

---

---

FRANCESCO D'AGOSTINO  
(Universidad de Catania)

### Matrimonio e indisolubilidad

Uno de los resultados más curiosos de la moderna investigación antropológico-cultural sobre el matrimonio se refiere a la posibilidad de llegar a definirlo rigurosamente. La mayor parte de los estudiosos de la disciplina responden positivamente, pero con frecuencia se desemboca en la paradoja de hacer coextensiva la *definición* del matrimonio con la mera *descripción* de su efectivo modo de ser en las diversas articulaciones de lo social conocidas y estudiadas hoy. Así, por ejemplo, para Marshall el modo óptimo de definir el matrimonio sería: "el matrimonio es una institución que establece dos roles: el del marido y el de la mujer". Hay que notar que no se trata sólo de llegar a una definición, por así decir, conceptual, que satisfaga nuestra curiosidad académica, sino de un intento de individuar el proceso real de formación y de estabilización de un hecho, más allá de todas sus posibles variantes. En suma, "marido" significaría "estar unido en matrimonio con..."; "mujer", a su vez, no indicaría sino el "estar unida en matrimonio con...". Se trata evidentemente de una tautología, pero de una tautología profunda (todas las tautologías acaban siéndolo) porque nos empuja a reflexiones muy oportunas (1).

(\*) Traducción del original italiano a cargo de Andrés Ollero.

(1) Sobre la definición antropológica del matrimonio véase el prefacio de P. G. SOLINAS al libro de L. MAIR, *Il matrimonio. Un'analisi antropologica*, Bologna, Il Mulino, 1976, pág. 8.

La primera, y más relevante, reflexión que nos impone la que pomposamente podríamos llamar tautología antropológico-matrimonial afecta evidentemente al nexo intrínseco que conecta el matrimonio como principio y su función social. No se trata en este caso de establecer una verdad sólo antropológica sino probablemente una verdad *tout court* (2): el matrimonio *sirve* al hombre en su camino existencial. De esto se sigue que no es posible entenderlo sino dentro de la lógica de la duración. Lucy Mair lo admite —como antropóloga—, con toda simplicidad, aunque no parece captar la relevancia provocativa de su afirmación: “en la época en que en Inglaterra se iniciaron las peticiones de una liberalización de las leyes sobre el divorcio, el ideal de la indisolubilidad era comunmente considerado como expresión del puritanismo sexual de la iglesia cristiana. Pero en realidad, tal idea no se limita de hecho al ámbito cristiano; las sociedades que permiten el divorcio consideran sin embargo totalmente positivo que los matrimonios duren” (3).

Con igual simplicidad hemos de admitir, sin embargo, que este aprecio de la *duración* no se advierte ya en la cultura de hoy, ni difuso en la masa, ni presente en reflexión intelectual. El convencimiento de que el matrimonio esté, por razones intrínsecas, destinado a durar —más allá de la voluntad arbitraria de las partes— es hoy día una idea propia sólo de sectores parciales y minoritarios de la opinión pública, o de restringidos grupos confesionales. En nuestro siglo se ha verificado el vuelco más total del sentido común propio del ochocientos, cuando incluso el joven Marx (por citar sólo un célebre ejemplo) repetía, sobre las huellas de Hegel, un difuso convencimiento contrario a la inserción de la arbitrariedad subjetiva en la lógica matrimonial (4).

¿Qué contrarreplica espiritual o qué instancias sociales han operado este transtorno? Sobemos bien todos que (con satisfacción de unos y resquemor de otros) se ha individuado como responsable al pro-

(2) Probablemente no es preciso atribuir otro significado a los conocidos pasajes evangélicos de *Mt* 12, 25 y sobre todo *Lc* 20, 34-36: “Los hijos de este siglo toman marido, pero los que sean juzgados dignos de tomar parte en el siglo futuro y en la resurrección de los muertos no tomarán ni mujer ni marido, porque ya no morirán”.

(3) L. MAIR, *Il matrimonio*, cit., pág. 201.

(4) “El que contrae matrimonio no crea ni descubre el matrimonio, como el nadador no descubre la naturaleza y las leyes del agua o de la gravedad. Por tanto el matrimonio no debe plegarse a su arbitrio, sino su arbitrio al matrimonio”. Cfr. MARX, *Il progetto di legge sul divorzio en Scritti politici giovanili*, a cargo de L. FIRPO, Torino, Einaudi, 1950, pág. 245.

ceso de secularización, entendido como superación de toda ilusión metafísica y de todos los límites (y tabúes) que tal ilusión hacía gravitar sobre el sujeto. Del Noce ha llamado la atención repetidas veces, y con gran lucidez, sobre el “libertinismo” —que en su día fue una actitud aristocrática y hoy se ha convertido en fenómeno de masas—, y sobre sus consecuencias culturales y sociales: la escisión de sexualidad y procreación; la crítica de la familia como ámbito de represión; la exaltación de la vitalidad como valor, más allá de todo sentido (burgués) del límite: la abolición de toda alusión a la conciencia como separada de la corporeidad o, si se prefiere, la emancipación de la conciencia de la protección externa de la ley (5). Brevemente; el problema de la indisolubilidad del matrimonio se ha convertido a fin de cuentas en nuestro siglo en un problema de retaguardia. Lo que se discute hoy es el matrimonio *tout court*, como *organización jurídica de la convivencia conyugal*, o —si se quiere ser coherente en profundidad— la injerencia (indebida) de la ley en la existencia del particular. Símbolo de esta espiritualidad neo-libertina viene a ser el Don Juan mozartiano (no casualmente puesto de moda en estos meses), que no es el alegre mujeriego sino el personaje poderoso que en la escena de la fiesta, repite con vigor extremo: “está abierto para todos ¡viva la libertad!” La música de Mozart exalta el nexo donjuanesco entre libertad y acogida: Don Juan acoge a todos, porque no está ligado a ninguno, porque es indiferente a todos. La suya es la libertad *de* los sentimientos, la más radical que quepa concebir, la única que permite poder amar, con igual espontaneidad, a todas las mujeres (6). El fin de Don Juan no aparece ya, a nuestros ojos “modernos”, como la demostración de que “quien mal hace mal acaba”, como se canta a coro al final de la ópera, sino más bien como la prueba evidente de que la sinceridad de la actitud libertina es total, y no cede siquiera frente a la imperiosa invitación sobrenatural a cambiar de vida: el obstinado *no* de Don Juan el Comendador demuestra, no tanto la terquedad de su particular *esprit fort*, como la coherencia de una *Weltanschauung* (7).

(5) A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970.

(6) Un eco vulgarizado, por su falta de resonancia metafísica, de la actitud donjuanesca lo encontramos en el duque de Mantua verdiano en su himno: ¡no hay amor si no hay libertad!

(7) Este es el principio interpretativo que preside todo el curso de M. MILA, *Il “Don Giovanni” di Mozart*, Torino, Giappichelli, 1971.

Sobre esto no hay duda: la actitud libertina tiene una profunda coherencia, aunque rara vez se la lleve a sus últimas consecuencias (8). Pero se trata de una coherencia en el plano de la *idea* y no en el de la *existencia*. El *no* de Don Juan al Comendador es verdadero *estéticamente*, pero no *existencialmente*; nos convence porque Don Juan es sólo un arquetipo y no un hombre de carne y hueso. Del mismo modo, la coherencia de los libertinos se apoya sobre una libertad ideal, no real; pensada, pero no vivida; proclamada, pero nunca plenamente realizada. Prueba de ello es que, cuando abandonamos el plano de la contemplación estética, la proclamación libertina de la libertad aparece inmediatamente como grotesca, al no ser ya sostenida ni sublimada por la expresividad artística: la descripción sadiana de las mil posibles variantes del uso de la sexualidad (¡una verdadera *summa* de la libertad del placer!) produce a corto plazo en el lector en primer lugar el sentido del ridículo y luego el de la tristeza (9). En la realidad de la existencia la libertad *pesa* (según la felicísima expresión de Franco Lombardi); vive y convive con los innumerables lazos de la co-existencia, se mide a sí misma no en lo absoluto del deseo sino en lo relativo a la posibilidad.

Nos hemos preguntado anteriormente cómo se ha llegado en nuestro siglo a trastornar aquella *communis opinio* sobre la indisolubilidad que ha sido patrimonio común de generaciones y generaciones en Occidente. A la respuesta, digámoslo así, sociológica (el proceso de secularización) podemos añadir ahora otra más propiamente histórico-filosófica: la exaltación de la subjetividad y de su querer, tal y como la encontramos dominando en la cultura europea, por lo menos desde el setecientos hasta hoy. Kant y Sade son contemporáneos —observa Luigi Lombardi (10)— y son las dos posibilidades del humanismo secularizado; posibilidades divergentes pero radicadas en un mismo antropocentrismo (11). Tampoco las valencias

(8) Hay, sin embargo, quien nos lo prueba, y con toda seriedad: hace ya varios años, refiriéndose al matrimonio, Alvar Nelson, experto del gobierno sueco para los problemas familiares, declaraba públicamente: "nuestra intención es cancelar de la legislación todas las huellas de la moral cristiana". Cfr. G. SIEGMUND, *Warum heiraten? Die Ehe heute: Zweckgemeinschaft oder Lebensbildung?* Stuttgart, Seewald Verlag, 1974, pág. 12.

(9) Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, en "RIFD" 1979 (56), págs. 21-42.

(10) *Secolarizzazione e sadismo* en *Ermeneutica della secolarizzazione*, a cargo de E. CASTELLI, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1976, pág. 397-402.

(11) Sobre la valencia negativa, "tolemaica", del antropocentrismo contemporáneo, cfr. S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Milano, Rizzoli, 1975.

más ilustres de lo “moderno” logran escapar de este condicionamiento primigenio. Bellísimas son las páginas de Hegel sobre el matrimonio, pero no excluyen el divorcio (12): si el espíritu *ya no quiere*, ¿cómo coartarlo? Da que pensar el sutil (y contradictorio) hegelismo que encontramos en autores post-idealistas —como Pio— o netamente anti-idealistas —como Capograssi (14)—; vani (13)—, su defensa de la indisolubilidad del matrimonio suena a vacío, porque a fin de cuentas ellos ven en el vínculo conyugal una determinación de la subjetividad volitiva. Es, no obstante, necesario volver a preguntar quién puede poner grilletos a una subjetividad que *ya no quiere*, si se ha admitido que no hay realidad alguna más allá de la subjetividad. Su implícito maestro se muestra más coherente: el sujeto debe honrar al derecho y reconocerlo pero, “puesto que el matrimonio contiene el momento del sentimiento, no es absoluto sino oscilante, y lleva en sí la posibilidad de la disolución” (15).

El subjetivismo (en todas sus variantes) puede llegar a reconocer que la libertad necesita del derecho y debe anclarse en él; pero, en el momento del conflicto radical entre libertad y derecho, cuando la rigidez de éste contradice la esencial movilidad de aquélla, el pensamiento subjetivista coherente no podrá sino sacrificar el derecho a la libertad. De este sacrificio puede arrancar una nueva dialéctica que, comience por superar las posiciones anti-jurídicas (esto es, las que ven en el derecho la amenaza más concreta a la expansión subjetivista de la libertad) y desemboque en el *libertarismo* (heredero actual y democrático de un libertinismo aristocrático y hoy —en cuanto tal— difunto) viendo en el derecho un instrumento para maximizar la expansión subjetiva (16).

El subjetivismo tiene sus aporías. No es éste momento para repasarlas todas (17); una será suficiente. Llevado de sus pretensiones de servirse del derecho, el subjetivismo acaba destruyéndolo, haciendo así vana la única posibilidad *real* de experimentar la libertad en la

(12) *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. Messineo, Bari, Laterza, 1954, págs. 161-163.

(13) *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1968, págs. 308-309.

(14) *Analisi dell'esperienza comune*, en CAPOGRASSI, *Opere*, vol. II, Milano, Giuffrè, 1959, pág. 139.

(15) HEGEL, *Lineamenti*, cit., 163, nota, pág. 347.

(16) Algunas observaciones en esta dirección en mi artículo *Felicità e assimilazione*, en “Iustitia”, 1974, págs. 90-99.

(17) Pero sobre la matriz subjetivista y aporética de la violencia es esencial recordar al menos el ensayo de S. CORRA, *Perchè la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila, Japadre, 1978, págs. 121 y ss. particularmente.

existencia. En concreto, vemos cómo la lógica libertaria del divorcio no puede a fin de cuentas sino inutilizar la lógica misma del matrimonio, como lógica "jurídica". Una Ley es sólo tal si es *invariable*: no hay Ley si puedo exceptuarme de ella cuando y como quiero. Si el vínculo jurídico se reduce sólo a un *aliquid voluntatis*, a un algo que sólo reposa sobre sí mismo, ¿cómo impedir que una voluntad —que no quiere ya querer— no quiera contra-querer, no niegue su afirmación precedente? Pero además, si el espíritu que quiere es actividad pura, ¿cómo limitarlo, a no ser frenándolo o, más aún, encadenándolo? Pero un espíritu encadenado ya no es espíritu...

En resumen, es preciso salir de la espiral del subjetivismo en todas sus variantes, incluida la más reciente: la que he llamado libertaria. Pero es preciso salir de ella dejando claro que la crítica al subjetivismo no es una crítica a la libertad como principio; es, por el contrario, el único modo de defender la libertad *real*, la única libertad que se puede experimentar en la existencia. No se trata de oponer al libertario (según la moda desafortunada del pasado siglo) los riesgos o, peor aún, los posibles abusos de la libertad (por ejemplo, la "libertad del error" contra la que siempre ha reaccionado la tradición cristiana, siguiendo la huella de S. Agustín); se trata, más bien de resaltar que el libertario se auto-refuta, al no lograr garantizar, *según sus propios principios*, la libertad total que proclama como derecho de *todos*.

También la reflexión sobre el matrimonio deberá plantearse en este sentido. La disolubilidad no garantiza de hecho la libertad más de lo que pueda hacerlo la indisolubilidad. O mejor, sólo podría hacerlo si el matrimonio se condensase únicamente en una ardiente comunión de los espíritus y se justificase sólo mientras perdurara tal ardor. Pero, en tal caso, ¿qué sentido tiene el matrimonio como relación "jurídica"?

Ya ha quedado dicho en qué medida resulta insostenible fundar el matrimonio sólo sobre la subjetividad. Manteniendo firme, obviamente, el elevadísimo aprecio por el amor conyugal, un mínimo de sentido histórico y sociológico nos advierte que la *affectio coniugalis* no es necesariamente premisa, sino que puede ser más bien consecuencia, del vínculo entre marido y mujer. La teoría romántica del amor había hecho todo lo posible por invertir esta relación, con un

afán indudable de ennoblecerla; pero queriendo ennoblecerla, acabó finalmente por destruirla (18).

El matrimonio no es el confluir armónico de dos almas puras. Según la definición kantiana es “la unión de dos personas de sexo diverso, para la recíproca posesión de sus facultades sexuales durante toda la vida” (19). Aunque suene brutal (es bien sabido cómo Hegel choca con ella), la definición de Kant se muestra más cercana a la realidad que muchas sucesivas definiciones espiritualistas; y no es casualidad que resulte tan homogénea con toda la tradición definitoria del derecho canónico, que acentúa la dimensión estrictamente física de la relación matrimonial. El matrimonio no es sólo —ni principalmente— el encuentro entre dos almas; es un encuentro de dos cuerpos, protegido por el derecho (y eclesialmente honrado como sacramento, por añadidura). El matrimonio es una realidad de *encarnación*; a la voluntad matrimonial debe seguir después un signo en la carne, del que ella (y no el espíritu, aéreo y capaz siempre de renovarse) no puede liberarse. Este es, probablemente, el motivo profundo por el que Kant estudia el matrimonio dentro de los “derechos personales de naturaleza real”; derecho que consiste “en poseer un objeto externo *como una cosa* y usarlo *como una persona*” (20). Ahora bien, sólo lo que se posee como una cosa queda marcado por la posesión. El espíritu no puede ser poseído, el cuerpo sí; el espíritu no puede ser “usado”, el cuerpo sí. Precisamente para evitar la objetivación total del cuerpo, y para mantener viva la dimensión personalista de que es portador, cobra sentido la regla de la indisolubilidad. Todo lo que puede ser poseído y usado es enajenable; el cuerpo conyugal no. Un cónyuge podrá, pues, sustraerse de la posesión del otro, reivindicando el cese del estado de unión conyugal; lo que no podrá es pasar a la posesión de otro, debido a esa *objetivación*, no rescatable ya del sello (y del compromiso) de la *unicidad*. Se podrá objetar que en realidad el individuo es siempre el único y exclusivo propietario y poseedor del propio cuerpo, por lo que está tan legitimado para ofrecerlo a un *partner* como para sustraérselo y ofrecerlo de nuevo a otro; pero precisamente en esto radica el elemento más antitético al matrimonio: la voluntad de

(18) Recuérdese, por otra parte, que el romanticismo más consecuente (como el que emerge de la novela *Lucinde*, de Schlegel) llegaba a la superación completa del matrimonio como forma jurídica.

(19) KANT, *La metafísica dei costumi*, trad. it., Bari, Laterza, 1970, pág. 96.

(20) *Ibidem*, pág. 94.

*no dejarse desposeer de la propia corporeidad* (21), sino sólo concederla "sin compromiso", sin reciprocidad de promesas, sin vínculos, sin obligaciones jurídicas. Aunque se admite que esta praxis puede tener sentido para el derecho (22), no sería sin embargo asimilable a la praxis matrimonial sin un retorcimiento grave e indebido de los conceptos e institutos jurídicos (que es lo que, por lo demás, ha ocurrido y ciertamente no sólo con el matrimonio).

El matrimonio, si es indisoluble, da a los hombres una posibilidad *concreta* de libertad: la de hacer uso de sus cuerpos sin vergüenza. El libertinismo, por el contrario, da a los hombres sólo una *ilusión* de libertad: la de poder llevar adelante una sexualidad *inocente*, capaz de renovarse siempre en el fluir de las experiencias sin quedar marcada por ellas indeleblemente. Por un lado, encontramos una sexualidad que llama en su ayuda al derecho para poder desarrollarse dentro del respeto a un *límite* que le confiere *dignidad* (y, en términos estrictamente religiosos, la santifica); por otro lado, encontramos una sexualidad que pretende escapar del derecho y de sus reglas limitativas, de tal modo que esa libertad la desencarne y la desembarace de sus condicionamientos físicos, que siempre —lo quiera o no— la marcarán inexorablemente sin piedad. Por una parte tenemos una libertad sometida a una dura regla y, precisamente por eso, real; por otra una libertad que pretende evadirse de toda regla y es, precisamente por eso, ilusoria.

La libertad quiere la regla. Se trata de una verdad antigua, repetida por muchos filósofos, comprendida casi instintivamente por todo el mundo, pero a la vez verdad negada, criticada y ridiculizada. En el destino de la libertad está inscrito todo el arco del destino histórico del hombre. La dialéctica de la libertad coincide perfectamente con la de la existencia.

Alcestes se erige, como es bien sabido, en heroína del matrimonio. En el drama de Eurípides nos vemos habitualmente animados a leer una exaltación del sacrificio que puede alcanzar el amor conyugal. El coro aclama a Alcestes como *ariste* (apelativo reservado en el teatro griego casi exclusivamente a los hombres), porque asume

(21) De "desposeimiento de la corporeidad" habla H. U. v. BALTHASAR, *Lo Spirito e l'Istituzione*, trad. it., Brescia, Marcelliana, 1979, págs. 173 y ss.

(22) Pero nótese que, coherentemente, Kant (casi refutando *ante litteram* el principio libertario) considera que la actividad sexual es *licita* sólo dentro de las formas del derecho, o sea, en el matrimonio.



el deber que tiene el *philos* de morir por el *philos*; deber fundado no sobre una relación subjetiva entre dos amigos, sino sobre la objetividad de la *philia*. (Por el mismo motivo resultan condenados los padres de Admeto, que al rehusar a morir por su hijo infringen una obligación también objetiva). Pero Alceste nos da a entender algo más. Al sacrificarse ella, que mira a la muerte con fría lucidez —“el que ha muerto no es nada”, dice al morir—, hace prestar a su marido ante los hijos un juramento que lo compromete a serle fiel y no casarse con otra mujer: un juramento que contradice toda la tradición de la cultura griega. Parece como si aquí Eurípides escapase a todo condicionamiento cultural hasta llegar a captar una verdad estructural de la existencia: el amor conyugal es *encarnación*, y la encarnación no se conforma con palabras, exige hechos. Si Alceste, de hecho, sacrifica la propia vida por su marido (porque hasta ahí pueda llegar ese desposeimiento de sí del que el matrimonio es consecuencia), Admeto podrá a su vez sacrificar por ella su vida futura, prometiendo no unirse ya a otra mujer para llevar sobre su carne el recuerdo incancelable de la esposa perdida (23). Este es sin duda el límite extremo que el deseo de indisolubilidad puede alcanzar.

La protagonista del drama eurípideo no es, pues, un “alma pura”; es una mujer de carne y hueso, que sabe lo que pierde sacrificándose, y sabe lo que pide al marido a cambio, al comprometerlo bajo juramento. Esto es, ciertamente, el matrimonio en una perspectiva de indisolubilidad: libertad real, por ser una *libertad encarnada*.

(23) Este tema es puesto bien en evidencia por C. DIANO, *Senso dell'Alceste*, en DIANO, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza, 1968, págs. 339-347.