidad. Somos presa fácil de un escepticismo que se limita a la constatación de los hechos empíricos, renunciando por principio a juzgarlos según parámetros de índole metafísica y ontológica. La respuesta corresponde por supuesto al plano de los principios indemostrables, y consiste en admitir que existe una ontología del matrimonio y de la familia. Esto se presupone en cuanto hemos visto a propósito de la unión hombre-mujer, y penetra profundamente el sistema matrimonial canónico vigente, el cual hace explícitas y decisivas referencias a la esencia: elementos, propiedades, derechos, deberes son significativamente cualificados como esenciales. Admitir este plano comporta necesariamente aceptar que nuestra razón es capaz de acceder a él. Pues bien, el conocimiento de la esencia del matrimonio no está reservado a especialistas que hayan dedicado mucho tiempo y energías a la reflexión y a la profundización de la cuestión. Tal conocimiento en cambio forma parte del sentido común, como patrimonio compartido por la humanidad.

Pero hoy en ciertos ambientes, ¿existe verdaderamente tal patrimonio común? Es indudable que la percepción actual de aquello que es esencialmente el matrimonio se encuentra con frecuencia condicionada por modelos de pareja contrastantes. En algunos casos vienen a faltar referentes existenciales, es decir, matrimonios concretos que permitan concebir el ligamen conyugal. Entonces falta la experiencia vital necesaria para participar en el sentido común. Sin embargo, en tales situaciones es siempre posible que una persona normal descubra la

realidad natural, con la cual posee una connaturalidad cognitiva y afectiva. Es una realidad que lleva en sí, por lo cual al aprenderla la persona se aprende a sí misma, como decía una vez con eficacia Benedicto XVI¹². Además, no hay que olvidar la luz de la fe cristiana, la cual contiene una vigorosa confirmación de la razón en este campo y puede no sólo suplir a la razón cuando ésta se encuentra ofuscada o confusa, sino también ser la vía para que la misma razón se ensanche y descubra la realidad natural del matrimonio.

Para juzgar en un proceso canónico sobre la exclusión del *bonum coniugum* es necesario hallarse en posesión del sentido común, sostenido por la fe, sobre la realidad natural del matrimonio. Tal bagaje cognoscitivo es absolutamente determinante para cualquier operador en los tribunales de la Iglesia. En efecto, sobre él se funda la prudencia jurídica, la cual encuentra en la esencia del matrimonio el criterio fundamental para pronunciarse sobre la validez del vínculo. Se trata de un conocimiento que se coloca a nivel de los principios, no de la mera información, y que debe ser firmemente radicado en la persona hasta el punto de inspirar todo el proceder judicial, resistiendo a las sugerencias emotivas de signo contrario.

Simultáneamente, el verdadero progreso del conocimiento jurídico-matrimonial va ligado a la operatividad del juicio prudencial sobre los casos singulares, a condición obviamente de que esté fundado verdaderamente sobre la verdad del matrimonio. Se verifica en este campo el mismo fenómeno que se advierte en todo ámbito del derecho: la necesidad de resolver según justicia las cuestiones concretas pone a prueba el saber científico abstracto y lo enriquece y estimula. Se puede decir que en la ciencia del derecho existe un condensado orgánico y sistemático de soluciones jurisprudenciales, que tiene por tanto una cierta prioridad respecto a las elaboraciones científicas. Por supuesto, esto no quita nada a la gran utilidad de estas últimas, cuando responden a las exigencias de la verdad, para resolver adecuadamente las cuestiones prácticas. En nuestro tema, pienso que para salir de las

¹² Benedicto XVI, Encuentro de verano con el clero de las diócesis de Belluno-Feltre y Treviso, 24 de julio de 2007.

actuales dificultades hermenéuticas, derivadas entre otras cosas de haber confiado demasiado en los conceptos abstractos, es necesaria una renovada concienciación sobre el valor heurístico de la jurisprudencia. La misma categoría de la exclusión del *bonum coniugum* debe tomar forma al contacto vital con las soluciones de muchos casos singulares, afrontados a la luz de aquello que es esencialmente el matrimonio.

2.2. Valoraciones conclusivas sobre la especificidad de la exclusión del *bonum coniugum*

Para concluir mi exposición y sobre la base de las convicciones de fondo acerca del matrimonio que acabo de ilustrar, ofreceré algunas reflexiones sobre la especificidad de la exclusión del *bonum coniugum*. En todo mi planteamiento ha sido admitida sin discusión tal especificidad. Ha llegado el momento de intentar precisarla.

Ante todo, quisiera observar que me he adecuado al uso corriente, que habla simplemente de *bonum coniugum*, cuando sería más exacto referirse a la *ordinatio ad bonum coniugum*. En efecto, mientras el *bonum coniugum*, tomado en sí mismo (para decirlo según la conocida distinción tomista¹³), es una de las dimensiones de la finalidad del matrimonio, entendido en cambio en sus principios, es decir, como ordenación, se incluye en el ámbito de lo que es la esencia del matrimonio. Resulta evidente que no tiene sentido configurar un capítulo de nulidad con referencia directa al *bonum coniugum* en cuanto fin de la unión, puesto que éste por definición no se realiza en el nacimiento del vínculo, sino en su efectivo desarrollo existencial¹⁴. En cambio, lo que puede constituir un capítulo de nulidad es el defecto de la ordenación al *bonum coniugum* como aspecto esencial del mismo vínculo. Tal *ordinatio* puede enfocarse desde el punto de vista de la capacidad o de la voluntad. En mi exposición me limito a este segundo aspecto, dejando de lado la temática relativa al sentido de la incapacidad para el *bonum coniugum*, la cual exigiría una profundización aparte.

¹³ *Summa theologiae, Supplementum*, q. 49, a. 3, in c.

¹⁴ Lo ha puesto de relieve con vigor Cormac Burke (cfr. por ejemplo, *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*, Giappichelli, Torino 1997, p. 108).

Pero ¿en qué consiste la ordenación al *bonum coniugum*? ¿No se puede considerar que ésta se encuentra presente ya en los *tria bona* agustinianos, que sirven para describir las hipótesis de simulación parcial? En este sentido, está claro que la indisolubilidad (*bonum sacramenti*) y la unidad (*bonum fidei*) – y también la fidelidad, en el caso que se englobe ésta en el *bonum fidei* – están intrínsecamente relacionadas con el *bonum coniugum*. La verdadera ordenación a este último requiere que se asuman el *bonum sacramenti* y el *bonum fidei*; su exclusión representa un esencial atentado contra tal ordenación. El razonamiento se puede extender también al *bonum prolis* ya que éste se entrelaza con la finalidad unitiva del matrimonio, por lo cual, por ejemplo, resulta claro que la exclusión de los actos conyugales compromete también la ordenación al *bonum coniugum*. Sin embargo, me inclino por configurar bajo la denominación del *bonum coniugum* únicamente aquellas hipótesis que no se puedan encuadrar en los *tria bona*. Se trata sólo de una cuestión clasificatoria, en la cual me parece mejor conservar la tipología comúnmente aceptada por la jurisprudencia rotal – aunque reconociendo el entrelazamiento de los *tria bona* con el *bonum coniugum* – para contemplar una nueva figura únicamente allí donde el caso concreto, entrando en la ordenación al *bonum coniugum*, quede fuera del ámbito de los *tria bona*. Por otra parte, hay que tener presente, desde un punto de vista práctico, que no conviene recurrir a la exclusión del *bonum coniugum* con toda su problematicidad cuando la causa pueda ser enfocada según las figuras ya consolidadas de la simulación tanto total como parcial.

Para determinar mejor la especificidad de la exclusión de la ordenación al *bonum coniugum* pienso que conviene tomar en consideración dos aspectos esenciales de la unión conyugal. Por un lado, se trata de una relación entre personas humanas precisamente en cuanto personas. Para poder conocer y querer al otro como cónyuge hay que conocerlo y quererlo como persona, reconociendo en él la dignidad personal y la consiguiente igualdad fundamental. Establecer cuándo esto no se realiza prácticamente requiere la aportación de la prudencia jurídica, a partir de la cual se pueden elaborar reglas bien fundadas. En cualquier caso, pienso que la referencia a los bienes que constituyen los derechos funda-

mentales del otro cónyuge como persona (vida, integridad, libertad, intimidad, etc.) constituye un criterio útil para juzgar estas hipótesis, ya que en una decisión matrimonial que comporte un grave atentado contra tales bienes se divisa una radical exclusión del otro como verdadero cónyuge, en cuanto no se reconoce su dignidad e igualdad como persona humana¹⁵.

El segundo aspecto esencial de la unión que debe ser considerado se refiere más específicamente a la relación hombre-mujer. Se trata de la comunidad conyugal de vida, que debe entenderse en un sentido más profundo y global respecto a la simple convivencia física. La comunidad de vida inherente al vínculo conyugal es relación de solidaridad (de servicio, de ayuda recíproca) y de participación en la circunstancia vital de otro¹⁶. También para la configuración concreta de este aspecto es muy importante la aportación de la prudencia jurídica, pero sin olvidar que para determinar el tipo de solidaridad y participación que deben darse en el matrimonio es decisiva la referencia a la esencia del matrimonio. La comunidad de vida se da en el ámbito de la unión entre persona-hombre y persona-mujer en cuanto tales, es decir en su natural dimensión masculina y femenina. Quedan de por sí fuera las esferas no estrictamente matrimoniales de la vida de los cónyuges (desde la interioridad espiritual y la vocación sobrenatural hasta la vida profesional y la participación en la vida pública), si bien en ellas existen frecuentes relaciones entre los cónyuges¹⁷. La exclusión de la ordenación al *bonum coniugum* implica una voluntad que quiere dar vida a una unión carente de la sustancia de esta comunidad de vida, sin la cual no se es verdaderamente cónyuge. Ésta puede faltar, por ejemplo, cuando, aun

¹⁵ En este sentido, se lee en una *coram* Civili del 8 de noviembre del 2000: «Quien por tanto con acto positivo de voluntad tiene intención de no reconocer los derechos fundamentales del otro, excluye el *bonum coniugum*» (in RRD, 92, p. 613, n. 6). Se trataba de un caso de habitual comportamiento violento del hombre en relación con la mujer, iniciado antes de la boda.

¹⁶ Sobre la comunidad de vida, cfr. J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, EUNSA - Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2000, pp. 196-202.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 201-202.

sin querer excluir una cierta convivencia, se pretende instaurar una relación en la cual un motivo de interés (económico, de generación de prole, etc.) llega a ser tan dominante que se excluya toda consideración de la otra parte como cónyuge, de forma que no subsista una verdadera comunidad de vida, una auténtica ordenación al bien del otro, el cual se convierte en simple instrumento para satisfacer tales intereses¹⁸.

La comunidad conyugal de vida se halla en estrecha relación con la tradicional finalidad de la mutua ayuda. Lo que constituye un motivo de nulidad es la radical exclusión de la comunidad misma en cuanto que ésta funda la exigencia de la mutua ayuda, no los comportamientos contrarios a esta última, por graves y repetidos que fueran, los cuales pueden deberse a faltas libres compatibles con estar verdaderamente casado. Realizar este discernimiento puede ser ciertamente muy difícil en la práctica, pero no se debe olvidar nunca la distinción entre matrimonio y vida matrimonial, pues de lo contrario se niega el matrimonio mismo. Lo que se requiere es un mínimo de solidaridad y coparticipación, que se presenta intencionalmente de modo sencillo y unitario: querer ser mutuamente marido y mujer. Por otra parte, no se pueden ignorar los límites, ante todo inculpables pero también culpables, con los que uno se casa, los cuales pueden implicar incluso una cierta repugnancia volitiva – que no se debe confundir con la exclusión de la identidad conyugal – con respecto a ciertos aspectos de la vida conyugal. Tales límites repercuten necesariamente en la calidad de la mutua ayuda y pueden comportar ámbitos en los que los cónyuges se revelen especialmente carentes. Lo esencial continúa siendo la voluntad de ser esposos, en el sentido radical y unitario de esta realidad natural.

Además del reconocimiento de la dignidad personal y de la relación de comunidad de vida se habla con frecuencia de la integración entre los cónyuges, entendiéndola en sus diversos aspectos: espiritual, afectiva, psicosexual, etc. Pienso que este tercer aspecto se refiere a las

¹⁸ Pueden verse los casos presentados por Orio Giacchi en *L'esclusione del "matrimonium ipsum"*. *L'esclusione dello "ius ad vitae communionem"* (1977), en ID., *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, Studi raccolti e presentati da O. Fumagalli Carulli, Giuffrè, Milano 1981, vol. I, pp. 375-377.

exigencias existenciales de la unión, no a la constitución de la misma, por lo cual no me convence incluir su falta entre las hipótesis de exclusión del *bonum coniugum*. Es indudable la conveniencia de una mutua integración prematrimonial mediante el noviazgo, vivido según la verdad de estar en preparación para el matrimonio. Pero no se exige para la validez de la unión el haber alcanzado un determinado nivel de integración. Además, el consentimiento matrimonial es el acto fundacional de la integración propiamente conyugal, que constituye un deber permanente de la pareja. Las modalidades en las que se realiza tal integración pueden ser muy diversas, y, de acuerdo con la tradición canónica, hay que evitar atribuir relieve invalidante a la exclusión de compartir determinados aspectos de la vida conyugal, incluso tan relevantes como la mesa, el lecho y la habitación, cuando ello no signifique exclusión inicial de la relación en cuanto cónyuge. En consecuencia, veo la integración en el plano de la vida matrimonial, no del matrimonio mismo.

A esta altura surge una cuestión sistemática: ¿los casos de exclusión del *bonum coniugum* constituirían hipótesis de simulación total o más bien parcial? ¿En los términos del can. 1101 § 2, se excluiría el *matrimonium ipsum* o *matrimonii essentielle aliquod elementum*? Adelanto que a mi entender el problema es más bien secundario, dado que la sustancia quedaría invariable en ambas soluciones, y en cualquier caso habría conformidad equivalente o sustancial entre las decisiones que siguieran la una o la otra. Es más, pienso que en todas las figuras de simulación se da la misma ausencia de lo que constituye realmente la esencia del matrimonio, por lo cual la misma distinción terminológica entre total o parcial resulta inexacta, como si sólo en la primera se comprometiera la esencia y en las otras entrara en juego un aspecto accidental. Por supuesto, la distinción subsiste, pero creo que concierne más bien a la estructura cognitiva y volitiva del acto del consentimiento. En este sentido, la simulación total afecta al sustrato o núcleo de tal estructura psicológica, lo que es percibido como voluntad requerida para casarse, por lo cual en la simulación total el sujeto será siempre consciente de la nulidad de su matrimonio. A mi parecer, los aspectos antes examinados referentes a la dignidad personal y a la constitución

de la comunidad de vida no entran en el núcleo en el que se da la exclusión del *matrimonium ipsum*, ya que el sujeto que los excluye puede equivocadamente considerar que está celebrando un verdadero matrimonio. Por ello los situaría en el ámbito de los elementos esenciales. Me doy cuenta sin embargo de que nos encontramos en un terreno de frontera y que la opinión sostenida por mí, contraria a la que expresé hace un tiempo¹⁹, es muy discutible. Por ello insisto en reafirmar que la cuestión no me parece sustancial: lo que cuenta es delinear bien la figura, y por supuesto también en esto mis propuestas no son más que un intento de contribuir al debate en curso.

La doctrina tiende a considerar la exclusión del *bonum coniugum* como una hipótesis bastante rara. En todo caso, lo importante es que sea concebida y aplicada según verdad y justicia. Por lo demás, en muchos contextos culturales dominados por el relativismo y el subjetivismo, no resulta extraño que ésta sea de hecho menos frecuente que otras exclusiones que tocan aspectos más difíciles de aceptar, como la indisolubilidad o, en el ámbito de la simulación total, el mismo vínculo en cuanto relación de justicia. En cualquier caso, la escasa frecuencia de nuestro capítulo corresponde a una constatación positiva: también en aquellos contextos, las personas en sus uniones, incluidas las que se asemejan al matrimonio sin serlo, y que podrían llegar a serlo si se dieran las condiciones, generalmente plantean su relación en cuanto personas y se reconocen solidarias para las exigencias de la vida en común.

¹⁹ Cfr. mi escrito citado en la nota 2.