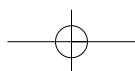
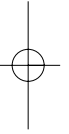
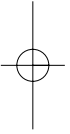
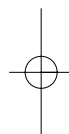
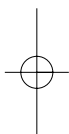
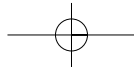


UNA CARO

Escritos sobre el matrimonio





Primera edición: Febrero 2000

© 2000. Javier Hervada
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Tfno.: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.iber.net.com

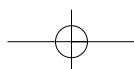
Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario general
Pamplona, 9-I-2000

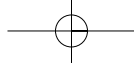
ISBN: 84-313-1753-1
Depósito legal: NA 406-2000

Imprime: Line Grafic, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain – Impreso en España

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.



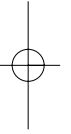
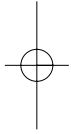


UNA CARO

Escritos sobre el matrimonio

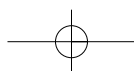
JAVIER HERVADA

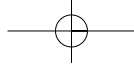
Catedrático de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado
Caballero comendador de la Orden de San Gregorio Magno
Cruz de Honor de San Raimundo de Peñafort



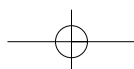
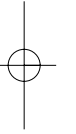
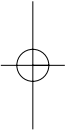
EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA
PAMPLONA





*In laudem et honorem
Almae Redemptoris Matris*



ÍNDICE

I. PRESENTACIÓN	11
II. PARTE I: DERECHO MATRIMONIAL (EL DERECHO DEL PUEBLO DE DIOS)	15
III. PARTE II: ARTÍCULOS	261
La <i>salus animarum</i> y la <i>merces iniquitatis</i> (1961)	263
Observaciones sobre el abandono malicioso en la Jurisprudencia Rotal (1961)	271
La simulación total (Comentario a la Sentencia de la S.R.R. de 22-II-1961 C. Canals) (1962)	303
Cuestiones varias sobre el matrimonio (1973)	341
Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho Natural (1974)	425
La revocación del consentimiento matrimonial (1976)	551
¿Qué es el matrimonio? (1977)	569
La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio (1980)	585
La identidad del matrimonio (1981)	597
Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial (1982)	623
Consideraciones sobre la noción de matrimonio (1983)	651
Diez postulados sobre la igualdad jurídica entre el varón y la mujer (1984) ...	677
La sacramentalidad del matrimonio (1987)	689
La vocación matrimonial (1987)	711
Obligaciones esenciales del matrimonio (1991)	725
IV. PARTE III: COLOFÓN. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y LOS FINES DEL MATRIMONIO (1999)	749

PRESENTACIÓN

En el campo de la comprensión del matrimonio y de su expresión jurídica y canónica, Javier Hervada es un clásico entre todos los autores del siglo XX. Pero ¿qué es un clásico? Por de pronto, aquel autor cuyo pensamiento permanecerá porque, en su circunstancia, contiene la determinación de lo eterno. Subrayo, así, aquella selecta, difícil y tan necesaria virtud de pensar y expresar, desde la más realista inserción en los temas y problemas de cada tiempo, destinado a caducar, otra nueva dosis de la verdad profunda, destinada a permanecer. Un síntoma de la grandeza de un clásico es su fuerza de irradiación hacia el futuro o, con otras palabras, su capacidad de atraer a su obra a quienes serán autores veinte, cincuenta, cien años después. Este fenómeno está ocurriendo –y cada vez más– con la aportación de Javier Hervada al matrimonio entre las nuevas generaciones. Confieso que me satisface mucho manifestar «a tiempo» estas evidentes obviedades sobre mi maestro.

La oportunidad es esta edición, en la colección «Clásicos» de la Biblioteca del Instituto de Ciencias para la Familia, de la única antología sobre toda la vasta producción matrimonialista de Hervada, cuya selección ha hecho el propio autor, añadiéndole, además, algunas matizaciones y ampliaciones de última hora que, por ello mismo, revisten un especialísimo valor. Debo hacer constar que el título de esta antología, *UNA CARO*, ha sido elegido, con la intención y reflexión que le caracterizan, por el mismo Hervada, considerando que ningún otro podía definir, de forma más sintética y profunda, la fuente constante de su inspiración y la esencia de su concepción sobre el matrimonio.

Como Director del Instituto de Ciencias para la Familia, es muy justo y sincero manifestar el placer y el honor de nuestra institución al incorporar a las colecciones de nuestra Biblioteca una obra del valor de *UNA CARO*. Su estudio será una recomendación fundamental para todos nuestros alum-

nos en los diversos programas docentes del Instituto. Y, con lo expuesto, como Director, estaría dicho todo en la presentación de una obra cuya magnitud hace ridículo hasta el más breve panegírico. Ahora bien, como discípulo de Hervada, con quien me une –como es bien sabido– una especial intimidad de pensamiento y amistad, quisiera sugerir a los lectores y estudiosos algunas claves que, a la manera de las ganzúas, les faciliten la apertura de esta magna obra.

Una primera máxima de Hervada es que el matrimonio sigue a la persona humana. Cuanto más sepamos, en un primer momento, qué es el ser y la dignidad de la persona humana, varón y mujer, más podremos comprender, en un segundo y subordinado momento, qué es el matrimonio. Y este seguir el matrimonio a la condición y dignidad de la humana persona del varón y de la mujer es un principio válido tanto desde la perspectiva de la historia de lo que le ha ocurrido a la naturaleza humana cuanto desde la perspectiva lógico-ontológica de la construcción y formulación conceptual del matrimonio. Así, en el pensamiento de Hervada late una profunda armonía entre naturaleza, cultura, libertad y Gracia en la comprensión de los estadios históricos de la naturaleza del hombre, pero vistos tales estadios a la luz de una progresiva profundización en el significado personal de la sexualidad humana y, por consiguiente, del matrimonio.

Esta profunda concepción personalista del matrimonio es, como característica típica de Hervada, una concepción implacablemente rigurosa y sistemática, muy alejada de los tonos tibios y evanescentes de un lenguaje oportunista y demagógico sobre la naturaleza interpersonal del matrimonio. El pensamiento personalista de Hervada es fuerte, duro, exigente, porque, para él, la condición y la dignidad personal del hombre, varón y mujer, no sólo es potencia de amor, sino, por eso mismo, exigencia de amar. Y, en Hervada, exigencia significa exigencia de justicia, algo que debemos dar porque es lo suyo justo, aquello que el ser personal, por serlo, reclama como su derecho. Por esta vía, el amor puede comprometerse entre el varón y la mujer, por ser personas, como «lo justo» entre ellos. Sólo quienes son personas pueden amarse con esta radical profundidad y exigencia. Y eso es contraer el vínculo matrimonial.

Al mencionar la naturaleza de justicia, que el vínculo de amor contiene entre los esposos, alcanzamos el sentido que la expresión vínculo «jurídico» tiene en Hervada. El lector se perderá irremisiblemente si, de lo jurídico o del derecho, tiene una concepción legalista, normativista o positivista. Llegamos, así, a la que me permito sugerir como segunda gran clave de interpretación. Hervada es un iusnaturalista clásico, para el que el derecho no es la norma o la legalidad, sino directamente el objeto de la justicia: aquello que debemos satisfacer porque es lo suyo de otro. La ley no es lo justo, sino una regla para medir el derecho. Cuando una ley impone como derecho algo injusto, esta ley no es ley, sino corrupción de la misma.

Con esta pequeña, pero decisiva advertencia, el lector no se sorprenderá, sino que sentirá aquel placer, casi revolucionario en este siglo tan dominado por la prepotencia del positivismo legalista, de comprender que el matrimonio, antes y más profundamente que institución regulada por las leyes, es, primaria y principalmente, la unión real entre un varón y una mujer, fundada cuando ambos contrayentes se dan y aceptan recíprocamente como «el uno del otro en justicia», sin que ese vínculo de justicia –jurídico, en la concepción de Hervada– lo pueda producir la legalidad externa. Sólo el verdadero don y aceptación del varón a la mujer y de la mujer al varón, haciéndose ellos mismos entre sí «suyos», puede originar realmente el matrimonio verdadero. Hervada hace emerger siempre la realidad y verdad del matrimonio, más allá de toda apariencia falsa o de cualquier hipocresía legalista. Así, enlaza con la gran tradición de los grandes clásicos en la doctrina sobre la naturaleza del consentimiento matrimonial como acto recíproco de voluntad exclusivo de los contrayentes, de suerte que sólo ellos, mediante aquella personalísima facultad del ser persona que es la voluntad y su acción, pueden fundar el vínculo matrimonial. El papel del poder político y legislativo sobre el matrimonio resulta, en consecuencia, redimensionado y ubicado en sus correctos límites.

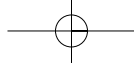
La importancia esencial del consentimiento verdadero entre los esposos, como la única causa que funda en la realidad el matrimonio, no debe llevar al lector a extrapolar ni la esencia ni la función del consentimiento. Dicho de otro modo, Hervada tiene muy claro que el matrimonio no es el consentimiento, sino el vínculo de justicia entre los esposos. Los excesos, tanto de cierta civilística como también de cierta canonística, que se conocen como concepción contractualista del matrimonio, tienen, en la obra de Hervada, una crítica demoledora. El matrimonio no es un contrato ni una institución legal. Es la unión de las personas en la unidad de su naturaleza sexuada. Es ser *una caro*. En consecuencia, la tercera clave del pensamiento de Hervada es que la naturaleza del matrimonio es objetiva: es decir, no la crea el poder político ni el arbitrio de los esposos. La estructura esencial del matrimonio verdadero se encuentra inscrita en la misma naturaleza de ser persona varón y persona mujer. Y esa naturaleza humana es la que hay que profundizar, respetando su ser, sin darle las espaldas y sin pervertirlo. Que el verdadero vínculo conyugal sea para toda la vida, sea sólo exclusivamente entre este varón y esta mujer, y esté de por sí abierto al bien de los esposos y a la generación y educación de los hijos, son realidades de la verdad y de la bondad que hay en la naturaleza personal del hombre, varón y mujer. La recta razón lo percibe, el recto corazón lo reconoce. El matrimonio sigue a la naturaleza humana.

Por seguirla, la sigue cuando, en la economía de la redención a través de Cristo, el matrimonio de los bautizados, que es la misma unión conyugal entre el varón y la mujer, es elevado al plano de la Gracia. Estamos, según

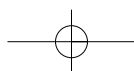
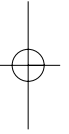
creo, ante otra de las grandes claves del pensamiento de Hervada. Las páginas sobre la sacramentalidad del matrimonio son una obra maestra de profundidad y equilibrio. Son también una magnífica expresión, ante tanta vulgaridad y tantos gruesos errores de la actualidad, del gran patrimonio de la mejor canonística sobre la armonía entre la naturaleza humana y la gracia cristiana. Siempre he alentado su lectura a cuantos se sienten desconcertados ante la presentación del matrimonio canónico al modo de un «matrimonio religioso», como la institución legal propia del mundo eclesial y confesional, sólo comprensible y vivible para ciertos católicos dentro del ámbito de su confesión religiosa. La disociación entre naturaleza y Gracia, que tal error conlleva, y me atreveré a decir que la incomunicación entre razón y fe, que se oculta dentro, encuentran, en la concepción de Hervada, respuesta profunda, luminosa y armónica. La hallará el especialista para las cuestiones más disputadas, y la hallarán los esposos, estos últimos descubriendo elementos sorprendentes, en su verdad y sencillez, para el camino de la conjunta vocación y espiritualidad conyugal.

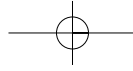
Las dimensiones de la obra matrimonial de Hervada correrían riesgo de reducirse si proseguiéramos enumerando claves que, como dije, sólo pretendían apasionar al lector insinuándole los primeros atajos. Sus armonías, congruencias internas y sugerencias no son posibles sólo desde el poder y el rigor de un extraordinario talento natural. Ha habido también una paciente capacidad de observación de muchos matrimonios concretos, en especial las lecciones recibidas de sus maestros cotidianos. Con expreso conocimiento de causa, me estoy refiriendo a aquellos excelentes esposos que fueron sus padres... Pero, al fin, penetrar el pensamiento matrimonial de Hervada exige reconocer su gran fidelidad al Magisterio, la fidelidad de la lealtad verdadera que permite la libertad de la imaginación científica creadora, una fuerza y libertad que, en última instancia, es fruto del compromiso de la propia vida personal con Jesucristo. En esta clave, que deriva hacia la intimidad de mi maestro, no quisiera avanzar más, ya que me excede lo que siempre entreví. Es aquello que los humanos ni podemos enseñar, ni adquirir por nosotros mismos, porque expresa un espíritu que sólo viene de Dios.

PEDRO-JUAN VILADRICH
Pamplona, 28 de Noviembre de 1999



PARTE I
DERECHO MATRIMONIAL
(EL DERECHO DEL PUEBLO DE DIOS)





JAVIER HERVADA PEDRO LOMBARDÍA

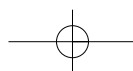
EL DERECHO DEL PUEBLO DE DIOS

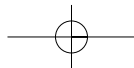
HACIA UN SISTEMA DE DERECHO CANÓNICO

III

DERECHO MATRIMONIAL (1)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1973





ÍNDICE

PRELIMINARES	25
--------------------	----

CAPÍTULO I NOCIONES GENERALES

§ 1. <i>DEL MATRIMONIO EN GENERAL</i>	27
1. Nota previa al capítulo	27
2. Precisiones terminológicas previas	27
3. La definición del matrimonio	30
4. Matrimonio y «una caro»	31
§ 2. <i>EL PRINCIPIO DE FINALIDAD</i>	37
5. Introducción	37
6. Los fines como «causa institutionis»	38
7. Los fines como «causa contrahendi»	40
8. La «ordinatio ad fines»	47
9. La obtención efectiva de la finalidad	50
10. La procreación y educación de los hijos	53
11. La mutua ayuda	56
12. El remedio de la concupiscencia	59
13. El fomento del amor conyugal, ¿fin del matrimonio?	61
§ 3. <i>LAS PROPIEDADES ESENCIALES</i>	63
14. Introducción	63
15. La unidad	64
16. La indisolubilidad	66
17. Conclusión final	74

20 • EL DERECHO DEL PUEBLO DE DIOS

§ 4. LA RAZÓN DE BIEN DEL MATRIMONIO	74
18. La bondad del matrimonio	74
19. La fórmula agustiniana	76
20. Razón de bien y ontología del matrimonio	77
21. Consecuencias de la tesis sobre la bondad del matrimonio	77
22. Reducción de los tres bienes a la unidad	79
§ 5. EL AMOR CONYUGAL	83
23. Consideraciones previas	83
24. ¿Qué es el amor conyugal?	86
25. Amor y vínculo matrimonial	90
26. Amor conyugal y fines del matrimonio	91

CAPÍTULO II
ESTRUCTURA JURÍDICA Y REALIDAD SOCIAL

§ 1. MATRIMONIO Y PERSONA HUMANA	95
27. Planteamiento del problema	95
28. Matrimonio y ley natural	99
29. La estructura óptica de la persona humana como ley natural del matrimonio	100
30. El matrimonio como vocación natural	101
31. Estructura óptica de la persona humana y «lex matrimonii»	103
32. Matrimonio y sexualidad	104
§ 2. AMOR CONYUGAL Y DERECHO	104
33. Amor conyugal y pacto conyugal	104
34. Dinamismo del amor y exigencias de justicia	110
35. Características del amor conyugal y propiedades del matrimonio	110

CAPÍTULO III
EL MATRIMONIO MISTERIO Y SIGNO

§ 1. PRESUPUESTOS	117
36. Dimensiones del matrimonio	117
37. Las tres instituciones del matrimonio	117
38. Formación de la doctrina sobre la sacramentalidad	119
§ 2. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO	124
39. Las tendencias doctrinales	124
40. La doctrina común	125
41. La sacramentalidad del matrimonio	132

§ 3. CONSECUENCIAS DOCTRINALES	135
42. La sacramentalidad del matrimonio y las exigencias de la vida conyugal ..	135
43. Los ministros del sacramento	137
44. El misterio conyugal y los infieles	139
45. La santidad del matrimonio	141

CAPÍTULO IV
LA ESTRUCTURA JURÍDICA DEL MATRIMONIO

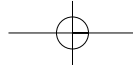
46. Introducción	147
47. La estructura jurídica del matrimonio según la doctrina	151
48. La esencia del matrimonio	153
49. La integridad del matrimonio	156
50. La «ordinatio ad prolem»	158

CAPÍTULO V
LA RELACIÓN JURÍDICA MATRIMONIAL

51. El matrimonio como relación jurídica	163
52. Los sujetos de la relación jurídica matrimonial	165
53. El vínculo jurídico. Noción	170
54. Notas del vínculo jurídico	171
55. Naturaleza jurídica del matrimonio	174

CAPÍTULO VI
EL CONTENIDO DE LA RELACIÓN MATRIMONIAL

§ 1. LOS DERECHOS Y DEBERES CONYUGALES EN GENERAL	183
56. Matrimonio y vida matrimonial	183
57. Los derechos y deberes conyugales	185
58. Su noción y enumeración	185
59. Notas	186
60. Delimitación	187
61. Objeto	188
62. Pérdida y suspensión	188
§ 2. EL DERECHO AL ACTO CONYUGAL	190
63. Generalidades	190
64. Derecho al acto conyugal y matrimonio	192
65. Sentido	194
66. Objeto y delimitación	195



22 • EL DERECHO DEL PUEBLO DE DIOS

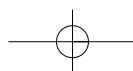
§ 3. LA COMUNIDAD CONYUGAL (<i>el derecho a la comunidad de vida</i>)	196
67. Noción	196
68. La comunidad conyugal y el hecho de vivir juntos	198
69. La tipificación de la comunidad conyugal	200
70. Delimitación	201
§ 4. OTRAS SITUACIONES JURÍDICAS	203
71. El derecho-deber de no impedir la procreación de los hijos	203
72. El deber de recibir a los hijos	203
73. El deber de educar a los hijos	204
74. La igualdad conyugal	204
§ 5. PRINCIPIOS	206
75. Los principios informadores de la vida matrimonial	206
76. Vida matrimonial y autonomía privada	209

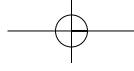
CAPÍTULO VII
EL MATRIMONIO Y LA LEGISLACIÓN CANÓNICA

77. Positivación y formalización	211
78. Jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio	213

CAPÍTULO VIII
LA FORMACIÓN DEL MATRIMONIO

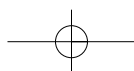
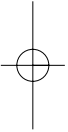
§ 1. LÍNEAS BÁSICAS DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA	223
79. Introducción	223
80. Evolución histórica. Problemas involucrados	224
81. Recepción del principio romano	226
82. San León Magno	227
83. Nicolás I	230
84. Hincmaro de Reims	232
85. Siglos posteriores	233
86. <i>Hugo de San Víctor</i>	234
87. Graciano	236
88. Pedro Lombardo.....	237
89. La Escuela de Bolonia y la Escuela de París. La solución pontificia.....	239
90. Conclusiones doctrinales	240
§ 2. PACTO CONYUGAL Y CONSUMACIÓN EN LA FORMACIÓN DEL MATRIMONIO	246
91. Introducción	246
92. La formación del vínculo matrimonial	247
93. El proceso de cristoconformación	247





CAPÍTULO IX
DEL PACTO CONYUGAL Y SUS PRESUPUESTOS EN GENERAL

§ 1. EL PACTO CONYUGAL	253
94. El «ius connubii»	253
95. El pacto conyugal	255
96. Autonomía privada y ordenamiento jurídico en el pacto conyugal.....	259



PRELIMINARES *

El volumen III de esta obra está dedicado al Derecho matrimonial de la Iglesia, de acuerdo con lo previsto en el plan inicial, anunciado en la presentación contenida en el volumen I (pág. 23). Este tercer volumen está dividido en dos tomos como resultado de la amplitud temática que el matrimonio ofrece, dado que es, sin duda, la parte más elaborada del Derecho Canónico y la que cuenta con mayor riqueza de doctrina y jurisprudencia.

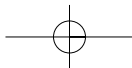
De todos son conocidas las dificultades que entraña el estudio del Derecho matrimonial; estas dificultades existen siempre y mucho más en los tiempos actuales. Por ello los autores son conscientes de los defectos y lagunas que el lector sin duda encontrará.

Se ha procurado que el presente volumen mantenga la misma característica que los restantes —ya publicados o en avanzada elaboración—, pese a que la materia y el desarrollo doctrinal precedente lo han hecho menos fácil: brevedad en la exposición, limitada a trazar las líneas fundamentales de la materia, tal como los autores la entienden. También se ha mantenido el mismo criterio del primer volumen y del resto de la obra en lo que atañe a las indicaciones bibliográficas que se incluyen al final de cada capítulo. Las referencias se limitan a los escritos expresamente citados y a aquellos otros que puedan dar al lector interesado una primera idea sobre el estado de la cuestión o proporcionarle una información bibliográfica más amplia.

Este volumen ha sido redactado por Javier Hervada y revisado por Pedro Lombardía.

Pamplona, a 1 de enero de 1973

* Nota: El primer volumen al que aquí y a lo largo del libro se alude se encuentra reeditado en «Comentario Exegético», dir. A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña, vol. I, 2.ª ed. (Pamplona, 1997).



CAPÍTULO I NOCIONES GENERALES

§ 1. DEL MATRIMONIO EN GENERAL

SUMARIO: 1. Nota previa al capítulo. 2. Precisiones terminológicas previas. 3. La definición del matrimonio. 4. Matrimonio y «una caro».

1. NOTA PREVIA AL CAPÍTULO. No es objeto de este libro –y, por tanto, tampoco lo es de este capítulo– tratar del matrimonio a la luz del saber filosófico, ni adentrarse en la más íntima esencia de esta institución. Más bien nos interesa describir de qué manera ha sido configurado el matrimonio en la medida en que es necesario para comprender el sistema jurídico, sin entrar en precisiones que son más propias de la Teología o de la Filosofía que de la ciencia canónica. Las páginas que siguen, en consecuencia, se limitan a presentar una descripción panorámica, evitando de intento descender a construcciones científicas o usar términos, que serían sin duda necesarios de tratarse de un libro de índole filosófica o teológica.

2. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS PREVIAS. La palabra matrimonio se aplica indistintamente a dos cosas diferentes, si bien unidas entre sí por una relación de causa y efecto: la *sociedad conyugal* o comunidad que forman marido y mujer; y la *celebración* del matrimonio, o sea el acto por el cual ambos se entregan mutuamente como esposos. Para señalar en cada caso cuál es el sentido en que se toma, a la palabra matrimonio suele añadirse las expresiones latinas *in fieri* e *in facto esse*, que –queriendo decir «constituyéndose» y «ya constituido»– hacen respectivamente referencia a los dos momentos –causal y existencial– del matrimonio.

Pero el matrimonio en sentido propio –el término analogante– es la comunidad conyugal (el matrimonio *in facto esse*). A la celebración (matrimonio *in fieri*) se le aplica el vocablo matrimonio por extensión, siendo más exacto denominarla –como por lo demás es corriente en el lenguaje vulgar (nupcias, boda, casamiento)– con aquellas expresiones que ponen de relieve su carácter causal, transitorio y esencialmente dinámico: «celebración del matrimonio», «contraer matrimonio», «pacto conyugal», o los más técnicos de «negocio jurídico matrimonial» y, según diversas tendencias, «contrato matrimonial». Por lo tanto, y mientras no se indique lo contrario, siempre que hablemos del matrimonio nos referimos a la sociedad conyugal (matrimonio *in facto esse*).

Cuando en la Edad Media aparecieron los primeros intentos de sistematización y construcción científica propiamente dichos sobre el matrimonio, no faltaron autores (v. gr. los escritos de la Escuela Laon, con el precedente de San Isidoro de Sevilla) que, dando al término *coniunctio* de las definiciones romanas («coniunctio maris et feminae», «viri et mulieris coniunctio») un sentido causal (el momento de unirse), definieron el matrimonio como el pacto conyugal (*consensus*, según la terminología entonces en uso). «Coniugium est –leemos en el tratado *Coniugium est secundum Isidorum*– masculi consensus et feminae individuaem vitae consuetudinem retinens» [*El matrimonio es el consentimiento del varón y de la mujer que retiene una comunidad individual de vida*]. Pronto, sin embargo, la doctrina reaccionó ante esta opinión. Si la *coniunctio* se tomaba en el sentido de *consensus* –aclararon los autores–, el matrimonio sería el pacto conyugal, lo que llevaría a una confusión entre el matrimonio y su causa. Por ello diversos escritores hicieron notar que, del mismo modo que el sol no es el día, sino lo que lo hace posible, el pacto conyugal no es el matrimonio sino su causa. Se define el matrimonio por el pacto conyugal sólo según el uso de definir las cosas por su causa. Ya lo advertía el tratado *Cum omnia sacramenta*: «et nota hic describi coniugium per efficientem causam» [*y advierte que aquí se describe el matrimonio por su causa eficiente*]. En este sentido dice Roberto de Courçon: «... sicut dicitur quod dies est sol lucens super terram, quia sol lucens super terram est causa diei, ita matrimonium coniunctio maris et feminae dicitur quae sit per mutuum consensum, quia causa efficiens est matrimonium» [*del mismo modo que se dice que el día es el sol luciendo sobre la tierra, porque el sol que luce sobre la tierra es la causa del día, así la unión entre varón y mujer que hay en el mutuo consentimiento se llama matrimonio, porque es su causa eficiente*]. Si el matrimonio se define por el pacto conyugal o *consensus*, con ello no se expresa la esencia del matrimonio («non est ibi praedicatio essentialis», en palabras de S. Alberto Magno, «non praedicatur de matrimonio ut in quid», según Ricardo Fishacre); sólo se pone de manifiesto su causa, *per causam dicitur, causaliter dicitur*.

En una obra atribuída a Odón Rigaud se señala ya con toda nitidez la doble perspectiva, causal (*in fieri*, haciéndose) o esencial (*in facto esse*, ya constituido), con que puede verse al matrimonio: «... illa coniunctio potest considerari prout est in fieri, et sic est coniunctio coniungens, et tunc dicit causam efficientem scilicet consensum; aut prout est in facto esse, et sic dicit formam matrimonii, et dicitur illa causa formalis in se per hoc quod coniunctio ...» [*esa union*

puede considerarse en cuanto está haciéndose, y así es unión uniente, y entonces designa a la causa eficiente, esto es, al consentimiento; o puede considerarse en cuanto está constituída y en este sentido nombra a la forma (en sentido aristotélico) del matrimonio y se llama aquella causa formal en sí por la cual la unión ...].

Santo Tomás distingue con toda claridad entre el matrimonio o *coniunctio* y su causa, que es el pacto conyugal o *consensus*: «Respondeo dicendum quod in matrimonio est tria considerare. Primo, *essentiam ipsius, quae est coniunctio*. Et secundum hoc vocatur *coniugium*. Secundo, *causam eius, quae est desponsatio*. Et secundum hoc vocatur *nuptiae a nubo*: quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio, *effectum, qui est proles*. Et sic dicitur *matrimonium*» [*Respondo que en el matrimonio debemos considerar tres cosas. La primera es su esencia, que es la unión (o vínculo). Y según ésta se llama «conyugio». La segunda es su causa, que es el desposorio. Y según éste llámase «nupcias», de «nubo» (velarse); pues en la solemnidad del desposorio, por la cual el matrimonio se efectúa, se cubre con un velo las cabezas de los contrayentes. La tercera es su efecto, que son los hijos, y en consideración a éstos se llama «matrimonio»*]. No menos explícito es, siglos más tarde, Tomás Sánchez, uno de los mejores matrimonialistas de todos los tiempos, para quien la esencia o *quidditas* del matrimonio es el vínculo, no el consentimiento, que es su causa.

Testimonio de la generalidad de esta tesis es el Catecismo Romano: «Ex his igitur patet Matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere. Nam quod aliae clarissimorum virorum definitiones hoc videntur consensui tribuere, ut, cum dicunt, *coniugium esse consensum maris et feminae, hoc ita accipiendum est consensum ipsum Matrimonii causam effectricem esse: quod Patres in Concilio Florentino docuerunt; etenim obligatio et nexus oriri non potest, nisi ex consensu et pactione*». [*Dedúcese de lo dicho que la esencia y razón del matrimonio consiste en el vínculo. Pues aunque otras definiciones de varones distinguidos parece que atribuyen esto al consentimiento, como cuando dicen que matrimonio es el consentimiento del varón y de la mujer, esto debe entenderse en el sentido de que el consentimiento es la causa eficiente del matrimonio, según lo enseñaron los Padres en el Concilio de Florencia, toda vez que la obligación y el vínculo no pueden constituirse sino en virtud del consentimiento y del pacto*].

Con todo la aplicación del término matrimonio al pacto conyugal ha pervivido hasta nuestros días; el pacto conyugal será el matrimonio *in fieri, causaliter, active sumptum*, como acto; el matrimonio será el matrimonio *in facto esse, formaliter, passive sumptum*, como estado.

Entender el matrimonio propiamente dicho como el pacto conyugal ha sido, sin embargo, opinión de algunos autores modernos, entre los cuales destaca Gasparri, para quien el matrimonio es el contrato o pacto matrimonial en cuanto permanece en sus efectos. Pero, como ya aclararon los autores medievales, esto es confundir el matrimonio con su causa, porque si bien los supuestos en que se fundan los modernos son diversos, no distinguen suficientemente el negocio jurídico y la relación jurídica. Así como la propiedad no es la compraventa o cualquier otro acto de adquisición en cuanto permanecen, el matrimonio no es sólo el pacto conyugal en cuanto permanece en su eficacia.

Sirvan estas precisiones terminológicas para poner de relieve por qué la exposición del matrimonio que a continuación hacemos se enfoca partiendo de la comunidad conyugal. El negocio jurídico matrimonial será objeto de estudio en función de aquella.

3. LA DEFINICIÓN DEL MATRIMONIO. Es conocida la dificultad de definir el matrimonio, dificultad que reside, no tanto en la complejidad de esta institución (aunque también en ella), como en ser una realidad vital, mejor cognoscible por connaturalidad que por discurso.

a) *Definiciones romanas*. Son clásicas dos definiciones romanas; la de Modestino: «Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» (D. 23, 3, 1) [*Las nupcias son la unión del varón y de la mujer, consorcio de toda la vida, comunión en el derecho divino y en el humano*]; y la que se recoge en las *Instituciones* de Justiniano: «Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudinem vitae continens» (Inst. 1, 9, 1) [*Nupcias o matrimonio es la unión del varón y de la mujer, que contiene la comunidad indivisible de vida*]. Aunque la concepción romana del matrimonio se separaba en varios puntos importantes de la concepción cristiana, estas definiciones, interpretadas según la doctrina de la Iglesia, han sido las que han gozado, durante muchos siglos, de mayor predicamento entre los teólogos y canonistas. La de Modestino, por ejemplo, es la mencionada en la enc. *Casti Connubii*.

b) *La definición común de teólogos y canonistas*. La más utilizada, sin duda, ha sido la de Justiniano, pero con algunos retoques. Así, por ejemplo, Rolando Bandinelli sustituyó la palabra «continens» por «retinens», más expresiva de la indisolubilidad, y añadió a *coniunctio* el adjetivo «legítima», para manifestar que sólo son válidas las nupcias contraídas conforme a Derecho. Fue Pedro Lombardo, anterior al autor antes citado, quien dio a la fórmula justiniana la adaptación que sería después seguida comúnmente por teólogos y canonistas (el Catecismo Romano la llama «sentencia común de los teólogos»): «Matrimonium est viri et mulieris *maritalis* coniunctio *inter legítimas personas*, individuum vitae consuetudinem *retinens*» [*El matrimonio es la unión marital de varón y mujer entre personas legítimas, que retiene una comunidad indivisible de vida*].

No existe una definición legal del matrimonio. Tanto el Decreto (C. XXVII, q. II, proem.) como las Decretales (X, II, 23, 11) recogen la definición justiniana, sin más cambios que la sustitución de *continens* por *retinens*. Y el CIC 17 silencia este punto; de forma incidental, al exponer el mínimo conocimiento indispensable para contraer matrimonio, dice que los contrayentes no deben ignorar que el matrimonio es una sociedad permanente entre varón y mujer para engendrar hijos (c. 1082, § 1), sin que esto constituya, como es sentir común de los canonistas, una definición del matrimonio. Tampoco el

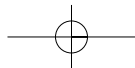
Magisterio eclesiástico se ha pronunciado respecto de este punto. El Vaticano II llama al matrimonio «*communitas vitae et amoris*», pero esto no constituye una definición.

c) *Definiciones modernas*. Modernamente diversos canonistas han dado algunas definiciones, distintas de las romanas, todas ellas muy similares: «La unión legítima, perpetua y exclusiva entre varón y mujer, nacida de su mutuo consentimiento, ordenada a la procreación y educación de la prole» (Cappello); «sociedad conyugal, que comprende varios derechos y obligaciones mutuas en orden a la generación y educación de la prole» (Conte a Coronata); «unión una, estable y legítima de un varón y una mujer para la propagación del género humano y los demás fines del matrimonio» (Sipos); «sociedad conyugal o unión, una y perpetua de por sí, del varón y la mujer, que consta de los derechos y obligaciones que requiere el fin primario y los demás fines del matrimonio» (Vermeersch-Creusen), etc.

Por nuestra parte, sólo añadiremos unas breves consideraciones. El matrimonio es una realidad humana netamente singular; los conceptos de comunidad o sociedad son, sin duda, aplicables al matrimonio, pero siempre en sentido análogo, pues el matrimonio sólo los realiza en cierta medida y de modo diferente a los demás supuestos. A este hecho diferencial ha aludido constantemente la doctrina, al decir que el matrimonio es una institución *sui generis*. En este sentido y pese a sus posibles defectos, nos parece preferible la definición común (la romana adaptada), que es la que ha gozado, con razón, de mayor predicamento. Con todo en los apartados siguientes daremos una definición descriptiva del matrimonio como la unión de varón y mujer en las potencias naturales del sexo, que comporta una comunidad de vida y amor.

4. MATRIMONIO Y «UNA CARO». a) *Virilidad y feminidad*. La dualidad varón-mujer comporta que uno y otra, siendo plenamente hombres –personas humanas– no poseen del mismo modo determinados aspectos accidentales de la naturaleza humana. A una de esas estructuras accidentales la llamamos *virilidad* (características peculiares del varón) y a la otra *feminidad* (características peculiares de la mujer).

Ambas estructuras son *complementarias*, esto es, una es complemento de la otra en el orden de las necesidades y funciones de la especie, en la esfera de la comunidad humana. Aunque este carácter complementario se extiende a numerosos aspectos de la sociedad civil y aún del Pueblo de Dios, existe una específica complementariedad en el orden de unos fines peculiares (la generación y educación de los hijos, la mutua ayuda), que comporta la formación de la célula o unidad básica de la comunidad humana (la familia); en este plano específico y peculiar la complementariedad se manifiesta en una mutua atracción entre el varón y la mujer, como tendencia o llamada a la integración de la *dualidad* en la *unidad*.



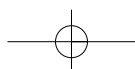
Para captar el sentido de la distinción de sexos es preciso tener en cuenta diversos puntos:

1.º La distinción de sexos no afecta a lo esencial o constitutivo primario del hombre; atañe simplemente a un aspecto secundario, es un *accidente*. La distinción no afecta, pues, a la esencia ni tampoco a la totalidad del ser del hombre. Existe un plano de la persona no afectado por la distinción; un plano de igualdad en el que la naturaleza humana existe de modo único e igual en el varón y en la mujer.

2.º La distinción varón-mujer no da a cada sexo una participación exclusiva y excluyente en los aspectos de la naturaleza humana diferenciados, que faltarían totalmente en el otro sexo; es el *mismo aspecto* de la naturaleza humana el que adopta una *modalidad accidental distinta*. Esto es cierto incluso en el plano físico y orgánico, en el cual la distinción obedece –según autorizadas opiniones en el campo de la Biología– a un diverso desarrollo de un principio orgánico que, en su raíz (en el embrión humano), es único; por eso es posible establecer un perfecto paralelismo entre los caracteres sexuales primarios y secundarios del varón y de la mujer; los caracteres sexuales distintos son el mismo principio desarrollado según un modo diferente (número 52). No parece, en consecuencia, correcto afirmar que el varón y la mujer tienen respectivamente una naturaleza humana incompleta y que, por tanto, necesitan completarse mutuamente. No existe necesidad de completarse en la unión con el otro sexo para desarrollarse plenamente como persona individualmente considerada, como individuo humano. Por eso Cristo, siendo varón, pudo ser *perfectus homo*. La virilidad y la femineidad representan dos formas accidentales de individuación completa de la naturaleza humana. El mismo bien se participa en el varón y en la mujer, de modo distinto, pero completo.

3.º El plano de la distinción no afecta exclusivamente a la función generativa, aunque la generación sea lo que en última instancia da razón de su existencia. Atañe también a la estructura accidental de la personalidad psicológica (temperamento, mentalidad, etc.), que se manifiesta teñida modalmente (y sólo modalmente) de femineidad o de virilidad. Lo cual significa que el sexo no se limita sólo al ámbito orgánico del cuerpo, sino que es una estructura accidental de la persona que se manifiesta hondamente en toda la vida humana (en la medida, claro está, en que la persona queda modalizada, sin destruir aquellos aspectos radicales no afectados por la distinción). Es decir, el varón y la mujer no se desarrollan como tales exclusivamente en el matrimonio, de forma que fuera de él se desarrollarían exclusivamente como hombres, como personas humanas en lo que son iguales. En lo que el sexo tiene de estructura accidental de la personalidad, afecta al modo de actuar del individuo humano, que se manifiesta (siempre en una dimensión accidental) como varón y como mujer en aspectos muy amplios y profundos de su vida. Y en la medida en que todo individuo humano es completo, la personalidad también es capaz de desarrollarse como masculina y como femenina sin necesidad del matrimonio.

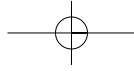
4.º Si hay funciones individuales y sociales en las que la distinción varón-mujer es irrelevante y si esta dualidad no afecta al individuo humano como tal, que es completo en sí, ¿cómo se explica esta distinción y por qué existe una pro-



funda tendencia de la naturaleza humana a la unión de varón y mujer? Obviamente en función de los hijos, pero su impacto en la vida social es más amplio. Para explicar la distinción de sexos y su complementariedad es preciso tener en cuenta que la naturaleza humana no se agota en los individuos aislados, sino que se expande en la *unidad* que forman todos ellos. La *comunidad humana* no es sólo el resultado del hecho de una pluralidad de hombres dentro de un espacio limitado, sino el efecto de una real comunidad de naturaleza que el principio de individuación no rompe. La naturaleza abre y ordena a los hombres entre sí, y permite una real comunicación y unidad. Consecuencia de este hecho es que el bien completo, que la especie humana contiene potencialmente como posible perfección y desarrollo suyo, no se encuentra en todos y cada uno de los hombres con igual intensidad ni del mismo modo, pues junto a aquel bien necesario para que la persona humana se perfeccione como tal (aquel que le compete como individuo), existen bienes y potencialidades cuya consecución y desarrollo respectivos son fruto más bien de la comunidad humana. Este bien, atribuible en cierta medida al *unum* del conjunto social, es participado con distinta intensidad por los individuos humanos y pasa a constituir un posible desarrollo de la persona *en la comunidad*. En este orden de las necesidades y funciones de la especie, en esta esfera de la comunidad humana, es donde aparece el carácter complementario de los sexos.

De modo primario la complementariedad se refiere a los hijos y al matrimonio; pero este carácter complementario no se ciñe exclusivamente al matrimonio, ni a la generación. Son muchos los aspectos de la vida humana en los que el modo masculino o el modo femenino de actuar tienen importancia y en los que es posible encontrar la validez del complemento de un sexo respecto del otro. Aún siendo la propagación de la especie humana el fundamento último de la distinción varón-mujer, el hecho cierto es que ha sido de tal manera configurada esa distinción, que supera los límites estrictos del complemento propio del matrimonio. Y aunque es verdad que respecto del matrimonio se dan funciones propias y exclusivas del varón y de la mujer, y aunque también lo es que hay otras funciones en las que la distinción es irrelevante, son muchísimas las que el modo masculino y el modo femenino de realizarlas provoca una diversificación de actividades que, en el conjunto de la sociedad, da lugar a un complemento. También dentro de las funciones propias del Pueblo de Dios se da esa complementariedad: «la igualdad esencial entre el hombre y la mujer exige precisamente que se sepa captar a la vez el papel complementario de uno y otro en la edificación de la Iglesia y en el progreso de la sociedad civil: porque no en vano los creó Dios hombre y mujer» (Escrivá de Balaguer).

5.º La dualidad varón-mujer adquiere, según lo dicho, su carácter complementario en el orden de la especie, o si se prefiere en el orden de la común unidad (comunidad) radical de todos los hombres como especie. Este complemento no está, pues, en el orden del remedio a una carencia, no tiende a remediar una carencia del individuo humano, considerado como persona. Por el contrario, está en el orden del enriquecimiento que comporta a la persona su apertura al otro; esto es, en el orden de la salida de sí mismo para entregarse al otro (a los hijos y al otro cónyuge). Es un aspecto, radical y primario, de la socialidad humana.

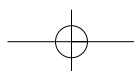


Siendo la *virilidad* y la *feminidad* dos estructuras accidentales de la naturaleza humana, y siendo complementarias en el orden de determinados fines de la especie (mutua ayuda y la generación y educación de los hijos), existe en el varón y en la mujer una mutua inclinación a unirse en una unidad primaria y básica, como tendencia o llamada a la integración de la *dualidad* en la *unidad*. Por eso la atracción mutua es una tendencia natural, una fuerza unitiva inherente a la propia naturaleza. Esta unidad es el matrimonio, y recibe en la Sagrada Escritura la denominación de *una caro*. Varón y mujer tienden, por naturaleza, a integrarse en esa unidad, en cuanto la virilidad y la feminidad les hace complementarios y están, también por naturaleza (aunque accidentalmente, ya hemos dicho que el sexo es un accidente), ordenados a la mutua unión.

b) *Significado de «una caro»*. La expresión *una caro* aparece por primera vez en la Biblia, al narrar el Génesis la creación del hombre y la institución del matrimonio: «Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él... Y el Señor Dios infundó en Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. Y de la costilla que había sacado de Adán formó el Señor Dios una mujer; la cual puso delante de Adán. Y dijo el hombre: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; llamarse ha, pues, varona, porque del varón ha sido sacada. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne» (Gen 2, 18-24).

El texto citado muestra que por la unión matrimonial el varón y la mujer serán una sola carne, *una caro*. El adjetivo «una» tiene notable fuerza, pues equivale a unidad, a *única*, a *una sola*. Manifiesta, pues, una unidad (por eso hay autores que usan la expresión *unitas carnis*; nunca *unio carnis*); pero una unidad de *dos*: unidad siendo dos. La idea de unidad está todavía más resaltada en Math 19, 5-6 (cfr. Mc 10, 5-8): «Y dijo (Jesús): Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y unirse ha con su mujer, y serán dos en una sola carne. Así que ya no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios, pues, ha unido, no lo desuna el hombre». Dos en una sola carne; ya no son dos, sino una sola carne.

Entender el matrimonio como una unidad es pensamiento común y constante en la Patrística, que a través de diversas expresiones, como «coniunctio carnis cum carne», «coniunctio in una carne», «corporum mixtio», «unum corpus», etc., la puso insistentemente de relieve. Así, Atenágoras se refiere al matrimonio como «carnis cum carne coniunctionem quodam veluti vinculo ad commiscendum genus colligatam» [*unión de la carne con la carne a modo de vínculo, coligada para la unión (mezcla) del sexo (textualmente, género, también traducible por naturaleza)*]. Y San Juan Crisóstomo afirma que el matrimonio no es una *accessio ad mulierem*, ni una mera *adhaesio*, ni *cohabitatio* ni una *coniunctio* o unión cualquiera, sino una «coniunctio in una carne»; la mujer, le dice al marido, es «pars tui corporis: dictum est enim: erunt duo in carne una». A través del



vínculo, las dos personas de los cónyuges vienen a ser como una sola (*duo in carne una*). Así se explica que, en base a la *una caro*, dijese que la disolución del matrimonio sería como cortar en dos (*dissecare*), romper (*scindere*) una carne, como dividir el cuerpo. El *divortium*, dice el Crisóstomo, es «contra naturam; quia una caro dissecatur»; quien se separa de su mujer, escribe San Ambrosio, «carnem suam scindit, dividit corpus».

Obviamente varón y mujer siguen siendo dos personas humanas y dos naturalezas individualizadas, pero en algo ya no son dos, sino una unidad; ha de tratarse, pues, de una unidad, sin que esta sea ontológica o sustancial. Una unidad de la que se predique la nota de indisolubilidad (que es una propiedad de índole jurídica), esto es, una unidad jurídica producida por un vínculo jurídico. Pero unidad en la carne. ¿Qué significa *carne* en Gen 2, 24?

No puede significar un acto transeunte, una acción, porque de ellos no es predicable la indisolubilidad, que Cristo mismo atribuye a la *una caro*. Esta *una caro* es el matrimonio, como unión constituida por un vínculo perpetuo. Según la exégesis común, que los cónyuges forman *una caro* quiere decir que forman como una sola persona, de modo semejante a como Cristo y la Iglesia constituyen el *Corpus mysticum Christi*. Esta semejanza entre la unión de Cristo con la Iglesia y la unión de marido y mujer es una enseñanza constante de los teólogos y canonistas, basada en Eph 5, 22-33 y en la tradición patristica; de ella se han hecho eco varios documentos magisteriales y en ella se hace radicar la semejanza que en todo sacramento se da entre la *res significans* y la *res signata* (entre el signo y la realidad sobrenatural significada).

De acuerdo con estos datos puede concluirse –conforme a una interpretación que arranca por lo menos de la *Summa de sacramentis* «*Totus homo*» (s. XII)– que los cónyuges forman, por el matrimonio, una unidad en las naturalezas; como dice la citada *Summa*: «Item sacramentum in duobus consideratur, in caritate scilicet et natura. Vir enim et mulier una dilectione, una caritate se debent diligere, quoniam una debet esse eorum caritas et dilectio. Una etiam debet esse eorum natura, quoniam vir debet esse una caro cum muliere et mulier similiter... In his duobus geritur typus et figura Christi et Ecclesiae: Christus et Ecclesia his duobus conjunguntur, caritate scilicet et natura» [Asimismo el sacramento se observa en dos cosas, en la caridad y en la naturaleza. Pues el varón y la mujer deben amarse con un único amor, porque uno debe ser su amor y dilección. También debe ser una su naturaleza, porque el varón debe ser una sola carne con la mujer y viceversa... En estas dos cosas se muestra el tipo y figura de Cristo y de la Iglesia; pues Cristo y la Iglesia se unen en estas dos cosas, el amor y la naturaleza]. A esta interpretación lleva asimismo la relación que, en base a Eph 5, 22-33, ha establecido constantemente la doctrina entre Gen 2, 24 y Jo 1, 14. En ambos casos, *caro* significa exegéticamente *hombre* (Gen 2, 24: los cónyuges forman como una sola persona; Jo 1, 14: el Verbo se hizo hombre) y si científicamente la *caro* de Jo 1, 14 hay que traducirla por *naturaleza humana* (el Verbo asumió la naturaleza humana), de modo semejante, no igual, la *una caro* de Gen 2, 24 nos

parece que alude a una unidad en las naturalezas. Dos naturalezas, complementarias en virtud del sexo, se unen entre sí en una unidad, aquella unidad a la que están llamadas por su recíproca complementariedad.

c) La «unidad en las naturalezas». ¿En qué consiste esta unidad en las naturalezas? En una unión, no en una *fusión*. Consiste en un vínculo jurídico de participación y comunicación en la virilidad y la feminidad, en cuya virtud las dos naturalezas quedan relacionadas en su dimensión complementaria y, por tanto, también en el orden de los fines. Se trata de una unidad social y jurídica, filosóficamente calificable de *relatio predicamentalis* (según Rosset es una *relatio realis disquiparantiae*, palabra esta última con la que se expresa la complementariedad que existe entre el varón y la mujer), y desde el punto de vista de la ciencia canónica conceptuable como *relación jurídica* de la que derivan un conjunto de derechos y deberes. Esta relación jurídica es una relación de participación, en cuya virtud varón y mujer se hacen coposadores mutuos –partícipes– en la naturaleza y solidarios en los fines. Es, pues, unidad social y jurídica, es una *communio*.

Esta unidad, aunque tiene un fundamento ontológico, no es, como resulta evidente, ontológica, 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. 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. Ahora bien, tampoco se trata de una unidad meramente jurídica, si por tal se entendiese que es pura creación del Derecho; aunque el vínculo de unión es jurídico, en la naturaleza existe un fundamento, esto es, la complementariedad entre virilidad y feminidad, la ordenación de la mujer hacia el varón y viceversa, de manera que las características, la fuerza y los fines de la unión dimanen de las exigencias inherentes a ese fundamento ontológico. El vínculo jurídico une lo que por fundamento real está ordenado a unirse (no a fundirse). Es, pues, la *una caro* o unidad en las naturalezas, una unidad jurídica con fundamento ontológico. Una unidad análoga y semejante a la unidad que es el *Corpus mysticum Christi*. Y si por el vínculo jurídico los cónyuges se unen en la naturaleza, los yo personales se unen por el amor, dando así lugar a la doble unión, en la naturaleza y en el amor, que es propia del matrimonio.

En suma, el matrimonio puede describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad en las naturalezas; dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se integran entre sí, comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación jurídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad (cfr. números 51 y 53).

Asimismo en el matrimonio se da una unión de las dos *personas* (los yo personales) por el amor mutuo, que es la fuerza unitiva por la cual los seres personales se unen entre sí del modo más íntimo y profundo.

Expresión –no su entidad– de esa unidad en las naturalezas es el acto conyugal que, por eso, recibe también el mismo nombre de *una caro*. Como dijo Domingo Soto: «Sunt enim conjuges unum unitate naturae: quia duo in carne una, per commixtionem copulae» [*Son los cónyuges una sola cosa en la unidad de naturaleza; porque son dos en una sola carne, por la unión de la cópula*].

d) *Precisiones finales*. Hemos hablado de unidad en las naturalezas (en plural), al traducir *caro* por *natura*, para dejar clara la persistencia de la dualidad. Pero entendemos que, una vez hechas las oportunas clarificaciones, la mejor expresión es *unidad en la naturaleza*, que es la traducción más exacta de *una caro* y de los términos usados por los medievales (*una natura, unitas naturae*). Si la Biblia usa *caro* y no dice *carnes* es porque *una caro* es la expresión más significativa. Por eso entendemos que *unidad en la naturaleza* es la mejor traducción.

Por otra parte, si quisiéramos precisar con más fuerza el lugar concreto de la *una caro* en la estructura del matrimonio podríamos decir que, respecto al *esse* matrimonial, *caro* representa la causa material y *una* la causa formal.

La última observación se refiere a los fines. Puesto que virilidad y feminidad son estructuras complementarias y la complementariedad dice relación esencial a un fin u obra común, la *una caro* es unión esencial e inherentemente finalista. Seguidamente se tratan estos fines.

§ 2. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

SUMARIO: 5. Introducción. 6. Los fines como «causa institutionis». 7. Los fines como «causa contrahendi». 8. La «ordinatio ad fines». 9. La obtención efectiva de la finalidad. 10. La procreación y educación de los hijos. 11. La mutua ayuda. 12. El remedio de la concupiscencia. 13. El fomento del amor conyugal, ¿fin del matrimonio?

5. INTRODUCCIÓN. Es presupuesto básico de la filosofía cristiana que la naturaleza humana está matizada por una esencial dependencia ontológica, en su ser y en su obrar, con respecto a Dios. El hombre como criatura –como ser humano– depende de Dios, participa de El, de modo que Dios le hace ser, y ser lo que es. La dependencia de Dios es un *absoluto* ontológico. Y, como un aspecto de esa dependencia, la naturaleza humana aparece informada por un finalismo, asimismo esencial. En relación con este principio, el concepto cristiano del matrimonio, que está en la base del sistema matrimonial canónico, parte de que la unidad varón-mujer está ordenada intrínsecamente a unos fi-

nes, que son su fruto cuando se vive rectamente el matrimonio y no lo impiden defectos o circunstancias ajenas al ser mismo del matrimonio.

De acuerdo con una larga tradición doctrinal, los fines del matrimonio son tres: la procreación y educación de los hijos, la mutua ayuda entre los cónyuges y el remedio de la concupiscencia. Así, pues, el matrimonio se ordena al bien de los hijos y al bien personal de los conyuges. Analizaremos a continuación los diversos aspectos del principio de finalidad del matrimonio.

6. LOS FINES COMO «CAUSA INSTITUTIONIS». Según la enseñanza del Magisterio eclesiástico y de la teología la finalidad del matrimonio aparece, en primer lugar, como *causa de su institución*, o sea como aquello *propter quod* fue instituido por Dios.

a) Encontramos la *causa institutionis* del matrimonio en la Sagrada Escritura por deducción de lo que se lee en Gen 18-24. «Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum; faciam ei adiutorium simile sui... et aedificavit Dominus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam... Quam ob rem relinquet vir patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae; et erunt in carnem unam» [*Entonces dijo el Señor Dios: no es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él... Y el Señor Dios, de la costilla que había tomado del hombre, formó una mujer y la presentó al hombre... Por eso dejará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer; y serán una sola carne*].

El texto no puede ser más explícito: «no es bueno que el hombre esté solo». El primer hombre, ya sexuado, está necesitado de una ayuda para cumplir sus fines naturales primarios: luego la mutua ayuda –en la amplitud comportada por la ayuda de la mujer– es la más inmediata *causa institutionis*. Pero la ayuda creada está en el orden de la diferenciación sexual: Dios crea una mujer, que es la hembra en analogía –no exactamente igualdad– con el mundo de la reproducción sexual. Por lo tanto, en último término –como *propter quod* en última instancia–, como el fin es lo último en la ejecución pero lo primero en el orden de la intención y la *causa institutionis* se refiere a la intención del Creador, la generación y educación de los hijos aparece como la *prima causa institutionis* del matrimonio. En otras palabras, la *causa institutionis* del matrimonio es la primera célula social de la Humanidad: la familia.

Por otra parte, a eso mismo nos conduce la expresión «una caro». Es evidente que si el matrimonio ha sido instituido como una unidad en la naturaleza, ello es debido a la generación y educación de los hijos; esta finalidad y no la mutua ayuda es la que explica en último término la diferenciación sexual. Por eso, aunque ambos fines son *causae institutionis*, la última (y por lo tanto primera en la intención) causa de la institución es el fin generativo.

Polarizada en el fin generativo y sin referirse a la mutua ayuda, la doctrina antigua y tradicional puso la procreación como causa de la institución del

matrimonio en el estadio primigenio de la humanidad, o sea, *ante peccatum*. Desde esta perspectiva, la primera y principal *causa finalis* de la institución del matrimonio aparece como la generación y educación de los hijos; en palabras del Catecismo Romano, «una haec etiam causa fuit cur Deus ab initio matrimonium instituerit» [y esta fue la única causa por la que instituyó Dios el matrimonio al principio del mundo]. Tan es así, que es frecuente en la doctrina tradicional que al hablar del matrimonio no se haga referencia más que a este fin: «Postremo additur Matrimonium –dice la citada obra hablando de los siete sacramentos–, ut, ex maris et feminae legitima et sancta conjunctione, filii ad Dei cultum et humani generis conservationem procreentur et religiose educantur» [Por último viene el matrimonio, para que, por la unión legítima y santa del varón y de la mujer, se procreen y eduquen religiosamente los hijos, para gloria de Dios y conservación del género humano].

b) Hay otra causa final presente en la acción divina instituyente que no aparece en la primera institución del matrimonio *ante peccatum* (antes del pecado original), sino en lo que los autores llaman la segunda institución (*post peccatum*), o sea la acomodación del matrimonio –por intervención divina– al estado de naturaleza humana caída. Esta segunda causa es el *remedium concupiscentiae*. «Et ideo matrimonium –escribe Santo Tomás–, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum; secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae» [Y así el matrimonio, en cuanto ordenado a la procreación de la prole, que era necesaria también con anterioridad al pecado original, fue instituido antes de la caída; mas en cuanto proporciona un remedio contra la herida del pecado, fue instituido después del pecado en el tiempo de la ley natural (se refiere al tiempo anterior a la ley mosaica)].

Después del pecado original, según esos autores, el matrimonio quedó instituido en razón de dos causas finales, la procreación de los hijos y el remedio de la concupiscencia. Como dijera Roberto de Courçon: «Duplex autem fuit causa matrimonii institutionis. Una ante peccatum ad officium facta in paradiso ubi esset coitus immaculatus et conceptio sine ardore et partus sine dolore; altera post peccatum ad remedium, facta extra paradisum propter illicitum motum refrenandum. Prima facta est ut natura multiplicaretur, secunda ut vitium cohiberetur» [Doble fue la causa de la institución del matrimonio. Una antes del pecado para el deber natural (la procreación y educación de los hijos), que tuvo lugar en el paraíso donde el acto conyugal hubiese sido immaculado, la concepción sin ardor y el parto sin dolor; la otra después del pecado para el remedio, tuvo lugar fuera del paraíso para refrenar la pasión ilícita. La primera fue hecha para que la naturaleza humana se propagase, la segunda para reprimir el vicio].

El *remedium*, aun siendo una *causa superveniens*, supone una nueva razón de bien que adviene a la dimensión generativa del matrimonio. Siendo la ge-

neración la *causa institutionis* primera y el *remedium* una razón de bien secundaria que sobreviene a la *actio generativa*, esto supone una *acomodación* de la institución del matrimonio al estado de naturaleza caída (*propter imbecillitatem carnis*), una como *reinstauración* del matrimonio, que procede *ex benignitate vel misericordia Dei*. Es también el *remedium* una de las causas de la institución en relación a la sacramentalidad, al quedar instituido como signo y causa de la gracia, que se ordena también –aunque no sólo– a sanar el desorden de la concupiscencia.

7. LOS FINES COMO «CAUSA CONTRAHENDI». La finalidad del matrimonio no es sólo causa final de la institución, sino que también debe ser causa final de los contrayentes (lo que les mueve a contraer matrimonio). Este punto se enlaza con una preocupación de la moral cristiana, a saber, qué deben buscar los contrayentes al casarse, cuál debe ser la *causa finalis contrahendi*.

a) *Fundamento patristico*. Ya desde los primeros tiempos del cristianismo se planteó esta cuestión, pero en parte lo fue con un cierto matiz distinto a las preocupaciones posteriores. Ante todo debemos resaltar que los testimonios de los primeros siglos nos muestran que los esposos cristianos tenían como regla central del matrimonio contraerlo y usar de él por razón de la generación. Así lo atestigua la *I Apología* de San Justino (s. II): «Nosotros, o no nos casamos desde el principio, si no es con vistas a la generación de los hijos, o, de renunciar al matrimonio, permanecemos absolutamente castos». Y lo mismo revela la *Legación en favor de los cristianos* de Atenágoras (s. II): «Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aún 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 éstas con miras a la procreación de los hijos. Porque al modo que el labrador, echada la semilla en la tierra, espera a la siega y no sigue sembrando, así para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos. Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios». También Orígenes señala la procreación y educación como fin principal del matrimonio; quienes están unidos en matrimonio tienen por finalidad instituida recibir hijos y tienen por término que los hijos sean buenos, del mismo modo que el agricultor tiene, por fin de la siembra, el alimento y la percepción de los frutos. El hombre, añade, en cuanto coopera a la generación del hombre, se hace imagen de Dios. En esta línea de pensamiento, define el matrimonio como la legítima unión de varón y mujer para la procreación de hijos legítimos. Sin embargo, no olvida otras finalidades, a las que hace referencia ocasional: el cuidado de la casa, las diversas necesidades de la vida, la enfermedad y la vejez, etc., pues la mujer es ayuda del varón. El acto conyugal debe ser cumplido con miras a la procreación, pero en este punto modera algunas expresiones de otros autores un tanto rigoristas. Si en los perfectos –dice–, que han llegado al dominio perfecto de sus

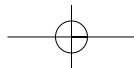
pasiones, la procreación aparece como la única razón de ser del acto conyugal, para los demás el matrimonio es también remedio de la concupiscencia; está permitido como una condescendencia, como una concesión a la flaqueza humana.

Pero en los primeros siglos la cuestión de la *causa finalis contrahendi* no tuvo como punto principal el que acabamos de señalar –para el cual la solución patrística es común y general–, sino otro determinado por la llamada al celibato contenida en el Evangelio. La vocación a la virginidad no se presentó ante la conciencia cristiana como una llamada muy excepcional, tal cual fue común captarla en épocas posteriores, sino como una vocación propia –en principio– de cada vida cristiana, como vocación y elección posible para todo cristiano. Ante esta idea, la cuestión se planteaba en términos algo distintos. ¿Por qué razón un cristiano puede decidirse por el matrimonio, bueno desde luego, siendo posible vivir en continencia, condición de vida que fue aconsejada por el Señor como más perfecta?

San Pablo, en su I Epístola a los Corintios, respondiendo a algunas dudas planteadas por estos, había escrito que «bueno es al hombre no tocar mujer, mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y tenga cada una su marido»; y más adelante añadía: «Sin embargo a los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. Pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse». En estos textos paulinos aparece el matrimonio aconsejado por razones de incontinencia, como un medio para evitar los peligros de la concupiscencia.

Este aspecto medicinal de las nupcias, que parecía reflejar una concepción de ellas como institución subsidiaria de la virginidad, como un estado sólo aconsejable *propter imbecillitatem carnis*, tuvo notable influencia en la Patrística. Para la Patrística las nupcias son un estado santificado por Cristo, aceptable para el cristiano, pero más digna es la virginidad. Esta se concibe como el estado más propio del cristiano, el matrimonio es más bien elegible para evitar la incontinencia. San Agustín refleja claramente esta mentalidad: «Nam diligenter interrogata doctrina christiana, et primas nuptias iam isto tempore, nisi continentia sit impedimento, contemnendas esse respondet» [Pues interrogada diligentemente la doctrina cristiana, responde que en este tiempo incluso las primeras nupcias deben ser desdeñadas, a no ser que la continencia sea impedimento].

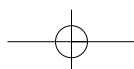
A través de estas ideas el fin de la procreación como *causa contrahendi* justificativa de la elección del matrimonio en lugar de la virginidad apenas si es tenido en cuenta. En este sentido San Juan Crisóstomo afirmaba que: «est vero institutum liberos procreandi causa connubium, sed multo magis ut in natura insitum restinguat ardorem» [fue pues instituido el matrimonio por causa de la procreación de los hijos, pero mucho más para que apacigüe el ardor ínsito en la naturaleza]. Y San Agustín, a continuación del texto ya citado, añade: «qui



enim dixit, si se non continent, nubant potuit dicere, si filios non habent, nubant» [quien dijo, si no se contienen, que se casen, pudo decir, si no tienen hijos, que se casen].

El pensamiento de la Patrística respecto al punto ahora tratado únicamente es comprensible en su verdadero sentido si tenemos en cuenta la mentalidad de los cristianos de su época. Era corriente entre ellos la esperanza de una venida escatológica de Cristo relativamente pronta, idea reflejada en la I Epístola a los Tesalonicenses. Ya San Pablo en su II Carta a éstos había tenido que corregir algunos abusos, originados precisamente por la creencia de un inminente fin del mundo. Desde este punto de vista –unido a lo dicho antes acerca de la vocación a la virginidad– es fácil comprender la poca relevancia que el fin de la procreación había de tener –en orden a la elección de estado– para los Santos Padres imbuidos de esta mentalidad «llena de los ideales de renuncia cristiana a los gozos terrenos y dominada por la idea escatológica de la inminente parusía» (d'Avack). El mismo San Agustín, a la objeción de que si todos fuesen continentes no podría subsistir el género humano, contestaba: «Utinam omnes hoc vellent duntaxat in charitate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, et acceleraretur terminus saeculi», y más adelante añade: «Unde mihi videtur hoc tempore solo eos qui se non continent, coniugari oportet» [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 donde (las palabras de S. Pablo antes citadas) a mí me parece que en este tiempo sólo conviene que se casen los que no pueden guardar continencia].

Pero esto sólo significa que la generación, como *causa contrahendi*, no se consideraba como suficientemente importante para que un cristiano prefiriese ese estado al más perfecto de la virginidad. Los Padres citados no aluden en estos casos a la esencia de las nupcias, ni a la moralidad del acto conyugal, sino a la justificación de la elección del estado de vida conyugal en relación a la virginidad. Cuando lo que exponen es la conducta moral en el uso del matrimonio, la procreación adquiere de nuevo el primer plano. Así dice San Agustín: «Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem qui ultra istam necessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur» [Las relaciones conyugales necesarias por causa de la generación, son inculpables y sólo ellas son propiamente nupciales. Las que van más allá de esta necesidad, ya no obedecen a los dictámenes de la razón, sino a los estímulos de la concupiscencia]. Él mismo, al plantearse la cuestión de si el matrimonio es pecado, después de contestar negativamente sostiene que: «Non itaque nuptias secundum veniam concedit Apostolus: nam quis ambigat absurdissime dici non eos pecasse quibus venia datur? Sed illum concubitus secundum veniam concedit qui fit per incontinentiam, non sola causa procrean-



di, et aliquando nulla causa procreandi; quem nuptiae non fieri cogunt, sed ignosci impetrant: si tamen non ita sit nimius ut impediatur quae seposita esse debent tempora orandi, nec immutetur in eum usum qui est contra naturam» [Según esto, no permite el Apóstol el matrimonio como algo que perdona, pues ¿cómo podría sostenerse el absurdo de que una cosa que requiere perdón no sea pecado? Lo que tolera y perdona el Apóstol es el concubito que proviene de la incontinencia, no de la causa única de procrear, y, a veces, de la ausencia total de esa causa. Porque el matrimonio no requiere, aunque tolera, el cumplimiento del deber conyugal en esas condiciones, aún procurando siempre que el acto matrimonial no perturbe el tiempo de oración, y que no degenera en uso contra naturaleza]. En este pasaje queda reflejada la posición de este Santo Padre, repetida en otros lugares de su obra: si la cópula se realiza por causa de la generación, no es pecado, si sólo para satisfacer la concupiscencia, lo es (venial; «sed est veniale propter nuptiarum bonum», como dijera siglos después Graciano, con otros muchos autores, al filo de las ideas agustinianas). Y ello es así, porque la procreación es la primera causa natural legítima de las nupcias: «propagatio itaque filiorum —escribe el Obispo de Hipona—, ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum: ac per hoc qui propter incontinentiam coniugantur, non sic debent temperare malum suum, ut bonum exterminent nuptiarum, id est, propaginem filiorum» [la propagación de los hijos es, pues, la primera, natural y legítima causa de las nupcias; y por esto los que se unen por razón de su incontinencia, no deben aliviar su mal de manera que exterminen el bien de las bodas, esto es, la propagación de los hijos].

b) *Doctrina medieval*. La enseñanza de los Padres citados tuvo notable influencia en la doctrina teológica posterior, sobre todo en la Escolástica. La concepción del matrimonio como medio para el *remedium concupiscentiae* —tan claramente captable en San Pablo— continuó lógicamente subsistiendo, si bien con algunas diferencias de matiz. Perdidas las ideas de una próxima parusía y de la virginidad como vocación propia de cristianos de cualquier estado o condición eclesial (esta idea sólo volvería a captarse en tiempos muy recientes), la institución matrimonial ya no fue considerada como un estado subsidiario para los que no tienen suficiente fortaleza para vivir en continencia y cada vez con más intensidad fue apareciendo como el estado normal de la mayoría de los cristianos, es decir, de los laicos (hasta el punto de que los decretalistas con frecuencia vienen a decir que tratar del estado de los *coniugati* es tratar del estado laical), si bien a la virginidad se la consideró más excelsa; esta concepción de la virginidad como condición de vida más perfecta —repetidamente enseñada por el Magisterio— perdurará hasta nuestros días, como verdad que es de fe católica.

Es cierto que todavía en el s. XII algunos autores reflejan la postura anterior con bastante nitidez. Gilberto de la Porrée, por ejemplo, señala que el «tempus amplectendi iam transit et est tempus continendi ab amplexu» [ya pasó el tiempo del abrazo —unión carnal— y ahora es el tiempo de contenerse de él];

y añade que: «Nunc repleta terra et cessante post adventum Domini propheta... tempus est ab amplexu continendi... Verum, quia non omnes capiunt verbum hoc, sequitur: *Propter fornicationem autem vitandam...*» [Llena ahora la tierra y cesada la profecía... es tiempo de contenerse del abrazo... Pero, como no todos entienden esta palabra, sigue aquello (de San Pablo) «para evitar ta fornicación...»]. Pero estas opiniones no prevalecieron y por las razones expuestas la generación, como *causa contrahendi* del matrimonio, fue adquiriendo mayor relieve. Uno de los argumentos del que, según nos atestigua Santo Tomás, se servían algunos medievales para negar la índole sacramental de las nupcias, era el hecho de que éstas, como institución de Derecho natural, existían ya antes de la venida de Cristo, incluso antes del pecado original; por lo tanto, como los sacramentos son medicina contra la enfermedad del pecado y las medicinas no se preparan sino en la enfermedad, si el matrimonio fuese un sacramento no se hubiese instituido antes del pecado, sino sólo después. Al rebatir este argumento se hizo referencia a la ya aludida tesis de las dos instituciones: «una ante peccatum ad officium, altera post peccatum ad remedium, prima ut natura multiplicaretur, secunda ut natura exciperetur et vitium cohiberetur» [una antes del pecado para el deber natural, otra después del pecado para el remedio, la primera para que la naturaleza se multiplicase, la segunda para que la naturaleza se perpetuase y el vicio se reprimiese] (Hugo de San Víctor). Santo Tomás acogirá esta doctrina y afirmará que además existe una tercera institución, como sacramento de la Nueva Ley.

De esta doble institución del matrimonio se dedujo, como lógica consecuencia, la concepción de una doble *causa contrahendi* en las nupcias. No una sola (el *remedium*), como pretendieron algunos discípulos de Abelardo, a los que se opuso la doctrina. Como dijo el Prepositino en respuesta a estas opiniones: «Primo matrimonium fuit institutum ad officium; post peccatum ad officium et remedium. Hodie, ut plures dicunt, tantum ad remedium, quod stare non potest. Nam hodie susceptio sobolis sicut vitatio fornicationis causa est contrahendi matrimonium» [Primeramente el matrimonio fue instituido para el deber natural; después del pecado fue instituido para el deber natural y el remedio. No puede mantenerse que hoy lo esté sólo para el remedio como muchos dicen. Pues hoy tener hijos como evitar la fornicación es causa de contraer matrimonio]. Ya que como escribía Godofredo de Poitiers: «Fuit autem institutum ad officium ante peccatum; post peccatum ad remedium; nec ideo est deducendum quin post peccatum possit esse ad officium» [Fue instituido antes del pecado para el deber natural; después del pecado lo fue para el remedio; pero de esto no hay que deducir que después del pecado no pueda existir para el deber natural].

A estas causas finales de los contrayentes, que responden a las causas finales objetivas, pueden añadirse otros motivos subjetivos para contraer matrimonio. Roberto de Courçon, por ejemplo, enumera la *caritatis dilatatio*, la *inimicorum reconciliatio*, la *pacis et foederis confirmatio*, etc. Estos motivos subjetivos fueron llamados por algún autor causas secundarias, frente a las objetivas,

que fueron denominadas causas principales. En tal sentido escribía Simón de Tournai: «Causarum matrimonii aliae sunt principales, aliae secundariae... Principales et effectivae duae sunt: sobolis propagatio et fornicationis evitatio; propter haec enim verum matrimonium coniungitur... Secundariae causae propter quas contrahitur matrimonium sunt nobilitas et pulchritudo, facultas coniugum et similia» [*De las causas del matrimonio unas son principales, otras secundarias... Las principales y efectivas –esto es, que hacen posible el matrimonio, al sustentar su objetiva razón de ser y de bondad– son dos: la generación de la prole y el evitar la fornicación; pues por ellas se une el verdadero matrimonio... Las causas secundarias por las que se contrae el matrimonio son la nobleza y la belleza, la riqueza de los cónyuges y otras semejantes*]. Pero con estos términos (*principales y secundarias*) se aludía a la distinción entre causa final objetiva y motivos subjetivos; por ello el uso de tales calificativos, aplicados a la citada distinción, apenas tuvo eco y fueron sustituidos por los términos indicados (causas finales objetivas, motivos subjetivos).

La terminología «causas principales» y «causas secundarias» se aplicó, con mayor éxito, a las dos causas finales objetivas. Vistas comparativamente entre sí las dos causas objetivas, la procreación de los hijos es la *causa principal*: «Est igitur –escribió Pedro Lombardo– finalis causa contrahendi matrimonii principalis procreatio prolis; propter hoc enim instituit Deus coniugium inter primos parentes, quibus dixit: Crescite et multiplicamini, etc. Secunda est post peccatum Adae vitatio fornicationis; unde Apostolus: Propter fornicationem unusquisque habeat uxorem et unaquaeque habeat virum suum» [*La principal causa final de contraer matrimonio es la procreación de los hijos; pues por esta causa instituyó Dios el matrimonio entre nuestros primeros padres, a quienes dijo: Creced y multiplicaos, etc. La segunda es, después del pecado de Adán, evitar la fornicación; por lo cual dijo el Apóstol: por causa de la fornicación, cada uno tenga esposa y cada una tenga esposo*]. Lo mismo dice Santo Tomás de Aquino: «matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturae» [*el matrimonio no existe sólo para el remedio contra el pecado, sino que principalmente existe para la función natural*]. La finalidad del *remedium* se consideró una causa secundaria, aunque objetiva.

c) *Síntesis doctrinal*. Antes de pasar adelante debemos comentar un extremo. Como habrá podido observarse a lo largo de esta exposición sobre los fines, hay en la doctrina, y así ha debido reflejarse en la exposición, una continua interferencia entre *causa institutionis* y *causa contrahendi*. Es la interferencia entre los distintos aspectos del principio de finalidad. De acuerdo con una concepción cristiana, la *causa institutionis* presente en la voluntad divina debe ser asumida por la voluntad de los contrayentes, puesto que es principio de moralidad cristiana moverse de acuerdo con los planes y la ley divinos. Por eso, para que casarse sea una decisión recta, la *causa contrahendi* ha de ser reflejo de la *causa institutionis* y, en general, de los tres fines objetivos del matrimonio.

A esta regla llegó la doctrina, tras numerosas discusiones. La refleja inequívocamente el Catecismo Romano, al responder a la pregunta «vir et mulier coniungi cur debeant». Obsérvese como aparece en primer lugar la mutua ayuda. «Pero conviene explicar –dice– por qué razones deben casarse el hombre y la mujer. Es la primera esta misma unión de los dos sexos apetecida por natural instinto, formada con la esperanza de socorrerse mutuamente, para poder, ayudado el uno con el auxilio del otro, llevar más suavemente las molestias de la vida y sufrir las debilidades de la vejez».

«La segunda es el deseo de tener hijos, no por dejar herederos de honores y riquezas, sino por criarlos fieles a la fe y a la religión verdadera. Y se ve bien claro por las Sagradas Letras que esto es lo que se proponían principalmente aquellos Santos Patriarcas cuando se casaban. Y así, al enseñarle un ángel a Tobías de qué modo podría rechazar las acometidas del demonio, le dijo: *Yo te enseñaré quienes son aquellos sobre los cuales tiene potestad el demonio. Son aquellos precisamente que abrazan con tal disposición el matrimonio, que apartan de sí y de su mente a Dios, y se entregan a su pasión como el caballo y el mulo que carecen de inteligencia: sobre éstos tiene poder el demonio.* Después añadió: *Te unirás a la doncella con temor del Señor, llevado más bien del deseo de tener hijos que de la concupiscencia, a fin de conseguir en los hijos la bendición como en el linaje de Abraham.* Y esta fue la única causa por la que instituyó Dios el matrimonio al principio del mundo; de donde se deduce que es gravísimo el pecado de los que, unidos en matrimonio, o impiden la concepción o promueven el aborto por medio de medicinas, porque esto debe considerarse una conspiración desnaturalizada de homicidas».

«La tercera razón es la que se agregó a las anteriores después de la caída de nuestros primeros padres, cuando, por haber perdido la inocencia con que fue creado el hombre, las pasiones comenzaron a rebelarse contra la recta razón; es a saber: para que, quien esté persuadido de su flaqueza y no quiera guerrear contra la carne, recurra al auxilio del matrimonio, para evitar los pecados deshonestos». «Tales son, pues –concluye–, las causas de las cuales debe proponerse alguna (se sobreentiende, sin excluir las demás) todo el que desee contraer matrimonio piadosa y santamente, como corresponde a los hijos de las personas cristianas».

Junto a estas razones pueden tener los contrayentes otros motivos subjetivos para casarse, pero no es recto contraer matrimonio movido principalmente por estos motivos subjetivos, aunque sí pueden agregarse a las *causae contrahendi* objetivas. «Pero si a estas causas –leemos en la obra citada últimamente– se añaden otras, que induzcan a los hombres a casarse y a preferir una mujer a otra al hacer la elección de esposa, tales como el deseo de dejar heredero, las riquezas, la belleza, la nobleza de linaje o la semejanza de costumbres, las causas de esta especie no se han de reprobar ciertamente, porque no repugnan a la santidad del matrimonio. Pues en las Sagradas Letras no se reprende

al patriarca Jacob por haber preferido a Raquel antes que a Lía, prendado de su hermosura».

8. LA «ORDINATIO AD FINES». a) *Los fines como ordenación*. Los fines no intervienen en el matrimonio sólo en la medida que hasta ahora hemos expuesto. Además de *causa finalis*, son también estructura del matrimonio, esto es, el fin implica la *ordenación esencial* del matrimonio a él, de modo que el orden o disposición estructural esencial del matrimonio y de su actividad se mide por su orientación al fin. No es esto algo advenedizo o yuxtapuesto al matrimonio, sino su natural y preestablecida estructura, de forma que la ordenación del matrimonio a los bienes que constituyen su finalidad es esencial en él; la *ordinatio ad fines* es estructura por la cual el matrimonio y su actividad se conforman como tales; como dice Santo Tomás, el orden se llama ente, no porque sea una cosa que subsista por sí misma, sino porque otras cosas son seres mediante él.

Sin entrar ahora en problemas estrictamente jurídicos que serán objeto de tratamiento más adelante, sólo indicaremos aquí que la *ordinatio ad fines* se resuelve en *misión, deber y estructura esencial* del matrimonio. Es estructura en el sentido de que la persona humana y el vínculo conyugal están potencialmente capacitados para tender a los fines; contienen en sí, respectivamente, aquellas potencias y derechos o deberes que los hacen capaces para tender a ellos (a los fines). Al mismo tiempo, el normal desarrollo de esas potencias conduce a actos naturalmente preordenados al fin. Es deber, porque los cónyuges, al hacer vida conyugal, tienen la obligación de vivir y desarrollar su actividad conforme a esas potencias y a esos derechos y deberes. Y es misión, porque los unidos en matrimonio, en tanto hacen vida conyugal, están positivamente llamados a tender a conseguirlos.

b) *La relación entre los fines*. 1. *Enseñanzas del Magisterio*. La principal cuestión que la *ordinatio ad fines* hace surgir es la relación existente entre los tres fines. ¿Son fines paralelos y yuxtapuestos entre sí, o por el contrario son fines *subordinados* unos a otros? El problema se ha planteado fundamentalmente entre la generación de los hijos y el *remedium concupiscentiae* en lo que atañe a la unión carnal (más modernamente entre su finalidad procreadora y su sentido de expresión amorosa), aunque también es referible a la mutua ayuda.

En los distintos documentos magisteriales, así como en la práctica de la Iglesia, se observan una serie de constantes sobre la ordenación al fin, que pueden resumirse del siguiente modo:

a) El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su naturaleza a la generación y educación de los hijos: «Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur» [La misma institución matrimonial y el amor conyugal, por su naturaleza, están ordenados a la procrea-

ción y educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia] (GS, 48). «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur» [El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole] (GS, 50). «Itaque primum inter matrimonii bona locum tenet proles» [La prole, por lo tanto, ocupa el primer lugar entre los bienes del matrimonio] (Pío XI, enc. *Casti Connubii*).

b) El uso del matrimonio debe hacerse según el orden natural, siendo ilícita cualquier intervención humana que suponga limitar o corromper la virtud generativa del acto naturalmente realizado, destinado por su naturaleza a la generación: «Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur» [Estando destinado el acto conyugal, por su misma naturaleza, a la generación de los hijos, los que en el ejercicio del mismo lo destituyen adrede de su fuerza y virtud, obran contra la naturaleza y cometen una acción torpe e intrinsecamente deshonestal] (Pío XI, enc. *Casti Connubii*; cfr. Pablo VI, enc. *Humanae vitae*).

c) Hay también en el matrimonio y su uso otros fines secundarios que no se prohíben a los cónyuges, con tal que quede siempre a salvo la naturaleza intrínseca del acto y su debida ordenación a la prole (Pío XI, enc. *Casti Connubii*).

d) La procreación y educación es misión y vocación en el matrimonio, de modo que los cónyuges están llamados positivamente, siempre según sus circunstancias, a engendrar nuevos hijos y educarlos (vide encs. *Casti Connubii* y *Humanae vitae*).

2. *La teoría tradicional.* A lo largo de la historia, hay una posición común y constante de teólogos y canonistas, fundada de modo muy inmediato en la doctrina y praxis de la Iglesia, llamada «teoría tradicional de los fines» y que en los últimos siglos ha quedado perfilada en los siguientes términos. La generación y educación de los hijos es el fin *primario* del matrimonio. Con la expresión «fin primario» se quiere indicar que el matrimonio es una institución dirigida naturalmente a los hijos, de suerte que los demás (mutua ayuda y remedio de la concupiscencia) son fines y factores coadyuvantes, puestos por Dios en orden y en razón al mejor cumplimiento u obtención del fin primario. Para fundar esta construcción se basan los autores en que la reproducción es la función primaria de la diferenciación sexual. El matrimonio es, pues, la forma y cauce humanos de reproducirse y perpetuar el género humano, lo que implica, no sólo la generación, sino también, e inherentemente, la educación de los hijos (no es, pues, función sólo biológica sino plenamente humana). Los demás fines (mutua ayuda y remedio de la concupiscencia) son *secundarios*; palabras que no designan en la mente de estos autores una importancia nula o escasa, puesto que el matrimonio puede sustentarse en ellos, por ejemplo, en los

casos de esterilidad. Y con tal fuerza que ni siquiera por causa de los hijos se puede disolver el matrimonio, ni es lícito tenerlos en él, pero por medios distintos de sus cauces (v. gr. fecundación artificial). Significa, en cambio, que son objetivamente coadyuvantes y han sido configurados de manera que no prevalecen sobre el fin primario, se ordenan en el plano de la naturaleza a su mejor consecución y están *subordinados* a él (*jerarquía de fines*). *Subordinación* que quiere decir que no puede tenderse a ellos fuera del orden objetivo del fin primario.

Esta teoría tradicional, que respeta en sus soluciones el permanente magisterio eclesiástico, se funda en una concepción del matrimonio, que ha sido reformada y enriquecida por los correspondientes textos del Vaticano II. Entendido el matrimonio como *una caro* que comporta una comunidad de vida y amor, es más que una unión para la procreación; y el amor conyugal que se vierte en la mutua ayuda es más que un coadyuvante para la generación y educación de los hijos. Tienen un valor subsistente, son valiosos en sí y en ellos se funda la validez y plena honestidad del matrimonio de los estériles. Por otra parte, la diferenciación sexual, si bien es indudablemente la dimensión de potencial paternidad o potencial maternidad de la persona humana, por lo que la generación y educación de los hijos es una finalidad esencial e indeleble suya, no es sólo generación sino también *adiutorium* –por usar el término bíblico– ordenado al bien personal de los cónyuges. Lo que en ningún caso debe olvidarse es la clara enseñanza del Vaticano II: el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por naturaleza a la generación y educación de los hijos. Esto significa que están *abiertos* y *supraordenados* al fin generativo y educador. En este sentido, debe hablarse de que dicho fin generativo es el fin último del matrimonio y, como tal, es la más elevada causa formal del matrimonio. No está de acuerdo con el magisterio del Vaticano II afirmar que el bien personal de los cónyuges –y con él la mutua ayuda– es fin equivalente, paralelo, independiente o desvinculado del fin generador. Con mayor razón aún esto es aplicable al *remedium*.

3. *Otras tendencias*. También a lo largo de la historia, especialmente a partir de la escolástica y de los decretistas, se observan ciertas tendencias que se separan, de modo parcial, de la doctrina tradicional con un intento de desvincular el *remedium concupiscentiae* de la generación. Tal es el caso de algunos discípulos de Abelardo o del muy posterior teólogo Medina. Pero la reacción más importante tuvo sus orígenes en un grupo de autores, especialmente alemanes, que a fines del siglo pasado y principios de éste pretendió edificar una nueva teoría de los fines (Probst, Linsenmann, Koch, Schwendinger, Rocholl, etc.). También en Italia algunos autores (Miceli, Brugi, Viglino, Cornaggia Medici) intentaron revisar la doctrina tradicional. El autor que tuvo mayor resonancia fue H. Doms, cuya doctrina fue objeto de viva polémica. En 1944 el Santo Oficio dio un decreto que, sin hacer expresa alusión de estos autores, condenaba una serie de afirmaciones a las que no eran ajenos muchos de ellos:

«Emi. ac Revdmi. Patres huius Supremae Sacrae Congregationis... proposito sibi dubio: "An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primum matrimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aeque principales et independentes", respondendum decreverunt: Negative». [Los Em.os y Rev.mos Padres de esta Suprema Sagrada Congregación..., propuesta la duda: "Si puede admitirse la opinión de algunos modernos que, o niegan que el fin primario del matrimonio sea la generación y educación de la prole, o enseñan que los fines secundarios son igualmente principales e independientes", en respuesta decretaron: No].

Ninguno de estos innovadores ha conseguido presentar un sistema doctrinal completo, y en no pocos casos sus fallos son evidentes y muy insatisfactorios los resultados obtenidos.

Después del Vaticano II no faltan quienes –volviendo sobre tesis superadas– se limitan a invertir los términos de la teoría tradicional, dando al amor conyugal la calificación de fin primario y a la generación la de fin secundario, sin advertir que este procedimiento, ni está de acuerdo con el citado Concilio (que expresamente dice que el amor conyugal está ordenado a los hijos), ni salva las dificultades actuales de la teoría tradicional –limitándose a plantear los mismos problemas, pero de signo opuesto e incluso oscureciéndolos–, ni siquiera respeta lo que es un fin en sentido estricto, ya que el amor conyugal lo podrá ser todo en el matrimonio, menos fin suyo en sentido estricto. No es el amor algo a lo que tiende el matrimonio (si así fuese el amor no sería previo al matrimonio, sería posterior a él, consecuencia suya), sino que el matrimonio es aquello a lo que tiende el amor conyugal. En todo caso habría que decir que el matrimonio es el fin del amor y no al revés.

9. LA OBTENCIÓN EFECTIVA DE LA FINALIDAD. a) *Primer principio*. Un primer principio fundamental al respecto consiste en que si bien la ordenación a los bienes que constituyen la finalidad del matrimonio es esencial en él, no lo es su obtención efectiva. Si por circunstancias ajenas a los factores constituyentes del matrimonio no se consigue de hecho su finalidad, no por eso se corrompe la razón de ser y de bondad del matrimonio.

Esto es así, porque su razón de ser y de existencia no descansa en la sola obtención efectiva de los fines. Aunque en el matrimonio es esencial su ordenación a los fines, la no obtención efectiva de éstos no corrompe su razón de ser y de permanencia: *sublato fine* (su obtención efectiva, no la ordenación a él) *non perit ratio determinans homines ut matrimonium contractent vel in eo permaneant*.

El matrimonio es una unión en la que el fin, la obra común (los hijos, el hogar, la mutua ayuda) pueden faltar de hecho (no como ordenación), en la que los fines pueden no obtenerse efectivamente, sin que la unión deje de

existir ni pierda su razón de ser. Es una unión que por sí y para los unidos puede tener razón de ser y de bondad sin que sea posible, por determinadas circunstancias, la obtención efectiva de los fines y sin que al mismo tiempo se reduzca a un simple medio o a una realidad sólo latente.

Con toda claridad manifestó San Agustín –respecto de los hijos– esta característica del matrimonio, aludiendo a ciertas conductas de los paganos: «*tantum valet illud sociale vinculum ut cum causa procreandi conligetur, nec ipsa causa procreandi solvatur. Posset enim homo dimittere sterilem uxorem et aliam ducere de qua filios habeat, et tamen non licet ... Manet vinculum nuptiarum, etsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non sequatur: ita, ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen vel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulaverint, adulterium committunt: ipsi autem coniuges manent*» [tan grande es el valor de aquel vínculo social que, aunque se anuda por causa de la procreación (alude a la causa contrahendi) ni siquiera por esta causa se disuelve. Podría (de hecho) un hombre despedir a su esposa estéril y unirse a otra de la cual tenga hijos, pero no le es lícito... Permanece el vínculo de las nupcias, aunque la prole, por cuya causa se contrajo, no venga por manifiesta esterilidad; de manera que no es lícito que los cónyuges que ya saben que no tendrán hijos se separen v se casen con otros movidos por el deseo de tener hijos. Si esto hicieren, cometen adulterio con quienes se unieron; pues permanecen siendo cónyuges].

Para entender el verdadero significado de esta regla es preciso tener en cuenta que la no obtención efectiva no puede deberse a una falta o defecto en la *ordinatio*. En efecto, la ordenación no es nada distinto del matrimonio, de aquellos elementos que lo componen; es su disposición, su sentido o *proportio*. En consecuencia, un defecto en la *ordinatio* sólo es posible por defecto o falta de un elemento o factor del matrimonio, que, si afecta a su esencia, impide que se constituya. Por lo mismo, la imposibilidad de obtener los fines ha de deberse a circunstancias ajenas a los factores constitutivos del matrimonio. Y así la esterilidad no impide el matrimonio, porque no afecta a la *ordinatio ad prolem* que es propia de los factores de la vida conyugal en sentido estricto; en cambio, la impotencia es causa de nulidad porque atañe a la capacidad para el acto conyugal (a su *ordinatio ad prolem*).

A este respecto es necesario precisar un punto. El matrimonio contiene en sí todo cuanto es suficiente para la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia. En cambio, no ocurre lo mismo con la procreación de los hijos; ésta depende no sólo de la vida matrimonial, sino de factores que escapan a ella. En tal sentido, la regla indicada tiene este otro aspecto complementario, en lo que atañe a la procreación. Mientras el matrimonio contiene toda la potencialidad necesaria para la mutua ayuda y el *remedium*, sólo contiene la potencialidad para una parte del proceso generativo (el acto conyugal); el resto de dicho proceso está en los cónyuges, pero no entra en los elementos constitutivos del vínculo matrimonial y de la vida matrimonial en sentido propio.

b) *Segundo principio*. No menos importante es un segundo principio, que deriva de la necesaria y esencial intangibilidad de la *ordinatio*. Si la obtención efectiva de la finalidad no es por sí misma necesaria, sí es inherente al matrimonio la obligación de tender a su consecución de hecho, en tanto los cónyuges hacen vida conyugal y las circunstancias no lo impidan. Esta obligación es, por una parte, un deber intersubjetivo (de un cónyuge frente al otro); más precisamente, se refleja en los derechos y los deberes correlativos, que están contenidos en el vínculo matrimonial. Por otro lado es, según hemos dicho, misión de los cónyuges, que se plasma en un deber moral, cuyo tratamiento corresponde a los moralistas y no a los canonistas.

c) *Tercer principio*. Por último, un tercer principio también derivado de la necesaria y esencial *ordinatio ad finem*. Siendo los tres fines indicados *causa institutionis*, el matrimonio no puede considerarse con suficiente razón de ser y de bondad intrínsecas si no hay *capacidad* para la obtención efectiva de la mutua ayuda y de alguna de las otras dos causas finales objetivas, que de razón de bondad a lo que constituye núcleo esencial del matrimonio. Pero sí es suficiente, supuesto este núcleo, la capacidad actual para obtener de hecho a través de él una de las dos *causae institutionis* que se obtienen por el don mutuo. De ahí que, si por razón de esterilidad, no hay capacidad para la consecución efectiva de la *susceptio sobolis*, la *vitatio fornicationis* es, en este caso (en el que se dan los elementos esenciales del matrimonio) causa suficiente para sustentar la validez del vínculo matrimonial, ya que el *remedium* es *causa finalis* objetiva presente en la segunda institución divina del matrimonio. En cambio, si ni siquiera esta segunda causa puede darse, como ocurre en la impotencia, tampoco hay matrimonio válido. De ahí la regla que fijó la doctrina medieval, recogida, entre otros, por Bernardo de Pavía: «cum omne matrimonium aut causa suscipiendae prolis aut causa incontinentiae fiat, impossibilitas vero coeundi utramque removet causam, restat, ut, ubi haec intervenerit, matrimonium excludatur» [como todo matrimonio se hace o por causa de recibir hijos o por causa de incontinencia, y la impotencia remueve una y otra, resulta que, cuando ésta se da, el matrimonio queda excluido].

En esto se apoyaron los autores para justificar el matrimonio de los estériles y los ancianos, ya que los tales, escribía Santo Tomás: «quamvis non habent caliditatem sufficientem ad generationem, tamen habent caliditatem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium secundum quod est in remedium: quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae» [aunque no tengan el ardor suficiente para engendrar, sí lo tienen para la unión carnal. Y por esta razón se les permite el matrimonio en cuanto que es remedio, aún cuando no les compete en cuanto es oficio natural]. Los dos fines del matrimonio son considerados como *sufficiens causa matrimonii*, de modo que, supuestos los elementos esenciales del matrimonio, basta que a través de ellos subsista la capacidad para obtener el fin de la mutua ayuda y el fin del *remedium* para que el matrimonio sea válido.

10. LA PROCREACIÓN Y EDUCACIÓN DE LOS HIJOS. Desde un punto de vista general, sin entrar en los específicos problemas que plantean desde el punto canónico, veremos seguidamente algunos puntos sobre cada uno de los aspectos de la finalidad del matrimonio. Y comenzaremos por la ordenación a los hijos.

a) *La ordenación a la prole.* Decir que el matrimonio es una integración de personas en lo que son diferentes, supone admitir que varón y mujer se unen plenamente en cuanto tienen de diferente. El amor conyugal, en consecuencia, es un amor pleno y total del varón a la mujer en cuanto mujer (feminidad) y de la mujer al varón en cuanto varón (virilidad). La sexualidad –caracteres primarios y secundarios– es algo más que función reproductiva, pues abarca amplias manifestaciones de la persona humana, pero en ella está impresa de modo inherente y constitutivo dicha función, que descansa en la estructura primaria del sexo. Por lo tanto, la unión de varón y mujer –la integración personal–, que obedece en su institución a la finalidad procreadora, contiene la tendencia a la procreación y educación de los hijos. La prole es, en este sentido, un bien que se obtiene por el matrimonio en virtud de la potencialidad inherente a la integración de varón y mujer (aunque en parte esa potencialidad exceda los factores constitutivos de la unión, considerada en su esencial estructura). Y es inherente, porque deriva de una estructura determinada de la sexualidad –varón y mujer– integrada en el matrimonio en virtud de la unión en que consiste. Ni es tampoco la función reproductora un simple añadido, sino un aspecto constitutivo de la diferenciación sexual, aunque no sea el único. Hay, pues, que admitir en la naturaleza humana una *ordinatio ad procreationem* que se refleja en el doble plano corpóreo-espiritual de la naturaleza. En este sentido, un amor conyugal verdadero tiene también por objeto a la persona del otro sexo en cuanto potencialmente es padre, en el caso del varón, o madre, en el caso de la mujer. Y en la medida en que el matrimonio consiste en la unión de dos personas, en el matrimonio existe –en el plano jurídico y en el de la realidad social– una esencial *ordinatio ad prolem*.

¿En qué medida y con qué extensión existe esta *ordinatio ad prolem* en el matrimonio? La *ordinatio ad finem* no es ningún elemento autónomo ni distinto de la esencia, sino una estructura ordinal –orden, disposición y medida– de la esencia. Según esto, la *ordinatio ad prolem* no es nada distinto del matrimonio, sino disposición y orden suyo hacia la procreación y educación de los hijos. Y en cuanto que se trata de una realidad dinámica, es una tendencia hacia estos fines.

Por otra parte, la *inclinatio naturae*, en la medida en que responde a la voluntad de Dios, se plasma en normas de Derecho natural. Quiere esto decir que la vida matrimonial debe desenvolverse conforme a la *ordinatio ad prolem*. Y en cuanto el matrimonio tiene una dimensión vocacional, los cónyuges reciben la misión de engendrar y educar a los hijos. Por ser este fin la *prima causa institutionis*, debe representar también la *prima intentio* de los cónyuges.

Ahora bien, la *ordinatio ad prolem* (orden, deber y misión), repetimos, no existe fuera del matrimonio en tanto es *ordinatio* esencial suya, sino en forma de disposición de éste. Por lo tanto, sólo se da dentro de los límites de la propia integración de sexos, esto es, en la medida en que existe impresa en la estructura ordinal de la esencia del matrimonio. ¿Qué se quiere decir con esto? Sencillamente lo que se deduce de la enseñanza constante de la Iglesia. Que la *ordinatio ad prolem* (además de ser deber y misión) consiste en un orden inherente a la realización correcta (según la *lex naturae*) del matrimonio. Cuando éste se desarrolla conforme al orden natural, el matrimonio cumple su finalidad, es completo *a se* y nada falta al *bonum matrimonii* (tampoco la *ordinatio ad prolem*, pues es una dimensión inherente y esencial, preconstituida en la propia realidad del matrimonio).

Significa esto que las realidades matrimoniales de tal modo contienen *a se* la ordenación esencial a los hijos, que el recto dinamismo matrimonial conduce –en cuanto de él depende– inherentemente al fin. En otras palabras, que no hay distinción entre: *a*) la manifestación del amor conyugal en la unión corporal y esta unión como *principium prolis*, pues la naturaleza humana está preconstituida de tal manera que el acto generativo y la unión corporal amorosa son un único e idéntico acto. Por consiguiente, la ruptura de la *ordinatio ad prolem* inherente al acto conyugal naturalmente realizado es una *disordinatio*, un desorden que atenta a la entidad del mismo acto, pues sólo se puede realizar desordenadamente ese acto –en virtud de su natural estructura– realizando otro acto diferente. Es decir, corrompiéndolo esencialmente. Ese acto diferente, corrompido, ya no es, ni el acto amoroso previsto por la naturaleza, ni el *principium prolis*. Es un fraude y una injuria (injusticia) al cónyuge, pues ni su origen puede estar en el amor conyugal (no es el acto amoroso, aquel al que tiende el amor conyugal, pues el bien al que específicamente tiende este amor es la cópula natural como unión y como *principium prolis*), ni en el amor al fin (los hijos), sino en el despersonalizante deseo de placer (conversión de la persona en objeto de placer). *b*) Tampoco la hay entre la unidad de vida (comunidad conyugal de vida) como manifestación de la unión de los cónyuges y la ordenación del matrimonio a la prole en cuanto comporta la recepción y educación de los hijos, pues esa comunidad está naturalmente constituida como el cauce propio para esa recepción y educación.

Significa también que la procreación efectiva de los hijos es el efecto (el fin) de la vida matrimonial rectamente vivida, pero que no es algo desvinculado –un además– de la relación interpersonal, sino su natural resultado. Lo cual implica dos consecuencias. 1.^a) Que no cabe una vida conyugal cerrada a los hijos, pues esto sólo es posible hacerlo mediante una corrupción de la propia vida conyugal. 2.^a) Que no es ordenado desear y engendrar hijos fuera del dinamismo propio de la vida conyugal, a través de medios distintos a la vida matrimonial (inseminación artificial).

No hay, pues, razón para plantearse problemas de justificación del matrimonio estéril. Tal matrimonio es completo en sí (también por lo que respecta a la *ordinatio ad prolem* esencial) y tiene suficiente razón de bondad.

Digamos finalmente que, siendo el fin procreador la primera *causa institutionis*, la ordenación a la prole es la *superior ordinatio*; es aquella *ordinatio* que da la medida y la disposición última de la estructura del matrimonio. Lo que quiere decir que, por naturaleza, todas las realidades matrimoniales tienen una estructura, preestablecida por institución, ordenada al fin procreador.

b) *El bien de la prole*. La prole que es el fin del matrimonio, aquel bien al que esta institución está ordenada, es el hijo educado. Con palabras de Santo Tomás de Aquino, es el hijo *in statu virtutis*: «Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis» [*Pues no tiende la naturaleza sólo a la generación de la prole, sino a que se la conduzca y promocióne hasta el estado del hombre en cuanto es hombre, que es el estado de virtud*]. Generación y educación no son, propiamente hablando, dos fines del matrimonio, sino un único fin, pues el matrimonio a lo que se ordena es al hijo educado. Este fin se plasma en tres facetas que ya San Agustín incluía en el *bonum prolis*: la primera es la *procreatio* o generación de los hijos; la segunda consiste en la *receptio prolis* en el seno de la comunidad conyugal; y la tercera es su educación.

De acuerdo con la concepción cristiana, base del matrimonio canónico, la *procreatio et educatio prolis* no es una finalidad que esté sólo en relación a las realidades terrestres en cuanto cerradas en sí mismas. Siendo la relación a Dios una dimensión esencialísima de la naturaleza humana, el fin procreador –*bonum* o *spes prolis* en terminología de los antiguos– dice relación al hijo educado como *cultor Dei*. Según la expresión agustiniana, la dimensión educacional del matrimonio es propiamente que el hijo *religiose educetur*. Conforme a este orden de ideas, el fin procreador del matrimonio no es propiamente que los individuos humanos dejen tras de sí sucesores ni unos herederos. No consiste este fin del matrimonio en que el hombre, al reproducirse, persista en el hijo. El matiz está claramente señalado en el texto de Catecismo Romano antes citado: «... tener hijos, no por dejar herederos de honores y riquezas, sino por criarlos fieles a la fe y a la religión verdadera». Dejar herederos es, a lo sumo, un motivo subjetivo, no reprochable si se añade a lo anterior: «Pero si a estas causas se añaden otras... tales como el deseo de dejar heredero... las causas de esta especie no se han de reprobar ciertamente».

No contienen estas palabras, simplemente, un matiz más o menos homilético o moralizante. Contienen una precisión importante, ya que dejar herederos no es el *bonum prolis*, el fin objetivo del matrimonio, como pusieron de relieve, desde épocas tempranas, los autores, Así Hugocío de Pisa afirma: «Dico ergo quod proles, id est spes et intentio procreandi prolem, et ad cultum et fidem Dei

educandi est illud bonum ... multi enim sunt coniuges qui non habent intentionem procreandi prolem, vel si procreandi, non tamen ad cultum Dei, sed ut habeant successores in suis rebus. Isti si in hac voluntate procreaverint filios, habebunt prolem sine bono prolis» [Digo, pues, que la prole, esto es, la esperanza y la intención de procrear prole y de educarla para el culto y la fe de Dios, es aquel bien ... hay muchos cónyuges que no tienen intención de tener hijos, o si la tienen de procrear, no buscan tener hijos para Dios, sino para tener herederos de sus cosas. Estos tales, si procreasen hijos en esa disposición de ánimo, tendrán prole sin el bien de la prole]. Lo mismo sostiene Ricardo Rufo: «Nec tamen omnes qui prolem recipiunt bonum prolis habent, ut illi qui solum propter hereditariam successionem prolem quaerunt. Non enim bonum prolis dicitur ipsa proles vel spes prolis... sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quaeritur ut religiose informetur» [Ni todos los que reciben hijos tienen el bien de la prole, como ocurre con aquellos que sólo buscan tener hijos a causa de la sucesión hereditaria. Pues no se llama bien o esperanza de la prole a los hijos en sí mismos ... sino a la esperanza y al deseo con que se busca a la prole para educarla religiosamente].

Aclaremos, para evitar equívocos, que los autores no pretenden reducir el aspecto educacional del *bonum prolis* a la sola educación religiosa; se refieren a una educación integral, que, por serlo, tiene como fundamento la educación del hombre *ad cultum Dei*, según el sentido profundo de esta expresión: el hombre religioso, es decir, aquel que encuentra en Dios el sentido más hondo de su existencia y de su actividad.

Desde el punto de vista más general, esta concepción refleja la idea de que el fin procreador y educador del matrimonio no tiende en sí a satisfacer unas necesidades, ilusiones o deseos de los cónyuges, por muy legítimos que sean o parezcan. Es una misión o función en razón de la especie, que tiende al bien de la naturaleza humana, a su propagación *in statu hominis in quantum homo est*. Su misión es la propagación y multiplicación de la naturaleza humana, no la sucesión de los cónyuges; es una misión *altruísta*, de entrega y servicio, lo que, en una concepción cristiana del mundo y de la naturaleza, se traduce en la lapidaria expresión del fragmento *Decretum Dei fuit* de la Escuela de Laon: «res prolis fieri propter Deum».

11. LA MUTUA AYUDA. a) La frase bíblica, «non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi», evoca sin duda toda la realidad matrimonial. En este sentido, no es ajeno su sentido a la mutua complementariedad que es propia del varón y de la mujer en relación a la procreación y educación de los hijos. Pero las palabras utilizadas –no es bueno que el hombre esté solo– muestran a las claras que la complementariedad de sexos se orienta a una unión que traspasa la unión meramente generativa. La *solitudo*, como algo que no es bueno, evoca una dimensión social natural por la que el varón es llamado a unirse con la mujer –su ayuda– en una relación interpersonal; esto es, una unión que se constituye como una relación que contiene una ordenación de cada cónyuge al bien personal del otro. Esta relación interpersonal –decimos– se «orienta, se ordena», luego tiende a un fin; «al bien personal del

otro» –añadimos–, esto es, a la ayuda. Y como esta relación es mutua, el matrimonio tiene esa finalidad que se conoce con el nombre de mutua ayuda.

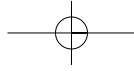
b) La mutua ayuda representa el sentido y la misión de servicio mutuo que contiene el matrimonio. Comprende muchos aspectos –afectivos, de consejo, compañía, etc.– difícilmente expresables. De entre ellos, el más captable externamente consiste en la complementariedad y ayuda en la vida del hogar, entendiendo por tal –por hogar–, no un *locus*, sino el núcleo de vida privada que, jurídicamente, la doctrina ha tipificado en el derecho a los alimentos y en la cohabitación (comunidad de mesa, lecho y habitación).

c) La mutua ayuda no es un simple medio, sino un fin. Esto es, la comunidad de vida, y en general la relación interpersonal de los cónyuges, está ordenada al fin procreador, en el sentido de ser el ámbito en el que los hijos son recibidos, alimentados y educados; pero no es un simple medio, ya que no existe esta mutua ayuda –como deber y como servicio– sólo en tanto es necesaria para los hijos habidos. La mutua ayuda es *fin*, porque es deber y servicio de los cónyuges entre sí; pero es fin *inmediato*, porque está abierta –ordenada– a los hijos, cuando éstos son engendrados. La mutua ayuda es, pues, un bien y un fin del matrimonio con valor y bondad (razón de subsistencia) por sí. Por eso, en caso de esterilidad, la mutua ayuda no pierde su valor.

d) Antes de pasar a otro apartado, nos parece de interés hacer unas precisiones terminológicas. Normalmente, la expresión mutua ayuda se usa para designar, tal como lo hemos hecho, a uno de los tres fines del matrimonio, distinto de la generación de los hijos y del remedio de la concupiscencia; la mutua ayuda es entendida como aquel conjunto de prestaciones mutuas que no se refieren a las otras dos finalidades: el apoyo moral y espiritual, la intercomunicación de bienes económicos, el reparto en las tareas del hogar, etcétera.

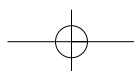
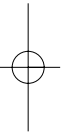
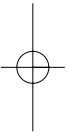
Más modernamente, sin embargo, se tiende a hablar de mutua ayuda en un sentido más total. La mutua ayuda –como interpretación de la ayuda a la que se refiere el Génesis– se identifica con el mutuo complemento, esto es, la integración de varón y mujer, que son complementarios, en cuanto considerada dinámicamente. En efecto, la vida matrimonial (vivir como cónyuges) comporta una continua interrelación de actividades complementarias, una *communicatio operum* según Santo Tomás, a cuyo través el matrimonio –esto es, varón y mujer unidos– se realiza dinámicamente como servicio a los cónyuges y a los hijos.

La mutua ayuda es, en este sentido total, vida matrimonial en todos sus aspectos, en los cuales esa vida se revela como continua interrelación de actividades complementarias, tanto en lo que se refiere a la generación y educación de la prole, como en el servicio mutuo. En otras palabras, es el momento dinámico del *consortium omnis vitae* en que consiste el matrimonio; es, pues, el *bonum matrimonii* dinámicamente considerado. En esta hipótesis, la expresión mutua ayuda manifiesta una *dimensión* y un *sentido* de la vida matrimonial –o sea del matrimonio dinámicamente considerado– en su consideración total (la complementariedad varón-mujer en cuanto es servicio mutuo en orden a los tres fines del matrimonio).



Por eso —de acuerdo con este segundo significado— la mutua ayuda no es adecuadamente distinta de las demás razones de bondad ni de las demás finalidades; es una dimensión y un sentido de todas ellas. En consecuencia, no es correcto tomar la mutua ayuda en este significado total y colocarla sin más en lugar del concepto tradicional de *mutuum adiutorium*; no es una finalidad o razón de bien adecuadamente distinta, pues si bien expresa algo que no comprenden las expresiones con que se denominan las demás finalidades o razones de bondad, las incluye a todas, ya que indica algo común a todas ellas en cuanto se plasman en la vida matrimonial. En tal orden de ideas, si se establece una jerarquía de finalidades, la mutua ayuda en sentido total no puede ser una de las finalidades jerárquicamente ordenadas, pues no es una de las tres finalidades adecuadamente distintas, sino algo que da un sentido concreto a todas ellas (la complementariedad o mutuo servicio en razón de los hijos —generación y educación—, del hogar o comunidad conyugal de vida y de la regulación de la inclinación personal).

Tampoco es correcto dar a la mutua ayuda en sentido pleno y total un contenido del que se excluya la generación de los hijos; esta exclusión es gratuita, pues, como dijera San Agustín, no se comprende por qué la ayuda para el hombre fue creada mujer y no varón también, si se prescinde de la generación: «Aut si ad hoc adiutorium gignendi filios, non est facta mulier viro, ad quod ergo adiutorium facta est? Si quae simul operaretur terram; nondum erat labor ut adiumento indigeret, et si opus esset, melius adiutorium masculus fieret: hoc et de solatio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. Quanto enim congruentis ad convivendum et colloquendum duo amici pariter quam vir et mulier habitarent? Quod si oportebat alium iubendo, alium obsequendo pariter vivere, ne contrariae voluntates pacem cohabitantium perturbarent; nec ad hoc retinendum ordo defuisset, quo prior unus, alter posterior, maxime si posterior ex priore crearetur, sicut femina creata est. An aliquis dixerit de costa hominis Deum feminam tantum, non etiam masculum, si hoc vellet, facere potuisse? Quapropter non invenio ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur». [Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos, ¿para qué ayuda fue creada? Si fue para trabajar la tierra, aún no existía trabajo que necesitara de ayuda, y si la necesitase mejor hubiera sido una ayuda de varón. Esto mismo puede decirse del solaz, si tal vez la soledad le apesadumbrase. ¿Pues cuánto más conveniente no es para convivir y hablar la reunión de dos amigos que la compañía del hombre y la mujer? Pero si convenía que vivieran el uno mandando y el otro obedeciendo para que las voluntades contrarias no perturbasen la paz de los cohabitantes, no hubiera faltado un orden para conservarla, teniendo en cuenta que primero existió uno y después otro, y sobre todo si el último fuera creado del primero, como lo fue la mujer. ¿O dirá alguno que Dios, si quisiera, no hubiera podido hacer de la costilla del hombre un varón, sino solamente una mujer? Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos]. Si de la mutua ayuda en sentido total se sustrae la generación de los hijos, no se comprende por qué la ayuda fue creada mujer, por qué el Génesis dice que se crea una ayuda y no una madre o una hembra. Verdaderamente valen también aquí otras palabras de San Agustín: «Non itaque video ad quod aliud adiutorium mulier facta sit viro, si generandi causa subtrahitur: quae nihilominus



quare subtrahatur ignoro» [Así, pues, no comprendo para qué otra ayuda del varón fue creada la mujer si se prescinde de la causa de engendrar, la cual no entiendo por qué se ha de quitar].

12. EL REMEDIO DE LA CONCUPISCENCIA. a) Por lo que respecta al *remedium concupiscentiae*, poco hay que decir. Se trata de una finalidad o razón de bien de la vida matrimonial, que indica que hay un mutuo servicio entre los cónyuges ordenado a regular las fuerzas instintivas que se hallan presentes en la naturaleza, de forma que, a través de la vida matrimonial, encuentren los cónyuges una base para vivir de acuerdo con las exigencias de su dignidad de personas humanas (dictados de la ley natural).

Una consideración precipitada y superficial de esta finalidad podría dar a entender que el matrimonio es el cauce lícito de aquello –la unión carnal– que en principio es moralmente malo; en eso se fundaría que fuera del matrimonio fuese malo, y que sólo en este le sobreviniese la licitud. Según esto, una de la finalidades del matrimonio sería servir de cauce al instinto sexual, de modo que quienes no se sintiesen con fuerzas para vivir la continencia –quienes no son llamados a ella– podrían encontrar en el matrimonio la licitud para su deseo. Pues bien, el remedio de la concupiscencia no es una finalidad del matrimonio en ese sentido. El matrimonio no podría hacer lícito o bueno lo que fuese malo o desordenado en sí. Ahora bien, el acto conyugal es bueno y honesto, lo moralmente reprochable (con tacha de injusticia con la persona) es su realización fuera del matrimonio; pero esto no quiere decir que el matrimonio sea el cauce que da la licitud al acto conyugal, sino que su realización fuera del matrimonio subvierte sus valores, esto es, que introduce en él un desorden. Ni en el matrimonio se legitiman los frutos del desorden; los deseos deshonestos, tan deshonestos son en el matrimonio como fuera de él. Como dijera Rufino: «Sed certe coitus maritalis in se omnino bonus est, et quod aliquando malus est, non nisi ex modo inordinate libidinis est, quam limitant et temperant bona coniugii: et ideo a crimine excusare dicuntur. Si autem in se malus esset, ex nulla causa bonus posset esse; nam, ut ait Augustinus, quod per se malum est ex nulla causa fieri potest bonum. Est autem coniugalis amplexus bonus, et quando causa prolis concumbitur, et cum exactum debitum redditur» [Pero ciertamente la unión carnal marital es totalmente buena en sí misma, y cuando alguna vez es mala, lo es por la carga de desorden de la libido, que los bienes del matrimonio limitan y atemperan; y por eso excusan de culpa grave. Pues si la unión carnal fuese mala en sí misma, por ninguna causa podría convertirse en buena; porque, como dice San Agustín, lo que es malo de suyo, por ninguna causa puede hacerse bueno. Por lo tanto el abrazo conyugal es bueno, cuando se realiza por causa de la prole o para otorgar el débito].

El matrimonio es remedio, porque orienta, a través de su uso, los movimientos desordenados a algo que en sí es bueno: el acto conyugal naturalmente ordenado a los hijos. «Habent etiam id bonum coniugia –escribe San

Agustín—, quod carnalis vel iuvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est; ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalís» [Tienen también este bien los matrimonios, que la incontinencia carnal y juvenil, aunque sea immoderada, se endereza a la honestidad de la propagación de la prole, y de ahí resulta que el matrimonio, del desorden de la libido, extrae su parte de bien]. Santo Tomás de Aquino ha expuesto de modo breve y completo este punto. De dos maneras, explica, pueden aplicarse remedios a la concupiscencia. La primera consiste en reprimirla en su raíz, y bajo este aspecto el matrimonio provee de remedio en virtud de la gracia que confiere. La segunda se refiere a los actos a los cuales mueve la concupiscencia; y esta segunda manera se subdivide en dos: a) haciendo que esos actos, a los cuales inclina la concupiscencia, queden inmunes de torpeza, y esto se logra con los bienes del matrimonio, que cohonestan la concupiscencia carnal; b) impidiendo los actos torpes, ya que, por el hecho de quedar satisfecha la concupiscencia con el uso del matrimonio, deja de incitar a sus corruptelas. Y aunque los actos congruentes de la concupiscencia contribuyan de suyo a exacerbarla, sin embargo, en cuanto van ordenados por la razón, consiguen reprimirla.

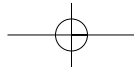
b) ¿Qué representa la finalidad del *remedium concupiscentiae*? Fundamentalmente dos cosas: 1.^a Que los cónyuges han de tener como regla grave de su conducta, usar del matrimonio de tal modo que la tendencia al acto conyugal encuentre su natural y honesta satisfacción de acuerdo con la personalidad de cada esposo, de forma que no se expongan a la incontinencia. Representa un aspecto del orden del matrimonio: la vida matrimonial ha de ser resultado del recto dinamismo de las *inclinaciones* naturales (dentro de las cuales se integran factores sensitivos), no abstractamente consideradas, sino matizadas por la personalidad de cada esposo, que es, además, naturaleza con el *fomes peccati*. El *remedium concupiscentiae* es, en este sentido, aspecto propio del *bonum matrimonii*, distinto de las demás razones de bien ya indicadas. 2.^a Que, de acuerdo con los diversos grados del amor conyugal (número 23, d), éste no se limita al *agapé* o amor propiamente personal, sino que comprende también el *eros* y el amor carnal. Por lo tanto, que el uso del matrimonio que se origina en esos grados menos perfectos (hablamos de uso conforme al *ius in corpus*, no según criterios estrictamente morales), no está fuera del orden del matrimonio (de su estructura jurídica), en virtud de la historicidad del amor conyugal. Representa, eso sí, grados imperfectos de ese amor, fundados, más en factores sensitivos que en el factor personal de la voluntad. Son factores menos personales, que la instancia racional no ha asumido plenamente, y en tal sentido son menos adecuados. Pero no por menos adecuados son totalmente desordenados; simplemente recae sobre ellos el deber-ser de su mejor asunción en la instancia personal. Es, en definitiva, un aspecto de la perfectibilidad del hombre.

c) Por lo dicho queda claro que el *remedium* no implica nuevas realidades ontológicas o jurídicas en la esencia del matrimonio. Es una razón de bien de aquellas que están dadas por naturaleza. No es criterio para determinar las realidades ontológicas ni las jurídicas del matrimonio, sino sólo para valorar su razón de bien. Por ser *remedium* presupone una posibilidad de desorden en el uso de la potencia sexual, que debe ser determinado por un criterio preexistente. El *remedium* no da el criterio de orden ontológico matrimonial, sino que lo presupone. Por eso no es criterio para determinar cuál es el acto conyugal realizado según el orden natural, sino, supuesto cuál sea ese orden natural, ayuda a los cónyuges a comportarse conforme a él.

No son fines del matrimonio la sedación del instinto o el placer unido al uso del matrimonio. Ambas cosas son efectos concomitantes de la unión carnal; no son, por eso, causa formal del acto, sino un accidente suyo. La *delectatio* (sedación placentera del *appetitus*) no es otra cosa que la *quietatio appetitus in bono desiderato*, sin subsistencia por sí misma. El bien es el acto objetivamente considerado o —desde otra perspectiva— el efecto objetivo de ese acto. Por eso, el fin del uso del matrimonio es la fecundación de la mujer, y el acto tendente a él es la unión carnal realizada según el orden de la naturaleza. La causa formal del coito es la *ordinatio ad prolem* y su fin es la transmisión del principio vital masculino. La *delectatio* es accidente, efecto concomitante. En este sentido opera el *remedium*, conduciendo al sujeto, movido principalmente por la *delectatio* (movimiento de la concupiscencia), al bien objetivo, esto es, a la unión rectamente realizada. Está, en consecuencia, fuera de razón pretender que es *remedium* una *delectatio* obtenida por actos distintos. Tal cosa no es *remedium concupiscentiae*, sino pura y simple concupiscencia, precisamente aquello que se trata de remediar. La incapacidad para el acto natural es, por definición, incapacidad para el *remedium* matrimonial que procede del uso del matrimonio.

13. EL FOMENTO DEL AMOR CONYUGAL, ¿FIN DEL MATRIMONIO? Aunque el amor conyugal no es fin del matrimonio, cabe preguntarse si entre las finalidades de éste se puede incluir el *fomento* de ese amor. La enc. *Casti Connubii* lo enumera entre los fines secundarios «quos intendere coniuges minime vetantur». Esta frase de la encíclica, por su misma redacción, hace referencia a los motivos subjetivos o *finis operantis* de los cónyuges, no a los fines objetivos del matrimonio de los que estamos tratando; pero la pregunta sigue en pie, sobre todo porque en los últimos tiempos hay una tendencia a incluir ese fomento del amor entre los posibles fines del matrimonio.

No cabe duda de que el fomento del amor es un *bien* que puede y aún debe ser buscado por los cónyuges (fin subjetivo). Pero este bien, ¿es científicamente calificable de fin objetivo? La pregunta proviene, no sólo de la dificultad que trae consigo calificar de fin el aumento de lo que es tendencia unitiva y tendencia a las obras y no propiamente acto o producto objetivo de un acto, sino también de que no toda razón de bien del matrimonio tiene razón de fin, como ocurre con las propiedades esenciales.



En primer lugar, debemos tener presente que el amor no es fin del matrimonio, sino *factor unitivo*, tendencia a la unión (números 24 y 25). Es aquello por lo que los cónyuges son inclinados a la unión. Ahora bien, esta unión es el matrimonio mismo y –una vez contraído, hipótesis en la que ahora nos movemos– la vida matrimonial en la que se incluye el don mutuo. En este sentido, el amor tiene dos efectos característicos: mantener unidos a los cónyuges, evitando la separación o la infidelidad, y la *delectatio* o goce (felicidad) que se produce por la unión de hecho entre el amante y el amado.

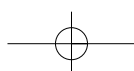
El primero de estos efectos es la unión de hecho, que representa uno de los dos tipos de unión (la afectiva y la de hecho), efecto propio y peculiar de todo amor.

Esto supuesto, fomentar el amor no es ni puede ser fin del matrimonio, puesto que vivir unidos como cónyuges no es nada que sea *efecto* distinto de vivir vida matrimonial y producido por ella, sino *la misma vida matrimonial*, esto es, el matrimonio en cuanto vivido. Decir que fomentar aquello que es causa de la vida matrimonial es fin de ésta carece de sentido. Sería tanto como sostener que la causa es el fin de lo causado.

El fomento del amor conyugal no está en el orden de los fines objetivos de la vida matrimonial (no es, pues, causa formal de los actos), sino en el de sus efectos concomitantes, o dicho de otro modo, está en el orden de la historicidad del hombre. Del mismo modo que las potencias y los hábitos se perfeccionan por la operación, el amor se perfecciona por su operatividad, pero ni en uno ni en otro caso el *fin* objetivo de la operación es esa perfección. A veces este tipo de perfeccionamiento puede ser *finis operantis*, como ocurre cuando el atleta realiza un entrenamiento; en este caso corre o salta para perfeccionar su potencia corredora o saltadora; pero esa perfección es sólo *finis operantis*, pues el fin objetivo de su potencia es siempre –también en los entrenamientos– la carrera o el salto. La perfección de la potencia es, objetivamente, efecto concomitante, y sólo subjetivamente es finalidad. Lo mismo ocurre con el fomento del amor conyugal.

En segundo lugar, la *delectatio* o felicidad que produce la unión de hecho –el hecho de estar y vivir juntos– es, efectivamente, factor de aumento del amor, pero es también efecto concomitante suyo. Hay goce en la unión porque hay amor y a su vez este es aumentado por el goce (historicidad). En todo caso, no es fin objetivo de la vida matrimonial, sino efecto concomitante. No se puede confundir la finalidad con la historicidad o perfectibilidad de una potencia.

No se ve, pues, cómo el fomento del amor puede ser fin objetivo del matrimonio. Otra cosa es que sea un *finis operantis* honesto de los cónyuges.



§ 3. LAS PROPIEDADES ESENCIALES

SUMARIO: 14. Introducción. 15. La unidad, 16. La indisolubilidad. 17. Conclusión final.

14. INTRODUCCIÓN. a) El matrimonio tiene dos propiedades esenciales, denominadas *unidad* (un solo varón y una sola mujer) e *indisolubilidad* (para toda la vida). Se llaman esenciales, porque dimanar de la esencia del matrimonio; y propiedades, porque no son su esencia sino el predicable llamado *propio*. La esencia está constituida por los sujetos y el vínculo; la unidad y la indisolubilidad son propiedades del vínculo. Un vínculo que es, en virtud de su misma *quidditas*, uno e indisoluble. Estas propiedades no son, pues, algo añadido al vínculo –por ejemplo, una fortaleza sobreañadida por una ley–, sino rasgos inherentes al vínculo: son *predicables* –filosóficamente hablando–, no obligación sobreañadida; es algo que dimana de su esencia.

b) Seguidamente analizaremos diversos aspectos de cada una de esas propiedades. Pero antes haremos una breve precisión. Unidad e indisolubilidad aparecen como dos propiedades distintas, por efecto del modo humano de conceptualizar y porque su formulación proviene de establecer un contraste con dos hechos que la conciencia cristiana –y en general la conciencia guiada por la razón natural– juzga como desviaciones: la poligamia y el repudio o divorcio. Pero, en realidad, son como dos caras de la misma moneda, porque la indisolubilidad no es más que la plenitud de la unidad. Significa esto que la capacidad de ser marido o esposa sólo se desarrolla en toda su plenitud y perfección –aquella plenitud y perfección que es adecuada a la persona humana– cuando se orienta y se desarrolla en relación a una sola mujer y a un solo varón, de tal manera que únicamente la muerte pone límites a esa capacidad. Podemos decir que la indisolubilidad es la unidad en la vertiente de la temporalidad (Saldón). Esta íntima relación se halla plásticamente enseñada por la Escritura. Dice el Génesis que «serán dos en una sola carne», a lo que Cristo añadió: «luego lo que Dios unió, el hombre no lo separe». La *una caro* –o sea, el matrimonio– son dos personas, no tres ni cuatro: y de tal manera son una sola carne, que no pueden desunirse.

Bien lo comprendieron los primeros cristianos, sólo que, hombres al fin y al cabo, no siempre se libraron de exageraciones. Así se explica que hubiese quienes entendieron de tal manera la unidad indisoluble que se opusieron a las segundas nupcias; Atenágoras y Tertuliano son casos conocidos. El primero, por ejemplo, dice en una ocasión que el segundo matrimonio «es un decente adulterio», y añade: «quien se separa de su primera mujer, aún cuando haya muerto, es un adúltero». Tampoco faltaron quienes se mostraron reservados o severos con las segundas nupcias, sin condenarlas, como Orígenes, San Basilio y San Gregorio Nacianceno, tendencia a la que fue especialmente sensible la Iglesia de Oriente.

No se puede atacar la indisolubilidad sin que sufra la unidad. Por eso, aceptar el principio de unidad y rechazar el de indisolubilidad significa no haber comprendido el verdadero sentido de ninguno de los dos. El vigor con que la doctrina cristiana defiende la indisolubilidad es precisamente el signo de su coherencia y de su racionalidad.

15. LA UNIDAD. Desde los primeros tiempos la comunidad cristiana ha tenido la unidad como nota del matrimonio contenida en el mensaje evangélico y ha sido sostenida sin fisuras de ningún tipo por toda la tradición. Más bien, los escritores ortodoxos de los primeros siglos hubieron de luchar contra las tendencias rigoristas que, como hemos indicado, llegaron a condenar las segundas y ulteriores nupcias como contrarias a la norma cristiana. La unidad se encuentra definida como doctrina de fe por el Concilio de Trento (sess. XXIV, c, 2), y el pasaje evangélico antes aludido se refiere a ella de modo suficientemente claro: «De manera que ya no son *dos*, sino una sola carne» (Math 19, 6).

A la unidad del matrimonio (monogamia) se opone la poligamia, que se divide en poligamia en sentido estricto o *poliginia* (unión de un varón con varias mujeres) y *poliandria* (unión de una mujer con varios varones).

Dos han sido los fundamentos que los autores han señalado a la unidad: la significación sacramental y el Derecho natural.

a) *Argumentos de Derecho natural*. Resume con precisión los argumentos de Derecho natural, que manejan los autores, el canonista español Mans: «La poliandria se opone absolutamente al derecho natural, porque repugna a todos los fines del matrimonio, no sólo al secundario, sino también al primario. Pues la misma procreación de la prole resulta más difícil para la mujer unida con varios varones; y aún supuesta la procreación, careciendo la prole de padre cierto, se dificulta también grandemente su educación. Por lo demás, quebrantada radicalmente la unidad y por ende la paz de la familia, mal podrá obtenerse de ella el cumplimiento de los fines secundarios, esto es, el mutuo auxilio y el remedio de la concupiscencia.

«La poliginia no se opone absolutamente al derecho natural, esto es, a los principios primarios del mismo, pero sí que repugna a sus principios secundarios. Pues, además de la gran mengua que supone para el cumplimiento del propio fin primario, en cuanto dificulta la educación de la prole, por los peligros a que se halla expuesta en defecto de la concordia doméstica; el fin secundario del mutuo auxilio no puede obtenerse de manera igual para ambos cónyuges, ya que en estas circunstancias la mujer, es antes que compañera, una esclava del marido; ni éste tampoco encuentra en esta situación un remedio, antes por el contrario, constantes incentivos de la concupiscencia».

Como se ve, esta argumentación se centra en los fines; pero no faltan autores que hagan referencia –como fundamento de la unidad–, no sólo a los

finés, sino también a la igualdad de los cónyuges y al *amor amicitiae* que entre ellos debe reinar. Así Gredt señala que la poligamia repugna a la *amicitia* conyugal, pues esta *amicitia* estrictísima no puede darse entre desiguales (es tesis común que el *amor amicitiae* sólo se da entre personas iguales), y habría una desigualdad (es decir, haría falta que varón y mujer se considerasen desiguales), si el varón pudiese tener varias esposas, pero sólo un marido la mujer. Igual argumento aplica a la poliandria. Las alusiones a la igualdad y a la amistad conyugal, sin embargo, quedan englobadas dentro de las referencias a los fines secundarios.

La argumentación de los autores tiene peso indudable y sus varios razonamientos son otros tantos puntos de apoyo para defender la unidad del matrimonio. Es posible, sin embargo, que desde el punto de vista del Derecho exista una razón de fondo, que sustente la unidad en la exigencia de justicia de la relación interpersonal, más que en los fines del matrimonio, aunque en estos también se funde. No es ajena esta razón a alguno de los argumentos antes descritos.

La razón de la unidad del matrimonio (monogamia) es la igualdad en dignidad y en valor que existe entre varón y mujer. Virilidad y feminidad, lo hemos dicho antes, son dos formas accidentales de individuación completa de la naturaleza humana. Por eso, varón y mujer no son solamente iguales en dignidad y valor en cuanto personas humanas, sino en su diferenciación masculina y femenina. Virilidad y feminidad son valores complementarios e iguales. Al decir que son valores o bienes iguales queremos expresar dos cosas: 1.^a Que una mujer contiene en sí potencialmente todo cuanto es necesario para completar al varón –tanto respecto de la generación y educación de los hijos como respecto a los restantes fines– y viceversa, en aquel mutuo complemento que es específicamente matrimonial (complemento entre virilidad y feminidad); por lo tanto, una mujer y un varón son bienes el uno para el otro completos y suficientes en lo que se refiere a su conyugalidad. 2.^a Que no solamente se trata de dos realidades completas y suficientes en el mutuo complementarse, sino que son iguales en *valor* y en *dignidad* (por lo tanto en exigencia).

Siendo esto así y teniendo en cuenta que una de las características de toda relación de justicia es la igualdad, sólo el matrimonio *uno* realiza la justicia que exige la relación varón-mujer, pues sólo en el matrimonio monógamo se da una relación de valores iguales y de bienes equivalentes. La poligamia lleva consigo necesariamente una situación de desigualdad: el varón recibe totalmente a cada una de sus mujeres, pero las mujeres no reciben totalmente al varón (o al revés en el caso de la poliandria). La relación de los cónyuges polígamos se funda en la desigualdad, que –a tenor de lo dicho antes– 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 es-

tigma de una grave injusticia, mucho más profunda que la gran mayoría de las hoy llamadas «injusticias sociales».

b) *Unidad y sacramentalidad*. El segundo de los fundamentos que los autores han señalado a la unidad es la significación sacramental. Los Santos Padres y la teología posterior basan la unidad en el carácter de ejemplar normativo que, según se deduce de San Pablo, tiene la unión de Cristo con la Iglesia respecto del matrimonio (número 38, b). Puesto que Cristo es Esposo de una sola Esposa (la Iglesia), así también el matrimonio es monógamo (tiene como regla la monogamia).

La sacramentalidad no es sólo fundamento o razón de la unidad, sino refuerzo y potenciación. Recogiendo una constante doctrinal, el c. 1013 § 2 del CIC declara que, por la sacramentalidad, las propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad adquieren una especial firmeza. Este fortalecimiento, más que en la significación, se encuentra sobre todo en la participación de la unión de Cristo con la Iglesia que el misterio conyugal produce (números 41, b y 42). La *inclinatio* natural (número 29), así como la unión misma entre varón y mujer, quedan trascendidas de gracia. La persona recibe un enriquecimiento y la unión misma se potencia como unión de varón y mujer, que son a la vez hijos de Dios. Las exigencias de justicia lo son, entonces, de una justicia superior, más fuerte, por la valorización que el carácter de hijo de Dios añade a la persona.

En realidad, este fortalecimiento, más que actuar aisladamente sobre cada una de las propiedades esenciales, se produce en la raíz misma, en las personas de los cónyuges (hijos de Dios) y en su unión, que se transforma en una relación de justicia superior. En esta raíz, y como consecuencia, el vínculo conyugal, y con él la unidad y la indisolubilidad, se enriquecen, potencian y refuerzan. Este refuerzo alcanza también al matrimonio no sacramental, en la medida –y sólo en ella– en que, por institución divina, está destinado a ser sacramento.

16. LA INDISOLUBILIDAD. La capacidad de unión entre el varón y la mujer no es episódica o transitoria, no es una posibilidad propia de un período intermedio de la vida del hombre, sino que se extiende desde que se alcanza el desarrollo de la sexualidad hasta la muerte. Ciertamente la capacidad de integración tiene un comienzo, que coincide con aquel desarrollo de la persona (corporal y anímico) que empieza a alcanzarse con la pubertad. Desde este momento, la capacidad de integración no decae; hasta la muerte el varón y la mujer están ordenados a la mutua unión. Pues bien, decimos que el vínculo matrimonial es indisoluble para indicar que une a varón y mujer en toda esa capacidad de unión, que dura toda la vida.

a) *Estabilidad, perpetuidad e indisolubilidad*. Bajo el nombre de indisolubilidad del vínculo se integran en realidad tres grados de esta propiedad: a) la *estabilidad*, el matrimonio es una unión de varón y mujer no pasajera o transito-

ria, sino permanente; no cabe, pues, el llamado matrimonio a prueba (hay un posible período de prueba, pero es previo al matrimonio: el noviazgo) o el matrimonio en forma episódica. *b) La perpetuidad*, pues la unión matrimonial no es sólo estable, sino para toda la vida; a la perpetuidad se opone la pretensión de un matrimonio estable, pero temporal o simplemente indefinido. *c) La indisolubilidad* en sentido estricto, o sea la fortaleza de la unión conyugal es tal que el vínculo no es normalmente disoluble.

La estabilidad, la perpetuidad y la indisolubilidad son, en realidad, tres grados inseparables de la misma característica. Por eso los autores hablan sin más de indisolubilidad, puesto que comprende a los otros dos grados. Sin embargo, es conveniente distinguirlos, porque esta propiedad a veces influye fundamentalmente como perpetuidad, pero no como indisolubilidad (v. gr. en el consentimiento como veremos). Y al no distinguir, se pueden producir confusiones. Desde algunos argumentos que los autores dan para fundamentar la indisolubilidad —que sólo prueban la estabilidad o la perpetuidad—, hasta ciertos problemas que plantea su exclusión en el consentimiento, hay una serie de supuestos que señalan la conveniencia de distinguir los grados de esta propiedad.

Quizás donde aparezca menos clara la diferencia sea entre perpetuidad e indisolubilidad, pues parece que sólo puede decirse de una unión o una relación que son perpetuas, si no pueden romperse o desaparecer (disolverse). Sin embargo, la diferencia existe. La perpetuidad radica en la potencia o capacidad intrínseca de duración; y en tal sentido decimos que el matrimonio es perpetuo para indicar que nace como unión para toda la vida y que es capaz de ser perpetuo por cuanto no contiene en sí (en el vínculo) el germen de su disolución. Y no contiene en sí el germen de su disolución, porque no hay ninguna causa intrínseca al matrimonio o a la vida matrimonial que sea capaz de provocar por sí la debilitación del vínculo y su consiguiente ruptura. La posible disolución vendrá en todo caso de una fuerza, circunstancia o acontecimiento exteriores al vínculo conyugal que, prevaleciendo sobre su fortaleza, sean capaces de romperlo. La indisolubilidad, en cambio, indica que no hay fuerzas o causas exteriores al vínculo que puedan provocar el fallo de su perpetuidad. Y así el matrimonio rato y no consumado es perpetuo, pero es disoluble concurriendo ciertas causas y un acto del Romano Pontífice.

Por otra parte, debe tenerse presente que mientras la perpetuidad es absoluta, el término indisolubilidad se aplica a veces en sentido relativo. En el ejemplo propuesto, el matrimonio rato y no consumado es disoluble por ciertas causas y mediante un acto pontificio, pero es indisoluble sin causa, por otra autoridad o por decisión de los dos cónyuges. Por eso se dice del matrimonio rato y consumado que es absolutamente indisoluble, porque no hay autoridad que pueda disolverlo.

b) La perpetuidad. La perpetuidad del matrimonio tiene su fundamento en la estructura misma de la naturaleza humana y en sus exigencias: 1.º La ca-

pacidad de complementarse, la capacidad de unión entre el varón y la mujer es perpetua, a partir del momento en que se alcanza el suficiente desarrollo. Ni es temporal ni es intermitente. Esta capacidad viene dada por la misma estructura personal masculina y femenina, pues virilidad y feminidad son en sí estructuras y valores personales, ontológicamente complementarios, de suerte que sólo su desaparición provocaría la incapacidad para la unión, para el complemento. 2.º La tendencia a la unión, o momento dinámico del sentido complementario de los sexos, es también perpetua, puesto que es la manifestación misma de la complementariedad. Decae sólo la manifestación sensitiva de esta tendencia, la libido, lo cual es una consecuencia de la historicidad del amor conyugal, de la persona en definitiva. 3.º A esto hay que añadir que la capacidad para esa unión, para el complemento entre virilidad y feminidad, en cuanto estructuras propias de un varón concreto o de una mujer determinada, es invariable y permanente. La relación de complementariedad entre un varón y una mujer concretos, ni cambia, ni mengua, ni desaparece, pues ambos siguen siendo varones y siendo mujeres del mismo modo y con la misma fuerza. En consecuencia, la unión matrimonial es perpetua en virtud de la estructura misma de la naturaleza humana.

Esta perpetuidad es, a la vez, una exigencia de justicia. Ya hemos dicho antes que virilidad y feminidad son valores personales y, a la vez, iguales. Si son iguales y permanentes, el vínculo jurídico es obviamente perpetuo, pues la razón de justicia que sustentó la unión al nacer permanece siempre igual. Para que hubiese razón suficiente de decaimiento del vínculo haría falta una desvalorización del varón o de la mujer en cuanto tales, lo cual no sucede nunca. Por consiguiente, cualquier repudio del cónyuge es, desde este punto de vista, arbitrario, por cuanto el bien aceptado al contraer matrimonio es idéntico al que se repudia. Y como arbitrario, es injusto.

Para explicar con mayor extensión el razonamiento anterior parece conveniente hacer algunas precisiones:

a') En primer lugar, es necesario advertir que el matrimonio es unión entre personas; por lo tanto, según el modo de ser de la persona humana. Ahora bien, la persona humana es naturaleza con una dimensión histórica. La persona humana contiene dos dimensiones capitales: la naturaleza racional que en ella se individúa, y la historicidad (modo temporal de existir propio de los entes corpóreos). Es importante comprender este punto. En tanto que tiene una dimensión histórica, es devenir y cambio, es salud y enfermedad, es alegría y tristeza, es luz y sombra, es mejoramiento y es decaimiento. En tanto que es naturaleza, todo ese conjunto de posibilidades no altera su valor esencial, porque el núcleo constitutivo de su naturaleza es inmutable. Y en cuanto es persona, la historia humana es proyección de un yo que permanece siempre el mismo.

El matrimonio, por ser *una caro* –unidad en las naturalezas– es fruto de la aceptación de la persona y por tanto de su historia posible. En él es esencial el riesgo del futuro. La unión se hace en relación a la naturaleza –inmutable– y a la

persona —que permanece siempre la misma—, y en consecuencia es necesariamente aceptación de la historia posible del cónyuge.

No es posible escindir la persona de su historia; la persona es ella misma su historia, pues la contiene en potencia y es naturaleza histórica. El matrimonio no es unión según una condición histórica concreta; precisamente es unión en la raíz permanente (naturaleza y personalidad) que contiene en sí toda la historia posible del cónyuge y que es anterior a ella.

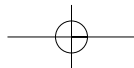
En consecuencia, ni la salud o la enfermedad, ni la riqueza o la pobreza, ni el mejoramiento moral o la caída en el vicio alteran en sí la fuerza del vínculo conyugal. Y ninguna de estas vicisitudes históricas modifican la exigencia del amor comprometido. El amor conyugal une en la personalidad (unión de dos personas por el amor) que siempre permanece igual. La alteración del amor por la historia del cónyuge es índice de un amor imperfecto, orientado, más que a la persona, a su circunstancia (*amor concupiscentiae*).

b') La segunda precisión se refiere al mutuo complemento matrimonial. Hemos dicho que virilidad y feminidad son estructuras complementarias. La unión entre ambas tiene, pues, el sentido de un complemento mutuo. Este complemento se refiere, como es lógico, a todos los aspectos que constituyen la virilidad y la feminidad, lo mismo en lo que respecta a la generación de los hijos como al mutuo servicio. Más exactamente, el complemento se produce en todo cuanto varón y mujer son distintos (factores corpóreos y psíquicos).

Pero a veces se llama mutuo complemento a un concepto vago y confuso —también denominado comunión vital, integración personal o moral, complemento de la personalidad, etc.— que vendría determinado por la compenetración vital entre ambos cónyuges, y sería la *unanimitas*, esto es, la comunión de espíritus. Siendo así el mutuo complemento, habría una cierta selectividad, pues no todos los cónyuges serían capaces de alcanzarlo entre sí.

Ante todo debe tenerse en cuenta que la *unio animorum* es, en todo caso, sólo un elemento del matrimonio y del mutuo complemento; lógicamente habría que tener en cuenta además la *unio corporum*. También en el cuerpo los caracteres masculinos y femeninos son complementarios. Por lo tanto, no hay razón para restringir el mutuo complemento a solo la *unio animorum*.

De no menor importancia es advertir que esa comunión vital, compenetración mutua o *unanimitas* sobrepasa la específica conyugalidad de la unión varón-mujer (también la *unio animorum* propia del matrimonio); es una compenetración de ánimos que, aunque es muy deseable que acompañe al matrimonio, no es un elemento matrimonial específicamente tal. Pertenece al genero común de la *amicitia*, de la *unanimitas* que se da entre personas unidas por el amor común de amistad. Y nace, no de la distinción, sino de la coincidencia. Ahora bien, los caracteres psíquicos y caracteriológicos modalizados por la feminidad o por la virilidad, son distintos y precisamente son complementarios por ser distintos. Suponen una diferenciación, no una coincidencia. El complemento específicamente conyugal es el que resulta de la unión de lo distinto, del amor al polo opuesto, no de la *coincidencia* de gustos, cultura, educación, aficiones, caracteres, etc. Es más, la diferencia entre las características femeninas y masculinas impli-

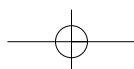


ca una complementariedad, pero no necesariamente una *compenetración*; al ser distintas se complementan, pero rara vez –por no decir nunca– se compenetran. Pertenece a la normalidad que el varón no comprenda bien las reacciones femeninas y que la mujer no comprenda bien las masculinas. Y es lógico, pues la comprensión que es capaz de llevar a la compenetración proviene del conocimiento llamado «por connaturalidad», que obviamente no se da en el varón respecto de lo femenino y viceversa.

A esto hay que añadir que el matrimonio no es la unión de dos personas consideradas sólo en su constitutivo último (plano de igualdad); a quien une el matrimonio es al varón y a la mujer, es decir, dos personas *distintas*, unidas en su complementariedad, unidas en su virilidad y feminidad. La unión que realiza el matrimonio a través de su principio formal, que es el vínculo jurídico, no alcanza a la totalidad de la persona (no hay participación y solidaridad en todos los aspectos o dimensiones de la persona), sino sólo a la virilidad y a la feminidad, que es a través de lo cual se unen los esposos. El amor conyugal y el matrimonio tienen las notas de plenitud y totalidad en el sentido que luego indicaremos (números 35 y 54). Pero a veces se dice que ambos representan una unión plena y total –desde luego sin explicar precisamente el significado de estos términos–, como si representasen la fusión de las dos personas en todas sus dimensiones y en toda su profundidad. Esto no es la verdad científica, sino una exageración poética o una figura homilética. Por su misma constitución, no hay ningún amor *humano* que sea pleno y total en este sentido, ni ninguna unión capaz de ser así. Desde luego en este sentido el matrimonio no es una unión plena y total, sino parcial.

Por otro lado, no existen diversos tipos de feminidad o virilidad. La virilidad o la feminidad, por ser modalidades de la naturaleza, son constantes y únicas, como única y constante es la naturaleza humana. Las diferencias que existen en los distintos varones o mujeres no se deben a estas estructuras radicales, sino a la singularidad de la persona (que es precisamente en lo que los cónyuges no quedan unidos en matrimonio). Por ser una dimensión natural y constante, la complementariedad entre feminidad y virilidad es común a todos los varones y a todas las mujeres e igual en todos ellos y no se asienta en la singularidad de las personas. La capacidad de complemento es un dato de naturaleza (una capacidad dada) igual y constante en todo varón y en toda mujer. En lo que el matrimonio es unidad en las naturalezas, la complementariedad entre factores masculinos y femeninos es una realidad dada y el mutuo complemento es una capacidad que viene por naturaleza, común, no singular.

En cuanto a la unión por el amor, hay que decir lo mismo. El amor conyugal es el amor del varón a la mujer y de la mujer al varón en cuanto tales, esto es, en su virilidad y en su feminidad (amor a la feminidad y amor a la virilidad). Incluso cuando el amor conyugal alcanza el grado más alto y más espiritual y altruista (el agapé conyugal), que se dirige más directamente al tú del amado, es siempre amor al otro como varón y como mujer; es decir, a la persona en cuanto se realiza como varón o como mujer. Si no es así, lo que ha alcanzado el grado de agapé no es el amor conyugal, sino la amistad (la amistad común) entre los cónyuges. Y la amistad común (o el compañerismo, como se llama a uno de sus grados inferiores) no



es el amor en el que se asienta el matrimonio. Por ser el amor conyugal un amor al otro en cuanto varón o en cuanto mujer, y siendo la virilidad y la feminidad valores constantes –con la misma razón intrínseca de amabilidad– las particularidades de la persona sólo intervienen como factor determinativo, es decir, como desencadenante de la elección y como factor de concreción del amor en la persona singular y concreta. Ahí nace la confusión entre la indeterminación de la tendencia al otro sexo, como supuesto de la libertad, y el instinto poligámico. El hombre no tiene un instinto poligámico. Lo que tiene es, como supuesto de su libertad responsable, una atracción indeterminada.

La unión de las dos personas por el amor tiene –según se deduce de lo dicho– también como supuesto lo constante: la virilidad (que es el bien que atrae a la mujer) y la feminidad (el bien que atrae al varón). Las particularidades de la persona –en lo que es distinta a los demás– actúan simplemente como factor desencadenante y determinativo.

En suma, el mutuo complemento en que consiste el matrimonio no se apoya, ni en particularidades de la persona, ni en aquellos factores que no son propios de la virilidad y de la feminidad. Por consiguiente, por causa del mutuo complemento –que viene dado por naturaleza– no pueden plantearse fisuras a la perpetuidad.

La coincidencia de carácter y de actitudes, de aficiones, de pensamiento, etc., son valores importantes para la convivencia –que es consecuencia normal del matrimonio, pero no el matrimonio– y en tal sentido son importantes para la elección del cónyuge. Mas son irrelevantes para la existencia del matrimonio y su nota de perpetuidad, porque no integran el mutuo complemento entre virilidad y feminidad, que es lo propio y específico del matrimonio.

Dos son los motivos que hacen comprender mejor la racionalidad de este hecho. Primeramente, la libertad del hombre, cuyo supuesto es la indeterminación. Precisamente esta máxima complementariedad es supuesto de una máxima libertad. Al no existir una predeterminación ni un condicionamiento natural hacia determinadas personas del otro sexo, la elección se puede apoyar en un máximo de posibilidades. Cualquier condicionamiento ya no es *natural*, sino *histórico* (y la historia la hace la humanidad). La naturaleza garantiza así la máxima posibilidad de éxito, al establecer el máximo de elección. La perpetuidad se enlaza con la responsabilidad (el valor personal básico de la libertad) que engendra el valor y la dignidad –como varón y como mujer– del otro cónyuge.

El segundo motivo reside en ser amor la atracción entre sexos y en su fuerza. El amor es entrega y aceptación *libre* –de ahí que sea responsabilidad–, no es un impulso causal de efecto *necesario*, no libre (la atracción que a eso obedeciese no sería amor, sino una fuerza física, sensitiva o instintiva, un condicionamiento, etc.). Por ello admite un supuesto (razón de bien del objeto de amor), pero no una determinación. La máxima complementariedad, siendo máxima la indeterminación, es precisamente la condición que garantiza que la entrega y la aceptación son siempre amor (decisión libre) –sea del grado que sea, sea amor espontáneo o amor reflexivo– y no instinto o predeterminación natural. Asimismo, este hecho nos indica que la perpetuidad es producto de la fuerza del amor; es, por ello llamada al amor en cuanto es responsable. El amor, por ser libertad y

voluntad, es capaz de responder –y a ello está llamado– a las exigencias de justicia (entre ellas la perpetuidad) que dimanen del valor y de la *amabilidad* objetiva del otro cónyuge, esto es, de la otra persona como varón o como mujer. La perpetuidad se funda, pues, en la capacidad superadora e integradora de la libertad humana.

c') La tercera y última precisión se refiere a las cualidades de la persona y de modo particular a las virtudes morales. No se puede negar que las cualidades de la persona y sobre todo las virtudes morales que posea pueden influir –y mucho– en el éxito de la vida conyugal. Pero una vez más hemos de decir que tampoco esas cualidades son integrantes del matrimonio ni influyen –ni poco ni mucho– en la capacidad de complementariedad propia y específica del varón y de la mujer.

La razón es sencilla. Por ser la feminidad y la virilidad formas accidentales de individuación de la naturaleza humana, se refieren a las potencias, no a las virtudes de la persona. El sexo es modalidad de potencias complementarias y, en este sentido, es anterior y distinto a la virtud moral. Los caracteres sexuales distintos y complementarios son estructuras y potencias, ninguno de ellos es virtud. Luego no hay mutuo complemento matrimonial en las virtudes morales (otra cosa es la amistad común que se puede originar entre los cónyuges; y esta amistad, volvemos a decirlo, no es el amor conyugal), ni estas admiten diferenciación o modalidad sexual.

Se explica fácilmente que así sea: el matrimonio es propio de todo hombre, independientemente de las virtudes morales que posea. Si así no fuese, si el matrimonio uniese en razón de unas virtudes morales, sólo podrían casarse quienes las poseyesen, o sólo quienes tuvieran unas virtudes similares podrían contraer matrimonio entre sí. Y esto no es cierto, ni siquiera lo es en relación al éxito de la vida matrimonial, pues cabe una vida matrimonial de unión sin ese equilibrio de virtudes (este equilibrio es poco frecuente) e incluso faltando en los cónyuges virtudes importantes. Sólo influyen decisivamente aquellas virtudes que son el supuesto para el recto desenvolvimiento de la vida matrimonial y únicamente en cuanto lo son: la justicia y la castidad. Y ambas quedan integradas, tanto en el amor conyugal, como en la configuración y delimitación de los derechos y deberes conyugales.

Hasta qué punto las virtudes morales son importantes para la *unanimitas* o compenetración personal de los cónyuges en su dimensión extramatrimonial o paramatrimonial, pero no en el mutuo complemento específicamente conyugal, lo muestra el hecho de que esa compenetración personal se basa a veces en una coincidencia en el vicio, de modo que la reforma de uno de los cónyuges puede provocar la ruptura de la compenetración antes existente. Como ejemplo, véase el caso histórico que dio lugar a la *II Apología* de San Justino: «Vivía una mujer con su marido, hombre disoluto, entregada también ella, antes de ser cristiana, a la vida licenciosa. Mas apenas conoció las enseñanzas de Cristo, no sólo se tornó ella casta, sino que trataba de persuadir igualmente a su marido a guardar castidad... Pero él, obstinado en las mismas disoluciones, se enajenó con su conducta el ánimo de su mujer... (que) decidió divorciarse. Los suyos, sin embargo, la disuadían y aconsejaban que tuviera todavía un poco de paciencia, con la espe-

ranza de que podría un día cambiar al hombre. Con esto, violentándose, aguardó. Tuvo el marido que hacer un viaje a Alejandría y pronto tuvo noticia la mujer de que allí cometía aún mayores excesos. Después de esto, para no hacerse cómplice de tales iniquidades e impiedades, permaneciendo en el matrimonio y compartiendo lecho y mesa con hombre tal, presentó el que se llama entre vosotros libelo de repudio y se separó. Entonces, aquel excelente marido, que debería haberse alegrado de que su mujer, dada antes a la vida fácil... entre borracheras y toda clase de maldad, había dado de mano a todo eso y sólo quería que también él, dado a las mismas francachelas, pusiera término a ellas; despechado por haberse divorciado contra su voluntad, la acusa ante los tribunales diciendo que es cristiana». Por otra parte y como ya decíamos, el desequilibrio de virtudes entre los cónyuges no es por sí óbice para la vida matrimonial, pues son muchos los casos en que se da ese desequilibrio sin que entre los cónyuges se produzca la disensión que lleva a la separación.

Similares observaciones deben hacerse respecto de otros aspectos de los cónyuges, tales como la belleza corporal (la proporción en la constitución del cuerpo en cuanto se manifiesta), que no es una cualidad sino un *trascendental*. Como trascendental que es, la belleza corporal es *ipsium corpus* en cuanto produce complacencia por su armónica y proporcionada constitución. Pero no es ninguna modalidad que afecte a las potencias en que consiste el sexo (características sexuales), ni afecta a la capacidad de complementación entre virilidad y feminidad. Igual que las virtudes y otras cualidades, obra como factor determinante y desencadenante del amor. Y en lo que se refiere a la atracción corporal actúa como uno de los factores más fuertes, precisamente por ser un trascendental y no una *qualitas*. Por no afectar a la capacidad de complementación entre los cónyuges, la belleza corporal no está en relación con la perpetuidad.

Como se desprende de todo lo dicho, la perpetuidad como *exigencia de justicia* se asienta únicamente en la capacidad de complementación, que viene dada por naturaleza, y en el valor de la feminidad y de la virilidad que es igual por naturaleza en todos los individuos humanos. En cuanto a la perpetuidad *de hecho*, ésta se asienta en la fuerza del amor conyugal, que no proviene de las cualidades de la persona amada o de su belleza, sino de la fuerza superadora e integradora de la dimensión de voluntad –fuerza creadora de la libertad– que es inherente al amor. Y esta fuerza es en sí total, puesto que la libertad sólo es destruible por una fuerza física o moral actuante sobre la persona, lo que no es el caso de las cualidades, defectos o trayectoria histórica de la persona del otro cónyuge.

c) *La indisolubilidad*. La indisolubilidad del matrimonio es una nota del vínculo conyugal que, desde el principio, ha estado presente en la conciencia cristiana. Se encuentra explícitamente recogida en varios pasajes evangélicos, entre ellos Math 19, 3-12, texto del que recogemos aquí unos versículos: «Se le acercaron (a Jesús) unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: *Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola*

carne. De manera que no son dos sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Está definida como doctrina de fe por el Concilio de Trento (sess. XXIV, c. 1).

Al igual que al tratar de la unidad, los autores han dado un doble fundamento a la indisolubilidad: la sacramentalidad y el Derecho natural. Siendo la unión de Cristo con la Iglesia el ejemplar normativo del matrimonio y tratándose de una unión indisoluble, esta misma nota es predicable del vínculo matrimonial. Por Derecho natural el matrimonio es, según la doctrina común, indisoluble en razón de los fines del matrimonio, y de modo especial, aunque no único, por razón del fin de la mutua ayuda.

Asimismo y tal como hemos dicho, hay un grado de indisolubilidad que es propio y común de todo matrimonio, sea sacramental o no. Pero por la sacramentalidad la indisolubilidad del matrimonio adquiere una especial firmeza (c. 1013 § 2), de modo que el matrimonio rato y consumado es absolutamente indisoluble. Basten ahora estas sucintas ideas. El tema será tratado con mayor amplitud en apartados siguientes.

17. CONCLUSIÓN FINAL. A tenor de lo dicho, la unidad y la indisolubilidad no deben ser contempladas como imposiciones o exigencias que coartan el libre fluir de las potencialidades de la persona humana. No son límites ni obstáculos; son valores del matrimonio en los que el amor conyugal encuentra su más perfecta realización. Si se presentan como exigencias, es porque la dignidad del hombre –imagen de Dios– reclama perentoriamente su realización en los valores. Asimismo, si el matrimonio cristiano es más exigente, lo es porque mayor es la dignidad del cristiano, hijo de Dios, y mayor su llamada a realizarse en el bien y en el valor.

§ 4. LA RAZÓN DE BIEN DEL MATRIMONIO

SUMARIO: 18. La bondad del matrimonio. 19. La fórmula agustiniana. 20. Razón de bien y ontología del matrimonio. 21. Consecuencias de la tesis sobre la bondad del matrimonio. 22. Reducción de los tres bienes a la unidad.

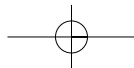
18. LA BONDAD DEL MATRIMONIO. Una de las preocupaciones de la Patrística, en su constante intento de fijar la doctrina del Evangelio y defenderla de desviaciones y herejías fue mostrar la honestidad y la bondad del matrimonio frente a los pensadores o grupos cristianos que, teórica o prácticamente, despreciaban el matrimonio por considerarlo pecaminoso o inadecuado a la vida cristiana, bien por una interpretación unilateral de algunos textos del Nuevo Testamento, bien por influencia de doctrinas no cristianas (por ejemplo, el maniqueísmo). El ambiente pagano corrompido, de cuya influencia no se libraron siempre los cristianos, junto a las invitaciones a la virginidad que se en-

cuentran en el Nuevo Testamento y en tantos textos de los primeros siglos, creó en ciertos sectores cristianos una mentalidad pesimista respecto a las nupcias, propicia a dar origen a las desviaciones aludidas. Los Santos Padres, al mismo tiempo que defendieron constantemente que la virginidad es mejor que el matrimonio, dejaron sentado que el matrimonio es bueno e incluso santo, como obra de Dios, condición de vida santificada por Cristo y figura, tipo o imagen de la unión de Cristo con la Iglesia. Con esta defensa de la bondad del matrimonio no intentaron otra cosa que ser fieles a una serie de pasajes de la Escritura, desde el que narra la asistencia y la conducta de Jesús en las bodas de Caná –inexplicables si las nupcias fuesen malas– hasta Eph 5, 22-33 o Heb 13, 4 («El matrimonio sea tenido por todos en honor; el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de juzgar a los fornicarios y a los adúlteros»), pasajes todos ellos reiteradamente citados.

Expresamente habla San Pablo de la licitud del matrimonio en 1 Cor 7, 28 («Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca»), e incluso predice en 1 Tim 4, 1-5 la futura aparición de falsos doctores que condenarán las nupcias («Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios, embaucadores, hipócritas, de cauterizada conciencia, que prohíben las bodas y se abstienen de alimentos creados por Dios para que los fieles, conocedores de la verdad, los tomen con hacimiento de gracias. Porque toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y la oración queda santificado»). La misma doctrina la encontramos reafirmada en algunos concilios de la primera época. Así leemos en el c. 1 del Concilio de Gangres (s. IV): «Si quis accuset, et dormientem cum viro suo fidelem piamque ac religiosam feminam detestetur ac vituperet, quasi non possit in regnum Dei intrare: anathema sit» [*Si alguien acusa y detesta y vitupera a la cristiana piadosa y religiosa que duerme con su marido, como si no pudiese entrar en el reino de Dios: sea anatema*].

No sin ironía escribirá San Agustín –frente a quienes decían que las nupcias son malas, obra del diablo– que del Evangelio –«quod Deus coniunxit, homo non separet»– lo que se deduce es que el autor de la unión de varón y mujer es Dios; lo que el diablo introdujo fue el divorcio: «In qua responsione, si meministis, hoc ait: Quod Deus coniunxit, homo non separet. Et qui bene eruditi sunt in fide catholica, noverunt quod Deus fecerit nuptias; et sicut coniunctio a Deo, ita divortium a diabolo sit» [*En la cual respuesta, si recuerdas, dice esto: Lo que Dios unió el hombre no lo separe. Y quienes están bien instruidos en la fe católica conocieron que Dios hizo las nupcias; y así como de Dios viene la unión, así la separación viene del diablo*].

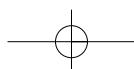
El problema fundamental, tal como se planteó (¿son las relaciones carnales pecado o cosa honesta y buena?), no se refería sólo al contraste entre matrimonio y situaciones extramatrimoniales, sino también a la bondad misma de los actos conyugales, puesto que lo que podía aparecer como contrastante



ante la conciencia cristiana eran también las relaciones conyugales, corrompidas en el ambiente pagano por la pasión y el desorden. De ahí que, para señalar con qué requisitos la unión de varón y mujer es buena y santa, no se hiciera una simple alusión al hecho de estar casados (distinción entre matrimonio y relaciones concubinarias, fornicarias o adulterinas), sino, en general, a aquellas condiciones en las que las relaciones carnales eran ordenadas, entre ellas, estar casados.

19. LA FÓRMULA AGUSTINIANA. Sistematizando una constante de los escritores anteriores que permanecieron en la ortodoxia, el genio de San Agustín –dando origen a una fórmula que ha mantenido su vigencia hasta nuestros días– agrupó dichas condiciones en tres, a las que señaló como aspectos del *bonum coniugale*, de la bondad del matrimonio: el *bonum prolis*, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*: «Haec omnia bona sunt –escribe en su obra *De bono coniugale*–, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum» [Estos son todos los bienes, por los cuales las nupcias son buenas: los hijos, la fidelidad y el vínculo indisoluble (sacramentum)]. Las relaciones carnales son honestas y buenas cuando se ordenan a tener hijos (*bonum prolis*), cuando se mantienen en los límites del matrimonio (*bonum fidei*) y cuando los cónyuges no se divorcian (*bonum sacramenti*).

Si el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti* señalaban la frontera de la bondad de las relaciones matrimoniales frente al adulterio y a la fornicación, el *bonum prolis* indicaba la línea de separación entre relaciones conyugales honestas y relaciones conyugales desordenadas: «Neque quia incontinentia malum est, ideo connubium, vel quo incontinentes copulantur, non est bonum: imo vero non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed propter hoc bonum veniale est illud malum; quoniam id quod bonum habent nuptiae, et quo bonae sunt nuptiae peccatum esse nunquam potest. Hoc autem tripartitum est; fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale, cum altera vel altero concumbatur: in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur: in sacramento autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur. Haec est tanquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas, vel incontinentiae regitur pravitas» [Mas no porque la incontinencia sea un mal, por eso no ha de ser un bien el matrimonio incluso aquel con que se unen los incontinentes; aún más, no porque la incontinencia sea un mal es culpable este bien, sino que por este bien es venial aquel mal, pues aquello que tienen de bueno las nupcias y por lo que es bueno el matrimonio, nunca puede ser pecado. Este bien está dividido en tres partes: la fidelidad, la prole y el sacramento. En la fidelidad se atiende a que no se una el varón y la mujer con otro o con otra fuera del vínculo conyugal. En la prole, a que se reciban los hijos con amor, se les alimente con benignidad y se les eduque religiosamente; en el sacramento, a que el matrimonio no se separe, y el repudiado o la repudiada no se una a otra persona, ni aún por causa de los hijos. Esta es como la regla de las nup-



cias, por la cual, o se hermosea la fecundidad de la naturaleza, o se corrige la mal-
dad de la incontinencia].

La indisolubilidad es llamada por San Agustín *sacramentum* porque se trata de una inviolabilidad del vínculo, cuyas últimas consecuencias descansan en ser el matrimonio un signo de cosa sagrada: «Quod nequamquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcussum illis maneret ad poenam» [No puedo creer de ningún modo que –el vínculo conyugal– haya podido tener tanta eficacia, si en esta frágil mortalidad de los hombres no estuviese presente el sello misterioso de una más grande realidad, que permaneciese imborrable en orden al castigo para aquellos hombres que desertan del deber o quieren disolverlo]. Por ser inviolable y por ser signo de una realidad más alta, este bien es *sacramentum*.

20. RAZÓN DE BIEN Y ONTOLOGÍA DEL MATRIMONIO. Esta teoría de los bienes del matrimonio, pese a obedecer a una preocupación moral, implicaba una precisa visión de la ontología del matrimonio. Si los *bona matrimonii* son las condiciones que señalan la bondad del matrimonio, es obvio que son requisitos del mismo ser del matrimonio, puesto que no se trata con ellos de explicar una bondad que adviene al matrimonio, sino la bondad inherente a una obra del Creador. Como el matrimonio ha sido creado por Dios, es bueno; luego lo que señala la frontera entre lo bueno y lo malo, indica la línea de separación entre el matrimonio y lo que es obra del pecado. A este razonamiento se añadió la idea de identificación entre ser y bien, ya advertida por San Agustín, en quien tuvo decisiva importancia para su itinerario intelectual, y –posteriormente– uno de los puntos claves de la metafísica medieval. Esta idea de identificación entre bien y ser vino a dar carácter definitivo a la consideración de los *bona matrimonii* como aspectos del ser mismo del matrimonio.

Cuando en el medioevo se establecieron las bases científicas para el estudio del matrimonio, los autores se preocuparon de integrar sus distintos aspectos según las categorías filosóficas entonces en uso. El *bonum prolis*, como era lógico y según una constante muy antigua, fue incluido dentro del principio de finalidad (con las consiguientes precisiones y distinciones). En cambio, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*, identificados con la unidad (monogamia) y la indisolubilidad, fueron categorizados como propiedades esenciales (dentro del predicable llamado *propio*). Los tres bienes del matrimonio han sido pieza fundamental en el sistema matrimonial canónico.

21. CONSECUENCIAS DE LA TESIS SOBRE LA BONDAD DEL MATRIMONIO. Son varias las consecuencias que se deducen de la tesis sobre la bondad del matrimonio que acabamos de exponer, de las cuales destacaremos las dos que siguen:

a) El matrimonio es bueno en sí mismo. Y de tal modo lo es, que ningún matrimonio válido es en sí mismo ilícito. Contraer matrimonio en determinadas circunstancias puede implicar el quebrantamiento ilícito de una ley o de un compromiso anterior. Pero esto no significa que en tales casos el matrimonio sea en sí ilícito, sino que lo es haber quebrantado la ley o el compromiso.

En este sentido deben interpretarse frases como «los impedimentos impeditivos no hacen inválido el matrimonio, pero sí ilícito». Son oportunas aquí unas palabras de San Agustín sobre las vírgenes que se casaban estando ligadas con el voto de continencia (hoy diríamos, sin dispensa del impedimento de voto simple a tenor del Derecho actual): «In coniugali quippe vinculo si pudicitia conservatur, damnatio non timetur: sed in viduali et virginali continencia, excellentia muneris amplioris expetitur; qua expetita et electa et voto debito oblata, iam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, nubere velle damnabile est... non quia ipsae nuptiae vel talium damnandae iudicantur; sed damnatur propositi fraus, damnatur fracta voti fides, damnatur non susceptio a bono inferiore, sed ruina ex bono superiore: postremo damnantur tales, non quia coniugalem fidem posterius inierunt, sed quia continentiae primam fidem irritam fecerunt» [Si se guarda la pureza en el vínculo conyugal, no hay que temer condenación alguna; pero en la continencia vidual o virginal se busca la excelencia de una obligación superior; una vez que se logra, se elige y se ofrece con el debido voto, es digno de condenación no sólo el contraer nupcias, sino aún el querer casarse aunque no se contraiga el matrimonio... no es que se condenen las nupcias, aún las de esas tales, sino que se condena la quiebra del compromiso, se condena la fe violada del voto, no se condena la adopción de un bien inferior, sino la caída de un bien superior; finalmente se condena a las tales, no porque tardaron en aceptar la fe conyugal, sino porque faltaron a la fe primera].

No cabe duda de que, en ciertas circunstancias, puede ser reprobable la decisión de casarse o de contraer un matrimonio concreto, como reprobable es el quebrantamiento de una ley al contraer. Pero el pacto conyugal y el matrimonio contraído no son reprobables en sí mismos; lo pueden ser las circunstancias, mas tales circunstancias no hacen en sí ilícito ni al pacto ni al matrimonio. No es posible un matrimonio no lícito, malo en sí mismo. Si fuese pensable un matrimonio con todos sus elementos esenciales, pero ilícito, malo, o por lo menos no bueno, tal matrimonio sería necesariamente nulo. Esto explica la radical persistencia del *ius connubii*, aún cuando se asuma un estado incompatible con su ejercicio; sólo la ley puede hacer nulo el matrimonio subsiguiente. En el matrimonio no hay maldad, aunque pueda haberla en quebrantar una ley o la fidelidad a un compromiso anterior.

b) Siendo el matrimonio una relación jurídica, sólo existe cuando en él se dan las notas de uno (*bonum fidei*) e indisoluble (*bonum sacramenti*), y cuando contiene radicalmente los derechos y deberes que constituyen la *ordinatio*

ad prolem (bonum prolis): el derecho al acto conyugal, el derecho-deber de no atentar contra la prole, el derecho-deber de recibir y educar a los hijos.

22. REDUCCIÓN DE LOS TRES BIENES A LA UNIDAD. a) *Planteamiento*. La teoría agustiniana de los *tria bona* señala los tres puntos claves de la bondad del matrimonio y, desde el punto de vista de la moral cristiana, no cabe duda de que manifiesta las tres piezas fundamentales de la moral conyugal. Pero no muestra todo el ser del matrimonio, ni por tanto toda su razón de bien (bien y ser son lo mismo *secundum rem*, difieren sólo *secundum rationem*); señala la suprema *ordinatio* –trascendental– o *dispositio* del matrimonio y de su actividad, así como sus dos propiedades esenciales, mas no todo lo que es. Es cierto que, por el fin, el matrimonio es bueno; pero, al no serlo sólo por la consecución efectiva del fin, ha de existir también una bondad más radical, pues de lo contrario la imposibilidad de obtenerlo (v. gr. caso de esterilidad) vaciaría al matrimonio de bondad y sería, por tanto, nulo o se disolvería.

En este sentido, la *ordinatio ad prolem* es un *bonum matrimonii* en un doble sentido; porque a través de ella el matrimonio consigue normalmente hijos y porque, siendo una preestablecida estructura esencial del matrimonio, de no darse, se corrompe el ser mismo del matrimonio o de la vida conyugal.

Algo parecido sucede con las propiedades esenciales. Siendo propiedades, no sólo por ellas es radicalmente bueno el matrimonio; si las *propiedades* son buenas, es que el *ser*, el matrimonio, es radicalmente bueno. En este sentido, los tres *bona matrimonii* son tres razones de bien que provienen de una bondad radical del matrimonio y de la que son orden esencial o propiedades también esenciales.

La conciencia de que no sólo por la efectiva consecución del fin procreador tiene valor (validez) el vínculo matrimonial es también un aspecto de la comprensión cristiana del matrimonio, que se relaciona –junto a la procreación– con la propiedad esencial de la indisolubilidad. Dos textos, uno de San Agustín y otro del II Concilio Vaticano, el primero de la Patrística, el segundo de un Concilio ecuménico de nuestros días, nos servirán aquí a modo de los dos extremos de una línea continua, que muestran la presencia de esa idea en la Tradición cristiana: «Illud nunc dicimus –escribe San Agustín–, secundum istam conditionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse coniugium masculi et feminae: cuius confoederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir eius vivit; nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit quae recessit. Bonum ergo coniugii, quod etiam Dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem, nisi ex causa fornicationis, sed etiam quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non iam diceretur coniugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios, vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso coniugio, etsi

emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo charitatis inter maritum et uxorem, quia quanto meliores sunt, tanto maturius a commixtione carnis suae pari consensu se continere coeperunt; non ut necessitatis esset postea non posse quod vellent, sed ut laudis esset primum noluisse quod possent» [Lo que aquí afirmamos, presupuesta la natural condición presente del nacer y del morir, que a todos nos es obvia y en la que hemos sido creados, es que en la unión conyugal del hombre y la mujer se asienta y radica un bien, y que esta alianza conyugal de tal manera la encomienda la divina Escritura, que a la mujer repudiada por su marido no le es lícito contraer nuevas nupcias con otro, mientras aquel viva; ni al abandonado por su mujer le es permitido casarse con otra, a no ser que hubiese muerto la que lo dejó. Lo que se trata de investigar, pues, es por qué razón el bien del matrimonio, que el Señor mismo ratificó en su Evangelio, no sólo porque prohibió repudiar a la esposa, a no ser por causa de fornicación, sino también porque El mismo consintió ser invitado a unas bodas, se le llama propia y justamente un bien. La razón de ello pareceme a mi que no radica en la sola procreación de los hijos, sino también en la sociedad natural por uno y otro sexo constituida. Porque de lo contrario, no cabría hablar de matrimonio entre personas de edad propecta, y menos aún si hubieran perdido a sus hijos o no hubieran llegado a engendrarlos. 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]. De modo muy parecido se ha expresado el Magisterio de la Iglesia en el II Concilio Vaticano: «Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; sed ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis atque bonum prolis exigunt, ut mutuus etiam coniugum amor recto ordine exhibeatur, proficiat et maturescat. Ideo etsi proles, saepius tam optata, deficiat, matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat» [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] (GS, 50).

La *naturalis in diverso sexu societas* (o sea la *diversi sexus naturae instinctu expetita societas* del Catecismo Romano) está ordenada, desde luego, a la generación y educación de los hijos, pero tiene un aspecto interpersonal, en cuya virtud está «mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adjutus vitae incommoda facilius ferre et senectutis imbecillitatem sustentare queat» [formada con la esperanza de socorrerse mutuamente, para poder, ayudado el uno con el auxilio del otro, llevar más suavemente las molestias de la vida y sufrir las debilidades de la vejez] (Catecismo Romano).

Esta *naturalis in diverso sexu societas* tiene una razón de bien por los hijos posibles (la *spes prolis* de los medievales), pero, como tan expresivamente nos

dice San Agustín, también tiene valor —que es tan grande que ya a causa de él el matrimonio es uno e indisoluble— por el bien inherente a la relación interpersonal o mutua ayuda. Esto nos indica, si atendemos a la profunda unidad de los seres —tan profunda que ser *uno* es uno de sus trascendentales— y a la identidad entre ser y bien (el ser y el bien son lo mismo *secundum rem*, sólo difieren *secundum rationem*), que tiene que haber una razón radical y unitaria de bien del matrimonio, en la que se reduzcan a la unidad las diversas razones de bondad hasta ahora enumeradas.

b) *La persona de los cónyuges como bien radical del matrimonio.* Cuál sea esa razón radical y unitaria de bien, nos lo señala la Sagrada Escritura. Al narrar la institución del matrimonio, comienza diciendo el Génesis: «Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él» (Gen 2, 18). Si no es bueno que el hombre esté solo, es que es bueno que esté acompañado. Y la compañera que se le dio al varón fue una mujer. El bien que recibe Adán para que no esté solo fue Eva; el varón recibe la mujer, creada para él. Con esto el Génesis enseña que virilidad y feminidad son estructuras complementarias; que ser varón dice relación a la mujer y ser mujer dice relación a ser varón. No que se sea varón sólo en relación a la mujer y viceversa, sino que esta relación existe y que por ella hay una tendencia a la unión. Al propio tiempo, el Génesis muestra inequívocamente que esta unión dice relación a unos fines. La mujer es ayuda y es Eva (nombre que quiere decir madre de los vivientes), a la vez que «echóles Dios su bendición y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñorearos de ella» (Gen 1, 28). Ayuda, procreación y educación de los hijos, es decir la finalidad del matrimonio. Obviamente no aparece el *remedium*; la narración genesíaca se refiere a antes de la caída y el remedio sólo *post peccatum* es finalidad y *causa institutionis*.

Hay, además, un matiz que es de interés resaltar. «Hagámosle una ayuda», es decir, la mujer es la ayuda que Dios crea para el varón, como la mujer es madre. Es decir, las finalidades son aspectos de bien de la mujer para el varón y viceversa; son dimensiones activas de la persona misma. La ayuda del varón es la mujer considerada en sí misma y en su actividad (y viceversa). También la procreación es, en cuanto potencialidad y en cuanto función, potencia y función del varón y la mujer (del cuerpo y en el cuerpo).

La más radical razón de bondad es el varón para la mujer y la mujer para el varón. Ese bien es una persona, que contiene como potencialidad un servicio mutuo y la posible generación (*bonum prolis* o *spes prolis*). En este sentido las finalidades son razones de bien de cada cónyuge respecto del otro.

c) *La persona del cónyuge y los fines del matrimonio.* Los fines del matrimonio están en la persona del cónyuge como potencia. Pero la obtención efectiva de ellos no pertenece a la esencia del matrimonio (su perfección primera), sino a su perfección segunda. En tal sentido se expresa Santo Tomás respecto a las relaciones conyugales, lo cual es aplicable a toda la actividad del matri-

monio, que es su tendencia efectiva a los fines: «Respondeo dicendum quod duplex est integritas; una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima» [Respondo diciendo que hay dos integridades; una referente a la primera perfección, que consiste en la esencia misma de la cosa, y otra concerniente a la perfección segunda, que corresponde a la operación. Toda vez, pues, que la cópula carnal es una operación o uso del matrimonio ya que por éste se otorga facultad para dicho uso, la cópula carnal pertenece a la segunda perfección del matrimonio, no a la primera].

Como hemos visto antes, en palabras del Catecismo Romano, la mutua ayuda está en el matrimonio como *spes*, como esperanza. Y esta misma expresión fue utilizada en la Edad Media para indicar el bien de la prole: *spes prolis*. Como dijera Hugocio: «non potest dici quod proles i.e. filius, sit illud bonum coniugii; qua ratione unus filiorum, et omnes, et sic videtur quod essent ibi XL bona si essent XL filii. Dico ergo quod proles, i.e. spes et intentio procreandi prolem et ad cultum et fidem Dei educandi est illud bonum, sive sequatur proles sive non» [no puede decirse que la prole, esto es, el hijo engendrado, sea aquel bien del matrimonio; si así fuese cada uno de los hijos y todos ellos lo serían, y así parece que habría cuarenta bienes en aquel matrimonio que tuviese cuarenta hijos. Digo, pues, que la prole, esto es, la esperanza y la intención de procrear prole y de educarla para el culto y la fe de Dios es aquel bien, tanto si viene prole como si no viene].

¿Cómo puede explicarse este hecho? Porque siendo el matrimonio *una caro*, o sea una unión de las personas que forman una unidad en las naturalezas, y siendo la persona misma la que es origen del hijo y la que es ayuda, la unión para los fines ha de hacerse en el matrimonio según la persona misma puede ser fin para otros. El hombre, por ser persona, es en alguna medida –en sentido relativo– *fin en sí mismo* (Scheeben). Y del mismo modo que es fin en sí mismo de modo relativo, es también medio para otros sólo en sentido relativo. Con gran claridad expone esta idea Sheed en su obra *Teología y sensatez*: «Dios hizo todas las cosas para que le sirvieran, y para que le sirvieran precisamente siendo totalmente lo que son. Pero dentro de ese orden total de todas las cosas, respecto de Dios existe una división: pues, subordinados a Dios, los seres espirituales son un fin en sí mismos, la materia no. La tierra ha sido creada para el hombre, mientras que el hombre... ha sido creado solamente para Dios; pueden servirse unos a otros, pero su servicio no es el de unos medios ordenados a un fin, sino el servicio recíproco que se prestan los hijos de un mismo padre». ¿Qué quiere decir esto? Que el hombre nunca es totalmente medio, que nunca su razón de existencia y de ser es totalmente otro ser creado. Esto se ve con claridad en la generación. El ser humano es principio del hijo y en tanto esto proviene de un principio de finalidad –es potencialmente padre,

porque le ha sido dado como medio de propagación de la especie humana—cada ser humano es potencialmente medio para el hijo. Pero ningún hombre tiene como única y total razón de ser y de su existencia el ser padre. Ningún hombre ha sido creado sólo para ser padre, ni su única y absoluta razón de bondad es la paternidad. Lo mismo cabe decir de la actividad social, del trabajo, etc.

Virilidad y feminidad tienen como rasgos *esenciales* suyos la potencial paternidad o maternidad y la tensión al mutuo servicio o ayuda mutua. Generación y ayuda mutua aparecen, pues, como finalidades del matrimonio. Y como fines *esenciales* en el sentido de que en el matrimonio existe una esencial *ordinatio* a ellos. Pero no se exige la *obtención efectiva* de ellos. Lo impide la condición de persona (que no es nunca totalmente medio) en la que los cónyuges se unen a través de la *una caro*. Aunque el matrimonio es «unio propter fines», lo es siendo «una caro», uniéndose los cónyuges en sus naturalezas, esto es, siendo una profunda unión de dos personas. Por lo tanto esta «unio propter fines» queda configurada de la manera como la persona puede ser fin.

En tanto la condición de persona es apertura al otro y llamada al servicio—lo que es obvio en el matrimonio, según se ve en la narración genesíaca—, el cónyuge se compromete a los fines del matrimonio, y, por tanto, al mutuo servicio y a su realización como posible padre o madre. A ello está llamado y a ello se compromete. Pero en la medida en que tal servicio y tal paternidad (o maternidad) están en su concreta naturaleza y en su circunstancia histórica. El fecundo como fecundo y el estéril como estéril; el sano como sano y el enfermo como enfermo; el fuerte como fuerte y el débil como débil. Y siempre teniendo en cuenta que ni la fecundidad ni la esterilidad, ni la salud ni la enfermedad, ni la fortaleza ni la debilidad, ni la riqueza ni la pobreza, etc., son condiciones inamovibles.

§ 5. EL AMOR CONYUGAL

SUMARIO: 23. Consideraciones previas. 24. ¿Qué es el amor conyugal? 25. Amor y vínculo matrimonial. 26. Amor conyugal y fines del matrimonio.

23. CONSIDERACIONES PREVIAS. a) *Introducción*. El matrimonio pertenece al género de las uniones (Sto. Tomás): unión entre varón y mujer. La *inclinatio* natural al matrimonio comprende la atracción o deseo de unión entre ambos; una unión que, teniendo diversas manifestaciones, encuentra su plenitud en la integración vital de las dos personas. Esta tendencia a la unión tiene su reflejo en la parte sensitiva de la naturaleza humana y está impresa también en la parte espiritual o racional. Y siempre el factor sensitivo se asume—el hombre es persona— en la instancia racional. Se trata, pues, en su aspecto fundamental, de una *orexis* o impulso (tendencia) connatural a la voluntad. Quiere decir

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

b) *Nota específica del amor conyugal.* El amor conyugal se distingue de otro tipo de amor en su específico carácter sexual. Varón y mujer se unen como dos personas, pero en cuanto son *distintas*. En este sentido, tan falso es situar el amor conyugal sólo en lo que varón y mujer son distintos como únicamente en lo que tienen de común (ser personas humanas). En el primer caso el amor conyugal se degrada y se despersonaliza; en el segundo, es otro género de amor. En efecto, varón y mujer tienen de común la personalidad humana y el principal y primario factor de *amabilidad* que poseen es precisamente ese carácter; son amables (posibles objetos de amor) primariamente por su naturaleza humana y por su condición de personas. Si el amor al varón o a la mujer en lo que son distintos no se integra en el amor a ellos como personas, se *embrutece*, pues naturalmente se despersonaliza. Por otra parte, el amor conyugal se asienta —necesaria y esencialmente, es su rasgo específico— en la diferenciación sexual. Varón y mujer tienden a unirse precisamente en cuanto distintos. El objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón (virilidad) y la de la mujer en cuanto mujer (feminidad), para constituir *una caro*. Virilidad y feminidad que, como luego se indica, comportan esencialmente la potencial paternidad y la potencial maternidad respectivamente.

Unión, pues, en lo que tienen de común y en lo que tienen de distinto. ¿Supone esto una duplicidad? En absoluto, las distinciones explicativas no han de hacer olvidar la profunda unidad de la naturaleza. La sexualidad es una forma accidental de la persona humana; ésta se presenta como distinta y, en tal sentido, el objeto de amor es la *persona distinta* (la entera persona modalizada por la virilidad o la feminidad).

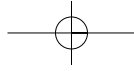
c) *Amor conyugal y procreación.* Un aspecto básico de la estructura personal como varón o como mujer es la potencial paternidad (entendiendo por tal la disposición de la virilidad a ella) o la potencial maternidad (disposición de la feminidad a esa función) respectivamente. En tal sentido, la paternidad o la maternidad potenciales son aspectos esenciales de la virilidad y de la feminidad. Por ello la contraposición amor-hijos (dejando de lado los problemas prácticos que no son de este momento por referirse a otra cuestión) es falsa, si con ella se pretende decir que el amor conyugal se refiere sólo a las relaciones de amistad y de mutua ayuda (*compañerismo*) entre los cónyuges, a la vez que a las relaciones físicas. En este sentido, la tendencia a los hijos se situaría en un plano distinto, quedaría sólo como un deber institucional puesto por Dios, consecuente al amor conyugal, pero no integrante de él. Este aislamiento en-

tre amor conyugal y fin generativo del matrimonio no es cierto; supone establecer una duplicidad de planos, que no responde a la naturaleza humana. Amar a una mujer como esposa es amarla en toda su dimensión de mujer, precisamente en todo aquello en que es *distinta*, y por tanto como complemento a la propia persona en lo que se es varón, también en la potencia generativa. Amar a una mujer y no amar al mismo tiempo su potencial maternidad no es un amor *conyugal*. O es una simple amistad, o un amor platónico, o un amor fornicario (corruptela del amor conyugal), según se la ame como persona pero no en su *carácter específico* de mujer; como mujer, pero sólo en lo espiritual; o también como mujer, pero en el aspecto determinado de relaciones físicas. Y lo mismo hay que decir del amor de la mujer hacia el varón.

Por esta razón, la paternidad y la maternidad potenciales son —como dimensiones esenciales de la virilidad y de la femineidad— 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. El amor conyugal es amor procreador.

d) *Los grados del amor conyugal*. Sin perder de vista la unidad radical en que se configura la persona de cada cónyuge, es preciso para evitar confusiones y, sobre todo, para comprender en su momento el sentido de la estructura jurídica del matrimonio, analizar, distinguiendo, el complejo de fuerzas que, desplegándose, encuentran en el matrimonio su natural desarrollo. Entre los grados principales del amor en general, podemos distinguir los siguientes: 1.º El *amor carnal*, que, si bien no se identifica totalmente con el instinto, es sostenido y determinado por él; 2.º el *amor erótico*, o *eros*, que consiste en el deseo, dependiente del sentimiento, de un bien concreto (amor de estima en cuanto *amor concupiscentiae* o deseo del amado como bien, que puede completarse con el *amor benevolentiae*, deseo del bien para el amado o «simpatía»); 3.º El *amor puro* o *amor personal* en sentido propio, que va dirigido directamente al *tú* del amado (*agapé*). En la unidad del amor conyugal, como realidad única, estas formas de amor se convierten en *grados de su perfección*.

Los tres grados del amor conyugal son grados de un amor que es sexual en cualquiera de ellos. Es cierto que el espíritu no tiene sexo. Pero el ser humano no es el espíritu aunque en él radique, en última instancia, la personalidad. El espíritu recibe el reflejo del sexo corporal, pues el espíritu, al manifestarse en la unidad de la persona humana, se revela en multitud de aspectos (mentalidad, carácter, reacciones psicológicas, etc.) modalizado por el sexo. No se debe olvidar que el sexo no es sólo una función corpórea diferenciada, sino una estructura del ser humano que, aunque secundaria, es muy profunda. En este sentido, tanto el *eros* como el *agapé*, en cuanto grados del amor conyugal, son sexuales, se refieren al otro cónyuge en cuanto trascendido de *virilidad* o *femineidad*. Lo cual, al mismo tiempo que señala la grandeza del amor conyugal, como amor llamado a alcanzar el género más alto del amor humano (*agapé*),



indica sus limitaciones: el amor conyugal –al tener por objeto propio y específico una persona en cuanto modalizada por una estructura secundaria– es menos perfecto que otros tipos de *agapé*, dirigidos más directamente al núcleo más esencial del *tú* del amado. Por eso el matrimonio no es la forma más plena y perfecta que tiene la persona de alcanzar su perfección en la donación de sí misma ni en la comunidad con los otros, aún alcanzando una elevada perfección y plenitud. El amor paterno o materno (a los hijos), ciertas formas de servicio a la comunidad, algunas modalidades de amistad, etc., representan amores en sí mismos más perfectos que el amor conyugal (esto es, admiten grados de perfección más plena de la persona, lo que no quiere decir que la persona realmente alcance esos grados, pues depende de su capacidad y de su decisión personal de entrega).

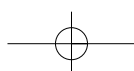
¿Cómo se revela la unidad en los grados del amor conyugal? En la tendencia o apertura a su integral realización en el *agapé* específicamente conyugal (no a otras formas del amor personal), de suerte que el *agapé* conyugal se presenta, no sólo como posibilidad, sino como deber-ser. ¿Por qué? La razón es simple. El matrimonio es una unión de personas, y como tal esta unión sólo se puede conseguir plenamente a través del *amor personal (agapé)*, pues sólo mediante él se obtiene la plena y perfecta comunidad personal (de dos personas).

e) *Precisión final*. Para terminar, una precisión terminológica. Al amor específico entre varón y mujer lo llamamos «conyugal», porque su ordenado dinamismo conduce al matrimonio y porque sólo en el conyugio se desarrolla totalmente, no porque nazca –como realidad psicológica– después del matrimonio. Y así el amor entre novios es amor conyugal, aunque en fase previa al matrimonio y, por consiguiente, sin su pleno y total desarrollo.

24. ¿QUÉ ES EL AMOR CONYUGAL? a) *Amor en sentido estricto*. Se llama amor al primer movimiento del apetito, tanto sensitivo como racional (el apetito racional es la voluntad) hacia un bien; amor es la *prima immutatio appetitus*. Es, pues, el origen o fuente de la tendencia al bien.

Según sea el apetito (sensitivo o racional) donde nace el amor, hay un *amor sensitivo* y un *amor propiamente humano*, que es aquel que es asumido en la voluntad. Por eso, siendo el amor conyugal un amor humano, aquí sólo nos referiremos a este último. El amor conyugal propiamente dicho es una inclinación voluntaria, espontánea o reflexiva.

Libido, sentimiento amoroso o afecto, deseo de unión afectiva. etcétera, son un conjunto complejo de fuerzas que están presentes y que manifiestan al ser humano en cuanto sexualmente diferenciado. Pero no son –propiamente hablando– el constitutivo primario y esencial del amor conyugal en cuanto éste es amor propiamente humano. Una característica primaria de la persona es el *dominio*, la autoposesión de su ser. La tendencia que nace del amor es poseída por la persona en cuanto la asume como despliegue de su voluntad libre. Sin la in-



clinación libremente voluntaria no hay amor propiamente personal (podrá darse sólo el llamado amor sensitivo y por tanto podrá haber unión coactiva, o unión *cosificada*, mas nunca amor digno de la persona). Por eso es habitual hablar del amor como tendencia (*inclinatio*) de la voluntad. Elemento central del amor conyugal es, pues, la asunción por la voluntad de la inclinación al otro cónyuge. Consecuencia inmediata de esto es que el amor conyugal no es un sentimiento, ni la libido, ni un impulso ciego o irresistible; ninguna de estas cosas es propiamente el amor conyugal (aunque casi todas están en él contenidas), cuya característica principal es la tendencia de la voluntad libre, en la que se asume y se integra todo lo demás. Este dominio o posesión por la voluntad libre del complejo de fuerzas sensitivas y espirituales que integran la *inclinatio* natural, es la plataforma necesaria para el despliegue del amor conyugal, que aparece así como la auténtica apertura personal al otro cónyuge.

No son, pues, manifestaciones del verdadero amor conyugal, sino de su imperfección, de su insuficiencia o de su corrupción, cualesquiera despliegues del amor conyugal cuyo motor principal sean los impulsos afectivos o instintivos no asumidos plenamente en la voluntad libre (instancia racional). La condición precisa del amor conyugal reside en la inclinación de la voluntad. Por eso no puede hablarse de amor conyugal en sentido estricto donde no hay una *decisión* de la voluntad de tender a la unión. En tanto no se da esta decisión, puede haber un principio de amor, una llamada al amor más exactamente, mas no el amor del que aquí hablamos. Por eso el amor conyugal propiamente dicho no es sentimiento afectuoso, ni instinto, ni pura especulación, ni «enamoramiento»; es voluntad de y en tendencia a la unión que impele y ordena a las distintas potencias del ser humano hacia ella. Fuera de esta tendencia voluntaria (que desde luego integra y asume 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. Por lo demás, esta *llamada* puede originarse por un afecto, por un deseo o por vía racional; en sí mismo esto es indiferente, aunque influya de muy diversas maneras en la presencia o manifestación de los distintos factores concomitantes del amor. El amor es, precisamente por ser voluntario, esencialmente libre. Sin libertad no hay amor. Pero esta libertad del amor quiere decir que es una decisión libre. Muy poco tiene que ver con la espontaneidad que se predica del ser vivo no racional, puro juego de fuerzas físicas y biológicas.

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 (*compañerismo más instinto no es amor conyugal*). En tal sentido –y valga como un simple ejemplo– los impulsos o tendencias que nacen del sentimiento afectivo o del instinto, aún pudiendo ser muy fuertes, no son *exigencias* del amor, ni *exigencias* de la persona humana. Pueden ser *apelaciones* y también –nunca absolutamente, pero sí muy poderosamente– *necesidades*, esto es, impulsos coaccionantes de la libertad inherente a la voluntad (y como tales superables por esta).

b) *Amor en sentido lato*. Aunque el amor propiamente dicho es el movimiento primero del apetito, de la voluntad en lo que ahora nos interesa, por

extensión se acostumbra a llamar amor 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 la revelación del ser en cuanto tiende al bien (a la otra persona si ese es el bien amado) y lo posee. Refiriéndonos en concreto al amor conyugal, podemos decir que, en este sentido lato, el amor conyugal es el momento dinámico de la estructura o *inclinatio* natural del ser humano en cuanto orientado a la unión varón-mujer.

c) *Amor, caridad, amistad y dilección*. Bajo el término latino *amor*, se comprenden cuatro cosas que en romance no han conservado su primitivo significado: *amor, dilectio, charitas y amicitia*. Según Santo Tomás de Aquino, *amicitia* o amistad es el hábito del amor en cualquiera de sus especies; *charitas* es hábito y acto de un amor que estima en mucho al amado (aparte de su otro significado como amor sobrenatural, al que se ha dado este nombre, porque, por su objeto, siempre estima en mucho); *amor* –en sentido restringido– es el amor pasivo o espontáneo, esto es, aquel que se produce espontáneamente en el amante por el conocimiento del amado, bien en el primer momento, bien a través del trato; y *dilectio* es aquel amor que comporta una elección, esto es, aquel que se basa en una decisión voluntaria.

La *dilectio* requiere, para comprenderla, una mayor explicación. Este tipo de amor no se produce espontáneamente, sino que es el movimiento de la voluntad que nace de un juicio de razón, esto es, producido como acto completamente original de la persona, que a través de un raciocinio se inclina hacia el otro. Este tipo de amor no es espontáneo ni pasivo (en el sentido de no ser algo producido en el amante) y *est in voluntate tantum* en expresión del Aquinate, reside sólo en la voluntad. Por eso, este tipo de amor no origina de suyo los concomitantes del *amor* o amor espontáneo: el sentimiento amoroso, el gozo sensible o *delectatio* (la felicidad sensible, aunque sí puede originar una *delectatio* de orden espiritual), etc. La *dilectio* supone una *elección*, es un acto electivo y de ahí le viene el nombre.

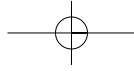
Será siempre *dilectio* todo aquel amor que, por su índole, implique la elección del amante, o todo aquel que, también por su índole, no nazca espontáneamente, esto es, que no se desencadene necesaria o espontáneamente por razón de naturaleza o de circunstancias. Por eso es dilección el amor de Dios a los hombres, el amor cristiano a los enemigos, etc. Esto no quiere decir que dilección y amor pasivo no puedan ir juntos. Así 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 este amor es 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.

De acuerdo con lo dicho, la *amicitia coniugalis* es el amor conyugal en cuanto es hábito; no es, pues, la amistad común, tipo de amor que puede acompañar al amor conyugal (compañerismo o amistad común más libido no es amor conyugal), pero que no es elemento o constitutivo suyo; el amor conyugal –y por tanto la *amicitia coniugalis*– es un amor específico. El amor conyugal debe ser asimismo *charitas*, porque está llamado a ser un amor que estime en mucho; por eso algunos Santos Padres y autores medievales dan al amor conyugal el nombre de *charitas* con este significado. Es además *charitas* en sentido de amor sobrenatural, cuando el matrimonio es sacramento, porque, por la gracia, recibe una dimensión sobrenatural (número 42).

d) *Amor espontáneo y amor de elección.* ¿El amor conyugal es *amor* (en sentido restringido) o *dilectio*? Que el amor conyugal puede ser *amor*, o amor que puede nacer espontáneamente no cabe la menor duda. Pero nunca es sólo *amor*. Siempre es *dilectio*. Por eso, el amor conyugal pertenece propiamente al tipo de amor así llamado, sólo traducible por un cultismo: dilección, al que nosotros preferimos dar el nombre de *amor reflexivo* y también el de *amor de elección* o *electivo*. En efecto, el amor conyugal, aunque nazca espontáneamente, tiene siempre– por su propia índole– un momento electivo, aquel en que, manifestándose las personas mutuamente el amor, ese amor es aceptado o rechazado, lo que supone una decisión y una elección. Asimismo, 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, *dilectio*.

Si todo amor es, en cuanto humano, voluntad, en el sentido de ser por ella asumido y regulado por la razón, la *dilectio* lo es de modo más radical. El amor de dilección *est in voluntate tantum*, 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 puede ir acompañado del amor espontáneo, es radicalmente un acto de voluntad (*est in voluntate tantum*) y, por consiguiente, donde hay voluntad sería de ser cónyuge, allí hay amor conyugal.

e) *Amor de benevolencia y amor de deseo.* El amor conyugal puede ser *amor benevolentiae* y *amor concupiscentiae* (o amor de deseo). El primero consiste en desear el bien para el amado. En el amor conyugal es el aspecto de amor de entrega o donación, o sea, el querer ser bien para el amado; en otras palabras, existe el amor conyugal como amor de benevolencia, cuando se quiere la conyugalidad propia como bien para el otro cónyuge. El segundo, o amor de deseo, es querer al amado en cuanto bien para uno mismo; en el amor conyugal es el aspecto de amor de apropiación. Existe el amor conyugal como *amor concupiscentiae*, cuando se quiere la conyugalidad del otro cónyuge como bien para uno mismo.



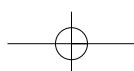
Todo amor conyugal, para que exista matrimonio, tiene que contener un cierto grado de amor de benevolencia, pues el pacto conyugal para ser válido y la vida conyugal para ser mínimamente posible exigen una entrega. Pero sólo en casos muy excepcionales alcanza a ser puro *amor benevolentiae*, aunque este último sea el ideal. Lo común es que el amor conyugal contenga una dosis, más o menos alta, de *amor concupiscentiae*.

Bien entendido que la palabra concupiscencia no designa aquí al desorden o *fomes peccati*, sino que equivale a deseo, esto es, designa el querer al amado como bien para uno mismo. Al respecto es oportuna la precisión de Santo Tomás: «Amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquid bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis» [El amor no se clasifica en amistad y concupiscencia, sino en amor de amistad y amor de deseo. Pues se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien; y se dice desear aquello que queremos para nosotros].

Este *amor concupiscentiae* conyugal alcanza su grado más ínfimo, cuando se quiere ser cónyuge, no movido por la conyugalidad del otro (no siendo la conyugalidad del otro lo que engendra directamente el amor), sino por otros bienes (fortuna, posición social, colaboración profesional, etc.) del otro. Este tipo de amor conyugal es de grado ínfimo y el lenguaje vulgar, o no lo designa con la palabra amor —le llama interés—, o le añade un adjetivo que lo tipifica: amor interesado. En estos casos se dice que no hay matrimonio por amor. Sin embargo, desde un punto de vista científico es ciertamente amor, aunque sea el tipo más ínfimo de amor. Si el interés no da lugar al acto de voluntad por el que se acepta la conyugalidad del otro (amor conyugal reflexivo, siendo desde luego esta *dilectio* un *amor concupiscentiae*) habrá el vicio de consentimiento llamado simulación total. El amor interesado puede ser ciertamente amor, aunque de tipo ínfimo.

25. AMOR Y VÍNCULO MATRIMONIAL. El amor es tendencia o *virtus unitiva*. Aunque en su sentido propio es el primer movimiento del apetito (voluntario en lo que aquí nos interesa), en sentido extensivo es amor todo el movimiento a la unión con el amado y, en su caso, a su posesión. La tendencia a la unión es rasgo característico del amor. La unión es, en consecuencia, un efecto del amor.

No es en esto especial el amor conyugal. Por ser amor es tendencia a la unión. En cambio, este amor es peculiar en razón del tipo de unión al que tiende. Es efecto del amor conyugal la unión de hecho (común a todo amor), que se revela en este caso en la vida común marital con todas sus manifestaciones (incluída la unión carnal). Pero además de esta unión, el amor conyugal tiende a unir a los cónyuges en la *una caro*, en la unión producida por el vínculo jurídico, a través del cual son precisamente cónyuges, y siéndolo son



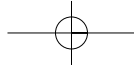
copartícipes en la naturaleza y solidarios en las obras. No es la tendencia a esta unión –que los une *formaliter*– un simple requisito de licitud para la unión de hecho; por el contrario es fruto del verdadero amor conyugal, porque es aquella unión por la que ambos se constituyen como cónyuges (se *unen* en matrimonio) y se poseen mutuamente (la posesión del amado es tendencia del amor), según un tipo de vínculo jurídico constitutivo de su unidad y productor de la participación y comunicación de su naturaleza; por consiguiente, constitutiva de su condición de cónyuges.

Dos conclusiones se derivan de lo indicado. Primeramente, que el matrimonio no es, propiamente, cauce para que varón y mujer se amen lícitamente como a veces se dice, sino efecto del amor en cuanto éste tiende a la unión. No es el matrimonio una superestructura añadida o reguladora del amor conyugal, sino fruto de éste. En segundo lugar, el amor no es, de ningún modo, fin del matrimonio, ni puede definirse el conyugio como una institución o comunidad *para que los cónyuges se amen*.

El matrimonio no es desde luego el amor, como no es amor la unión de hecho; la unión es siempre un efecto o fruto del amor, como dice el Aquinate: «Unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem» [*La unión 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 así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta sigue al amor*]. Precisamente por ser el matrimonio efecto del amor, es imposible que el amor sea fin del matrimonio.

26. AMOR CONYUGAL Y FINES DEL MATRIMONIO. La unión no es el único efecto del amor. Efecto muy principal de éste son las obras, lo que nos lleva a tratar del amor conyugal y los fines del matrimonio.

Los fines del matrimonio son las obras del amor conyugal, aquellas obras a las que éste tiende. El amor no es sólo *virtus unitiva*, sino también *virtus operativa*, y esta característica suya es la que enlaza el amor conyugal con los fines del matrimonio. La mutua ayuda, el uso del matrimonio de forma que sea remedio de la concupiscencia y la tendencia a los hijos son el fruto del amor conyugal, en cuanto cada cónyuge ama al otro como persona sexualmente diferenciada, uno de cuyos rasgos, en cuanto sexuado, es ser potencialmente padre o madre. El dicho popular «obras son amores», puede traducirse aquí por «los fines del matrimonio son amores conyugales». En este mismo sentido, el orden del amor conyugal es el orden objetivo de las causas finales del matrimonio; y por ello, en la misma medida en que el *bonum prolis* es *prima causa institutionis*, el amor conyugal está ordenado –como ha repetido el II Concilio Vaticano en la misma línea del Magisterio precedente– al fin procreador y

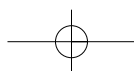


educador del matrimonio. En este contexto, adquiere su genuino sentido la frase que, hace muchos siglos, escribiera Francisco de Marchia: «amicitia coniugum secundum rationem non debet esse maior ad invicem quam ad filios» [el amor de los cónyuges según razón no debe ser mayor hacia ellos que hacia los hijos]. El amor conyugal no es sólo aquel amor que se vierte en la mutua ayuda, sino que es también el amor al otro como padre o madre potenciales. Ambas dimensiones lo son del único amor conyugal. Y siendo esto así, el aspecto de amor al otro en cuanto el conyugio es una relación interpersonal, no debe ser, ni ajeno al aspecto de amor al otro en cuanto posible padre o madre, ni mayor que él, en el sentido de que, no sólo no puede cerrarse a los hijos, sino que está positivamente abierto y ordenado a ellos. Este cerrarse a los hijos, no sólo comportaría un desorden en la vida matrimonial, sino que sería un desorden del mismo amor conyugal.

A veces parece, por lo que se dice y escribe, como si el amor conyugal fuese sólo aquél de sus aspectos que se refiere a la relación interpersonal, aquél que se vierte en la mutua ayuda. De nuevo hemos de insistir que eso significa confundir el amor conyugal con la amistad común; a lo más una amistad que, por ir acompañada de una atracción sexual, encontraría su cauce en el matrimonio. Y nuevamente hemos de repetir que amistad común más libido no es amor conyugal. Este amor, el conyugal, es un amor típico y específico, al que es inherente amar al otro en toda su dimensión de persona sexuada; en consecuencia, también –y a modo de rasgo caracterizador– como padre o madre potenciales. Es más, este rasgo (*bonum prolis*) es uno de los que distingue el amor conyugal de aquel otro amor de base sexual que es el amor fornicario.

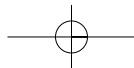
BIBLIOGRAFÍA

P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939); SAN AGUSTÍN, *De bono viduitatis*, caps. 8 y 10; ID., *De bono coniugale*, caps. 3, 7, 10, 15 y 24; ID., *De coniugiis adulterinis*, cap. 2; ID., *De Genesi ad litteram*, caps. 5, 7 y 9; ID., *In Ioannis Evangelium tractatus*, tract. IX, cap. 9; SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sententiarum*, dist. 27; P. ANCIAUX, *De matrimonii proprietatum essentialium fundamento*, en «Collectanea Mechlinensia», 22 (1952), págs. 617 ss.; ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, n. 33, en PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS, *Escritos sobre la verdad de los cristianos* (Madrid 1971), pág. 200; P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2.^a ed. (Firenze 1952); L. BENDER, *De matrimonio commentarius* (Torino 1958); BERNARDO DE PAVÍA, *Summa Decretalium*, ed. Laspeyres (Graz 1956), tit. XVI; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, *De matrimonio*, 6.^a ed. (Taurini-Romae 1950); F. W. CARNEY, *The Purposes of Christian Marriage* (Washington 1950); *Catecismo Romano*, ed bilingüe de A. Machuca (Madrid 1901, reprod.



Madrid 1972); Tratado *Coniugium est secundum Isidorum*, ed. F. Bliemetzrieder, RTAM, 3 (1931), pág. 279; M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, *De matrimonio et sacramentalibus*, 2.^a ed. (Torino 1948); ROBERTO DE COURÇON, *Summa Theologica*, Paris. Nat. lat. 3258 f. 182 vb (Salerno, 81); Paris. Nat. lat. 15524, f. 131 vb (Abellán, 102); Tratado *Cum omnia sacramenta*, ed. F. Bliemetzrieder, Beitr GPhMA, 18, págs. 129 ss.; Fragmento *Decretum Dei fuit*, ed. H. Weisweiler, BeitrGPhMA, 33 (1/2), 366 (Salerno, 50); J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La mujer en la vida del mundo y de la Iglesia*, en «Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer», 3.^a ed. (Madrid 1969), págs. 163 ss.; P. FEDELE, *L'«ordinatio ad prolem» nel matrimonio in diritto canonico* (Milano 1962); RICARDO FISHACRE, *In IV Sent.*, Napoli VII. C. 19, f. 127 vb (Salerno, 82); FRANCISCO DE MARCHIA, *In IV Sent.*, Barb. lat. 791, fol. 149 vb (Salerno, 48); J. GARCÍA LÓPEZ, voz Amor (I. Filosofía) en «Gran Enciclopedia Rialp», 2, 107 ss.; GILBERTO DE LA PORRÉE, *Comment. in I Cor.*, Bruges. Cod. 78 f. 33 r (Abellán, 45); GODOFREDO DE POITIERS, *Summa Theologica*, Avranches. 121, f. 164 va (Abellán, 137); I. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, 10.^a ed. (Friburgo Brisg.-Barcinonae 1953); A. DE LA HERA, *Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio*, en «Ius Canonicum», 6 (1966), págs. 569 ss.; J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960); ID., *La «ordinatio ad fines» en el matrimonio canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 18 (1963), págs. 439 ss.; ID., *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum» 13 (1973), n. 25, págs. 10 ss.; ID., *Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio*, en «Theologica», 7 (1972), págs. 311 ss.; HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis christianae fidei*, II, 11, 3 (PL, CLXXVI, 481); HUGOCIO DE PISA, *Summa super Decreto*, C. XXVII, q. 2, Vat. lat. 2280, f. 261 ra (Abellán, 20); SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De virginitate*, 19; SAN JUSTINO, *I Apologia*, n. 29, en PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS, *Escritos sobre la verdad de los cristianos* (Madrid 1971), pág. 129; ID., *II Apologia*, n. 2, en *ibid.*, pág. 146; A. LANZA, *De fine primario matrimonii*, en «Apollinaris», 13 (1940), págs. 57 ss. y 218 ss., 14 (1941), págs. 12 ss.; J. M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, I (Barcelona 1959); U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», 57 (1968), págs. 169 ss.; P. PALAZZINI, *Fini del matrimonio*, en «Problemi di vita coniugale» (Roma 1955), págs. 46 ss.; PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dist. 30; B. A. PEREIRA, *La doctrine du mariage selon Saint Augustin* (Paris 1930); J. PIEPER, *El amor*, ed. castellana (Madrid 1972); PREPOSITINO, *Summa Theologica*, Vat. lat. 1174, f. 63 va (Abellán, 134); A. REUTER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii* (Romae 1942); ODÓN RIGAUD (?), *In IV Sent.*, Bruxelles, 1542 (11614) f. 223 rb (Salerno, 82); T. RINCÓN, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en «Ius Canonicum», 13 (1973), n. 25, págs. 91 ss.; H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, ed. castellana (Barcelona 1962); RICARDO RUFO, *In IV*

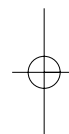
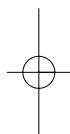
Sent., Oxford, Balliol 196, f. 263 v (Salerno, 49); RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa decretorum*, ed. H. Singer (Paderborn 1902, reprod. Aalen 1963), C. XXVII, q. 2; F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano 1965); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suppl.*, q. 44, a. 2; q. 42 aa. 2 y 3; I-II, qq. 26-28; TOMÁS SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento disputationum libri tres*, I (Lugduni 1739), lib. II, disp. I; F. J. SHEED, *Teología y sensatez*, 2.^a ed. castellana (Barcelona 1972); SIMÓN DE TOURNAI, *Summa*, Paris. Nat. lat. 14886, f. 70 vb (Abellán, 131); ST. SIPOS- L. GÁLOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6.^a ed. (Romae 1954); AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (2.^a post cod.) (Brugis 1927); J. L. SORIA, voz *Amor* (II. Teología Moral), en «Gran Enciclopedia Rialp», 2, págs. 111 ss.; DOMINGO SOTO, *Commentarium in IV Sententiarum* (Salmanticae 1560), II, dist. 26, q. II, a. I; J. A. SOUTO, *La disolubilidad del matrimonio rato y consumado*, en «Ius Canonicum», 11 (1971), n. 21, págs. 109 ss.; *Summa de sacramentis «Totus homo»*, ed. P. H. Betti, «Spicilegium Pontificii Athenei Antoniani», 7 (Roma 1955), pag. 135; VARIOS, *L'amore coniugale*, en «Annali di dottrina e giurisprudenza canonica», (Città del Vaticano 1971); VARIOS, *Enciclopedia del matrimonio*, dirigida por T. Goffi (Brescia 1965); A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, II, 7.^a ed. (Parisiis-Bruxellis 1954); P. J. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, en «Ius Canonicum», 12 (1972), n. 23, págs. 269 ss.



CAPÍTULO II ESTRUCTURA JURÍDICA Y REALIDAD SOCIAL

§ 1. MATRIMONIO Y PERSONA HUMANA

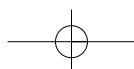
SUMARIO: 27. Planteamiento del problema. 28. Matrimonio y ley natural. 29. La estructura óptica de la persona humana como ley natural del matrimonio. 30. El matrimonio como vocación natural. 31. Estructura óptica de la persona humana y «lex matrimonii». 32. Matrimonio y sexualidad.



27. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. El matrimonio comporta un *hecho social*, que consiste en que varón y mujer *viven como cónyuges*.

Sin embargo, este hecho social, en sí mismo considerado, no es propiamente el matrimonio. Dos cónyuges pueden vivir separados, no vivir como cónyuges, y con todo estar casados, estar unidos en matrimonio. Por el contrario, un varón y una mujer pueden vivir como cónyuges, con todas las características del hecho social del matrimonio –intención de perpetuidad, generación y educación de la prole, mutua ayuda, etc.– y sin embargo no existir verdadero matrimonio, bien ignorándolo las partes (caso de matrimonio nulo llamado putativo), bien a sabiendas (concubinato). Esto –que es fundamental para entender el matrimonio y consiguientemente para comprender algunas cuestiones de gran importancia– nos pone de relieve la necesidad de distinguir en el matrimonio la estructura jurídica –su elemento constituyente– y la realidad social o desenvolvimiento vital del dinamismo matrimonial.

¿Qué es constitutivamente el matrimonio? Evidentemente es la unión marital de un varón y una mujer; los esposos unidos maritalmente, pero el nexo que los une no es una mera realidad social (el hecho social de vivir unidos), sino un vínculo jurídico; no es la supervivencia del amor, la fidelidad de hecho u otros factores unitivos de hecho, sino la *relación jurídica* en cuya virtud son verdaderamente marido y mujer.



Es ésta una afirmación de la que hay que partir. El Derecho Canónico tiene por objeto el estudio del matrimonio cristiano, y éste es incomprensible si se le considera como una mera situación de hecho. Así, la indisolubilidad del matrimonio sólo es comprensible por la existencia de un factor *vinculante* (en términos jurídicos, una *relación obligatoria*; cuestión distinta es como deba ser entendida esta vinculación), pues los hechos, en sí mismos, son un puro suceder; y –como puro hecho– tan ruptura de una realidad social matrimonial es la disolución del vínculo como la separación perpetua, y sin embargo sus consecuencias y su tratamiento son muy diferentes. Del mismo modo, dos hechos sociales semejantes pueden tener, ante la conciencia cristiana, una calificación muy diferente: matrimonio («Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... y serán dos en una carne. Gran misterio es éste, pero yo lo digo en relación a Cristo y a la Iglesia», Eph 5, 25-32), concubinato («...no os mezcléis con ninguno que, llevando el nombre de hermano, sea fornicario –San Pablo se refiere a un concubinato–», I Cor 5, 11; «...las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación... de las cuales os prevengo, como antes lo dije, de que quienes tales cosas hacen no herederán el reino de Dios», Gal 5, 19-21) o incluso situación adulterina. En definitiva, la distinción entre ciertas formas de concubinato y el matrimonio reside en haber contraído matrimonio, esto es, en haberse vinculado los cónyuges mutuamente, mediante el nacimiento del vínculo matrimonial o relación jurídica.

En la Sagrada Escritura no faltan testimonios de esta característica del matrimonio. Desde aquellos pasajes que, tomando a las nupcias como alegoría de la relación de Yavé con Israel, muestran su naturaleza de *compromiso*–unión comprometida–, de relación nacida de un *pactum* o alianza que engendra fidelidad, hasta los conocidos textos de San Pablo. El Apóstol de las Gentes habla en un lugar de la ley que liga a los esposos mientras uno de ellos viva: «Así es que una mujer casada está ligada por ley al marido mientras éste vive; mas, en muriendo su marido, queda libre de la ley que la ligaba al marido» (Rom 7, 2). Y en I Cor 7, 3-5 se refiere al derecho que ambos adquieren: «El marido pague a la mujer el débito –deuda–, y de la misma suerte la mujer al marido. Porque la mujer no es dueña de su cuerpo, sino que lo es el marido. Y asimismo el marido no es dueño de su cuerpo, sino que lo es la mujer. No os defraudéis el derecho recíproco, a no ser por algún tiempo de común acuerdo, para dedicaros a la oración, y después volved a cohabitar, no sea que os tiente Satanás por vuestra incontinencia».

La Patrística, desde épocas tempranas, refleja esta misma idea. San Ambrosio, por ejemplo, escribe que «vir et uxor nexu inter se amatorio copulantur», habiendo dejado claro que este *nexus* es un vínculo obligatorio (jurídico según nuestras categorías): «ipsum coniugium vinculum est, quo alligatur viro nupta, et ei in subiectionem astringitur. Bonum quidem charitatis vinculum est, sed tamen vinculum, de quo cum velit se erueri nupta, non possit, nec liberum sui habere arbitrium» [el matrimonio es el vínculo por el cual la casada queda atada al varón, y la somete a su sujeción. Bueno es ciertamente el vínculo de amor, pero es vínculo, del cual la casada no podría despojarse aunque quisiera, ni tener libertad para obrar según su arbitrio].

Si es necesario detectar en la esencia del matrimonio una dimensión jurídica —una relación o vínculo de esa naturaleza que comporta derechos y deberes— y, por razón del método científico, distinguirla de la realidad social, no ha de concluirse necesariamente que se trate de factores desvinculados, de dos elementos heterogéneos.

Existen en la actualidad ciertas tendencias que intentan reducir, más o menos conscientemente, el matrimonio a la realidad social —incurriendo con ello en fallos elementales— como reacción a la doctrina hasta ahora mantenida, a la que acusan de haber polarizado excesivamente el matrimonio en la estructura jurídica, con olvido de la realidad social. Hecha esta acusación, pretenden superarla estableciendo la vieja dialéctica ley-amor, llevada esta vez al campo matrimonial. El matrimonio tendría por ley la dinámica del amor, despojada de cualquier factor jurídico.

¿Qué decir de estas nuevas tendencias, por lo demás muy vagas y muy poco construídas científicamente? En primer lugar, por tratarse de una *reacción* (no de un verdadero avance) frente a la doctrina recibida, no aportan datos realmente nuevos; como toda posición reaccionaria (producto de una reacción) vuelve a viejas concepciones ya desterradas: en este caso a una concepción del matrimonio similar a la del Derecho romano, precisamente aquella que el cristianismo acabó por superar en el ámbito cultural de raíces grecorromanas, tras algunos siglos de esfuerzos. Por esta razón, las tendencias aludidas chocan con aquellos puntos centrales de la idea cristiana del matrimonio por los que tanto luchó la Patrística: la ordenación de las relaciones carnales a la generación, la perpetuidad del vínculo, la mayor perfección del celibato *propter regnum coelorum*, etc.

En segundo lugar, su versión de la doctrina recibida no es exacta; procede en realidad de una genérica reacción frente a la inadecuación de ciertos aspectos ideológico-culturales (que en algunos casos están presentes en el trasfondo cultural de dicha doctrina) a las nuevas intuiciones sobre la personalidad humana, sin adentrarse en un análisis riguroso de la doctrina canónica. Cuando los canonistas han afirmado la existencia de un factor jurídico en el matrimonio, siempre han tenido en cuenta, más o menos explícitamente, dos aspectos: *a*) la relación jurídica bilateral que nace del mutuo consentimiento (que es aquello a lo que nos hemos referido líneas más arriba); *b*) el conjunto de leyes canónicas formalizadas por las que se rige el matrimonio de los cristianos. Y nunca han situado la esencia del matrimonio en el segundo elemento; sólo a algunos autores aislados y de modo muy indirecto podría atribuirse esta opinión: los que, al sostener la teoría de la institución (número 55), admiten que la estructura jurídica del matrimonio es una estructura preformada que se impone, una vez contraído matrimonio, a los cónyuges. Posición minoritaria, como minoritaria ha sido la teoría de la institución.

Al respecto no deja de llamar la atención que las nuevas tendencias muestren un claro desapego por la teoría contractualista (cuyo principal móvil, cualquiera que haya sido su acierto, ha sido defender el origen netamente consensual, paccional, del vínculo matrimonial, como consecuencia de entender que la esencia del matrimonio —el vínculo conyugal— no nace ni tiene su origen en la

modernamente llamada institución *jurídico-social* o sistema jurídico-legal vigente) y en cambio tengan claras preferencias por la teoría de la institución, que establece una conexión mucho más fuerte y estrecha entre el vínculo conyugal y el sistema jurídico-social. Extraña paradoja, que muestra hasta qué punto las tendencias examinadas son más emocionales que reflexivas, más reaccionarias que progresivas. La reducción de la estructura jurídica del matrimonio al sistema jurídico-social vigente, atribuyendo esta tesis a la doctrina recibida, despoja a esta doctrina de su elemento primario; es más, de aquello que primaria y fundamentalmente puede ser calificado de estructura jurídica del matrimonio: la relación jurídica constitutiva de la sociedad conyugal, nacida del libre consentimiento.

En algunos casos, la pretendida dialéctica ley-amor no la establecen las modernas tendencias tanto entre el vínculo jurídico nacido del mutuo consentimiento (según la versión más seria de las tesis tradicionales) y la dinámica del amor, como entre lo que ellos entienden por dinámica del amor y la *institución jurídico-social*, concebida no sólo como sistema de leyes, sino también como fuerza social que impone ese sistema de leyes, del que nacería –como imposición y sustitución del amor– la relación jurídica. Lo cual representa un capítulo más de las actuales tensiones «antiestructuras».

Pero la doctrina mayoritaria entre los canonistas no ha entendido el ordenado desarrollo del matrimonio como el resultado de la imposición de una fuerza social, ni tampoco como un conjunto de normas de Derecho positivo. Las normas positivas las refiere a aspectos de su celebración, de la separación o disolución y a la declaración de nulidad. Asimismo entiende que el pacto conyugal origina el nacimiento de una obligación jurídica mutua correlativa a aquel orden de desenvolvimiento de la vida conyugal que por naturaleza se encuentra en la realidad social; como decía Tomás Sánchez, «contractus coniugalis ipsam naturae inclinationem in obligationem deducit» [*el pacto conyugal convierte la misma inclinación natural en obligación*]. Cuando los contrayentes rompen, mediante un acto positivo de la voluntad, esa adecuación en algún punto esencial (lo que equivale a intentar contraer matrimonio con una estructura jurídica esencialmente inadecuada a la realidad social), no contraen, su matrimonio se considera nulo. Y cuando la inadecuación pretendida no versa sobre un aspecto esencial, el matrimonio es válido, pero la pretensión carece de eficacia jurídica. Del mismo modo, afirman que las leyes positivas que contienen la normativa social del matrimonio deben adecuarse a las exigencias de la ley natural inherentes a la realidad social, tal como ha sido querida y creada por Dios. Digamos, por último, que esta adecuación la entienden como esencial y por ello aplicable a cualquier ordenamiento, sea el canónico, sea el propio de los distintos Estados.

Sólo diversos autores de la orientación dogmático-jurídica (I, número 61) han acentuado la distinción entre realidad social y estructura jurídica (sin que su postura represente otra cosa que una aplicación a la materia matrimonial de sus puntos de vista sobre el tema general de las relaciones entre sustancia y forma en Derecho), al convertir la relación establecida por la corriente mayoritaria antes descrita, en una adecuación que proviene del espíritu del ordenamiento canónico, de sus características peculiares o de su carácter de orden jurídico basado en

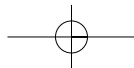
la doctrina ética; con ello la adecuación esencial se convierte en una adecuación exigida por el ordenamiento positivo de la Iglesia.

Entre estructura jurídica y realidad social no hay, propiamente hablando, ni heterogeneidad ni sólo una adecuación. La distinción entre ambos aspectos, aunque tenga un cierto fundamento real (el matrimonio en una entidad compleja) es, sobre todo, metodológica y obedece a la abstracción propia de todo conocimiento científico (I, números 36 a 39, 42 y 45). La estructura jurídica (tanto la que integra la esencia del matrimonio, como el conjunto de exigencias que ordenan el desarrollo de la vida conyugal) es una *dimensión inherente al matrimonio* considerado en su compleja totalidad. Es la manifestación jurídica de unas realidades personales –propias de la persona humana– que, por serlo, se presentan como exigencias inherentes a un modo peculiar de desenvolvimiento de una personalidad ante otra personalidad. Son las exigencias intrínsecas a la dinámica del verdadero amor conyugal que, por ser personal –propio de una persona– y referirse a otra persona, se vierte en relaciones de solidaridad, fidelidad y responsabilidad mutuas. Relaciones que, en la medida en que se dan entre dos personas y comportan inexcusabilidad y exigencia (la personalidad es *exigente* ante los demás) son relaciones de justicia, conceptuales como relaciones jurídicas.

En otras palabras, la dinámica del amor conyugal no es puro *factum*, un mero hecho basado en instancias psíquicas o sentimentales imprevisibles, que se imponen a la persona o se generan en ella por el incontrolable juego de fuerzas naturales. La dinámica del amor conyugal es la dinámica de la persona que ama, trascendida –como vida personal que es– de voluntad, libertad y responsabilidad; el amor conyugal verdadero es un aspecto del amor de la persona, acto o hábito de su potencia voluntaria, cuyo dinamismo –fundado en la responsabilidad, en la libertad y en el propio dominio (no hay personalidad si no hay dominio; en eso se distingue la persona de los demás *supposita*)– no es un puro *factum*, sino un deber-ser. Y en ese deber-ser se funda la relación jurídica. Esta dimensión de responsabilidad voluntaria, trascendida de deber-ser, de tal modo es inherente a la dinámica del amor, que, cuando falta, cuando es sólo *factum*, ese dinamismo se corrompe y engendra formas aberrantes, aún cuando tengan una apariencia semejante con el dinamismo del verdadero amor conyugal. Formas aberrantes, corrompidas en su misma raíz.

Queda, de este modo, asentado el principio. Las páginas que siguen, irán desarrollando estas ideas.

28. MATRIMONIO Y LEY NATURAL. El Derecho matrimonial de la Iglesia y el correlativo sistema científico de los canonistas se asientan en un supuesto básico de la concepción cristiana del matrimonio: el origen divino de esta institución, a través de la acción de Dios, que crea el ser humano con un orden impreso en su naturaleza. Por eso es doctrina constantemente enseñada por el



Magisterio y por los autores que el matrimonio es una institución natural. Con esta expresión se quiere decir, por un lado, que ha sido Dios mismo quien ha instituido el matrimonio (origen divino de esta institución); por otro, que el matrimonio es de Derecho natural y responde a una ordenación —un orden— de la naturaleza humana, impresa en ella por Dios mismo; es decir, que el matrimonio responde a una ley natural (*lex naturae*). En suma, y dicho lo mismo de otro modo, el matrimonio es una institución de Derecho natural, instituida por Dios, que ha establecido su naturaleza, sus fines y sus leyes.

Para comprender en profundidad este supuesto doctrinal básico, puede ser oportuno desarrollar algunas ideas.

29. LA ESTRUCTURA ÓNTICA DE LA PERSONA HUMANA COMO LEY NATURAL DEL MATRIMONIO. La persona humana tiene una estructura óptica determinada. El hombre, cada hombre, no se da a sí mismo su propio ser, no sólo porque no opera él su paso a la existencia, sino también porque la estructura de su ser le es dada.

Decir que el hombre tiene una estructura óptica determinada, equivale a afirmar que tiene una conformación y una disposición determinadas, reguladas conforme a un orden impreso por Dios en la naturaleza humana. Un aspecto de esa estructura del ser humano es la dimensión sexual y su ordenación a la integración del hombre y de la mujer en el matrimonio. Esto es lo que significa decir que el matrimonio responde a una ley natural. Con esta expresión se pone de relieve que Dios, al crear al hombre, ha estructurado ópticamente su ser de tal suerte, que el matrimonio forma parte de su dinamismo personal, de su horizonte vital.

Esta estructura óptica se plasma: *a*) en que cada hombre está constituido naturalmente en varón (estructura viril) o mujer (estructura femenina); *b*) en la mutua y natural atracción entre el varón y la mujer; *c*) como consecuencia de lo anterior, en la tendencia o impulso natural a unirse en matrimonio. Esta estructura óptica, en cuanto que es dinámica, recibe el nombre de *inclinatio* y no debe confundirse con el *instinto* o *libido*, que es sólo una manifestación de orden sensitivo de la atracción entre varón y mujer. La *inclinatio* al matrimonio (esto es, la estructura viril o femenina de la persona en cuanto llamadas a unirse en la sociedad conyugal y consideradas dinámicamente) está impresa en el ser humano, es decir, abarca tanto el orden vegetativo y sensitivo como el espiritual y racional del hombre.

No se agota con lo dicho toda la realidad de la *inclinatio* natural. A esto hay que añadir que la naturaleza humana está estructurada de tal manera, que el desenvolvimiento del matrimonio obedece a unas *potencias* naturales —naturalmente reguladas—, esto es, a unas fuerzas físicas y espirituales preestructuradas del ser humano, cuyo seguimiento —por su propia y natural configuración— conduce al matrimonio a su plenitud, y cuyo incumplimiento impide que se

alcance. También este orden abarca la totalidad de la persona humana: plano vegetativo, sensitivo y racional.

Al reflejo racional de toda esta estructura óptica corresponde un dictamen de la recta razón natural que, conociendo por connaturalidad y reflexión esta realidad (*instancia personal*), impulsa al hombre al matrimonio y guía su desenvolvimiento conforme al orden natural.

A todo lo dicho hasta ahora hay que añadir el principio de finalidad, que preside la concepción cristiana del mundo creado. La institución del matrimonio, como la misma creación del hombre y del mundo en general, responde a una finalidad. El matrimonio ha sido instituido para alcanzar unos fines determinados, pensados y queridos por Dios. Estas finalidades están presentes en la naturaleza humana de dos modos: como principios dinámicos –potencias naturalmente ordenadas, tendencia asimismo ordenada– y como bienes cuya consecución enriquece la personalidad del hombre. En este sentido, el orden al que hacíamos referencia antes no es otra cosa que la natural y preestablecida ordenación de la *inclinatio* hacia dichas finalidades, según el propio modo de ser de esa *inclinatio*.

El dinamismo matrimonial, como acabamos de ver, forma parte de la estructura óptica del hombre, es un desarrollo del ser mismo del hombre, como respuesta a la apertura a ser. En este sentido es también un deber-ser. Esta calificación como deber-ser presenta una serie de cuestiones que a continuación analizaremos.

30. EL MATRIMONIO COMO VOCACIÓN NATURAL. Es común en la doctrina clásica señalar que el matrimonio fue 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.

A este respecto, distinguen estos autores una primera etapa de la humanidad en la que, por ser muy reducido el número de seres humanos, la obligación recaía en todo hombre; y las subsiguientes, en las que el mandato recae sobre la humanidad en conjunto, pero no necesariamente en todos y cada uno de los hombres. Con la instauración del cristianismo, terminan diciendo, aparece la vocación a la virginidad, que ratifica la llamada al matrimonio como un precepto que, subsistiendo, sin embargo no obliga individualmente a todos los hombres. Resume con precisión esta tesis Rosset: «Dari aliquod praeceptum obligans ad matrimonium, in confesso est apud omnes, cum sine ipso species humana propagari nequeat. At illud praeceptum non singulos homines, sed societatem tantum obligat; et ideo iis qui societati praeficiuntur ac bonum commune promoveri tenentur, incumbit onus prospiciendi ne societas intereat propter matrimonii defectum aut corruptionem. Quod non obliget singulos

homines, facile patet, nam, ut dilucide exponit S. Thomas, natura inclinatur ad aliquid dupliciter: uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius (seu individui), et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinatur ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis: et cum multa sint huiusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum precepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, et aedificatoriam, et huiusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae: sed inclinationi naturae satisficit cum per diversos diversa complentur de praedictis». [Es claro que existe un cierto precepto que obliga a los hombres a casarse, ya que sin él la especie humana no podría propagarse. Pero este precepto no obliga a cada uno de los hombres, sino sólo a la sociedad; y por tanto a quienes gobiernan la sociedad y deben promover el bien común incumbe la obligación de velar para que la sociedad no desaparezca por defecto o corrupción del matrimonio. Que este precepto no obligue a los hombres singulares, se ve fácilmente, pues como lúcidamente expone Santo Tomás, la naturaleza inclina a algo de dos maneras; la primera, respecto de lo que es necesario para la perfección del individuo, y semejante inclinación a todos obliga, como quiera que las perfecciones naturales a todos son comunes. La segunda clase de inclinación natural es la referente a las cosas necesarias para la perfección de la comunidad; ahora bien, como sean múltiples las cosas pertenecientes a esta segunda categoría y de tal índole que unas impiden otras, éstas no obligan a cada uno de los individuos, ya que, de lo contrario, todos y cada uno de los hombres deberían dedicarse a la agricultura y a la arquitectura y a los demás oficios necesarios para la sociedad; mas lo cierto es que se cumple suficientemente con lo que exige dicha inclinación natural, atendiendo unos a unas cosas y otros a otras de las mencionadas].

Bajo esta fórmula del precepto general, se encierra una verdad de notable importancia. Dios, al instituir el matrimonio como medio de obtener, según su designio, una finalidad que es voluntad suya que se cumpla —el desarrollo histórico de la humanidad en un continuo proceso de dominación de la tierra—, llama al hombre a las nupcias. Existe, en el plano natural, una verdadera y propia vocación de Dios al matrimonio, de forma que la *inclinatio* natural es un reflejo y signo de esta vocación. El matrimonio es, en suma, una institución con una dimensión vocacional que la matiza. Ahora bien, esa vocación —en lo que tiene de general— no ha de entenderse sólo como un factor extrínseco sobreañadido a la *inclinatio* natural. La utilización del término vocación pone de relieve la relación esencial entre el hombre y Dios, pero esa relación no debe —en el plano natural— desvincularse totalmente del ser, porque también pasa a través de él. En este orden de cosas, la *vocación* natural, entendida como general, se plasma en una apertura, en una tendencia y en una posibilidad. La naturaleza del hombre está abierta al matrimonio y tiende a él; al propio tiempo, el matrimonio se proyecta como posibilidad que debe ser respetada por los demás (derecho a contraer matrimonio, *ius connubii*). Pero esa apertura y esa

tendencia –al pasar de lo general a lo individual– se integran en el conjunto de posibilidades de la persona y, por tanto, se plasman en *ofrecimiento* a la decisión de cada hombre, como elección posible para la configuración personal de la propia existencia.

En efecto, el matrimonio, si bien dimana de la estructura óptica del ser humano, no atañe a su constitutivo primario, no atañe a su *sustancia* –en cuya virtud el hombre se constituye como subsistencia y como persona–, sino a su constitutivo secundario (*accidente*, en terminología de la Escuela). Por ello, el hombre puede desarrollarse *plenamente* como persona y como hombre fuera del matrimonio (número 4). Este aparece como una posibilidad, como una opción de su desarrollo existencial posible, dentro de la libre decisión de cada hombre. Pero que pertenezca al constitutivo secundario no disminuye en nada que pertenezca al constitutivo del ser humano. Y en este sentido, representa una apertura vocacional al desarrollo de la personalidad del hombre, un deber-ser genérico, matizado en cada persona por los condicionamientos existenciales, a la vez que por posibles vocaciones y opciones personales mejores.

31. ESTRUCTURA ÓPTICA DE LA PERSONA HUMANA Y «LEX MATRIMONII». Respondiendo el matrimonio a una estructura óptica del ser humano (la *inclinatio* natural), la estructura jurídica del matrimonio está determinada por las exigencias inherentes a dicha estructura óptica (*lex naturae*). Esto es, la *inclinatio* natural, puesto que es estructura del ser humano y de su tendencia a los fines, se presenta como exigente (con unas exigencias de orden en su dinamismo), se manifiesta como exigencia de la persona y de su desenvolvimiento en el marco de la sexualidad. Exigencias de la persona ante Dios y consigo misma (deber-ser de orden moral), pero también frente a los demás y, particularmente, en relación con el propio cónyuge y ante él. Y puesto que las exigencias innatas de la naturaleza humana se presentan ante los demás como exigencias de justicia por ser el hombre un ser personal, la conformidad con la *inclinatio* natural que es la base del matrimonio se revela ante el otro cónyuge como exigencia de justicia, como deber-ser de naturaleza jurídica. Hay, pues, una estructura jurídica en el matrimonio (una *lex matrimonii* con dimensión jurídica), pero esa estructura es la dimensión jurídica de la estructura de la persona humana en cuanto poseedora de una *inclinatio* natural (estructura óptica).

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

32. MATRIMONIO Y SEXUALIDAD. Las consideraciones anteriores llevan implícita una clara consecuencia. El matrimonio no es una institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el desarrollo de la sexualidad. El matrimonio, por el contrario, es el desarrollo de la *inclinatio* natural, el desarrollo mismo de la sexualidad 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 el orden de la sexualidad, en cuanto esta se orienta a la unión con el otro sexo.

Puesto que la decisión que puede tomar el hombre respecto a su vida sexual afecta decisivamente a su carácter de persona, una decisión *falsa*, esto es, no concorde con el orden inherente a su *inclinatio* (estructura óptica) natural, conduce necesariamente a una contradicción interna, a una efectiva y real acción *despersonalizante* (se sobreentiende en el plano moral). 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 «honorable» es, en realidad, una inautenticidad.

§ 2. AMOR CONYUGAL Y DERECHO

SUMARIO: 33. Amor conyugal y pacto conyugal. 34. Dinamismo del amor y exigencias de justicia. 35. Características del amor conyugal y propiedades esenciales del matrimonio.

33. AMOR CONYUGAL Y PACTO CONYUGAL. a) *Premisas*. El matrimonio es, decíamos, aquella unión a la que tiende el amor conyugal (*unio est consequens amorem*). Pero en el matrimonio el pacto conyugal (el matrimonio *in fieri*) juega un papel esencial: es su causa eficiente. ¿Qué relación existe, entonces, entre amor conyugal y pacto conyugal? ¿Será el pacto conyugal algo así como el mutuo acuerdo que produce unas relaciones de justicia, cuya función es asegurar la obligación de estar unidos –garantía de unión–; será la aceptación mutua de unos a modo de estatutos que, desde fuera, regulan la vida conyugal? ¿O el pacto conyugal es un contrato que produce unas obligaciones jurídicas extrínsecas, paralelas si se quiere a las exigencias del amor conyugal, pero desvinculadas de él, porque el matrimonio es, en realidad, un conjunto de obligaciones de justicia, independientes del amor conyugal, cuya función será únicamente hacer más llevaderas e incluso perfeccionar esas obligaciones de justicia?

El tema es clave y aunque sólo se ha planteado explícitamente en la actualidad, la historia da testimonio de su continuo afloramiento. Ha sido habitual, en la doctrina canónica de los últimos siglos, afirmar que la esencia del matrimonio es el vínculo jurídico que nace del mutuo consentimiento, mientras que el amor de los cónyuges no pasa de ser un requisito para la felicidad matrimonial. Los derechos y deberes conyugales tienen su origen en el consentimiento,

en el pacto conyugal, y las leyes que rigen el desarrollo de la vida matrimonial son leyes naturales, esto es, impresas en la naturaleza del hombre. No habría, pues, una relación directa entre pacto conyugal y amor conyugal (Se comprende así que haya sido posible que naciese una corriente, antes señalada, que intenta establecer una pretendida contraposición entre exigencias del matrimonio y exigencias del amor conyugal, entre la *lex* y el *amor*. Contraposición, por lo demás, que admite el planteamiento descrito –sólo desde él es posible la contraposición–, sin el menor intento de superarlo).

No se crea, sin embargo, que este planteamiento es una elucubración de doctrinarios. Es la versión científica de una secular mentalidad, presente en la sociedad, que establecía una ruptura entre el matrimonio y el amor conyugal. Los datos más significativos de esta mentalidad se encuentran, no en la doctrina canónica o teológica, sino 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 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. Incluso no faltan obras literarias, como la medieval del Capellán Andrés, titulada *Flos amoris*, en las que –reflejando situaciones de hecho– expresamente se afirma que el sentimiento de cariño que podía existir entre esposa y esposo no es amor (el específico amor entre varón y mujer nacido de la sexualidad), como lo muestran estas palabras que la citada obra pone en boca de un caballero: «Confiteor me pulchram satis habere uxorem, et ego quidem ipsam tota mente et affectione diligo maritali; sed cum sciam inter virum et uxorem posse nullatenus esse amorem...» [*Confieso que tengo una esposa asaz hermosa, y que yo la quiero con toda mi mente y afecto de marido; pero como sé que entre marido y esposa no puede haber amor...*]. Aunque tales posturas extremas son –como observa Abellán– desviaciones cortesanas, estas se producen en el contexto histórico señalado. La doctrina canónica y teológica mantuvo siempre, especialmente a través de la significación sacramental del matrimonio, la relación entre el amor y el matrimonio (siquiera en la medida señalada), hasta el punto de que algún autor, como Hugo de San Víctor, llamó al amor conyugal la principal *causa institutionis* del matrimonio: «Haec fuit principalis causa coniugii propter quod Deus instituit ut relicto patre suo et matre sua, eligeret uxori suae unice et singulariter individua semper dilectione sociari» [*Esta fue la causa principal del matrimonio por la cual Dios lo instituyó, para que, dejando a sus padres, el varón eligiese asociarse a su esposa de modo único y singular con un amor uno*].

Frente al intento de disociar amor conyugal y pacto conyugal, afirmamos que el sentido íntimo del matrimonio *in fieri* es el de ser el cauce, único y necesario, a través del cual el amor conyugal es capaz de realizarse plenamente. En efecto, el amor conyugal verdadero tiende a la *plena* unión entre los cónyuges; pero, ¿en qué consiste esta unión?

b) *Amor conyugal y unidad en las naturalezas*. El amor conyugal –el amor entre varón y mujer– 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 las naturalezas). Esta mutua vinculación sólo se produce por la decisión personal –voluntaria y libre– de entregarse a sí mismo, en el momento querido, como esposo o 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 a esa libre decisión. Ni la convivencia marital, ni el acto conyugal, 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 reglas de Derecho: «nuptias non concubitus, sed consensus facit», «non coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio», «liber consensus et non amor, facit coniugium».

c) *Amor y compromiso*. 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 (número 35), 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, actualizan-

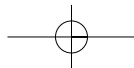
do toda su capacidad (potencia) de amor, es a través de un acto en el que compromete (hace donación de) esa capacidad ante el otro para toda la vida. Esto es lo que ocurre en el matrimonio, de suerte que la vida conyugal, en cuanto producto del amor, no es otra cosa que *el cumplimiento y realización 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 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 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, 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.

El pacto conyugal –que es en sí un acto del amor conyugal, una actualización que compromete toda la capacidad de amor conyugal– no es sólo un compromiso del contrayente ante sí, sino también ante el otro, es *entrega*, donación, a la que se corresponde con una *aceptación*. Cada cónyuge hace *suyo* al otro en lo que se refiere a la virilidad o a la feminidad.

No debe, sin embargo, interpretarse este *suyo* a modo de propiedad o posesión en sentido jurídico propio; el ser personal no admite tales situaciones (cuando se intentan configurar unas relaciones personales a modo de propiedad o posesión se produce una injusticia). Suyo tiene aquí el sentido genérico que designa una relación de justicia: dar a cada uno lo suyo, *ius suum quique tribuere*. Significa, pues, una relación de justicia. La unión en que consiste básicamente el matrimonio, la unidad en las naturalezas, es una unión de comunión, de intercomunicación de naturalezas ya constituída por un acto de entrega y de aceptación de los contrayentes, que les *compromete*. El compromiso es un *acto*, una actualización de la capacidad de ser marido y mujer (de toda la capacidad de vivir como cónyuges) que los constituye como tales.

¿Qué quiere decir que los constituye como tales? Si el matrimonio fuese un puro *factum*, pura existencia, los cónyuges se irían haciendo tales en cada momento de esa existencia, cada momento sería entrega y aceptación, y en él se irí-



an haciendo constantemente marido y mujer. Pero ser marido y mujer sería pura actualización existencial. En cambio, el compromiso los constituye como tales desde el principio, por cuanto pone en acto (actualiza) todo el desarrollo existencial, que queda asumido (comprometido), al quedar entregada y aceptada toda la capacidad de ser cónyuges. De este modo, la decisión de cada momento es reflejo (cumplimiento) de la primera decisión comprometedora, y la existencia conyugal (el hecho de vivir como cónyuges) es desarrollo de lo que ya se hizo presente en el acto de contraer. Varón y mujer no se hacen, pues, marido y mujer a través del desarrollo existencial, *son* marido y mujer desde el pacto conyugal, que como tales les constituye. Es, en consecuencia, una actualización más profunda y plena del amor conyugal y de su unión que lo sería el puro *factum*, el mero desarrollo existencial.

Como sea que el amor conyugal, en virtud de su misma constitución natural, tiende a esa plenitud de integración que sólo se alcanza a través del compromiso, el mero *factum* representa un fraude o una realización tan imperfecta, que es siempre una radical injusticia –aunque pueda ser consentida– que atenta a la dignidad de la persona humana, pues la persona exige, en virtud de su dignidad, que le sea dado íntegramente lo que por su constitución óptica lo es debido; en este caso, la entrega plena y total.

En otras palabras, el pacto conyugal es la entrega (con la correlativa aceptación), que cada cónyuge hace al otro, de toda la capacidad de desarrollo vital de su amor mutuo (lo que equivale al desarrollo de las potencialidades contenidas en la *inclinatio* natural), de suerte que el desarrollo vital, el *factum* matrimonial, representa el cumplimiento, la realización fáctica de lo que ya existe por el compromiso como *ius*.

El amor se ha hecho *ius*, se ha hecho justicia, derecho. Esta afirmación puede resultar sorprendente para la mentalidad acostumbrada a la distinción entre amor y justicia, entre los deberes de caridad y los deberes de justicia, distinción sin duda útil, también en la ciencia jurídica, para aclarar ciertos problemas. Pero las distinciones científicas no son la vida, mucho más rica que cualquier clasificación de la ciencia. Es cierto que hay deberes o conductas que, no siendo exigencias de justicia, dimanen del amor. También es cierto que son muchas las exigencias de justicia que no son exigencias del amor. No menos cierto es que una exigencia de justicia, que tiene su origen en el amor, puede pervivir aún después de extinguido el amor. Asimismo es incuestionable que el amor, en sí considerado, no es objeto de exigencia coactiva, por ser, en su raíz, un acto libre; sin libertad no hay amor. Por último, se dice, las obras del amor son obras de liberalidad, mientras las de justicia son debidas.

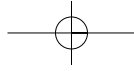
Sin embargo, nada de esto se opone a nuestra afirmación –el amor se ha hecho justicia, derecho–, ayuda, en cambio, a entenderla en su verdadero significado. En primer lugar, que un acto sea libre no quiere decir que no sea exigible en justicia; por el contrario, los actos del hombre no libres no son objeto de derechos. En segundo término, las obras de liberalidad no son exigibles en su raíz, en su origen; pueden serlo, en cambio, cuando la persona que los realiza ha pro-

vocado por sus actos la conversión de la liberalidad en justicia (contrato, por ejemplo). Ni esta conversión en justicia atenta para nada a la liberalidad, pues la liberalidad y el amor no están separados del sentido de responsabilidad, de la fidelidad a los propios actos, ni de las exigencias de justicia que estos actos producen. En tercer lugar, si bien el amor radica en la libertad, esto no se opone a que entre ciertos seres el amor sea exigible, pues la libertad en que se funda el amor es la libertad como *causa de sí* esto es, que no se basa en una espontaneidad de la naturaleza, sino en un consentimiento libre. En tal sentido, el amor, aunque exigible, no se dará sin esta aceptación libre; pero si no se ama, esa falta de amor supone una lesión al otro. Puede darse, en efecto, una relación de amabilidad objetiva entre dos personas en razón de los valores inherentes a una o a las dos y de la existencia de una relación ontológica o de otro orden entre ambas; en tales casos el amor es una exigencia. Así ocurre, por ejemplo, entre las Personas divinas, entre padres e hijos, en el hombre respecto a Dios, entre el benefactor y el beneficiario..., y entre marido y mujer. Por eso el amor puede hacerse *ius*, cuando la exigencia es de justicia. Lo que obviamente no es exigible es el amor pasivo o espontáneo, ni el afecto o sentimiento amoroso, pero sí lo son el *amor reflexivo* y las obras propias del amor.

Para terminar, es oportuno que se aclaren dos aspectos. Primeramente parece necesario poner de relieve que el Derecho –y el derecho– no se confunde ni con la coacción ni con la coactividad. El Derecho no es fuerza social ni es coacción. Quizás sean fuerza social organizada, sistemas sociales de imperio coactivo, muchos sistemas legales vigentes. En tanto que la justicia es libertad, el Derecho, como orden de justicia, se asienta en la libertad. Cosa distinta es la reacción social o individual ante la injusticia (que un acto sea libre no quiere decir que no se pueda reaccionar contra él, que no sea sancionable), pues por ser ésta una lesión a una exigencia, la reacción puede ser justa; pero esta reacción no siempre comporta la realización por vía coactiva de lo que libremente no se ha realizado en justicia; en muchos casos no hay ni puede haber más que castigo o separación. En este orden de ideas un amor exigible –un amor que es *ius*– no realizado no comporta una ejecución coactiva, pero sí una separación e incluso un castigo.

Bien puede decirse que la fuerza no es más que un subproducto del Derecho; donde empieza la fuerza, el Derecho –sistema de vida social basado en el sentido y voluntad de justicia de los hombres– ha fracasado.

En segundo lugar, nuevamente hemos de hacer alusión a la desmitificación del amor. El amor no es un sentimiento, ni una inclinación gozosa, ni una tendencia afectiva (aunque algo de todo ello lleve el amor), ni una fuerza fatal. El amor es dinamismo del ser basado en la voluntad libre. El amor está teñido de responsabilidad, de acción voluntaria de la persona, como tal persona (dominio de su propio ser). No es, pues, sólo una inclinación espontánea de la naturaleza, sino sobre todo una inclinación de la persona y, por tanto, tiene su raíz en la voluntad (personalidad) reflexiva, en la voluntad pensante (instancia racional, raíz de la libertad) que libre y voluntariamente se inclina hacia el objeto. La asunción de la propia responsabilidad no es, en sí, algo distinto del amor. Menos todavía cuando el amor se ha hecho responsabilidad por una relación ontológica o por un acto de la persona.



d) *Conclusiones*. Según lo que hemos dicho, debemos concluir que el pacto conyugal es algo más que un acto de naturaleza jurídica. Trasciende en su complejidad del ámbito jurídico, puesto que compromete a la persona en un ámbito más amplio. Sin embargo, es también un acto de naturaleza jurídica –tiene una dimensión jurídica–, porque produce la unión mutua, que comporta unas vinculaciones de justicia calificables de relación jurídica.

No menos claro es que no existe ninguna desvinculación –tampoco un simple paralelismo– entre las exigencias del amor conyugal y las exigencias de justicia dimanantes del acto de contraer matrimonio. Tales exigencias de justicia –verdaderas vinculaciones jurídicas– son aquellas vinculaciones dimanantes del amor conyugal que, en virtud del acto de contraer matrimonio, se transforman en verdadero *ius* (deberes y correlativos derechos).

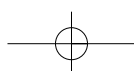
De donde queda claro que los contrastes y oposiciones que se intenta a veces establecer entre exigencias jurídicas y exigencias del amor conyugal son producto de un defectuoso conocimiento del Derecho natural, o de haber caído en la fácil tentación de confundir el amor conyugal con sus corruptelas. Cosa muy distinta son los contrastes que puedan existir entre las exigencias del matrimonio y del amor conyugal y un sistema legal concreto.

34. DINAMISMO DEL AMOR Y EXIGENCIAS DE JUSTICIA. No son distintas las conclusiones que se obtienen viendo el tema de las relaciones entre amor conyugal y estructura jurídica desde otro punto de vista. El amor, hemos dicho, es en sentido estricto la *prima immutatio appetitus*, es el primer momento dinámico del ser humano en cuanto orientado a la unión con los demás. En sentido lato, también lo hemos dicho, es toda la dinamicidad de la persona hacia la unión. Es, pues, en sentido propio, el primer momento dinámico de la *inclinatio naturalis* en lo que respecta a la unión marital entre varón y mujer; y en sentido lato es todo el momento dinámico de esa *inclinatio*. No se puede, en consecuencia, establecer una disociación entre las exigencias de justicia inherentes al desarrollo de la *inclinatio naturalis* –exigencias de justicia del matrimonio– y las exigencias del amor conyugal. Las exigencias de justicia de la *inclinatio naturalis* son también exigencias de justicia del amor conyugal, en cuanto que da lugar a una relación interpersonal típica. La *lex matrimonii* es *lex amoris coniugalis*.

35. CARACTERÍSTICAS DEL AMOR CONYUGAL Y PROPIEDADES DEL MATRIMONIO. El amor conyugal es un amor *pleno y total*.

a) *Totalidad*. Decimos que el amor conyugal es *total* para indicar que abarca toda la *extensión*, todos los aspectos, de la *inclinatio* natural. Dicho de otra manera, que se orienta a la unión de los esposos en la posesión mutua y total de su feminidad y virilidad (en cuanto son varón y mujer).

Un análisis de esta característica nos pone de relieve, entre otras, las siguientes facetas: 1.^a) El amor conyugal implica que amar a una mujer como

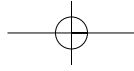


esposa es amarla en toda su dimensión de mujer, en todo aquello en que es distinta y, en consecuencia, como complemento de la propia personalidad en lo que se es varón, también la potencia generativa. Y lo mismo ocurre con el amor de la mujer hacia el varón. Excluye, por tanto, lo mismo el amor platónico, que el fornicario. 2.^a) Comporta también la exclusividad, es decir, la donación de todo el amor al otro cónyuge, con exclusión de otras personas distintas del propio cónyuge, no sólo en lo que se refiere a la unión de cuerpos (adulterio), sino también en lo que atañe a las restantes manifestaciones del amor conyugal, incluida la comunidad de vida propiamente matrimonial. 3.^a) Asimismo es consecuencia de la totalidad, tanto la entrega al cónyuge de todas las facetas de la feminidad o virilidad, como su entrega total. Subvertiría la naturaleza del amor conyugal la donación de todos los aspectos de la propia sexualidad, pero sólo parcialmente.

b) *Plenitud*. La *plenitud* significa que el amor conyugal establece por el pacto y tiende a lo largo de la vida conyugal a una integración del varón y de la mujer en toda su *intensidad*. Dicho de otro modo, que el amor conyugal tiende a la unión para toda la vida. El amor conyugal, como tendencia unitiva que es, se opone a la *separación* de los cónyuges y a la *disolución* de su unión. Por definición, es contradictorio a la naturaleza misma del amor conyugal –repetimos, tendencia unitiva– que contenga en sí algún elemento de desunión. Por eso, toda desunión supone un elemento distinto del amor conyugal, que impide su normal desarrollo. Pero al decir que la plenitud es una característica del amor conyugal, queremos decir además que ese amor tiende a ser unión perpetua y que contiene en sí la potencia suficiente para llegar a serlo.

El amor conyugal, en tanto orienta y dirige al varón y a la mujer al matrimonio, a formar una unidad en las naturalezas –*una caro*–, une a los cónyuges, a través de esa unidad, del modo más fuerte posible en el plano natural. Así dice Santo Tomás que la unión conyugal es *maxima*, lo mismo enseña la enc. *Casti Connubii* y según el Catecismo Romano «ex omnibus humanis necessitatibus, nulla inter se homines magis quam Matrimonii vinculum constringit; maximaque inter se vir et uxor charitate et benevolentia devincti sunt» [*de todas las obligaciones humanas, ninguna estrecha más entre sí a los hombres que el vínculo matrimonial; y el marido y la mujer se hallan obligados entre sí por un amor y afecto máximos*]. En efecto, ningún vínculo humano, natural, tiene la fuerza de unidad e indisolubilidad que es propia del matrimonio. No significa, por tanto, que el amor conyugal sea el amor más fuerte en cuanto es un movimiento o inclinación del ser humano (la amistad puede ser más fuerte y lo es el amor sobrenatural o caridad), sino que lo es en razón del objeto al que naturalmente se ordena (o sea el matrimonio uno e indisoluble). En otras palabras, es el amor más fuerte en razón de las responsabilidades que compromete.

Sin embargo, el amor no debe desvincularse de la responsabilidad que engendra más allá de sus justos términos. Si el amor conyugal origina unas fuertes responsabilidades es porque *tiene en sí la capacidad* de asumirlas en la tendencia



amorosa, de convertirlas en actos de amor. Para entender esto es preciso tener presente que el amor en general, y concretamente el amor conyugal, sólo es *dado* –sólo nace espontánea o reflexivamente– en germen; su consolidación, potenciación y aumento exigen siempre, en mayor o menor grado, una *construcción*, un esfuerzo personal, sin los cuales el amor irremediamente se agosta. Sólo su constante actualización y la superación de las dificultades (voluntariedad actual) consolidan y dan al amor la capacidad de hecho para asumir enteramente las responsabilidades que origina.

Por ser la potencia voluntaria aquella en la que reside el amor y por ser la voluntad una potencia libre, siempre el amor es capaz de asumir las responsabilidades; sólo pueden impedirlo defectos y alteraciones de la voluntad (perturbaciones psíquicas) que destruyan la libertad.

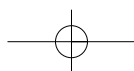
La fuerza potencial y el dinamismo inherentes al amor conyugal no se miden en razón de su espontaneidad ni del grado estadístico que alcancen en un medio social durante un período de tiempo determinado. Se miden por la exigencia y por la estructura de las relaciones interpersonales en cuyo seno nace o se desarrolla ese amor.

En este orden de cosas hay que entender la plenitud y la totalidad del amor conyugal. Ambas notas son propias de *todo* amor conyugal verdadero (no, por supuesto, del sentimiento o del afecto ni mucho menos de la libido); pero, según los grados del amor, se manifiestan de diversa manera. En todo amor conyugal están presentes como *potencia*, como *tendencia* y como *exigencia*; sólo en ciertos grados de intensidad –unido esto a otras circunstancias– se revelan *de facto* altamente desarrolladas.

Como todo lo que se refiere a su vida y a su actividad y como todo lo que atañe a su perfección personal, el hombre no es un ser *ya hecho* totalmente desde el principio de su existencia, sino que es más bien un *poder ser*, a partir de una naturaleza (su *esencia* como principio de operación) ya dada. En tal sentido, el hombre se ordena y dirige a un *plenum esse*, a una perfección contenida potencialmente en su ser. Ahí radica que el amor conyugal no sea algo que ya existe en su plenitud desde el principio; el amor conyugal se hace, se construye –mediante su constante y voluntaria actualización– a partir del momento en que ha prendido germinalmente. Pero, al mismo tiempo, ese devenir del amor está ya potencialmente contenido en toda persona humana y en todo amor conyugal (siempre entendiéndolo de la dilección, radicada en la voluntad). Todo amor conyugal, *vivido conforme a su orden y a sus exigencias*, es capaz de realizar, en toda su hondura, las notas de plenitud y totalidad.

Al mismo tiempo, esa misma dimensión de historicidad implica la posibilidad de regresión; ningún amor conyugal, por alta que sea la solidez y la perfección que haya alcanzado, deja de tener la posibilidad de decaer. Cuanto mayor sea esa solidez, menor es la posibilidad, mas esta nunca deja de existir.

El punto clave de la cuestión no es, pues, el hecho de que un amor conyugal haya conseguido su plenitud y su totalidad. Ambas notas son propiamente predicables de la *potencia* –el amor reside en una potencia– y por tanto como tales se predicán del amor conyugal. Todo amor conyugal contiene potencialmen-



te la plenitud y la totalidad y, en consecuencia, es capaz de llegar a ser pleno y total con tal que se viva conforme a su orden y a sus exigencias. Pero como todo hombre puede no vivirlo conforme a ese orden y a esas exigencias –en cualquier estadio de su desarrollo y madurez personales, puesto que nunca adquiere ese desarrollo y esa madurez como irrevocables–, el amor conyugal no es nunca pleno y total en acto según toda su extensión e intensidad.

De ahí que carezca de fundamento válido la hipótesis de algunos pocos autores que han propuesto que la plenitud de integración personal alcanzada por un matrimonio sea el criterio para entender *consumado* el matrimonio, es decir para que se le considere absolutamente indisoluble. Puesto que esa *plenitud* de integración personal nunca se da –en el sentido indicado–, tal propuesta equivale lisa y llanamente a considerar que ningún matrimonio está consumado y, por lo tanto, que ninguno es absolutamente indisoluble.

c) *Presencia de estas notas en el amor conyugal*. Las notas de plenitud y totalidad están en el amor conyugal como *potencia*. Todo amor conyugal, si se desarrolla conforme a su recto y potencial dinamismo, es un amor pleno y total al otro cónyuge, capaz de ser vivido conforme a esas notas en todo el tiempo que dura el matrimonio.

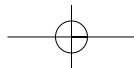
Están también como *tendencia*; no representan una simple capacidad o potencia, que puede ser o no actualizada de acuerdo con la libre elección de los cónyuges. Cuando el verdadero amor conyugal nace –no hablamos, insistimos una vez más, de inclinación afectiva, de sentimiento ni de libido (tampoco de una mezcla de ambos: afecto más libido no es amor conyugal–), surge ya con la tendencia a la plenitud y a la totalidad, esto es, como un amor que aspira a conseguir la unión plena y total con el otro.

Por último, la plenitud y la totalidad están contenidas en el amor conyugal como *exigencia*. No sólo como tendencia o aspiración, sino como características exigidas por la relación interpersonal en cuyo seno nace y se desarrolla dicho amor.

Y en este sentido las características del amor conyugal se enlazan con las propiedades esenciales del vínculo matrimonial.

El amor es inseparable, por su propia naturaleza, de las exigencias inherentes a las relaciones interpersonales, pues no es otra cosa que el *momento dinámico unitivo* de esas relaciones. Por ello, el amor presenta unas exigencias y contiene un factor de lealtad, fidelidad y justicia.

La plenitud y la totalidad son características del amor conyugal, contenidas como tendencia y capacidad en él; pero al mismo tiempo son exigencias –que engendran responsabilidad– inherentes a la relación interpersonal varón-mujer en cuanto tales. No pueden, pues, ser contempladas como características puramente de hecho ni como meramente subjetivas. Si todo amor conyugal –por su naturaleza– es capaz de ser pleno y total, desde el principio tiene esas características como exigencia. En virtud del compromiso, como decíamos, en el

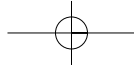


que consiste el pacto conyugal, el amor, en toda su intensidad y extensión, ha quedado comprometido en una relación que es, a la vez, de lealtad, fidelidad y justicia. Pero, además, la exigencia de justicia reside en la relación interpersonal (el matrimonio) que se instaura. Varón y mujer, en cuanto que son personas humanas, aparecen ante el otro como portadores de valores (lo que se acostumbra a resumir en la expresión «dignidad de la persona humana»), y, por tanto, de exigencias, que no se refieren sólo a lo que es común a todo hombre, sino también a la específica relación como varones y mujeres; la feminidad y la virilidad no son, en definitiva, otra cosa que una estructura diferencial de la humana personalidad. Digamos, por último, una vez más, que el amor conyugal no puede considerarse exclusivamente bajo la perspectiva de la subjetividad, sino que sus valores y exigencias han de verse también en conexión con los valores y exigencias objetivas de la relación interpersonal en cuyo seno se produce. Ello es así, porque el amor es voluntad.

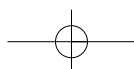
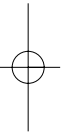
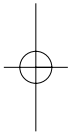
BIBLIOGRAFÍA

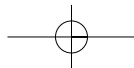
El tema específico de este capítulo —relaciones entre estructura jurídica y realidad social— apenas ha sido objeto de estudio. Han tratado de él: O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, 3.^a ed. (Milano 1968); y J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960). La posición de la doctrina puede encontrarse implícita en los tratados y manuales, de los que a continuación se señalan algunos.

J. BÀNK, *Connubia canonica* (Romae 1959); A. BERNÁRDEZ, *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 3.^a ed. (Madrid 1971); A. BERTOLA, *Il matrimonio religioso*, 3.^a ed. (Torino 1953); A. BOGGIANO PICO, *Il matrimonio nel diritto canonico* (Torino 1936); F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.^a ed. (Taurini-Romae 1950); *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, II, por A. ALONSO LOBO-L. MIGUÉLEZ-S. ALONSO MORÁN (Madrid 1963); M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, 2.^a ed. (Taurini 1948); J. CHELODI, *Ius canonicum de matrimonio et de iudiciis matrimonialibus*, 5.^a ed. corregida y aumentada por P. Ciprotti (Vincenza 1947); P. CHRÉTIEN, *Praelectiones de matrimonio*, 2.^a ed. (Metis 1937); P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed. (Romae 1932); M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica*, 2.^a ed. (Madrid 1947); Th. GOTTLOB, *Grundriss des katholischen Ehe recht* (Einsiedeln-Koln 1948); H. HANSTEIN, *Kanonisches Ehe recht* (Paderborn 1961); A. C. JEMOLO, *El matrimonio*, ed. castellana (Buenos Aires 1954); E. JOMBART, *Le mariage* (Paris 1925); A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana (Madrid 1932); J. LINNEBORN-J. WENNER, *Grundriss des Ehe rechts*, 6.^a ed. (Paderborn 1940); J. M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, I (Barcelona 1959); E. MONTERO, *El matrimonio y las causas matrimoniales*, 7.^a ed. (Madrid 1965); U. MOSIEK, *Kirchliches Ehe recht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (Freiburg im



Breisgau 1968); E. F. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico* (Santander 1962); AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (2.^a post. cod.) (Brugis 1927); Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia 1950); G. VROMANT, *De matrimonio*, 3.^a ed. (Paris 1952); F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V, 3.^a ed. a Ph. Aguirre (Romae 1946). Además pueden verse los tratados y manuales generales de Derecho Canónico, como los conocidos de Eichmann-Moersdorf, Del Giudice, Petroncelli, Gismondi, Della Rocca, Sipos, Vermeersch-Creusen, Blat, Jone, Martins Gigante, etc.



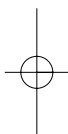


CAPÍTULO III

EL MATRIMONIO MISTERIO Y SIGNO

§ 1. PRESUPUESTOS

SUMARIO: 36. Dimensiones del matrimonio. 37. Las tres instituciones del matrimonio 38. Formación de la doctrina sobre la sacramentalidad.

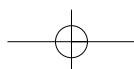
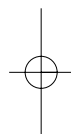


36. DIMENSIONES DEL MATRIMONIO. La doctrina distingue tradicionalmente dos facetas del matrimonio: como *officium naturae* y como sacramento de la Nueva Ley.

El matrimonio, dicen los autores, es un *officium naturae*, una institución natural enraizada en la naturaleza humana. Como institución de orden natural, tiene por autor a Dios, se rige en su núcleo fundamental por el Derecho natural y tiene como fin procrear hijos, educarlos y la ayuda mutua entre los esposos. En cuanto sacramento de la Nueva Ley, fue instituído por Jesucristo y es signo y causa de la gracia. Según esto, el matrimonio es una institución natural conforme a un aspecto y sobrenatural conforme al otro.

La cuestión fundamental y básica que plantea la sacramentalidad del matrimonio, en orden a establecer los fundamentos doctrinales del Derecho matrimonial canónico, puede resumirse en dos preguntas: ¿es el matrimonio una institución dúplice, natural en el plano de su sustancia, de su orden propio y de sus fines, y sobrenatural en la dimensión sacramental y de la producción de la gracia?; o por el contrario, ¿es una institución que muestra una realidad compleja pero única? A este doble interrogante se intentará responder en apartados siguientes.

37. LAS TRES INSTITUCIONES DEL MATRIMONIO. a) *La tesis de las tres instituciones*. Desde tiempos antiguos la doctrina teológica ha enseñado, como hemos visto, la existencia de dos estadios históricos o situaciones configurativas del matrimonio en el plano de la historia salvífica de la Humanidad, cada uno



de los cuales ha supuesto una novedad en la radical configuración del mismo: antes y después del pecado original (*ante* y *post peccatum*). En este sentido se habla de una doble institución del matrimonio. Los autores medievales (que representan una tradición que llega hasta nuestros días) señalaron, conforme a las ideas de su época, cuáles son y han sido las características del matrimonio en cada uno de los estadios indicados: antes del pecado las nupcias se instituyeron para las funciones naturales –generación y educación de la prole– y en el Paraíso –estado de justicia original– hubiese sido *thorus immaculatus et nuptiae honorabiles*; después del pecado existe en la *inclinatio* natural un elemento de desorden –la concupiscencia– a cuyo remedio tiende el matrimonio, que recibió así un aspecto nuevo en su finalidad y en su razón de bien; por último, el matrimonio, al ser elevado por Cristo a la categoría de sacramento, recibió un tercer elemento, la gracia sacramental; por eso algunos autores, entre ellos Santo Tomás, hablan expresamente de una tercera institución del matrimonio.

b) *Su sentido y alcance*. La clave para ver cuál sea el sentido y las consecuencias de estos diversos estadios se encuentra en estas palabras del Doctor Angélico: «natura inclinatur ad matrimonium intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status. Et ideo oportet quod illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituat» [la naturaleza impele al matrimonio para conseguir un bien, el cual varía según los diversos estados de la humanidad. Por lo cual era necesario que ese bien se estableciese de diversa manera en los diferentes estados de la humanidad]. Los tres estadios –las tres instituciones según la terminología clásica– por los que ha atravesado el matrimonio, sin alterar sus líneas esenciales, suponen una acomodación a los estados –de justicia original, naturaleza caída y naturaleza redimida– por los que ha pasado el hombre según la doctrina teológica. Y en cada uno de estos estadios el matrimonio aparece con un elemento *nuevo*, que incide de algún modo en su propia y radical configuración, aunque por supuesto sin afectar a su esencia.

c) *Su explicación*. La explicación de este hecho hay que situarlo en cuanto hemos dicho antes. El matrimonio radica en una determinada estructura óntica de la persona humana, no siendo otra cosa que el desenvolvimiento de esa estructura. El cataclismo que representan el pecado original y sus consecuencias –naturaleza caída y herida por la *lex fomitis*– afecta lógicamente a la *inclinatio* natural al matrimonio, introduciendo un elemento nuevo que repercute de alguna manera en él. Como ejemplo, basta tener presente la debilitación que *propter duritiam cordis* sufrió la indisolubilidad antes de Cristo. A su vez, la repristinación de las fuerzas y del orden de la naturaleza humana que la gracia supone, implica –respecto al estado de naturaleza caída antes de la Redención, y al estado original en lo que tiene de diferente– una novedad. A este respecto, es preciso tener en cuenta que el valor, el orden y las leyes propias del matrimonio no son dimensiones impuestas *ab extra* por un poder sólo

legislador. Son valores, exigencias y orden intrínsecos que surgen de la propia estructura del ser humano (por eso su autor es Dios *creador*) y que, por lo tanto, dependen del *estado* –original, de caída, de gracia– en el que la naturaleza humana se encuentra, si bien sólo en la medida en que tal *estado* sea achacable a la voluntad divina creadora, y no –como en el caso de la naturaleza caída– a la voluntad humana perturbadora. En tal sentido, nos parece un principio axiomático que *el matrimonio sigue a la naturaleza humana*. En definitiva, no es otra cosa que varón y mujer unidos en su naturaleza.

Por eso, la sacramentalidad del matrimonio no supone un simple añadido –en orden a la producción de la gracia– a lo que el matrimonio es y representa en el orden natural. Por el contrario, de tal suerte incide en todo su ser, que ha significado una profunda novedad en toda la institución matrimonial y puede hablarse, sin temor a exagerar, de una verdadera *tercera institución* del matrimonio.

38. FORMACIÓN DE LA DOCTRINA SOBRE LA SACRAMENTALIDAD. Todo sacramento es, a la vez, signo sensible (símbolo) y causa de la gracia. La idea central expresada por la noción de sacramento es la de una realidad sensible que, por institución de Cristo, se transforma en realidad santificada y santificante –lleva consigo la gracia, una participación en Cristo–, al quedar constituida como símbolo del proceso de salvación. Esta realidad simbólica, objetivamente relacionada con el orden sobrenatural, hace presente en el tiempo la acción salvífica de Cristo, produciendo *ex opere operato* la gracia. Pues bien, la idea fundamental sobre la sacramentalidad del matrimonio (es una realidad santificada por Cristo, que está relacionada con el orden sobrenatural) la encontramos en el mismo inicio de la Iglesia. Pero el desenvolvimiento homogéneo de toda la verdad contenida en esta idea germinal es fruto de la Tradición progresiva de la que nos habla el II Concilio Vaticano (DV, 8). Veamos muy brevemente cuales han sido los pasos de la comprensión por la Iglesia acerca de la sacramentalidad del matrimonio, y también las fases de la revelación de esta verdad por parte de Dios.

a) *Antiguo Testamento*. El Antiguo Testamento utiliza repetidamente la imagen del matrimonio para expresar los vínculos existentes entre Dios y el Pueblo elegido (Salmo 44; Cantar de los Cantares; Os 2, 19-20; Ez 16, 3-34; Is 54, 4-8, etc.). En él se describe frecuentemente la relación de Dios con Israel a través del simbolismo nupcial, mostrando así el amor de Yahvé hacia su Pueblo. Se trata de una relación de amor, fundada en un compromiso (pacto); o más exactamente es una comunidad pactada, basada en el amor y la fidelidad (esto último en virtud del compromiso o pacto). Las figuras viejotestamentarias, sin embargo, no son suficientes para hablar de un simbolismo del matrimonio, si se tiene una idea correcta de lo que verdaderamente es un signo. Son figuras literarias, pertenecientes al género alegórico, que en sí mismas no muestran la naturaleza simbólica del matrimonio. Sólo ante la revelación pos-

terior se capta que el uso de estas figuras del Antiguo Testamento preanunciaba el simbolismo del matrimonio.

b) *Nuevo Testamento*. También en el Nuevo Testamento encontramos varias veces aplicada la imagen nupcial a las relaciones entre Cristo y la Iglesia (Math 9, 15; 12, 39; 22, 2 ss.; 25, 1 ss.; Luc 5, 33-35; Jo 3, 28-29; II Cor 11, 2; Apoc 19, 7-8; 21, 2; 21, 9; 22, 17). Pero de estos textos tampoco se deduce necesariamente que el matrimonio sea un signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Confirman, eso sí, una verdad que hay que descubrir por otros caminos.

El texto escriturístico fundamental, por la doctrina contenida y por la interpretación que ha recibido a lo largo de toda la historia posterior, es el comprendido en los versículos 22 a 33 del capítulo 5 de la Epístola de San Pablo a los Efesios. La importancia de Eph 5, 22-33 reside en el hecho de ser el texto clave a partir del cual –presupuesta la institución por Cristo– se ha ido captando cada vez con mayor profundidad la idea de que el matrimonio es un signo de la unión de Cristo con la Iglesia. San Pablo establece en Eph 5, 22-33 un constante paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia. El valor de este paralelismo reside en que el Apóstol no se limita a una simple comparación entre ambas uniones, a modo de ejemplo alegórico, sino que relaciona con el matrimonio la unión de Cristo con la Iglesia, dando a esta última el carácter de principio de la «sabiduría cristiana» que debe regular las relaciones entre cónyuges. Ahí radica la fuerza del texto. En efecto, cualquiera que sea la interpretación que se estime correcta respecto a la perícopa contenida en Eph 5, 31-32, no reside en estos versículos toda la importancia del texto paulino, sino sobre todo en la continua relación de ejemplaridad que establece en los versículos anteriores entre el matrimonio y el misterio de Cristo y de su Iglesia. Esta relación de ejemplaridad se presenta en unos términos que implican una relación del matrimonio con el misterio de Cristo y de su Iglesia. Como consecuencia de ello, las relaciones entre los esposos se sitúan –como han hecho notar los comentaristas de esta Epístola– en la *charitas* o amor cristiano; es decir, no ya sólo en el amor natural, siquiera purificado por la moral cristiana, sino en el amor sobrenatural o *charitas* que es propio del hombre santificado por Cristo. El amor conyugal y el orden que regula la vida de los casados reciben así una dimensión sobrenatural, que sólo es plenamente comprensible si el matrimonio ha sido santificado por Cristo y la persona humana recibe una gracia específica que da una dimensión sobrenatural a su *inclinatio* natural, ya que en ella residen el principio de orden, las exigencias que regulan la vida matrimonial y las potencias que le habilitan para vivir conforme a ellos.

De este modo, en San Pablo se observa una inversión de términos, que abrió una nueva y fecunda luz para la comprensión del matrimonio cristiano. Las imágenes nupciales del Viejo o del Nuevo Testamento para mostrar las re-

laciones de Dios y de Cristo con la humanidad son recursos didácticos, que dan por supuesto un conocimiento de lo que es el matrimonio y no implican en sí mismos y de modo directo una regla de vida para los esposos. En San Pablo se invierten los términos: se muestra la unión de Cristo con la Iglesia como el ejemplar del matrimonio cristiano, el cual *debe* modelarse según esta unión; esto es, como un ejemplar que se impone como norma de conducta. Este carácter de ejemplar normativo propio de la unión de Cristo con la Iglesia respecto al matrimonio sitúa en un plano totalmente nuevo las relaciones entre ambas realidades. Lo que antes quedaba ceñido a un plano didáctico para enseñanza y revelación del misterio salvífico, se convierte en San Pablo en una relación vital.

Obsérvese al respecto que no se trata sólo de que los cónyuges cristianos deban comportarse en su convivencia según la virtud de la caridad, del mismo modo que el cristiano debe vivir esa virtud con todos los hombres. No es una llamada a recordar lo que es evidente por sí mismo, que el esposo o la esposa es también prójimo. Ni es éste el sentido del texto paulino. Lo que revela la enseñanza paulina es que el mismo amor conyugal –y en general la relación conyugal, es decir, la posición del varón respecto de la mujer y viceversa, en virtud de estar casados– no son un simple amor o relación naturales ni se ciñen sólo a lo que es propio de la naturaleza.

Por otra parte, y tal como dijimos, el amor conyugal no es una simple aplicación, a una peculiar unión entre varón y mujer, del amor al prójimo, esto es, del amor de cada hombre a los demás en virtud de la común naturaleza y de la unidad que existe entre todos (fraternidad universal). Tampoco puede tratarse, en consecuencia, de una mera aplicación de la *charitas* o amor sobrenatural de los cristianos entre sí y con los demás por causa de la común vocación a ser hijos de Dios y por la posesión efectiva de esa filiación en el caso de los bautizados (fraternidad cristiana). Puesto que el amor conyugal es un amor específico y peculiar, la *charitas*, al incidir en él, da lugar al amor conyugal sobrenaturalizado (sanado y engrandecido). Luego se trata de una dimensión sobrenatural, específica, que Cristo infunde en los casados. Al propio tiempo, no es sólo el amor conyugal el que recibe esa dimensión sobrenatural; las palabras de San Pablo se extienden a la posición de los cónyuges entre sí, de lo que se deduce que la dimensión sobrenatural afecta a la unión misma, considerada en su objetiva configuración. Esto es, que la unión conyugal recibe una dimensión sobrenatural no dependiente de las disposiciones subjetivas de los cónyuges, y esto no se entiende si no es a través de una relación objetiva ya instituída entre el matrimonio y la acción santificante de Cristo sobre la humanidad. San Pablo, además, sitúa el ejemplar del matrimonio en las relaciones Cristo-Iglesia, a la vez que, siguiendo una constante de la Sagrada Escritura, muestra estas relaciones según el modelo conyugal. Llegar del texto paulino a la consideración del matrimonio como sacramento de la Nueva Ley era cuestión de deducción y de establecer las bases teológico-científicas de los sacramentos: significación y eficacia *ex opere operato*. Esto fue lo que ocurrió.

c) *La enseñanza patrística.* La Patrística se planteó sobre todo problemas morales y, en especial, la honestidad y la justificación del matrimonio. Con todo, tanto a través de la exégesis de Eph 22-33 (en especial los vv. 31-32), como al comentar diversos pasajes del Nuevo Testamento o al contestar a los argumentos contrarios a la bondad del matrimonio, nos ha transmitido un conjunto de ideas que contienen los rasgos generales de la sacramentalidad. Los Santos Padres –en general los escritores eclesiásticos de los seis primeros siglos– afirman explícitamente que el matrimonio cristiano es una institución santificada por Cristo, bendecida por él y apoyada por su gracia. Asimismo enseñan, con diversos matices, que el matrimonio es imagen o símbolo misterioso de la unión de Cristo con la Iglesia. Por último, lo consideran como una realidad que la Iglesia bendice, sin que falten testimonios, algunos muy tempranos, de que los cristianos deben contraer ante el ministro sagrado.

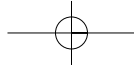
d) *Doctrina posterior.* Con la escolástica incipiente, época en la que se forma la doctrina teológica sobre los sacramentos, asistimos al comienzo de la elaboración sistemática de estas ideas transmitidas por los Padres. Hasta el siglo XII no encontramos plenamente aceptada la causalidad santificante *ex opere operato* del matrimonio, pero entretanto el simbolismo del matrimonio fue constantemente admitido. Honorio de Autún, Pedro Crisólogo, Pascasio Radberto, Rodolfo el Ardiente, Hincmaro de Reims, Hugo de San Víctor, Anselmo de Laon, Raterio de Verona, Abelardo, Pedro Lombardo, etc., toda la doctrina sostiene unánimemente el carácter simbólico del matrimonio. Salvo algún escritor aislado, como el autor del tratado *In coniugium* que mantiene el simbolismo trinitario, todos los demás, si bien con variantes de detalle, enseñan, fundados generalmente en San Pablo, que el matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Con todo, como ya hemos apuntado, a la hora de explicitar más este simbolismo las variantes son numerosas (unión de Cristo con la Iglesia, unión de Dios con el alma fiel, unión de Cristo con la humanidad, simbolismo del matrimonio consumado, simbolismo del matrimonio rato, unión de Cristo con la Iglesia por la caridad o por la unión de naturalezas en Cristo, etc.). Fue el gran teólogo de la Escuela de París, Pedro Lombardo –con el precedente de Hugo de San Víctor–, quien dio la pauta que luego sería seguida por la mayoría de los autores hasta nuestros días. El matrimonio simboliza la unión de Cristo con la Iglesia de dos maneras: el matrimonio rato es signo de la unión de Cristo con su Iglesia por la caridad; el matrimonio consumado simboliza la unión por la naturaleza (asunción de la naturaleza humana por el Verbo) (número 88).

Si el carácter simbólico del *sacramentum coniugii* fue aceptado sin discusiones, no ocurrió así con su índole de causa de la gracia *ex opere operato*. Las discusiones que en torno a este punto se sucedieron forman parte –en su mayoría– del proceso de elaboración teológica de los sacramentos y, por tanto, obedecen en muchos casos a la falta de fijeza de la teología sacramentaria, entonces en formación (paso de la tradición patrística a la elaboración científica

según los esquemas medievales). Es, pues, un capítulo de la formación del número septenario de los sacramentos. Con todo hay que señalar que en el fondo de las resistencias a admitir la causalidad sacramental de las nupcias operó fuertemente una concepción pesimista del matrimonio. Esta institución era considerada por muchos como herida por la concupiscencia, como algo sólo permitido, por lo cual resultaba difícil compaginarla con su índole de causa de la gracia. Por eso, la solución afirmativa tuvo que ir acompañada de resaltar la bondad del matrimonio.

Hasta el siglo XIII fueron diversos los autores, teólogos o canonistas, que negaron que el matrimonio fuese causa de la gracia, bien sosteniendo que de ningún modo comportaría la gracia, bien manteniendo que el matrimonio la conferiría en el sentido de que, al permitir realizar unos actos que fuera de él serían pecado, los cónyuges no pecarían. Otros autores, en cambio, defendieron o al menos no negaron que el matrimonio es causa de la gracia: Hugo de San Víctor, Anselmo de Laon. Una tercera posición fue la de aquellos teólogos que sostuvieron que el matrimonio conservaría la gracia, pero no la aumentaría, o bien que la gracia del sacramento constreñiría la concupiscencia —ayudaría a no pecar—, pero no sería una ayuda positiva a obrar bien (como es sabido, los teólogos asignan a los sacramentos esa doble virtualidad de la gracia: ayuda para no pecar y ayuda para obrar lo bueno. Negar esta segunda virtualidad al matrimonio equivalía a negar su índole estrictamente sacramental). San Buenaventura, por su parte, defendió que el matrimonio es causa de la gracia, si bien sosteniendo que no lo sería del mismo modo que los demás sacramentos: comportaría simplemente un auxilio de gracia. Fueron San Alberto Magno y Santo Tomás quienes, con su autoridad y sus argumentos, inclinaron la doctrina hacia la plena admisión del matrimonio como causa de la gracia, si bien no pasaron de afirmar esta tesis como *probabilis*, la más probable. Después de algunas resistencias (la más notable fue la de Durando de San Porciano), a partir de la segunda mitad del siglo XIII fue generalmente admitido por la doctrina teológica que el matrimonio es causa de la gracia.

e) *Magisterio eclesiástico*. Con los precedentes del Decreto de Lucio III dado en el Concilio de Verona (1184), de la profesión de fe de Miguel Paleólogo hecha en el II Concilio de Lyon (1274) y del Decreto de Eugenio IV para los armenios dado en el Concilio de Florencia (1439-1441), la índole propiamente sacramental (signo y causa de la gracia) del matrimonio fue definida en 1563 por el Concilio de Trento (sess. XXIV, c. 1.). Posteriormente, el Magisterio eclesiástico ha enseñado y defendido repetidamente esta misma doctrina. Entre sus documentos cabe citar el *Syllabus* de Pío IX; la enc. *Arcanum* de León XIII; el Decr. *Lamentabili* de Pío X; la enc. *Casti Connubii* de Pío XI; el motu proprio *Qua cura* del mismo Pontífice; y diversas alocuciones de Pío XII. Por último, el II Concilio Vaticano ha vuelto a enseñar, con amplitud, esta verdad (GS, 47 ss.), que es aceptada por las Iglesias orientales no católicas.



§ 2. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

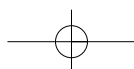
SUMARIO: 39. Las tendencias doctrinales. 40. La doctrina común. 41. La sacramentalidad del matrimonio.

39. LAS TENDENCIAS DOCTRINALES. La afirmación de que el matrimonio cristiano es un sacramento, un *misterio*, equivale a decir –si se entiende bien– que es una realidad con una dimensión sobrenatural, que lo enlaza directamente con el orden salvífico cristiano. Esto es, que en él la gracia supone, recoge, sana, levanta y engrandece al *institutum naturae*.

Dentro de la doctrina católica se han dado tres posturas respecto a cómo hay que entender la sacramentalidad en el matrimonio.

a) *La tendencia escotista*. Una de ellas, cuyo principal representante es Duns Escoto, podemos describirla, siguiendo a Scheeben, de este modo: «Algunos teólogos entendieron por sacramentalidad del matrimonio no un modo de ser nuevo, especial, místico, que distingue el matrimonio sacramental, y en el cual se funda su fecundidad de gracia; creían que el matrimonio entre cristianos o el matrimonio sacramental se distingue del matrimonio contraído entre no bautizados únicamente porque Cristo, mediante una orden positiva –que no toca a la esencia de la alianza– vinculó gracias especiales al primero para conseguir con más facilidad el fin (del matrimonio). En tal caso la santidad sobrenatural del matrimonio estibaría únicamente en la gracia que se le comunica al contraerse; no radicaría en el matrimonio mismo como tal, y sería solamente una añadidura exterior que según las circunstancias podría faltar; la alianza matrimonial como tal no tendría un carácter sobrenatural». Es la tesis llamada del *sacramentum additum*. En tal sentido, Escoto resume su teoría con estas palabras: «aliud est matrimonium, et aliud contractus matrimonii, et aliud sacramentum matrimonii» [*una cosa es el matrimonio, otra el pacto conyugal y otra el sacramento del matrimonio*].

Consecuencia de esta teoría, deducida por varios autores, fue que podría haber matrimonios entre bautizados que no fuesen sacramentos. Por ejemplo, al ser el sacramento un concomitante al acto de contraer, pero no *ipsum contractus*, su materia y forma no sería el pacto conyugal en sí, sino el puro rito externo como tal del matrimonio celebrado por palabras, de modo que no sería sacramento –aunque sí matrimonio válido– el pacto conyugal celebrado por procurador o por escritura (mientras esta forma fue admitida); tampoco sería sacramento el matrimonio de los mudos, al no poder los contrayentes pronunciar las palabras. La posición más extrema fue la de aquellos autores que, como Melchor Cano, sostuvieron que el sacramento es la bendición, impartida por el sacerdote, que la Iglesia ha añadido como uno de los ritos litúrgicos que acompañan normalmente a la celebración solemne del matrimonio. En los casos en que tal bendición no se diese –por ejemplo, las segundas nupcias o



los matrimonios clandestinos antes de implantarse el requisito de forma para la validez— habría matrimonio válido, pero no sacramento. Afirmada la inseparabilidad entre el matrimonio y el sacramento por el Magisterio, esta opinión dejó de sostenerse entre católicos, especialmente después del *Syllabus* de Pío IX.

b) *La tendencia moderna*. Muy distinta es la tesis sostenida por la más autorizada doctrina canónica y teológica, que es aquella que exponemos como la más acertada. Sin embargo, muchos autores de los dos últimos siglos —excepción es, por ejemplo, Scheeben— siguen una concepción de la sacramentalidad del matrimonio que, respetando la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento, no acaba de salirse del todo de la teoría del *sacramentum additum*. Según esta posición toda la *ratio sacramenti* del matrimonio residiría en el acto de contraer; este, además de ser un pacto de índole jurídica, tendría *añadida* una significación, que produciría un aumento de gracia. El pacto conyugal, en cuanto contrato, tendría unos efectos de orden meramente natural; y en cuanto signo sacramental daría lugar a unos efectos sobrenaturales. Ambos efectos serían *paralelos*, sin que pudiese hablarse de una dimensión sobrenatural del matrimonio *in facto esse* (el vínculo) como tal. Las consecuencias de esta tesis están patentes hoy; los intentos de secularización del matrimonio que algunos autores están llevando a cabo en nuestra época, contra la insistente y secular enseñanza del Magisterio, han encontrado ahí una cierta base teórica.

c) *La doctrina común*. La doctrina común tiene por representantes más preclaros —entre otros— a Santo Tomás de Aquino y a Scheeben. La exponemos a continuación con cierta amplitud por ser aquella a la que nos adherimos.

40. LA DOCTRINA COMÚN. Para comprender cuál es la posición de la mejor doctrina canónica y teológica es preciso hacer primero una aclaración. Una advertencia del Catecismo Romano sobre el sacramento eucarístico nos servirá de pauta. «Hay en este misterio —dice la citada obra— muchas cosas a las cuales dieron alguna vez los sagrados escritores el nombre de sacramento. Pues solióse llamar sacramento a veces a la consagración y a la recepción (al acto de comulgar), y con frecuencia al mismo Cuerpo y Sangre del Señor, que se contiene en la Eucaristía; dice, en efecto, San Agustín que este sacramento consta de dos cosas, a saber: de la especie visible de los elementos y de la carne y sangre invisible de Jesucristo nuestro Señor. Y en este mismo sentido, esto es, contemplando el cuerpo y la sangre del Señor, afirmamos que debe ser adorado este sacramento. Y es evidente que todas estas cosas se llaman sacramentos con menos propiedad. Pero las mismas especies del pan y del vino tienen razón verdadera y absoluta de este nombre (esto es, del nombre de sacramento)». Análogamente ocurre con el sacramento del matrimonio. El matrimonio es sacramento en sentido verdadero y propio, porque es signo sensible y causa *ex opere operato* de la gracia; pero su dimensión significante y su

carácter de misterio cristiano es más amplia. Sucede, entonces, que hay en este sacramento varias cosas que se designan con el nombre de sacramento; mas unas en sentido menos propio y lato, otras en sentido propio y estricto. Sin embargo, todo forma una unidad, en cuya virtud el matrimonio es un misterio cristiano: el *sacramentum coniugii*, según la expresión de rancio abolengo. Un estudio completo de este sacramento no corresponde hacerlo aquí, pues es propio de un tratado teológico. Nos limitaremos, en consecuencia, a exponer una serie de puntos que tienen una mayor relación con el sistema matrimonial canónico.

a) *Primer punto*. El matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Esta índole significativa, en cuya virtud el matrimonio es un *signum rei sacrae*, es el fundamento de la sacramentalidad del matrimonio. San Pablo, como hemos visto, enseña el paralelismo que existe entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, así como la relación que por institución divina existe entre ambas realidades. Toda la tradición doctrinal enlaza y apoya la sacramentalidad en esta relación o nexo establecida por San Pablo, y los textos magisteriales –véanse por ejemplo el Concilio de Florencia o la enc. *Casti Connubii*– hacen lo mismo. Entre los muchos testimonios que podrían aducirse baste recordar el correspondiente pasaje del Catecismo Romano: «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. Pues queriendo Cristo nuestro Señor dar una señal cierta de la estrechísima unión que hay entre El y la Iglesia y de su inmenso amor para con nosotros, significó la divinidad de tan gran misterio principalmente por medio de esta santa unión del hombre y de la mujer... Por otra parte, la Iglesia, apoyada en la autoridad de San Pablo, ha tenido siempre por cosa cierta y fuera de duda que el matrimonio es sacramento... Así, pues, estas palabras: *Este es gran sacramento*, nadie debe de dudar que necesariamente se refieren al matrimonio; porque, a la verdad, la unión del varón y de la mujer, que Dios instituyó, es un sacramento, esto es, un signo sagrado del vínculo santísimo con que Cristo, Señor nuestro, está unido a la Iglesia».

Es una constante doctrinal enlazar y fundar la índole sacramental del matrimonio –uno de los siete sacramentos– con ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Sin embargo, aunque ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia funda, es la raíz, de que el matrimonio sea sacramento en sentido estricto, esta sola significación, sin mayores precisiones, no define al matrimonio como sacramento en sentido estricto. En efecto, la unión de Cristo con la Iglesia pertenece a la *res non contenta*, a aquella cosa significada pero no causada. Esto es obvio, pues el matrimonio no causa la unión de Cristo con la Iglesia.

Por lo tanto, siendo los sacramentos causas de lo que significan, la significación de la unión de Cristo con la Iglesia, sin más aclaraciones, no define al matrimonio como sacramento en sentido estricto.

Con gran precisión describe este primer punto aquí tratado Santo Tomás de Aquino: a) la sacramentalidad del matrimonio se funda en ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia: «Sed secundum quod repraesentat mysterium coniunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege: et secundum hoc est sacramentum novae legis» [*Pero en cuanto simboliza el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, su institución data de la Nueva Ley, merced a lo cual es un sacramento de la misma*]; b) esta realidad significada es *res non contenta*: «Unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata non contenta: et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit» [*La unión de Cristo con la Iglesia no es la cosa contenida en este sacramento, sino la cosa significada y no contenida; y ésta ningún sacramento la produce. Mas (el matrimonio) contiene y significa otra cosa que produce*].

La significación de la unión de Cristo con la Iglesia no es propia del pacto conyugal, sino del matrimonio, del vínculo por decirlo de otra manera (así se deduce de San Pablo y es verdad pacíficamente admitida por la doctrina). La unión de varón y mujer es, pues, un *signum rei sacrae*, siendo esta índole significativa del matrimonio la raíz y fundamento de la sacramentalidad en sentido propio.

b) *Segundo punto*. El matrimonio es también sacramento en sentido estricto, esto es, significa la gracia y, significándola, la causa *ex opere operato*. Esto quiere decir que ha de ser un signo *sensible* y de ahí surge la cuestión. El vínculo, como realidad jurídica, no es sensible por sí mismo, como es obvio. Lo es, en cambio, el pacto conyugal. ¿Significa, entonces, que la *ratio sacramenti proprie dicta* reside en el pacto conyugal? ¿Es el pacto conyugal el signo y causa de la gracia? Digamos primeramente que, en cualquier caso, la cuestión debe ser vista en la unidad del *fieri* (pacto) y del *esse* matrimoniales (vínculo), entre otras razones, porque el pacto será en todo caso signo y causa de la gracia en relación al vínculo que origina, puesto que es en el vínculo donde reside aquel carácter primario de signo y misterio (de la unión de Cristo con la Iglesia), en el que se funda la índole sacramental del matrimonio, como hemos visto. Esta unidad la expresa la doctrina, aplicando al matrimonio la clásica distinción entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y *res tantum*, subdistinguiendo esta última en *res contenta* y *res non contenta*. El *sacramentum tantum* es el acto exterior (el pacto conyugal), la *res et sacramentum* es el vínculo y en la *res tantum* se incluyen la gracia (*res contenta*) y la unión de Cristo con la Iglesia (*res non contenta*). Al respecto escribe Santo Tomás: «etiam in hoc sacramento sunt illa tria. Quia *sacramentum tantum* sunt actus exterius apparentes; sed *res et sacramentum* est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex

talibus actibus; sed *res ultima contenta est effectus huius sacramenti; non contenta autem est res quam Magister determinat*)» [también en este sacramento se encuentran aquellas tres cosas. Porque el «sacramento exclusivamente» son los actos exteriormente perceptibles; «la cosa y el sacramento» es la obligación que tales actos producen entre el marido y la mujer; mientras que la «postrera cosa contenida» es el efecto de este sacramento, y la «no contenida» es aquello que señala el Maestro (es decir, Pedro Lombardo, en el pasaje que se refiere a la unión de Cristo con la Iglesia como lo significado en el matrimonio)].

Esto supuesto, el pacto conyugal es signo y causa de la gracia, pero no inmediatamente, sino de un modo mediato, esto es, en cuanto que es signo y causa del vínculo, que es, propiamente, el signo y causa de la gracia. Con gran precisión recoge Rosset esta tesis: «*Sacramentum tantum* est expressio externa consensus interni. *Res tantum* gemina invenitur in matrimonio, una producta et significata, scilicet gratia sacramentalis; altera non producta, sed significata, scilicet unio Christi et Ecclesiae. *Res et sacramentum* est coniunctio seu vinculum quod producitur per consensum coniugum, quia ipsum est simul signatum et signum, nam coniunctio significatur per consensum, et simul, quatenus exprimitur per illum, significat sive gratiam sacramentalem coniugibus collatam, sive unionem Christi et Ecclesiae» [El «sacramentum tantum» es la expresión externa del consentimiento interno. Una doble «res tantum» se encuentra en el matrimonio, una causada y significada, a saber la gracia sacramental; otra no causada, pero sí significada, esto es, la unión de Cristo y de la Iglesia. La «res et sacramentum» es la unión o vínculo que es causado por el consentimiento de los cónyuges, puesto que es al mismo tiempo cosa significada y signo, toda vez que el vínculo es significado por el consentimiento y, en cuanto es expresado por éste (por el consentimiento), significa al mismo tiempo, tanto la gracia sacramental otorgada a los cónyuges, como la unión de Cristo con la Iglesia].

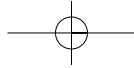
E igualmente puede verse en el siguiente pasaje de Pedro de Ledesma: «*Maritalis conjunctio* quae est relatio et vinculum illud quod subsequitur ex contractu est *res et sacramentum* simul in matrimonio. Haec conclusio est D. Thomae. Et probatur primo. *Res et sacramentum* simul in quolibet sacramento est illud quod habet rationem signi et signati, sed conjunctio illa et vinculum est simul signum et signatum, ergo est *res et sacramentum* simul. Major explicatur: *Sacramentum* constituitur in ratione signi. Ergo illud est *sacramentum tantum*, quod tantum est signum, illud vero est *res et sacramentum* simul, quod simul habet significationem et signatum. Minor probatur: quia conjunctio illa maritalis significatur per contractum, et illa conjunctio ratione expressionis exterioris significat gratiam quae datur coniugibus et unionem Christi cum Ecclesia et cum humanitate, ergo simul est signum et signatum» [En el matrimonio la «res et sacramentum» es la unión marital, que es una relación y aquel vínculo que nace del contrato. Esta conclusión es de Santo Tomás. Y se prueba de un primer modo. La «res et sacramentum» es, en cualquier sacramento, aquello que tiene razón de signo y de cosa significada; pero dicha unión y vínculo es

a la vez signo y cosa significada, luego es «res et sacramentum». Se explica la premisa mayor: el sacramento se constituye en razón de signo; luego es «sacramentum tantum» lo que es sólo signo y «res et sacramentum» lo que es al mismo tiempo signo y cosa significada. Se prueba la menor, porque la unión marital es significada por el contrato y significa, por razón de la expresión exterior, la gracia que se otorga a los cónyuges y la unión de Cristo con la Iglesia y con la humanidad; luego es signo y cosa significada].

Dentro de la unidad entre el pacto conyugal y el matrimonio, entre su *fieri* y su *esse*, el *sacramentum coniugii* es radicalmente el matrimonio, cuyo elemento formal es el vínculo; él es el signo y causa radical de la gracia, como acabamos de ver en los autores citados. El pacto conyugal es elemento necesario, porque es lo que hace sensible al vínculo. En este sentido, teniendo en cuenta la advertencia inicial, al hablar de sacramentalidad o de sacramento del matrimonio en general, siempre hay que referirse al binomio pacto conyugal y matrimonio; el pacto conyugal es también sacramento, o más exactamente es un factor sacramental, sin el cual es imposible que exista el sacramento del matrimonio, no sólo porque es causa del vínculo, sino porque es el factor que lo hace sensible, y en consecuencia lo que hace posible que sea sacramento. A la unidad del *fieri* y del *esse* matrimoniales le conviene el nombre de sacramento, de modo análogo a como el sacramento de la Eucaristía comprende –sin entrar en más precisiones que no son del caso– la consagración, las especies consagradas y la comunión; pero es el matrimonio *in facto esse* lo que tiene –por usar las expresiones antes indicadas del Catecismo Romano– razón verdadera y absoluta del nombre de sacramento. El pacto conyugal no es la causa *inmediata* de la gracia. Como escribe Santo Tomás «sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii; et huiusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam» [al modo como el agua del bautismo y las palabras de la forma no producen inmediatamente la gracia, sino el carácter, de manera análoga los actos exteriores y las palabras que expresan el consentimiento se ordenan directamente a producir cierto vínculo, que es el sacramento del matrimonio; y ese vínculo, por institución divina, dispone para la gracia].

Según lo que acabamos de decir, el *sacramentum coniugii* comprende tanto el pacto conyugal como el matrimonio *in facto esse*; pero la razón de sacramento reside, tiene su raíz, en el *esse* matrimonial; el *fieri* lo es en relación a este último, como factor de exteriorización (lo que hace que el vínculo sea captable a los sentidos).

¿De dónde le viene al vínculo ser signo y causa de la gracia? Al responder a esta pregunta, se comprende mejor la relación entre la significación de la *res contenta* y la de la *res non contenta*, a la vez que se entiende por qué ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia es la raíz de la índole sacramental del ma-



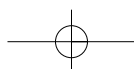
rimonio. La unión de Cristo con la Iglesia no es sólo la unión por la gracia, pero la comprende; paralelamente, al significar el matrimonio la unión de Cristo con la Iglesia, no significa sólo la gracia, pero también la significa. Y de ahí que el matrimonio sea uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley.

c) *Tercer punto.* El sacramento del matrimonio produce *ex opere operato* un aumento de la gracia santificante, da la específica gracia sacramental y constituye al vínculo como un título exigitivo de la gracia. Según esto último, el matrimonio, aunque no imprime carácter, se asemeja a los sacramentos que lo imprimen, de modo que es común en los autores decir que el vínculo es un *quasi-character*.

No es acertado, sin embargo, entender que la eficacia sacramental opera a modo de un añadido, como un efecto paralelo a las realidades específicamente conyugales, que seguirían tan naturales como en el matrimonio no sacramental. La índole sacramental del matrimonio es algo que *penetra* en toda la realidad conyugal, de modo que le da una dimensión sobrenatural, respetando siempre las relaciones entre naturaleza y gracia. Tal como decíamos al principio, la dimensión sobrenatural supone, recoge, sana, levanta y engrandece al *institutum naturae*. Se proyecta en los sujetos, en el vínculo y en el fin.

Para comprender esto es preciso partir de que el matrimonio, al ser constituido como signo de la unión de Cristo con la Iglesia, queda relacionado con el misterio de Cristo y su Iglesia en una profunda vinculación; en tal sentido, escribe Rosset: «*Matrimonium christianum est aliquo modo effectus coniunctionis Christi et Ecclesiae, atque ex ipsa tanquam ex fontali principio traducem ducit. Nam quicumque baptizati sunt, Christum induerunt, suntque membra corporis ejus, de carne ejus, de ossibus ejus, Ephes v. 25 et seg. Ideo contrahitur et stat matrimonium christianum, quia coniuges sunt membra Christi et Ecclesiae; ideo unio Christi et Ecclesiae aliquatenus producit legitimam viri et mulieris coniunctionem in nova Lege*» [*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, Ephes v. 25 y 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*]. Es lo que resume Scheeben diciendo que quienes «en él se unen se hallan en una posición sobrenatural, y como tales se juntan para un fin sobrenatural»

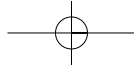
a') La dimensión sobrenatural del sacramento del matrimonio se proyecta en los sujetos. No sólo porque reciben la gracia, sino porque se unen como cristianos, hijos de Dios y miembros de Cristo. Lo expresa Passaglia del modo siguiente: «*Coniunctio autem terminorum horum est coniunctio personarum supernaturalium*» [*La unión de estos términos –el varón y la mujer– es unión de personas elevadas al orden sobrenatural*].



b') Se proyecta también en el vínculo, que no es un vínculo meramente natural, sino *sacrum* (como dice el II Concilio Vaticano, recogiendo una tradición que se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia). Se trata de un vínculo *sacramental*; lo expresa muy bien Scheeben: «De modo que ya al contraer el 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 unidad 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».

Con otros términos, Pedro de Ledesma expuso, siglos antes, esta misma idea: «Matrimonium in quantum habet rationem sacramenti, habet proprium et particularem effectum, etiam quantum ad vinculum, nam contractus ipse naturalis solum inducit vinculum naturalem ad procreandam prolem et ad mutua officia quae sunt inter virum et foeminam contenta, intra ordinem naturae; atque sicut contractus ipse est naturalis, ita etiam vinculum ipsum quod causat, est aliquid naturale et ad naturalia ordinatum: ceterum idem vinculum secundum quod causatur a contractu matrimonii elevato ad rationem sacramenti, est aliquid supernaturale et ad supranaturalia ordinatum, ut sit proportio inter causam et effectum: et ita per illud vinculum contrahentes coniunguntur ad multiplicationem Ecclesiae et ad officia charitatis implenda, et sic hoc vinculum habet propriam et particularem firmitatem ex eo quod causatur a sacramento matrimonii, habet etiam aliud effectum proprium et particularem qui est veluti secundus effectus, qui est ipsa gratia per modum unionis et conjunctionis» [*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*].

c') Por último la dimensión sobrenatural del matrimonio se proyecta en el fin. La procreación y educación de los hijos no es, en el matrimonio cristiano, un fin meramente natural, aún siendo un fin que ya en el plano de la pura naturaleza se ordena al hijo educado *ad cultum Dei*. Como dice el Catecismo Romano, poco antes citado, el matrimonio sacramental se refiere a un fin absolutamente



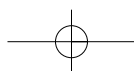
más elevado, pues se le dio la dignidad de sacramento, para que por él se engendrasen y educasen los hijos en el culto y la religión del verdadero Dios. Con más precisión lo indica el Concilio de Florencia, al decir que la Iglesia *per matrimonium corporaliter augetur* y que el matrimonio está ordenado a la propagación del Pueblo de Dios; doctrina también enseñada por la enc. *Casti Connubii*. Lo explica 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». En este mismo orden de cosas Rosset llama a los cónyuges «ministros de Cristo», a quienes se otorga un cierto *munus sacrum*: la propagación del Cuerpo de Cristo por la generación y educación cristiana de los hijos.

41. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO. Que el matrimonio es sacramento significa fundamentalmente que esta institución –en toda su entidad– ha recibido una *dimensión* sobrenatural en virtud de una *relación* o nexo que tiene con el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. En virtud de esta relación queda *enriquecido*, pero sin perder su pristina esencia. Sin embargo, se trata de un enriquecimiento que –sin confundir naturaleza y gracia– afecta a todo su ser.

a) *El signo de la unión de Cristo con la Iglesia*. El matrimonio –de ahí hay que partir– es una realidad propia de la naturaleza humana, según la condición de esta naturaleza; es la célula primaria de la humanidad. Esa realidad natural ha sido constituida *signo* de la unión de Cristo con la Iglesia. Afirmación que sólo el conocimiento preciso de lo que es un signo puede llevar a un exacto conocimiento de lo que comporta.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que un signo es *distinto* por definición de la cosa significada. El humo no es el fuego, la bandera no es la Patria, la ablución bautismal no es la gracia. El matrimonio es, pues, una realidad distinta de la unión de Cristo con la Iglesia. En segundo lugar, es *esencial* en todo signo el *nexo* o relación con la cosa significada. Sin este nexo –es doctrina universalmente admitida– no hay signo posible, por ser él lo que transforma la pura realidad física en entidad significante. El *lienzo* no adquiere la condición de *bandera* hasta que no haya sido puesto en relación con una nación determinada y constituido en signo de ella. El matrimonio cristiano es, en consecuencia, una institución *vinculada*, relacionada, con el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia.

Que un signo es eficaz quiere decir que es vehículo de transmisión (instrumento) de la energía o potencia de la cosa o persona significada. En este



sentido, el matrimonio ha sido asumido como vehículo a cuyo través los cónyuges reciben eficazmente la acción salvífica de Cristo, es decir la gracia, punto éste que merece una breve exposición.

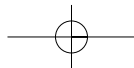
b) *La cristoconformación del matrimonio*. La acción salvífica de Cristo comporta un aumento de la gracia santificante, así como el auxilio de gracias actuales y la específica gracia sacramental. Cuando en un sacramento se habla de esta acción salvífica, se hace referencia a un factor importante y decisivo: la *participación en Cristo*, a cuyo través el cristiano se configura con El. Representan, pues, los sacramentos un encuentro con Cristo. Esto es lo que ocurre con el matrimonio. Contrayéndolo, los cónyuges se encuentran con Cristo, participan de su misterio y se configuran con El. Por otra parte, en cada sacramento se participa según la significación propia; y concretamente en el matrimonio se da una verdadera participación en el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia.

Ahora bien, esa participación o ese encuentro con Cristo, ¿se produce de forma aislada o totalmente extrínseca a las realidades jurídicas o vitales del matrimonio? ¿Es el *institutum naturae* simple instrumento accidental, que Dios ha utilizado para dar su gracia con ocasión del matrimonio? No, eso sería olvidar que los sacramentos han sido instituidos para necesidades concretas de la vida cristiana y desconocer la naturaleza de un signo eficaz. Y sobre todo sería no captar la hondura de la acción de Dios sobre el matrimonio. En este sentido, el matrimonio no es pura ocasión, sino que tiene –recibida desde luego– una fuerza santificante. Cristo bendice las nupcias, se hace presente en ellas, porque ha institucionalizado la unión entre marido y mujer, como lugar de su encuentro con los esposos.

Cristo, al hacerse presente en el matrimonio, hace a los cónyuges partícipes, respectivamente, de su amor de Esposo hacia la Iglesia, y del amor de Esposa de la Iglesia hacia El, mediante una configuración de su alma por la gracia y la asistencia a través de toda la vida conyugal. Y en concreto: a) infundiéndoles la caridad, que perfecciona y sobrenaturaliza el amor conyugal; b) configurando ese amor y el matrimonio conforme al modelo de sus propias relaciones con la Iglesia.

Hablábamos antes de que el matrimonio responde a una *inclinatio* natural, a una determinada estructura óptica de la persona humana. Pues bien, la gracia configuradora incide en esta estructura óptica, sanándola del desorden producido por la concupiscencia (según la economía actual de la Redención) y, sobre todo, configurándola en Cristo, es decir, dándole una dimensión sobrenatural, que la potencia y dispone para que la relación con el otro cónyuge sea semejante a la relación entre Cristo y la Iglesia.

c) *Signo y testimonio*. 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



significante y la realidad que, configurada y estructurada según una dimensión de gracia, es el *mysterium coniugii*.

Ya dijimos antes que el matrimonio es la unión de varón y mujer en cuanto constituida, esto es, en la medida en que ambos forman la *una caro*. También dijimos que esto no era un puro *factum*, un 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.

La vida conyugal, en cambio, 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, como dijimos, 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 *factum* similar al matrimonio carece de toda razón de signo y consecuentemente de testimonio. No sólo eso, sino que en la medida en que tal *factum* es un desorden, constituye, en terminología hoy muy difundida, un *contratestimonio*.

d) *Signo permanente y causa instantánea*. Decir que el matrimonio es signo sacramental, es tanto como afirmar que se constituye como tal en el momento en que varón y mujer quedan unidos sacramentalmente entre sí. La significación se produce de modo actual ya en el *inicio* del matrimonio sacramental, esto es, en el momento de contraerlo (momento en que se produce el vínculo), o en el momento en que se convierte en sacramento actual por bautizarse ambos cónyuges, si se contrajo antes del bautismo. Y es en este momento cuando se produce también la acción de Cristo, asumiendo en El el matrimonio y haciendo partícipes a los cónyuges de su amor por la Iglesia.

La eficacia sacramental reside, pues, en el momento inicial del matrimonio sacramental. En este momento inicial se produce la *acción* de Cristo, que, una vez realizada, mantendrá sus efectos a lo largo de toda la vigencia de ese matrimonio (vínculo permanente). Si los cónyuges no ponen óbice, reciben en el inicio del matrimonio sacramental un aumento de gracia y el sacramento despliega toda su eficacia. Si ponen un óbice, queda infructuoso, hasta tanto no se remueva el obstáculo; pero, por haber quedado ya irrevocablemente asumido por Cristo, el sacramento desplegará esa eficacia en el momento en que el óbice desaparezca. Toda la eficacia sacramental –participación y configuración en Cristo, aumento de gracia habitual, la específica gracia sacramental, la

garantía de asistencia divina— se produce ya, de modo completo, en el momento de contraer matrimonio.

Pero esto no quiere decir que la significación del matrimonio se reduzca al momento de constituirse. La significación del sacramento matrimonial (signo de la unión de Cristo con la Iglesia) es más amplia y perdura todo el tiempo de la vigencia del matrimonio. En este sentido, el matrimonio es un signo permanente. Decimos que es signo permanente, porque la significación perdura, mientras perdura el matrimonio; es un misterio permanente, porque es permanente su razón de signo y la dimensión sobrenatural producida.

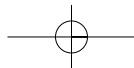
e) *El doble aspecto de la significación.* Varón y mujer, unidos conyugalmente, significan (y participan de) la unión de Cristo con la Iglesia, en el doble aspecto en que esta unión se produce: por el matrimonio contraído o *rato*, que representa la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad; y por el matrimonio consumado, que simboliza la unión de Cristo con la Iglesia por la conformidad de naturaleza, haciéndose Cristo una misma carne con la Iglesia al asumir el Verbo la naturaleza humana.

§ 3. CONSECUENCIAS DOCTRINALES

SUMARIO: 42. La sacramentalidad del matrimonio y las exigencias de la vida conyugal. 43. Los ministros del sacramento. 44. El misterio conyugal y los infieles. 45. La santidad del matrimonio.

42. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO Y LAS EXIGENCIAS DE LA VIDA CONYUGAL. Con un enfoque homilético y pastoral primero y desde un punto de vista científico después, ha sido constante en la Iglesia desde San Pablo hasta el siglo XVI, situar el modelo y la fuente de las exigencias de la vida conyugal —de modo especial la unidad y la indisolubilidad— en su relación con la unión de Cristo con la Iglesia. Y desde el siglo X —época en que comienza el estudio propiamente científico del matrimonio— ha sido común apoyar dichas exigencias en el carácter simbólico de esta institución. A partir de la Reforma —con el antecedente de algunos autores—, y en buena parte por el afán de defender la doctrina de la Iglesia frente a los ataques de quienes negaban la sacramentalidad, ha sido muy frecuente el intento de deducirlas exclusivamente del Derecho natural, salvo la absoluta indisolubilidad del matrimonio consumado, que de una forma u otra siempre la han basado los autores —por lo menos la gran mayoría— en la cualidad sacramental. Modernamente se ha originado un movimiento de reacción y una vuelta a las tesis anteriores, que se han visto confirmadas en el II Concilio Vaticano.

El *mysterium coniugii* —la unión conyugal de varón y mujer santificada por Cristo— es imagen o símbolo y participación del pacto del amor de Cristo y de la Iglesia. Por eso supone unas exigencias de vida que trascienden del orden

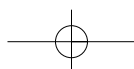


meramente natural, al ser el matrimonio asumido por el amor divino. En virtud de esa asunción se *rige* y se *enriquece* por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia (GS, 48). Todo lo cual supone dar una dimensión sobrenatural a la realidad conyugal.

¿Cuál es, entonces, el enriquecimiento que la índole sacramental produce en el matrimonio? En síntesis, 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 (aquellas 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.

En otras palabras, la índole sacramental supone una valorización y una dimensión *cristiana* y *divina* del matrimonio y de su desenvolvimiento. Es aquí de aplicación el conocido principio: la gracia perfecciona la naturaleza sin destruirla. Con todo, y eso es lo que hace que la índole sacramental del matrimonio sea de verdadera importancia para el canonista, cuando se dice que la gracia perfecciona la naturaleza, se afirma al mismo tiempo que, al ser esta elevada a un orden superior, las exigencias y, en consecuencia, la ordenación de su desenvolvimiento no siempre se mantienen en criterios naturales, sino que se rigen por criterios superiores. En este sentido, hay que afirmar que la índole sacramental ha supuesto, sobre lo que hubiese sido el matrimonio meramente natural, un cierto *coeficiente de corrección*. O lo que es lo mismo, que la configuración del matrimonio ha sido –por Derecho divino– ordenada, regulada, según el ejemplar de la unión de Cristo con la Iglesia. Esto tiene como consecuencia más relevante desde el punto de vista jurídico –sin ser la única, ni la más importante respecto a los contrayentes– el fortalecimiento de la unidad y de la indisolubilidad (c. 1013, § 2). Todo esto se funda también en el simbolismo, pero sobre todo en la participación y configuración con Cristo que lleva consigo.

Para comprender esto es preciso recordar que el orden del desenvolvimiento del matrimonio, la posición respectiva de los cónyuges entre sí y en general la dimensión de justicia de su unión no son una estructura superpuesta, sino, como hemos indicado repetidamente, una ordenación dimanante de la propia estructura óptica de la persona humana. Pues bien, la gracia otorgada por el sacramento, también lo hemos dicho, incide en esa estructura óptica configurándola en Cristo. A partir de ahí el orden matrimonial es reflejo de esa nueva configuración, como las exigencias de vida cristiana son exigencias de la profunda novedad –la nueva criatura– que la filiación divina supone. En este sentido, el matrimonio cristiano es una realidad de algún modo nueva, una realidad que contiene una profunda novedad, que no puede ser medida en



todo con los mismos criterios que el matrimonio de los no bautizados. Dicho de otro modo, las exigencias del matrimonio cristiano son las exigencias de la estructura óptica de la persona humana (de la dimensión matrimonial de dicha estructura) en cuanto partícipe y configurada en Cristo, no sólo por el bautismo (filiación divina), sino también por la específica gracia sacramental del matrimonio.

43. LOS MINISTROS DEL SACRAMENTO. Tema es este típicamente teológico, que sólo cabe tratarlo aquí por lo que de aclarador pueda tener para otras cuestiones. Por eso nos vamos a limitar a unas breves pinceladas.

Según el Concilio de Trento y diversas declaraciones magisteriales, los ministros del matrimonio (considerado como sacramento, sin esa consideración no cabe hablar de ministros) son los propios contrayentes. Con ello se ha puesto de relieve que la *instrumentalidad ministerial* (el ministro como instrumento de Cristo; ministerial no quiere decir aquí instrumentalidad *jerárquica*, sino propia del ministro de un sacramento), no se opera en este caso a través de los Pastores o de otros fieles, sino a través de los propios contrayentes; lo cual quiere decir también que en el matrimonio no hay acción sacramental del ministerio eclesial (la jerarquía en sentido teológico).

¿Cómo se opera esta instrumentalidad ministerial? Los contrayentes son, a la vez, *ministros* sacramentales, porque su mutua donación y aceptación es el *medio* (mediación instrumental) de la acción de Cristo, al recibir como entrega a El mismo la entrega de cada cónyuge al otro; y lo mismo ocurre con la mutua aceptación. Esta *mediación* es meramente instrumental, pues los contrayentes se limitan a entregarse y aceptarse mutuamente como esposos; es Cristo mismo quien se hace presente en el matrimonio.

Sin embargo, predicándose de los contrayentes esta mediación instrumental y siendo por ello verdaderos ministros, nos parece por lo menos poco claro afirmar, como lo hacen diversos autores, que su acción pueda ser calificada como *confección* y *administración* del sacramento, en sentido unívoco a como se predicen estos términos de las restantes acciones sacramentales. Si, como es habitual, por confección del sacramento entendemos la realización del rito o acción sagrada mediante la aplicación de la *forma* (palabras) a la *materia* (rito), y por administración la aplicación al sujeto –confección y administración son sinónimos en muchos sacramentos. no en todos como es el caso de la Eucaristía, en la que distingue la consagración de la comunión–, en este caso no parece correcto aplicarlas en tal sentido al matrimonio. En efecto, los restantes sacramentos necesitan la *confección* del rito (ablución, unción, consagración, etc.), porque el rito no es la acción ordinaria de la vida corriente: el bautismo no es el aseo diario de una persona convertido en sacramento; la Eucaristía no es la comida ordinaria que se hace productora de la gracia *ex opere operato*. Son ritos específicamente religiosos, acciones eclesiales a los que se da la forma externa de las acciones ordinarias, sin serlo propiamente; esto es, son verdadera ablución, verdadera comida, verdadera unción, pero no la ablución, la comida ni la unción (en las civilizaciones en que tal acción se ha usado o todavía se usa) ordinarias y corrientes,

las propias de la vida humana; son acciones sacras (ritos) en forma de acciones usadas en la vida ordinaria. Por eso, a la acción (materia próxima) debe unirse necesariamente un factor específicamente (la forma), que manifieste el sentido religioso general y la eficacia específica del rito total, factor que en los sacramentos son las palabras (*verba*). Pero esto no es necesario ni se da en el matrimonio. El sacramento del matrimonio no es una acción sagrada en forma de realidad de la vida ordinaria; es esa misma realidad ordinaria la que *ex se* ha sido convertida en sacramento (ella misma es ya acción sagrada, sin necesidad de ulteriores especificaciones). Ni tampoco el sacramento es algo añadido o concomitante con la realidad ordinaria; es la misma realidad ordinaria, que ha sido santificada por Cristo. Por eso no hay palabras específicas que muestren la gracia otorgada, ni la santificación, ni su índole sacramental; las palabras no revelan otra cosa que la pura realidad humana: tomar esposa, tomar esposo. La *confección* del sacramento –en el mismo sentido de los restantes sacramentos– no existe en el matrimonio. Sólo se da en el sentido de que los contrayentes dan existencia al matrimonio.

Tampoco hay administración en el sentido indicado. En los restantes sacramentos el rito se aplica al sujeto o se le transmite la realidad sacramental (caso de la Eucaristía), porque el rito es exterior al sujeto (no es acción suya), como también es exterior en su caso la realidad sacramental que se le transmite. Pero no es ese el caso del matrimonio; ni hay *rito* propiamente dicho (hay realidad sensible que es el matrimonio); ni es exterior al sujeto (aún en el supuesto de que se considere como sacramento la manifestación del consentimiento, la acción es del propio sujeto); ni los pactos, negocios o vínculos jurídicos se *aplican* a los sujetos (cuando se dice que se aplican, quiere decirse que se cumplen); ni es realidad sacramental transmisible, pues lo único que se entrega es el contrayente (a través de las vinculaciones jurídicas).

Siendo el matrimonio (el varón y la mujer unidos maritalmente) sacramento en y por sí mismo –siempre en virtud de la voluntad de Cristo– y no por algo superpuesto y añadido, y siendo los propios contrayentes quienes son los ministros, se comprende la falta de fundamento de la opinión de quienes entienden que solamente a los cristianos responsables y conscientes de su fe se les debería admitir al matrimonio sacramento.

En primer lugar, si dos cristianos –dos bautizados– se casan *válidamente*, su matrimonio, cualquiera que haya sido la forma de celebración y la autoridad ante la cual contrajeron, es sacramento. Cristo ha instituido como sacramento –es decir, potencia con su gracia y con su acción– *todo* matrimonio (se sobreentiende válido, pues si no lo es, tampoco es matrimonio) entre bautizados, independientemente de la forma que revista su celebración. La sacramentalidad, por otra parte, depende de Cristo, no de la fe del ministro, ni de su formación, ni de su santidad. Y ninguna potestad tiene la Iglesia para que lo que Cristo instituyó, de una vez para siempre, como sacramento deje de serlo. Por otra parte, la sacramentalidad no es algo que operen los contrayentes, sino un *don* de gracia operado por Cristo y ofrecido a los cónyuges. Y la Iglesia no puede poner cortapisas a los dones ofrecidos por Cristo. La jerarquía eclesiástica tiene una cierta administración sobre los medios salvíficos, pero esa administración no le ha sido dada

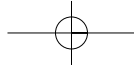
—de modo inmediato— en el caso del matrimonio, puesto que no es la jerarquía quien es ministro de ese sacramento, sino los contrayentes y aún en el sentido indicado. Por lo tanto, la jerarquía no puede denegar lo que no tiene en administración.

La opinión que estamos comentando es, por una parte, consecuencia del clericalismo, que sin razones suficientes atribuye a los Pastores potestades que no tienen, y se muestra incapaz de comprender que los simples bautizados puedan ser ministros de un sacramento, sin exigirles por lo menos algo más que a los clérigos: fe, formación, etc. Por otra parte, desconoce la verdadera naturaleza de la sacramentalidad del matrimonio y quiere situarla en algo añadido que esté bajo la disposición de los Pastores. Por último, ataca al derecho fundamental de todo hombre a contraer matrimonio. Puesto que el sacramento del matrimonio no es otra cosa que el mismo matrimonio en cuanto que Cristo se hace en él presente con su don y esa presencia se produce *siempre, ex opere operato*, allí donde hay matrimonio entre bautizados hay sacramento, cualquiera que sea la fe de esos bautizados, la forma con que se celebró o la autoridad ante la cual contrajeron. Por consiguiente, sólo se puede impedir que un matrimonio entre bautizados sea sacramento, impidiendo el mismo matrimonio. Según la opinión comentada, a los bautizados sin fe se les debería negar el matrimonio en forma canónica, para que contrajesen en forma civil sólo un matrimonio natural. Pero ese pretendido matrimonio natural es imposible. O es verdadero matrimonio, y entonces es sacramento *ipso facto* (la forma, canónica o civil, no tiene relevancia en la operatividad sacramental), o no lo es (entre otras cosas posibles, por el requisito de forma canónica), y entonces no hay desde luego sacramento, pero tampoco hay matrimonio natural.

Pese al eufemismo utilizado («matrimonio natural»), la opinión de referencia se funda en la negativa a permitir que algunos bautizados contraigan matrimonio, por lo que atenta a un derecho fundamental que, por ser de todo hombre, lo es también de todo bautizado.

Mientras la Iglesia mantenga la forma canónica como requisito para la validez del matrimonio de los bautizados, está obligada a admitir a la celebración del matrimonio a quienes pidan esa celebración; de lo contrario cometería una grave injusticia al lesionar un derecho natural y fundamental del hombre. No ocurriría lo mismo si en estos casos —bautizados sin fe o sin fe operativa— se suprimiese el requisito de forma (lo que no quiere decir que sea prudente hacerlo), con lo que sería válido el matrimonio celebrado en forma civil. Pero ese matrimonio válido celebrado civilmente sería desde luego sacramento con toda su fuerza y plenitud, también la indisolubilidad.

44. EL MISTERIO CONYUGAL Y LOS INFIELES. La sacramentalidad del matrimonio afecta a su misma institución. Es, como decíamos, una tercera institución de las nupcias. ¿Qué significa esto? Quiere decir que esa realidad universal que es el matrimonio ha sido, por institución, llamada a ser signo y participación de la unión de Cristo con la Iglesia. Pero esto no quiere decir que todos y cada uno de los matrimonios sean sacramentos en sentido estricto. Sólo lo es el matrimonio cristiano.



La clave para entender estas dos afirmaciones reside en el principio axiomático que antes indicamos: el matrimonio sigue a la naturaleza humana. En este sentido cabe afirmar que el llamado matrimonio natural, en la línea de la naturaleza humana, sin ninguna dimensión sobrenatural, es una institución tan hipotética como el estado de naturaleza pura. De esta forma nos parece que debe ser interpretada la doctrina teológica –recogida en varios documentos magisteriales, entre ellos la enc. *Arcanum* de León XIII– que desde siempre ha señalado que el matrimonio *ab initio*, esto es, desde su primera institución, es de alguna manera un símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia. Es, en efecto, frecuente encontrar en la Patrística (San Juan Damasceno, Juan Casiano, San Agustín, San León Magno, etc.), la tesis de que el matrimonio de Adán y Eva era símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia, o que el matrimonio en general, según afirman muchos de los Santos Padres, como instituido por el Creador, es la figura o símbolo de dicha unión. Con esta tradición patristica no es de extrañar la gran acogida doctrinal que a lo largo de la historia ha logrado esta afirmación, no sin algunas excepciones ni sin diversidad de pareceres a la hora de explicarla.

Dejando de lado esta explicación, que corresponde a los teólogos, podemos afirmar que el matrimonio siempre ha tenido, de algún modo, una dimensión divina –sobrenatural– más allá de la pura dimensión natural. No es posible saber cómo fue esta institución en el estado anterior a la caída. Sólo sabemos que era indisoluble por revelación del mismo Cristo. Lo que sí nos es dable pensar es que, si bien no fue sacramento según el concepto actual, sí tenía una dimensión sobrenatural, como la tenía la naturaleza humana. Esto es, una dimensión de gracia en relación y de acuerdo con el estado de elevación al orden sobrenatural propio de la humanidad en la condición de justicia original. Según esto, el matrimonio fue instituido primitivamente, no como puramente natural, sino con una dimensión sobrenatural similar (no igual) a la que es propia del matrimonio sacramento. De esta forma, Cristo, al darle la cualidad sacramental, *represtinó* las nupcias a su condición primitiva, si bien en consonancia con el estado de naturaleza redimida.

Después de la caída y antes de la redención, el matrimonio no quedó reducido a su dimensión puramente natural, sino que –al igual que la naturaleza humana– sufrió incluso un debilitamiento de las exigencias naturales; de ahí la permisión del repudio y la degradación a la que se llegó. Con todo, del mismo modo que la persona humana, no perdió toda su dimensión sobrenatural. Posiblemente una manifestación de la conciencia latente de esa dimensión sea el carácter sagrado y religioso con que, en tantas civilizaciones precristianas, se rodeó al matrimonio y a otras manifestaciones de la sexualidad.

La acción redentora de Cristo no afecta sólo a unos matrimonios determinados. Del mismo modo que respecto de la persona humana –a la que el matrimonio es inherente–, el designio santificador de Cristo en relación con

las nupcias, su voluntad de instituir las como misterio cristiano, es universal y afecta a todo matrimonio, esto es, al matrimonio como algo inherente a la persona humana. Todo matrimonio está ordenado y llamado a ser sacramento en el designio divino. A esto se refiere la doctrina cuando, con Santo Tomás, llama al matrimonio de los infieles un sacramento habitual (pero no actual), o cuando Inocencio III y Honorio III enseñaron que entre los infieles hay también el *sacramentum coniugii*.

Sin embargo, así como toda la humanidad está ya redimida, pero la aplicación de la redención —lo que equivale a su *actualización* o realización en cada persona— se opera cuando el hombre personalmente se encuentra con Cristo, así también cada matrimonio concreto sólo se constituye actualmente en misterio cristiano, cuando la unión conyugal —varón y mujer unidos entre sí— es capaz de constituirse como tal.

Para explicar esto es preciso recordar nuevamente que el símbolo no es, como a veces parecen entender algunos autores, el vínculo jurídico por sí solo, sino el *matrimonio*, esto es, el varón y la mujer unidos jurídicamente (matrimonio *in facto esse*), según hemos dicho. Entendemos, por lo tanto, que es preciso que el varón y la mujer (los dos, pues el matrimonio es la *unidad* formada por ambos) sean capaces de simbolizar a Cristo y a su Iglesia y de participar de su unión. Esto sólo ocurre cuando ambos son cristianos. Si sólo lo es uno de ellos, la *unidad* (el matrimonio) carece de esa capacidad, pues el signo y lo que participa no es cada cónyuge aisladamente considerado, ni un factor institucional aislado de los cónyuges, sino las dos personas en cuanto unidas conyugalmente (la unidad en la dualidad que ambos forman). Por lo tanto, es sacramento el matrimonio de *dos* bautizados; no lo es, en cambio, cualquier otro matrimonio (entre dos no bautizados o entre un bautizado y otro que no lo está).

La radical elevación del matrimonio como tal, de la misma institución, tiene como consecuencia que, supuestas las condiciones requeridas, todo matrimonio pasa a ser sacramento en sentido propio. Basta, pues, que en un momento determinado ambos cónyuges sean cristianos, para que automáticamente el matrimonio se convierta en sacramento actual. Tal ocurre cuando se bautizan dos infieles estando ya casados.

45. LA SANTIDAD DEL MATRIMONIO. Desde tiempos muy primitivos los autores cristianos afirmaron que el matrimonio ha sido santificado por Cristo y que tiene un carácter sagrado, de manera que no puede ser considerado como un asunto puramente profano. Utilizaron para ello adjetivos del idioma en que escribieron, que normalmente se pueden traducir por *digno de honor*, *santo* o *sagrado*, sin excluir otras expresiones, siendo de resaltar que algunos de esos adjetivos eran los usados para designar técnicamente las cosas sagradas (Salón). La afirmación del carácter sagrado del matrimonio ha sido una constan-

te de la Teología católica, de la que se separaron la doctrina luterana y, a raíz de ella, las diversas corrientes protestantes.

Esta característica del matrimonio ha sido frecuentemente reafirmada por el Magisterio pontificio, de modo especial a consecuencia de las corrientes laicistas y secularizadoras del siglo pasado, que postularon el carácter exclusivamente profano y civil del matrimonio. Gran eco en la doctrina han tenido las palabras de León XIII en la enc. *Arcanum*: el matrimonio es *sua vi, sua natura, sua sponte sacrum*.

a) Esta nota del matrimonio, sin embargo, plantea dificultades cuando se quiere precisar su sentido. Si todo matrimonio ha sido llamado a ser sacramento, aunque sólo llegue a serlo de modo actual cuando los dos cónyuges están bautizados, no cabe duda de que el matrimonio tiene una dimensión de *santidad* (por tanto divina); es más, no es algo puramente profano, en cuanto dice relación directa e inmediata con Dios. Pero, por otra parte, no cabe tampoco duda de que el matrimonio es una institución propia de la naturaleza humana, no pertenece a la escatología (con la muerte de uno de los cónyuges se disuelve), la vida en la que se desarrolla se plasma, en buena medida, en actividades profanas (*officium naturae et civilis vitae*), etc. Ni tampoco es totalmente admisible establecer una dualidad semejante a la que planteábamos al principio, al tratar de las dimensiones del matrimonio: en lo que es sacramento sería sagrado, en lo demás sería puramente profano. Como ya hemos dicho, esta dualidad es artificiosa.

b) Para acercarnos a la mejor comprensión de este punto nos parece que el primer paso consiste en saber distinguir entre el matrimonio y su proyección social.

El matrimonio es la *una caro* que constituyen marido y mujer, es una profunda unión de las dos personas, que forman una unidad en las naturalezas. Si esta unión es meramente *profana* y *natural* o lo es también *religiosa* y *sobrenatural*, dependerá de si la persona-varón y la persona-mujer se presentan en orden a su mutua unión y complementariedad sólo en su dimensión natural o también en su dimensión cristiana. Bien entendido que no hablamos aquí de si las actividades a realizar –si la proyección en obras– son sólo naturales o también de orden religioso (v. gr. educación cristiana de la prole); no hablamos de eso, sino de si el varón y la mujer se presentan para su mutua unión sólo en el plano puramente natural o como personas *elevadas*, esto es, en toda la fuerza y plenitud de ser hijos de Dios *in hoc saeculo*.

Si recordamos cuanto hemos escrito antes sobre las consecuencias de la sacramentalidad, comprenderemos mejor el significado de la santidad del matrimonio. Decíamos que la sacramentalidad tiene como primera consecuencia que la relación entre los cónyuges no es solamente el amor natural, sino también la *charitas* o amor sobrenatural; el amor conyugal no es, pues, un amor simplemente natural, sino un amor sobrenaturalizado, en virtud de la gracia sacramental. Ahora bien, si advertimos que el amor es el acto de una potencia

de la persona, es claro que sólo es posible el amor sobrenaturalizado si es efecto de la dimensión sobrenatural de la persona (por eso sin la posesión de la gracia que santifique a la persona no hay *charitas*), no como un factor adventicio y aislado que recaiga sólo sobre el amor. Por consiguiente, el amor conyugal trascendido de *charitas* únicamente es posible si ambos cónyuges se unen entre sí más allá del plano puramente natural. Es índice inequívoco de que se unen en matrimonio como personas cristiformes por el bautismo (como hijos de Dios), de tal suerte que, al definir el matrimonio como *unión de dos personas*, por persona hay que entender la persona humana *cristiana* (es decir, cristiforme por el carácter bautismal y por la gracia). La unión matrimonial no compromete sólo la dimensión puramente natural del hombre, sino la persona humana en cuanto está elevada (cristiforme).

Lo mismo cabe decir de las obligaciones matrimoniales, que no son otra cosa, como se ha dicho, que la dimensión de justicia del amor conyugal comprometido y de la relación entre los cónyuges en cuanto personas humanas. El nuevo título de las obligaciones matrimoniales –la exigencia sobrenatural de vivirlas–, al que antes nos hemos referido, es la justicia superior a la puramente natural, que nace de ser la unión matrimonial una unión de personas humanas enriquecidas por la gracia.

Que el matrimonio sea sacramento nos indica que la santificación que recibe es específica, que el matrimonio no recibe exclusivamente su santidad por razón de la santidad de los cónyuges (la que dimana del bautismo). No es santo el matrimonio –como pueden serlo otras actividades– sólo porque los cónyuges vivan *santamente* su matrimonio, esto es, de acuerdo con la ley de Dios y según su condición de hijos de Dios. Hay una santidad específica del matrimonio cristiano, que consiste en su cualidad sacramental, la cual comporta, por un lado, un título exigitivo de la gracia y, por otro, una dimensión sobrenatural y divina del matrimonio mismo.

Hay también una cierta santidad específica del matrimonio no sacramental, que radica en la posibilidad de llegar a serlo, puesto que ha sido llamado *ab initio* para llegar a ser sacramento, mediante el bautismo de los cónyuges.

Definido el matrimonio del modo como lo hemos hecho, fácilmente se advierte que, como la persona humana, es *anterior* y *previo* a las demás manifestaciones de la socialidad humana. La persona no es toda ella *orden civil*, ni toda ella es *orden eclesial*. Esta distinción de órdenes, básica del cristianismo, hay que entenderla, en el plano lógico, como un *posterius* a la persona humana. Esta, raíz y fundamento, tanto del orden temporal como del orden religioso, no es un agregado de dos piezas –natural y sobrenatural, profana y religiosa, civil y eclesiástica–, sino una unidad personal elevada, cristiforme. Y según esta unidad, se proyecta vitalmente en los dos órdenes mencionados, no sólo en uno de ellos, el eclesial. Análogamente el matrimonio es anterior a estas

distinciones: es una unión sacramentalmente cristiforme (participa por la gracia conformante del misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia) como unidad de dos personas humanas divinizadas. En este sentido, el matrimonio es, desde luego, una realidad santa. Y en cuanto sacramento –potencial o actual– dice relación directa e inmediata con Dios, por lo que es calificable de sagrado (más adelante se precisa el sentido de este término).

c) La distinción entre el *orden civil* y el *orden eclesial*, entre lo profano y lo religioso, entre lo temporal y lo eclesiástico, es aplicable al matrimonio en un segundo momento: *en el de su proyección social*. Es en relación con esta proyección donde cabe hablar de *officium naturae et civilis vitae* (*officium* hace referencia a la actividad u obra a realizar) y de trascendencia para la sociedad civil o para la Iglesia. En este plano, cabe hablar de *efectos civiles* del matrimonio o de su proyección natural y secular.

d) ¿Esta *santidad* del matrimonio, es calificable de *sacralidad*? Obviamente, como ocurre casi siempre con los términos no estrictamente científicos, la respuesta sólo puede ser: *depende*. Depende de lo que se entienda por sacro. Lo importante no es la palabra utilizada, sino el sentido que se le de, aquello que se predica del matrimonio bajo las palabras profano, santo o sagrado.

Si se afirma que el matrimonio no es sagrado sino profano, para indicar que carece de toda dimensión sobrenatural y religiosa, que es una realidad natural sin ninguna dimensión de gracia y, por tanto, que carece de toda vinculación con la Iglesia (es la tesis secularizadora), en tal caso hay que decir que el matrimonio no es una realidad profana. Lo mismo ocurriría cuando se dijese que es santo, para expresar que es bueno (eso no es *santidad*, sino *honestidad*, palabra ésta última con la que se alude a un tema habitualmente tratado por los canonistas –la honestidad o bondad del matrimonio– y que está en relación con la teoría de los bienes del matrimonio, no propiamente con su sacramentalidad) y libre de pecado; en este sentido se dice a veces en el lenguaje vulgar que el matrimonio es santo. Evidentemente en tal sentido el matrimonio es santo, pero si sólo se quisiese ver esa santidad en el matrimonio, no sería suficiente. Tampoco sería suficiente, según hacíamos notar líneas más arriba, hablar de santidad del matrimonio en el mismo sentido en el que puede decirse que es santa toda actividad humana, en cuanto recibe a través del cristiano un sentido sobrenatural. La santidad predicable del matrimonio es la santidad propiamente dicha, una dimensión divina objetiva (la santidad es un atributo divino) participada –siempre analógicamente– por el hombre. Es la santidad propia de la sacramentalidad. Para poner de relieve esta santidad –que, insistimos, supone una dimensión divina objetiva, una super-naturalización, según el sentido antes indicado, de la misma entidad del matrimonio– se dice a veces que el matrimonio es *aliquid sacrum*, es una realidad sagrada.

Pero no basta con lo dicho para comprender de qué modo el matrimonio es sagrado. Aunque ambos términos, santo y sagrado, son en parte equivalentes

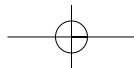
tes (por ello a veces se aplican indistintamente: lugar santo, lugar sagrado; Santísimo Sacramento, Sagrada Eucaristía; Santa Biblia, Sagrada Escritura), de modo que todo lo sagrado, en la medida en que lo es, es santo; sin embargo, en parte difieren, puesto que no siempre lo santo es calificable de sagrado. Se dice de algo que es sagrado, cuando objetivamente se halla en una relación instrumental inmediata respecto de Dios. Y así el cristiano en gracia es verdaderamente santo, porque la gracia *santificante* es una dimensión objetiva divina realmente presente en él, por la cual se cristoconforma y se diviniza; pero no es persona sagrada. En cambio, el sacerdocio *ministerial* sí es un ministerio sagrado, porque el sacerdocio es una relación instrumental inmediata respecto de Dios; el sacerdote puede no ser personalmente santo, pero siempre lo es su sacerdocio. En este sentido, el matrimonio es una realidad sagrada –sacramentalidad– y por ello santa, con independencia de la santidad de los esposos (da la gracia *ex opere operato*).

Con todo parece necesaria una ulterior precisión. Porque es frecuente que el adjetivo *sagrado* –a causa de lo que ocurre la mayoría de las veces– se cargue de un significado adyacente que no es aplicable al matrimonio. En efecto, normalmente este adjetivo adquiere un matiz de contraste frente a lo secular o profano (lo propio de las realidades terrenas): lugar sagrado, lugar profano; persona sagrada, seglar (secular); rito sagrado, rito profano; sagrado ministerio, oficios civiles, etc. Desde este punto de vista, lo sagrado es lo radical y esencialmente eclesiástico, lo propio de la dimensión religiosa, *en contraste* con lo propio de la vida civil o secular. Este contraste proviene de la distinción de órdenes (civil y eclesial; profano y religioso, etc.), y ya hemos dicho que el matrimonio es anterior y previo a esta distinción de órdenes; por ello, de él no es predicable el concepto de sagrado que nace de esa distinción y de ese contraste; se trata de un adjetivo que en sí no le es atribuible, por expresar unos contenidos que no le son propios. El matrimonio es sagrado en otro sentido; porque en él reside una instrumentalidad de la gracia, pero siendo previo a la distinción entre lo secular y eclesiástico, lo profano y lo santo, etc.

¿Qué es el hombre bautizado, hijo de Dios? ¿Realidad terrestre o Pueblo de Dios, santo o profano, natural o sobrenatural, hombre civil u hombre de la Iglesia? Ni lo uno ni lo otro en exclusiva y todo a la vez. Radicalmente considerado, es previo a estas distinciones, es una unidad: hijo de Dios e hijo de los hombres, naturaleza y gracia. Y visto en su proyección, se despliega en ambos sentidos: es ciudad terrena y ciudad de Dios, civil y eclesial, santo y profano. Pues de modo semejante sucede con el matrimonio; sólo que este es no sólo santo, sino sagrado, en los términos que acabamos de indicar.

BIBLIOGRAFÍA

P. ADNÉS, *Le mariage*, 2.^a ed. (Tournai 1961); P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage* (Louvain 1961); *Catecismo Romano*, ed. bilingüe de A. Machuca (Madrid 1901, reprod. Madrid 1972); L. BENDER, *De matrimonio commentarius* (Torino 1958); L. F. GERKE, *Christian Marriage a Permanent Sacrament* (Washington 1965); L. GODEFROY-G. LE BRAS-M. JUGIE, voz *Mariage*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», X, cols. 2044 ss.; GRIMALA, *Ratio sacra in matrimonio canonico et civili* (Romae 1935); S. P. HANEY, *The development of the sacramentality of Marriage from Anselm of Laon to Thomas Aquinas* (Washington 1963); J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonium» 13 (1973), n. 25, págs. 10 ss.; G. H. JOYCE, *Christian Marriage*, 2.^a ed. (London 1948); PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dist. 26; T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona 1971); H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, ed. castellana (Barcelona 1962); M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iudiciarius*, I (Monstrolii 1895); E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a San Agustín* (Pamplona 1971); H. SCHAUF, *La sobrenaturalidad y sacramentalidad del matrimonio según una lección de Carlos Pasaglia*, en «Revista Española de Teología», 31 (1971), págs. 421 ss.; M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 3.^a ed. castellana (Barcelona 1960); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona 1971); F. A. TERRINCA, *La sacramentalità del matrimonio di due infedeli che si convertono* (Modena 1942); SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suppl.*, q. 42; VARIOS, *Enciclopedia del matrimonio*, dirigida por T. Goffi (Brescia 1965).



CAPÍTULO IV LA ESTRUCTURA JURÍDICA DEL MATRIMONIO

SUMARIO: 46. Introducción. 47. La estructura jurídica del matrimonio según la doctrina. 48. La esencia del matrimonio. 49. La integridad del matrimonio. 50. La «ordinatio ad prolem».

46. INTRODUCCIÓN. Al comenzar el estudio técnico-jurídico del matrimonio, la primera cuestión que se nos plantea es la de su estructura jurídica. ¿Cómo está estructurado el matrimonio desde el punto de vista jurídico? ¿Cuáles son los vínculos jurídicos que unen a los cónyuges, qué sentido tienen, cuál es su naturaleza jurídica? A estas preguntas intenta responder el presente capítulo.

Pero, antes de entrar en él, nos ha parecido conveniente tratar de dos puntos previos.

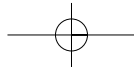
a) *La sistemática de exposición.* La sistemática habitual de la doctrina canónica distribuye en lugares distintos una serie de temas que, de acuerdo con el planteamiento que nos parece preferible, hay que exponer en este capítulo. Así por ejemplo, en los *preliminares* y en el lugar dedicado a los vicios del consentimiento los autores tratan de los *bienes* y de los *finés*, según distintos aspectos (generalmente el aspecto ontológico es expuesto en el primer lugar y el jurídico en el segundo); los deberes y derechos de los cónyuges (lo que aquí llamamos el contenido de la relación matrimonial) son estudiados en los *efectos* del matrimonio, salvo el *ius in corpus* que es objeto de tratamiento, bien en los preliminares (al hablar de la esencia del matrimonio), bien en los efectos (o en ambos lugares), y también al exponer el objeto del consentimiento (aquello sobre lo que consienten los contrayentes), ciertos vicios del pacto conyugal (exclusión de los *bona matrimonii*, condiciones *contra substantiam*) y el impedimento de impotencia. Esta sistemática tiene su origen, aparte de seguir el orden del CIC, en tomar como pieza fundamental al pacto conyugal, a cuyo través se trata del matrimo-

nio (*in facto esse*), bien en los preliminares, bien en el objeto del pacto conyugal, bien en sus efectos. Esta ruptura de la unidad en el estudio jurídico del matrimonio, que aparece como un defecto si partimos del supuesto de que el matrimonio propiamente dicho es la unión de los esposos ya constituída, tiene su explicación en la concepción contractualista tradicional, que contempla al matrimonio esencialmente como un *contractus*, como una convención de voluntades irrevocable y permanente, de suerte que el conjunto de vinculaciones jurídicas del matrimonio es considerado fundamentalmente como el *efecto* de la convención, esto es, como el *productus* de la voluntad (lo querido en cuanto producido).

Esta tesis debería conducir lógicamente a una definición unitaria del matrimonio, en el sentido de que el matrimonio sería el *feri*, el contrato, su esencia se centraría en él y todos los problemas relativos al consentimiento viciado por exclusión de algún elemento esencial deberían resolverse, no en relación a la configuración objetiva del *esse* matrimonial, sino en virtud de los factores propios (causa final, por ejemplo) del contrato. Pero esta congruencia no se encuentra, prácticamente, en los autores. Ciñéndonos a la literatura postcodicial, pueden reducirse a dos los canonistas –de entre los más importantes– en los que esta congruencia es realmente captable. Uno de ellos es Gasparri, por lo que se refiere a la definición de matrimonio. Para él, el matrimonio *in facto esse* «es el mismo contrato matrimonial que fue celebrado y que permanece con el consentimiento y con los derechos y deberes originados». El otro autor es Fedele en su intento de reconducir la *ordinatio ad prolem* a sólo los factores propios del pacto conyugal, reduciendo a él la esencia del matrimonio.

Lo frecuente es que los autores distingan entre el *matrimonio in fieri* y el *in facto esse* como dos entidades distintas y que den, como es natural, una definición diversa para cada uno de ellos. El matrimonio *in fieri* es el contrato legítimo por el cual un varón y una mujer se entregan el derecho mutuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos ordenados a la generación de la prole. El matrimonio *in facto esse* es la sociedad conyugal o unión de varón y mujer, nacida del consentimiento, para la generación y educación de los hijos. Partiendo de esta distinción, señalan al pacto conyugal una esencia distinta de la propia del matrimonio *in facto esse*; a la pregunta: ¿cuál es la esencia del matrimonio?, dan una respuesta *doble*, no única: la esencia del contrato matrimonial, dicen, es el consentimiento legítimamente manifestado, la esencia del matrimonio *in facto esse* es el vínculo jurídico.

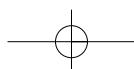
Con todo, ambas entidades aparecen, en la mente de estos autores, no ya relacionadas sino de algún modo unificadas. Ambas son el matrimonio, en su manifestación *in fieri* (constituyéndose) e *in facto esse* (constituido). Esto equivaldría a situar el matrimonio en la sociedad conyugal (el matrimonio ya constituido); sin embargo, para ellos el aspecto central es el *feri* –al que califican de *actus transiens* (realidad transeúnte, pasajera)– fundados en que el matrimonio es un sacramento y los sacramentos son *actus transeuntes* (Wernz-Vidal). Siendo dos entidades distintas el *feri* y el *in facto esse* y transeúnte el *feri*, la unidad se mantiene al considerar al vínculo como *efecto* del *feri*, de suerte que la sociedad conyugal se sustentaría en una continua y constitutiva relación del vínculo con su origen. El matrimonio sería el complejo pacto conyugal-vínculo, de tal mane-



ra que el vínculo sería un continuo y permanente efecto, sin entidad propia fuera de ese carácter de efecto.

Esta construcción tiene aspectos poco precisos y no está exenta de ambigüedades. Así, por ejemplo, afirman que el *fieri* es el matrimonio *causaliter*, causalmente o sea causándose, mientras que la sociedad lo es *formaliter* (formalmente), esto es, en su constitutivo formal, lo que equivale a decir que el matrimonio propiamente dicho es el matrimonio *in facto esse*; y esto no es demasiado congruente con la afirmación de que el aspecto central del matrimonio es el *fieri*. Tampoco se comprende muy bien cómo pueden ser el *fieri* y el *in facto esse* dos momentos de una única realidad (el matrimonio) si ambos tienen una esencia distinta; sólo se comprende si la esencia se considera única, contemplada, bien en el momento de originarse, bien ya originada, como lo hace Gasparri, para quien el matrimonio es el contrato, tanto en el momento de hacerse, como en su permanencia (consentimiento permanente e irrevocable que origina y sustenta unos derechos y deberes específicos). Por otra parte, si el *fieri* (al que se califica de pacto) es un acto transeúnte, el matrimonio no es el pacto en cuanto permanece; y si no hay tal permanencia, el vínculo no puede sustentarse en una continua y dependiente relación con el origen, ha de tener una entidad propia. Por otro lado, si el *fieri* es un pacto permanente, ni hay dos entidades distintas (no cabe hablar de dos definiciones ni de dos esencias), ni el matrimonio *in fieri* es un acto transeúnte, salvo que se confunda el pacto con el momento de su celebración.

Hablar de estructura jurídica del matrimonio es referirse a la estructura jurídica de la comunidad conyugal, como hablar de matrimonio es referirse a dicha comunidad. No hay más matrimonio que la unión marital entre varón y mujer (el matrimonio *in facto esse*). Y esta unión no es el pacto en cuanto permanece. En efecto, la vinculación entre los cónyuges se origina por la voluntad, pero no es una voluntad continuada. El matrimonio no pertenece al género de vínculos jurídicos que se sustentan en la permanencia de la voluntad (no es una voluntad irrevocada por irrevocable), sino al de aquellos que son originados por un acto jurídico, sin estar en continuada dependencia con la voluntad que es su causa. La razón de este hecho reside en que el matrimonio tiene su fundamento básico en la persona de los cónyuges, en un doble sentido: 1.º En cuanto que la unión radica en la estructura de la naturaleza humana, de modo que existe potencialmente en ella; la voluntad se limita a *contraer*, es decir a operar el paso de la potencia al acto. El varón y la mujer están ordenados naturalmente a la unión mutua, lo que no significa sólo que existe la posibilidad o la licitud puramente externas de esa unión, sino una potencial relación ontológica inherente a la estructura óptica del ser humano, que la voluntad se limita a poner en acto. 2.º Siendo el fundamento del matrimonio una relación de base ontológica, las exigencias de justicia, desde el vínculo conyugal jurídicamente considerado a los derechos y deberes mutuos, no son *efecto* de la voluntad (no son efectos concertados), sino la dimensión de justicia de la unión producida. Otra cosa distinta es que, por el pacto, los derechos y deberes conyugales tengan también un cierto sentido de *fides pactionis*, pero esta dimensión puede llegar a faltar en cierta medida (de ahí la aplicación –muy matizada– que se hace al matrimonio de la regla *frangenti fidem, fides non est servanda* en algunos casos), sin que por ello el vínculo



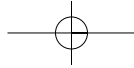
lo matrimonial pierda sus fundamentales exigencias; y así el adulterio de uno de los cónyuges da al otro el derecho a separarse, pero no a volver a casarse ni a faltar al *bonum fidei*, pues si faltase a este bien sería a su vez adúltero.

El pacto conyugal es la causa eficiente del matrimonio; representa su momento constitutivo (y en este sentido la voluntad es causa del matrimonio), pero en cuanto que representa la dinamicidad de la persona que, aceptando al otro como cónyuge y entregándose como tal, asume libre y responsablemente la potencial relación ontológica (no simplemente física sino personal) y provoca su paso al acto. Es decir, en cuanto que concreta en un varón o en una mujer determinados su óptica relación genérica al otro sexo (relación óptica corporal y espiritual, esto es, enteramente personal), asumiendo voluntariamente el compromiso (también de justicia) que dimana de su acto.

El pacto conyugal es el *origen* de los derechos y deberes conyugales, en el sentido de ser la causa de su paso a la existencia, pero no su *raíz y fuente*, pues la raíz y fuente de las situaciones jurídicas conyugales es la dimensión de justicia de la estructura óptica de la persona humana y de la relación ontológica que une a varón y mujer. El pacto conyugal no es una convención continuamente existente; es *actus transiens*, que desaparece y se limita a causar el vínculo. El matrimonio, jurídicamente considerado, no es el pacto conyugal como contrato de existencia continuada; es la comunidad conyugal en cuanto tiene una estructura jurídica, cuya raíz y fuente no es un pacto –un contrato–, sino la propia estructura óptica de la comunidad conyugal.

Visto así el tema, el punto central de referencia y la piedra angular de la construcción sistemática del matrimonio no debe ser el pacto conyugal, sino... el matrimonio, la comunidad conyugal. A ella se refieren, pues, las preguntas iniciales de este planteamiento.

b) *Dimensión de justicia y método técnico-jurídico*. Con este capítulo comienza el estudio del matrimonio a nivel *científico-técnico* (I, números 38 y 40). Por lo tanto, la conceptualización del matrimonio se ha de hacer de acuerdo con el léxico nocional propio de este nivel. Para expresar la misma realidad que ha sido descrita –aunque sólo parcialmente– en el capítulo anterior, se usará ahora un lenguaje algo distinto que puede parecer más alejado, por más abstracto, de la realidad vital. Más abstracto, en algunos pocos casos sí lo será, por ser más fuerte la abstracción con la que se opera; mas no en los demás, la gran mayoría de las veces, en los cuales la ciencia jurídica se limita a *tipificar* (I, número 48), usando, por tanto, un nivel de abstracción muy leve. Alejado de la realidad vital puede quizás parecerlo a alguno, pero sólo en el sentido de usar de un lenguaje al que los no juristas no están acostumbrados; y sólo en este sentido. El Derecho es una ciencia *existencial y vital*, puesto que tiene por objeto propio e inmediato las relaciones sociales realmente existentes (*practicidad*) y únicamente se adentra en *tipos y esencias* en la medida en que a través de ellos alcanza mejor y más profundamente lo que realmente se vive (I, números 43 y 45), estableciendo así los límites entre lo justo y lo injusto, entre lo que exige un tratamiento y lo que pide otro. Porque no se limita a observar y a describir hechos, sino a valorarlos, debe establecer necesariamente los criterios de valoración. Y porque esos criterios de valoración vienen determinados principalmente por la dimensión de orden y de



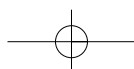
justicia inherente a la realidad, su captación última dimana del conocimiento de la esencia y de sus valores.

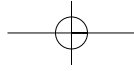
Ha sido frecuente afirmar que el Derecho matrimonial canónico –entendido, no como sistema de leyes, sino como sistema científico– tiene por objeto las leyes canónicas sobre el matrimonio. Así Wernz definió a la parte de la ciencia canónica que llamamos Derecho matrimonial como «el sistema de conclusiones demostradas acerca del complejo de leyes divinas y eclesiásticas que versan sobre las causas (vicios, defectos, controversias forenses) matrimoniales» o sea «el conocimiento del Derecho matrimonial por sus causas (razones)». Y en efecto, teniendo la ciencia jurídica por objeto el Derecho en cuanto positivizado y formalizado, el sistema legal vigente ha de ser materia importante y básica de estudio; sin embargo, no es su objeto único, por dos razones. En primer lugar, porque el Derecho vigente no se confunde, como decíamos (I, números 6, 8 y 40), con las leyes; en segundo lugar, porque la ciencia jurídica no tiene como objeto exclusivo el conocimiento del Derecho vigente, sino también su perfeccionamiento y, en general, la formalización técnica de la dimensión de justicia propia de las realidades sociales.

Puesto que es propio de la ciencia canónica la formalización técnica de la justicia y el orden que son inherentes a las realidades sociales, nuestra ciencia ha de estudiar el matrimonio, fundándose en el conocimiento de las exigencias de justicia y de orden que son inherentes a la unión varón-mujer. Esas exigencias o dimensión de *justicia*, conocidas a nivel fundamental, han de ser construídas técnicamente y transformadas en dimensión y estructura *jurídicas*. Ahora bien, la dimensión de justicia que es propia del matrimonio cristiano –objeto fundamental de estudio– no es aquella que sería propia del hipotético matrimonio natural. La *justicia* que está en la base del sistema matrimonial canónico es la justicia propia del *sacramentum coniugii*, así como el amor conyugal en el que se funda está trascendido por la *charitas*. Es, pues, la justicia cristiana, más perfecta y por lo mismo más exigente que la justicia meramente natural.

La ciencia canónica no ha de estudiar sólo los vicios y defectos del matrimonio; tampoco solamente esta institución cuando está *en tela de juicio*, es decir en la medida en que se presenta como posible materia de *controversia forense* (causas matrimoniales). La controversia, el vicio o el defecto son situaciones anormales y el Derecho es antes norma –lo normal, lo recto, lo justo– que solución de anormalidades. La ciencia jurídica es la ciencia de lo justo y de lo injusto, no sólo ni principalmente de lo injusto. El objeto central y primario de la ciencia jurídica matrimonial es, pues, la estructura jurídica del matrimonio y lo que es justo en su normal y recto desenvolvimiento.

47. LA ESTRUCTURA JURÍDICA DEL MATRIMONIO SEGÚN LA DOCTRINA. Cuando los autores medievales –teólogos y canonistas– elaboraron sobre bases científicas el sistema matrimonial, lo hicieron según las categorías propias de la época; considerando que el Derecho canónico era una parte de la *theologia practica* (cfr I, número 40), las categorías utilizadas fueron las habituales en el sistema filosófico entonces prevalente. Así, por ejemplo, Santo Tomás escribe,





como hemos dicho, que en el matrimonio se pueden distinguir tres cosas: la *causa*, que es el pacto conyugal, la *esencia*, que es el vínculo, y el *efecto*, que son los hijos.

El fenómeno de traslado de categorías filosóficas fue común al *ius civile* (el Derecho era considerado como una parte de la *philosophia practica*). Y tal fenómeno está todavía presente en el lenguaje y la terminología de la ciencia jurídica, especialmente en los seguidores del método dogmático, pese a la desvinculación de la Filosofía que tantas de sus corrientes han postulado. Expresiones como *causa*, *finalidad*, *naturaleza jurídica*, *efecto*, *forma*, etc., son testimonio de ello.

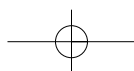
Esta categorización se ha conservado hasta nuestros días y es fácilmente detectable en cualquier manual. Concretamente, las principales categorías que se usaron y continúan utilizándose para explicar el tema de la estructura del matrimonio son tres: la *esencia*, las *propiedades* (el predicable llamado *proprio*) esenciales y el *fin* (más ampliamente, el principio de finalidad). De este modo, se entiende que el matrimonio es un vínculo jurídico (esencia), uno e indisoluble (propiedades esenciales), que se especifica por unos fines determinados (procreación y educación de los hijos, mutua ayuda y remedio de la concupiscencia).

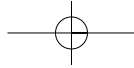
Sin ulteriores aclaraciones se comprende la relación que existe entre esencia, propiedades esenciales y estructura jurídica del matrimonio. Los autores han calificado de esencia del matrimonio aquel conjunto de situaciones jurídicas, derechos o deberes que forman el núcleo primario constitutivo y específico de la estructura del matrimonio. Las propiedades, al ser calificadas de esenciales y, por tanto, al ser entendidas como dimanantes de la esencia, son aquellas notas propias y específicas que caracterizan constitutivamente la estructura jurídica matrimonial.

Mayor dificultad aparente tiene la categoría de fin. Pero ya hemos explicado antes (números 8 y 10) cuál es su relación con la esencia. Sea suficiente recordar que aunque el fin (el bien al que tiende) no se confunde con el matrimonio, sin embargo supone una ordenación intrínseca del matrimonio a él. Según la doctrina, la esencia del matrimonio lleva consigo un principio estructural intrínseco que es la *ordinatio ad fines*. El fin, contemplado por los autores como el principio esencial de finalidad, entra de este modo a formar parte de la esencia.

Junto a la esencia, los autores manejan el concepto de *integridad* o *parte integral*. Bajo esta categoría comprenden aquellos aspectos de la estructura jurídica del matrimonio que, según su concepción, son propios de ella y normalmente la integran, pero que pueden faltar sin que por ello deje de existir el matrimonio.

La distinción entre parte esencial y parte integral ha nacido de una observación común: los seres pueden tener defectos, pueden carecer de alguno de los





componentes o de las partes que normalmente tienen; unas veces la pérdida o carencia puede suponer una mutación de tal suerte, que el ser que la padece desaparece y se convierte en otra cosa. Un cuerpo humano sin alma no es ya una persona humana sino un cadáver, un vaso roto en mil pedazos ya no es un vaso, etc. En otras ocasiones, la pérdida o carencia, aún suponiendo un defecto que puede ser grave, e incluso gravísimo, no cambia el ser en otro, éste permanece siendo el mismo (aunque defectuoso).

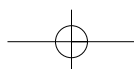
De acuerdo con estos datos, se entiende por partes o componentes esenciales aquellos que no pueden faltar en un ser que deje de ser lo que era; en cambio, recibe el nombre de integridad aquel conjunto de partes o componentes de un ser que, aún constituyéndolo de tal modo que su falta o carencia puede ser calificada de defecto, sin embargo, si faltan, no lo destruyen, continúa siendo lo que era.

La aplicación de los conceptos de *esencia* e *integridad* ha sido la vía utilizada por los autores para explicar fundamentalmente tres cosas. En primer lugar, la diferencia específica entre matrimonio y otras formas de relaciones varón-mujer que pueden tener apariencias similares: cohabitación *uti frater et soror*, concubinato, barraganía, etc. En segundo lugar, para resaltar el factor diferencial y específico del matrimonio frente a otros factores que integran el matrimonio y que creen encontrar al mismo tiempo en otras comunidades o formas de vida: así la comunidad de mesa y casa no es propia sólo de los cónyuges, sino también de núcleos familiares más amplios (padres, hijos, abuelos, empleados del hogar, etc.). Por último, para señalar la diferencia entre disolución del matrimonio y separación conyugal, y para explicar la validez del matrimonio con pacto de no hacer vida común o sin posibilidad de hacerla.

Veremos a continuación con más detalle el tema de la esencia, de la integridad y de la *ordinatio ad prolem* (finalidad) según la doctrina canónica.

48. LA ESENCIA DEL MATRIMONIO. a) *Planteamiento y razón del tema*. El matrimonio, la unión conyugal varón-mujer, tiene una base y un fundamento ontológico. La virilidad es una modalidad que dice relación a la feminidad y viceversa.

No significa esto que cada una de estas modalidades sean diferencias cuyo sentido único consista en el mutuo complemento; no hay tal como hemos dicho, puesto que son dimensiones de la persona humana cuyo sentido es más amplio, no existen sólo en razón de la unión mutua. Pero sí es cierta la relación ontológica entre virilidad y feminidad, entre varón y mujer. Esta relación no entraña simplemente una posibilidad de unión, sino una relación más profunda, que nos pone de relieve el Génesis al narrar la creación de la mujer: «No es bueno que el hombre esté sólo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él... la cual puso delante de Adán. Y dijo el hombre: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne... Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne» (Gen 2, 18 y 22-24). La



mujer aparece creada *para* el varón (cfr. I Cor 11, 9) y ello nos indica una relación más profunda que una mera posibilidad de unión; supone una ordenación del uno al otro, que se manifiesta en la atracción mutua o momento dinámico de ese ser uno para el otro.

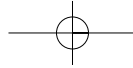
Pero esa relación –ser uno para el otro– es ordenación a la unión, no la unión misma. Se trata de una relación abierta, que implica necesariamente el ejercicio de la libertad y por consiguiente la posibilidad de elección. Elección en un doble sentido: elección del cónyuge y elección del momento a partir del cual se queda constituido en cónyuge. La ontología de la persona humana no casa a nadie, ni vincula a un varón y a una mujer determinados. Por lo tanto, ni la causa ni el constitutivo último del matrimonio son nunca una relación ontológica ni una relación de hecho. ¿Dónde residen, entonces, la causa y el constitutivo de la unión conyugal? Sólo pueden residir en un acto de la libertad –causa– que una o vincule por una relación de justicia –constitutivo–, en cuya virtud el varón pueda decir en verdad que la mujer es *suya* (no en sentido de posesión, sino de relación de justicia) y viceversa. Ese constitutivo último es, pues, un vínculo jurídico. El matrimonio exige un elemento *constitutivo* de naturaleza jurídica.

Cuál sea ese elemento constitutivo, en qué consista, ha sido tratado por la doctrina bajo el tema de la esencia del matrimonio.

b) *La opinión de los autores.* A cinco pueden reducirse las tesis principales que sobre la esencia del matrimonio han sostenido los autores posteriores al CIC 17.

1.^a) Doctrina común ha sido entender que el vínculo jurídico matrimonial no es otro que el *ius in corpus* (derecho sobre el cuerpo en orden a los actos tendentes a la generación de la prole), al que a veces se llama también *ius ad actus vere coniugalis* o *ius ad actus per se aptus ad prolis generationem* (cfr. c. 1081, § 2). Según esta corriente doctrinal, que identifica el vínculo matrimonial con el *ius in corpus*, la esencia del matrimonio es este derecho, al que reducen la esencia de la *individua vitae consuetudo* o del *consortium omnis vitae* de las antiguas y tradicionales definiciones de Modestino y Justiniano. Los demás derechos y deberes propios del matrimonio, de modo especial el derecho a la comunidad de vida, pertenecerían a su *integridad*, esto es, serían el complemento natural que perfecciona al matrimonio, pero podrían dejar de existir, sin que por ello el matrimonio sufriese una lesión esencial. Esta opinión ha sido seguida por una abrumadora mayoría de autores y se encuentra repetidamente sostenida por la jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana.

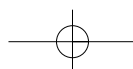
Esta tesis, que identifica la esencia del matrimonio con el *ius in corpus*, aún dentro de la concepción del matrimonio propia de estos autores, ofrece no pocos inconvenientes. A tenor de ella, por ejemplo, resulta difícil sostener la nulidad del matrimonio cuando los contrayentes, aceptando y entregando el



ius in corpus, excluyen otros factores del matrimonio que esos mismos autores consideran esenciales, por ejemplo, su ordenación a la generación de los hijos (*ordinatio ad prolem* al modo como ellos la entienden). Tal sería el caso del matrimonio contraído con pacto de impedir la generación mediante prácticas abortivas. La doctrina común no admite que un matrimonio contraído con ese pacto sea válido y, sin embargo, de atenernos a la literalidad del enunciado de la tesis que identifica la esencia del matrimonio con el *ius in corpus*, su validez parece incontestable. En efecto, cuando tratan del impedimento de impotencia, estos autores utilizan las expresiones *actus per se aptus ad prolis generationem* o *actus vere coniugalis* (sobre todo la primera) como fórmulas técnicas de la cópula carnal, considerada como parte completa en sí del proceso generativo natural –esto es, en cuanto distinguida del resto de dicho proceso–, para poner de relieve que la esterilidad (conjunto de defectos del proceso generativo distinto de la cópula carnal) no impide el *ius in corpus*. Por eso entienden que se es capaz para el matrimonio cuando hay capacidad para aquella unión carnal que contiene en sí la *ordinatio ad prolem*, aunque uno o los dos cónyuges tengan un defecto que los haga estériles. De acuerdo con esta definición de acto conyugal y atendiendo a la identificación entre esencia del matrimonio y *ius in corpus*, en buena lógica no debería atribuirse al *ius ad actus per se aptus ad prolis generationem* ninguna ordenación a la prole esencial fuera de aquélla que es propia del *actus vere coniugalis*. Por lo tanto, el matrimonio contraído con el pacto de referencia no debería considerarse nulo. Sin embargo, estos autores consideran que tal matrimonio es nulo (así como lo son cuantos se contraigan con exclusión del *bonum prolis* –generación y educación de los hijos–), recurriendo genéricamente a los fines primarios del matrimonio o a la finalidad u ordenación del *ius in corpus* a dicho fin, lo que equivale a introducir un nuevo elemento en la esencia del matrimonio, la *ordinatio ad prolem*, que sobrepasa el elemento esencial contenido en la fórmula –*ius ad actus vere coniugalis*– por ellos utilizada. Ahora bien, si se admite una *ordinatio ad prolem* esencial al matrimonio no contenida en aquella que expresa la fórmula *actus vere coniugalis*, el *ius in corpus*, identificado con el *ius ad copulam*, no es suficiente para expresar la esencia del matrimonio. La fórmula utilizada por estos autores para caracterizar la esencia del matrimonio es, por lo menos, incompleta.

En un intento de obviar este inconveniente, la sentencia rotal de 27-II-1947 coram Wynen utilizó la fórmula: *ius ad actus vere coniugalis cum naturalibus suis consecrariis* (el derecho sobre el cuerpo con sus consecuencias naturales), fórmula tampoco satisfactoria en el contexto doctrinal expuesto, pues no abarca ciertos capítulos de nulidad admitidos por la mayoría de estos autores (v. gr. exclusión de la *ordinatio ad prolem* por infanticidio o abandono de los hijos).

2.^a) De esta opinión –no tanto del fondo doctrinal que la sustenta– se separó Bender, al mantener que la esencia del matrimonio no es ninguno de los derechos, tampoco el *ius in corpus*, aisladamente considerados, sino el nexo



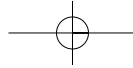
perpetuo en cuya virtud los esposos constituyen un «*organum completum et indivisibile*» en orden a recibir y educar los hijos. A este nexo o vínculo van anejos diversos derechos: el *ius in corpus*, la comunidad de vida, la unión de almas y alguna unión de bienes materiales. La esencia del matrimonio sería, pues, el complejo de relaciones (de derechos y deberes) por las cuales, unidos los cónyuges, forman la específica sociedad conyugal.

3.^a) También ha tenido eco después del CIC la tesis defendida por Tomás Sánchez, uno de los mejores matrimonialistas de todos los tiempos, y con posterioridad a él por algunos otros autores (v. gr. Rosset en el siglo pasado). Los seguidores de esta corriente, no muy numerosa, sostienen que la esencia del matrimonio es el vínculo que une a los cónyuges; el *ius in corpus* no es formalmente el vínculo matrimonial, sino que es un derecho derivado de él (un vínculo u obligación jurídica subsiguiente al vínculo matrimonial). Como puede verse, estos autores distinguen netamente entre el vínculo y el derecho sobre el cuerpo; ambos son para ellos dos cosas formalmente distintas. Después del CIC se adhirió a esta tesis Vlaming.

4.^a) De la distinción entre vínculo y derecho sobre el cuerpo parte también el planteamiento expuesto por Bernárdez. Según este autor, la verdadera esencia del matrimonio reside en el vínculo, entendido como una «relación típica del Derecho de familia». Este vínculo es el sustrato de las demás relaciones jurídicas del complejo matrimonial *in facto esse* y tiene como efecto constituir a dos personas en la relación específica de marido y esposa. Al vínculo, único elemento permanente e indefectible, se unen: *a*) el *status* matrimonial, o núcleo de derechos y obligaciones dimanantes del vínculo (entre ellos el *ius in corpus*) y polarizados en torno a los fines del matrimonio; *b*) la comunidad de vida conyugal como elemento integrante y normal.

5.^a) De la Hera se ha adherido a la tesis que ha aplicado al matrimonio el concepto de relación jurídica; la esencia del matrimonio es la relación jurídica conyugal, o sea varón y mujer unidos entre sí en orden a los fines del matrimonio, o más exactamente, unidos en sus respectivas *inclinaciones* naturales, unión que contiene radicalmente el conjunto de derechos y deberes conyugales. Consecuencia de esta forma de entender jurídicamente el matrimonio es que todos los derechos conyugales son igualmente esenciales en cuanto contenidos potencialmente en el vínculo matrimonial y ninguno lo es en su vigencia actual. Esta concepción se expone más ampliamente líneas más abajo (número 51).

49. LA INTEGRIDAD DEL MATRIMONIO. Es muy común que los canonistas traduzcan jurídicamente el *consortium omnis vitae* o la *individua vitae consuetudo* de las definiciones del matrimonio como el *ius in corpus* y el derecho a la comunidad de mesa, lecho y habitación (llamada también cohabitación y comunidad de vida). Si el citado derecho sobre el cuerpo es entendido por gran



número de autores como *pars essentialis* del matrimonio (bien porque se le considera el vínculo conyugal, bien porque se le tiene como consecuencia necesaria de él), el derecho a la comunidad de mesa, lecho y habitación es considerado por esa corriente doctrinal como *pars integralis* del matrimonio, como su integridad, que completa e integra la estructura del matrimonio (*ad melius esse*), pero no su esencia. No siendo esencial, ni el pacto de no cohabitar hace nulo el pacto conyugal, ni la ruptura de la comunidad de vida (en la cual consiste la separación según los autores) supone la disolución del matrimonio (por eso es posible la separación aunque el matrimonio sea indisoluble).

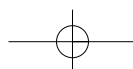
El derecho a la comunidad de vida se configura a modo de complemento del *ius in corpus*, pues la comunidad de vida es considerada como el medio normal a través del cual los cónyuges pueden con facilidad otorgarse el débito, engendrar y recibir los hijos y educarlos. Es asimismo el medio normal para auxiliarse mutuamente.

No han faltado autores, como hemos visto, que han sostenido que el derecho a la comunidad de vida es esencial al matrimonio; no son tampoco ajenos a esta última opinión quienes afirman que el matrimonio contraído con exclusión de *todo* derecho a la cohabitación hace nulo el matrimonio, o quienes, como Lamas, entienden como esencial sólo la exigencia de la misma. El autor moderno que más ampliamente ha desarrollado esta tesis es De la Hera.

Fuera de estos últimos autores, la doctrina defiende comúnmente que el derecho a la comunidad de vida no pertenece a la esencia del matrimonio sino a su integridad, basándose en tres supuestos: ciertos casos de matrimonio de conciencia en los que no hay obligación actual de convivir, la separación de los cónyuges y la validez del matrimonio cuando los contrayentes excluyen este derecho.

No nos parece posible aceptar tal planteamiento. Debemos, en efecto, indicar ante todo que los dos primeros supuestos poco tienen que ver con la esencialidad o no del derecho a la comunidad de vida. Es cierto que en el matrimonio de conciencia puede no haber un derecho actual a la comunidad de vida, mas tampoco existe un *ius in corpus* actual cuando uno de los cónyuges contrae matrimonio siendo temporalmente impotente, y nadie niega que el *ius in corpus* sea esencial al matrimonio.

De lo que ocurre en este último supuesto –validez del matrimonio sin existencia actual del *ius in corpus*– se deduce que la esencialidad de un derecho en el matrimonio no depende tanto de su existencia actual como de su existencia virtual, potencial. Es decir, el que un derecho sea esencial en el matrimonio no supone necesariamente su existencia actual. Pues bien, en los supuestos citados de matrimonio de conciencia el derecho a la comunidad de vida existe potencialmente, virtualmente; en efecto, declara expresamente el c. 1128 del CIC que los cónyuges deben hacer vida común conyugal, si no les excusa una causa justa, de donde se desprende que, suprimida la causa que jus-



tificó el matrimonio de conciencia, la vida en común debe establecerse y cada cónyuge puede exigir su establecimiento al otro, lo que nos indica que el derecho a la comunidad de vida es inherente a todo matrimonio y que es una causa extraña que en él incide, la que provoca su suspensión. Usando la terminología de esos autores, podríamos decir que en todo matrimonio existe el *ius radicale* a la vida común conyugal, aunque pueda faltar el *ius expeditum*.

La existencia virtual del derecho a la comunidad de vida en los citados supuestos de matrimonio de conciencia nos indica que en todo matrimonio existe el citado derecho actual o potencialmente, y por consiguiente cumple el requisito básico para que pueda ser esencial.

Lo mismo podemos decir de la separación legítima. Es cierto que tampoco en este caso hay un derecho actual a la comunidad de vida, mas tampoco hay un *ius in corpus* actual. En la separación, ambos derechos siguen la misma suerte.

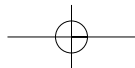
Nada tienen que ver los dos supuestos analizados con que el derecho a la comunidad de vida sea esencial o no, porque el *ius in corpus*, que es esencial, sufre iguales vicisitudes.

En cuanto al tercer supuesto –validez del matrimonio pese a la positiva exclusión del derecho a la cohabitación– debemos decir que no es un axioma o una tesis previa al tema que estamos estudiando. Es una conclusión suya, lo que quiere decir que la solución que se dé a la esencialidad o no del derecho a la comunidad de vida es el presupuesto para sostener que en la hipótesis de referencia el matrimonio sea válido o nulo.

Después del Concilio Vaticano II se observa una mayor tendencia a favor de la esencialidad del derecho a la comunidad de vida; sin embargo, se suele dar a esta expresión –comunidad de vida– un sentido más pleno, sin que por otra parte se termine de especificar con claridad este sentido.

50. LA «ORDINATIO AD PROLEM». Para dar una visión más completa de la doctrina de los autores sobre la estructura jurídica del matrimonio, debemos exponer concisamente el tema de la influencia que en dicha estructura tiene el principio de finalidad según ellos.

Como hemos dicho, el fin tiene relevancia en la estructura jurídica matrimonial en cuanto en ella existe una ordenación al fin. En buena lógica, la doctrina canónica hubiese debido tratar, en general, de la ordenación a los fines (*ordinatio ad fines*), puesto que son varios los fines del matrimonio que enumera; sin embargo, prácticamente redujo el tema a la *ordinatio ad prolem* (ordenación del matrimonio a la generación y educación de los hijos), porque, polarizada sobre todo en los problemas de nulidad o validez del pacto conyugal, sólo se interesó por aquellos factores finalísticos que tuviesen relación con la esencia del matrimonio. Y de entre estos factores sólo la *ordinatio ad prolem* reunía dicha característica, según su concepción.



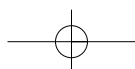
A tenor de lo dicho, este tema debería incluirse dentro del más amplio de la esencia del matrimonio. Y no faltan autores que así lo hacen; pero son muchos más los que, aún dándole el tratamiento de esencial, lo estudian aparte, muchas veces sin aludir a él al hablar de la esencia. El por qué de ese tratamiento autónomo respecto de la esencia se encuentra en que las bases del tema las exponen al hablar de los fines –capítulo distinto de la esencia, no así la *ordinatio ad fines*–, generalmente según un planteamiento no jurídico, mientras que las consecuencias jurídicas de dichas bases las tratan de modo principal en el consentimiento (exclusión del bien de la prole –c. 1086, § 2–, condiciones contrarias a la sustancia del matrimonio –c. 1092, § 2–) y también en el impedimento de impotencia. Por eso es más frecuente el enunciado *de finibus matrimonii* que el *de ordinatione ad prolem*. Esta última expresión es usada como título sobre todo por varios autores de la escuela italiana, quienes por seguir un método jurídico más riguroso, sistematizan la materia más directamente sobre los datos jurídicos.

Las variaciones de detalle que se observan entre los autores son muchas, como son muy variables la argumentación, el enfoque y el método seguidos. Pero si atendemos, más que a estas diferencias, a la caracterización básica de la *ordinatio ad prolem* que de sus escritos resulta, tres son los grupos que a título exclusivamente expositivo pueden hacerse.

a) Según la mayoría de los autores, el fin primario comporta una ordenación esencial del matrimonio a la procreación y educación de los hijos, que abarca los siguientes extremos: 1.º El *ius in corpus* tiene por objeto el *actus vere coniugalis*, entendiendo por tal aquella unión carnal que por sí está naturalmente ordenada a la procreación (*actus per se aptus ad prolis generationem*). 2.º Los cónyuges están obligados a no impedir la generación, de forma que no habría verdadero consentimiento matrimonial cuando excluyesen positivamente esa obligación (*intentio non sese obligandi*). 3.º Asimismo los cónyuges están obligados a recibir a los hijos (a conservar su vida, a no abandonarlos) y a educarlos; la exclusión radical de esas obligaciones hace también nulo el matrimonio.

b) Para Giacchi, en cambio, el *bonum prolis*, en cuanto tiene relevancia jurídica (no habla de moral), queda reducido al *ius coniugale*, es decir, al derecho sobre el acto *per se* apto para engendrar. Entiende que el fin primario no tiene jurídicamente más influencia en la estructura jurídica del matrimonio que la de exigir la existencia del *ius in corpus*. Por eso, sólo haría nulo el pacto conyugal la presencia de una voluntad excluyente del *bonum prolis*, cuando los contrayentes pretendiesen no obligarse a la recta ejecución del acto conyugal. Fuera de este caso, ninguna otra exclusión del fin primario (a través de prácticas abortivas, por abandono de los hijos, por infanticidio, etc.) haría inválido el matrimonio.

c) Otros autores siguen una opinión intermedia. Fedele y Graziani, por ejemplo, desde puntos de vista distintos, concluyen que la ordenación del matrimonio al fin primario sólo alcanza jurídicamente al derecho sobre el acto



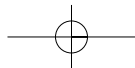
conyugal; a través de él, sin embargo, existe la obligación jurídica de respetar el normal desenvolvimiento del proceso generativo. Para explicar la extensión de la *ordinatio ad prolem* propia del *ius in corpus* al resto del proceso generativo, Graziani recurre a la *utilidad* del acto conyugal, que no se termina en él mismo, sino que comprende su capacidad de poner en marcha la procreación (*ultrattività potenziale dell'atto*). Fedele, por su parte, entiende que el *debitum coniugale* no consiste sólo en un *facere* (en un hacer), sino también en un *non facere* (en un omitir) cuanto se oponga a la ordenación del acto conyugal a la procreación de los hijos.

Fácilmente puede observarse que la primera corriente doctrinal admite una *ordinatio ad prolem* que trasciende jurídicamente la ordenación intrínseca del acto conyugal a la procreación, puesto que alcanza supuestos que no son enlazables con él. En cambio, las otras tendencias parten de que no hay, jurídicamente (otra cosa es la obligación moral), más ordenación a la prole que aquella que es propia del *ius in corpus* (aunque entienden esa ordenación de diverso modo), como fruto de llevar a sus consecuencias últimas la identificación entre esencia del matrimonio y derecho sobre el cuerpo.

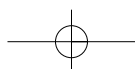
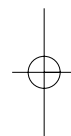
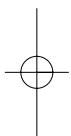
Puesto que más adelante serán objeto de estudio los varios aspectos de este tema, nos limitaremos aquí a indicar que, en nuestra opinión, la *ordinatio ad prolem* no es un factor autónomo de la estructura del matrimonio, ni, por tanto, ha de ser estudiada aparte de los demás factores que integran dicha estructura. Como ya hemos indicado (número 10), la *ordinatio ad fines* no es un elemento más perteneciente a la esencia del matrimonio; es una estructura ordinal de la esencia, inconcebible como elemento yuxtapuesto a otros componentes esenciales. Es disposición u orden, que no tiene subsistencia propia fuera de los demás elementos esenciales; no es otra cosa que el sentido y el orden que explican el vínculo y los derechos y deberes conyugales según su razón de existencia y de bondad. En consecuencia, el tema de la *ordinatio ad prolem* no es ningún capítulo autónomo de estudio, sino que se subsume en el tema de los derechos y deberes conyugales y, desde otro punto de vista, en el tratamiento del consentimiento.

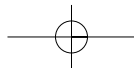
BLOGRAFÍA

P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2.^a ed. (Firenze 1952); J. BÀNK, *Connubia canonica* (Romae 1959); A. BERNÁRDEZ *Las causas canónicas de separación conyugal* (Madrid 1961); ID., *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 3.^a ed. (Madrid 1971); F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.^a ed. (Taurini-Romae 1950); *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, II, por A. ALONSO LOBO-L. MIGUÉLEZ-A. ALONSO MORÁN (Madrid 1963); M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, 2.^a ed. (Taurini 1948); P. FEDELE, *L'«ordina-*



«*tio ad prolem*» nel matrimonio in diritto canonico (Milano 1962); P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed. (Romae 1932); O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, 3.^a ed. (Milano 1968); E. GRAZIANI, *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico* (Milano 1956); ID., *Lezioni sul matrimonio canonico* (Messina 1953); A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966); J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960); ID., *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «*Ius Canonicum*», I (1961), págs. 135 ss.; M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iudiciarius*, I (Monstrolii 1895); TOMÁS SÁNCHEZ *De sancto matrimonii sacramento disputationum libri tres*, I (Lugduni 1793), lib. II, disp. 1; St. SIPOS-L. GÁLÓS, *Enchiridion Iuris Canonici*, 6.^a ed. (Romae 1954); AL DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (2.^a post. cod.) (Brugis 1927); Th. VLAMING, *Praelectiones iuris matrimonii* (Bussum 1919-1921); Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia 1950); G. VROMANT, *De matrimonio*, 3.^a ed. (Paris 1952); F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum V*, 3.^a ed. a Ph, Aguirre (Romae 1946).





CAPÍTULO V LA RELACIÓN JURÍDICA MATRIMONIAL

SUMARIO: 51. El matrimonio como relación jurídica. 52. Los sujetos de la relación jurídica matrimonial. 53. El vínculo jurídico. Noción. 54. Notas del vínculo jurídico. 55. Naturaleza jurídica del matrimonio.

51. EL MATRIMONIO COMO RELACIÓN JURÍDICA. La conceptualización del matrimonio que hemos expuesto en el capítulo anterior tiene a nuestro parecer varios defectos.

En primer lugar y pese a los esfuerzos de diversos autores de la escuela italiana por darle un carácter más jurídico, se trata de una conceptualización hecha sobre nociones y lenguaje filosóficos, menos adecuada a un tratamiento jurídico. La ciencia del Derecho tiene sus propios conceptos y su léxico peculiar, que sirven mejor para explicar jurídicamente las realidades sociales; aunque en la demostración y en la explicación científico-técnica se pueda, y aún se debe a veces, recurrir a fundamentos y nociones filosóficos o de otras ciencias, la construcción científico-jurídica no debe hacerse a base de nociones filosóficas sino a base de conceptos jurídicos (I, números 42 y 43).

Por otra parte, situar la esencia del matrimonio en el derecho sobre el cuerpo o en el vínculo entraña una reducción de dicha esencia. Si tenemos presente cuanto hemos dicho antes, el matrimonio no es, no puede ser, un derecho o un vínculo; la esencia del matrimonio será siempre un varón y una mujer vinculados –unidos– entre sí. El derecho sobre el cuerpo o el vínculo jurídico serán, en todo caso, el *principio formal* del matrimonio. Desde este punto de vista, los autores parecen confundir la esencia con la forma.

¿Pero es realmente una confusión o más bien un modo de entender el matrimonio? Más cierta parece la segunda hipótesis. Son muchas las afirmaciones de los autores –aunque no falten otras que no concuerdan bien con ellas– que dan a entender que para ellos el matrimonio es, propiamente, la es-

estructura jurídica. Para los contractualistas (número 55), el matrimonio *in fieri* sería el contrato o pacto en sí mismo considerado, de modo semejante a como se llama tratado internacional al pacto entre dos Estados, concordato a la convención entre la Santa Sede y el gobierno de una nación, o contratos a los pactos entre particulares. El matrimonio *in facto esse* sería, bien ese pacto en su continuada vigencia (tesis de Gasparri), bien el conjunto de vínculos, de derechos y deberes que de él nacen. Si la esencia del matrimonio *in facto esse* es el *ius in corpus* (o el vínculo) y su integridad lo es el *ius cohabitandi*, sin más especificaciones, el matrimonio se identifica con el conjunto de situaciones jurídicas que unen a los cónyuges. En tal sentido, el matrimonio se entiende como el *vínculo de unión* entre el varón y la mujer. Según esto, no sería del todo exacto decir que el matrimonio lo constituyen el varón y la mujer unidos, sino más bien que el matrimonio es la unión (*coniunctio*) que existe *entre* varón y mujer. El matrimonio, pues, sería como el puente de unión, como el yugo (*coniugium*) que los uniría. La diferencia de matiz es clara: si el matrimonio se entiende como varón y mujer unidos, el vínculo (o unión) jurídico es el principio formal; si, en cambio, se sostiene que el matrimonio es la unión (o vínculo) entre varón y mujer, el vínculo jurídico es la esencia del matrimonio.

Para los institucionalistas (número 55), el matrimonio sería el sistema de vinculaciones jurídicas preestablecidas que une a los cónyuges en orden a los fines señalados en el c. 1013. La idea de fondo es la misma; el matrimonio se identifica y se confunde con la vinculación jurídica.

Claro que esta idea de fondo, como hemos ya dicho, no siempre concuerda con otras expresiones utilizadas por los mismos autores (sociedad, por ejemplo); pero, en todo caso, representa una base que explica su sistema doctrinal y a ella responden muchas de las argumentaciones y de las soluciones aportadas por ellos.

Un primer paso para conceptualizar correctamente el matrimonio ha de ser explicitar claramente cuál es la idea básica sobre lo que es el matrimonio. En tal sentido, ya hemos dicho repetidamente que el matrimonio no es sólo un vínculo de unión, sino un varón y una mujer unidos entre sí. Es cierto, también lo hemos dicho, que esa *unidad* en la que consiste el matrimonio no es sólo una situación de hecho, sino que comporta esencialmente un nexo o vínculo calificable de jurídico. Más todavía, ese vínculo es el principio formal y marca la diferencia entre el matrimonio y otras situaciones o uniones no matrimoniales. Todo lo cual nos indica que el vínculo jurídico es el principio formal, pero no toda la esencia del matrimonio.

La estructura jurídica no es el matrimonio ni toda su esencia, aunque sea, por lo menos en parte, un componente de la esencia. La estructura jurídica es una dimensión, un constitutivo, es *estructura* del matrimonio, pero el matrimo-

no es mucho más que estructura jurídica, que vínculo jurídico o que derechos y deberes.

Como segundo paso debemos preguntarnos si no existe un concepto que sea, por una parte, jurídico y, por otra, que en él los sujetos tengan, por definición, la mayor relevancia, o dicho de otra manera, que se trate de una idea aplicable al matrimonio cuya nota primaria sea la de unas personas unidas entre sí. Y en efecto existe; es la idea de *comunidad*. Más adelante volveremos sobre esta noción. Ahora nos interesa simplemente deducir de ahí a qué concepto, de los que se estudian en la parte general (vol. II) responde la comunidad y, por tanto, el matrimonio. Pues bien, este concepto es el de relación jurídica, género al que, en consecuencia, pertenece el matrimonio.

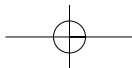
Recordemos cuáles son los elementos que constituyen una relación jurídica: los sujetos, el vínculo, el contenido (situaciones jurídicas derivadas del vínculo) y el objeto. Pues bien, la estructura jurídica del matrimonio vendrá dada por: un varón y una mujer vinculados jurídicamente entre sí en una unidad comunitaria específica. Veremos a continuación cada uno de los elementos que la componen.

Puestos a hablar de la esencia del matrimonio, ésta no es, según lo que acabamos de decir, ni el vínculo ni el contenido (dentro de él, el *ius in corpus*), sino la relación jurídica, como realidad que los contiene a todos.

52. LOS SUJETOS DE LA RELACIÓN JURÍDICA MATRIMONIAL. Los sujetos de la relación jurídica matrimonial son un varón y una mujer (cfr. c. 1082, § 1). Varón y mujer porque el matrimonio es una unión de ellos a través de la integración de las diferencias naturales propias de la distinción de sexos (virilidad y feminidad). Y sólo *un* varón y *una* mujer, por ser la unidad propiedad esencial suya (número 15).

El matrimonio nace en relación con la sexualidad y sólo en este orden tiene posibilidad de existencia. Sujeto del matrimonio no lo es la persona humana considerada sólo en su constitutivo último y, por tanto, en el plano en el que todo individuo humano es persona (plano de igualdad). El sujeto del matrimonio es la persona humana contemplada en el plano de la distinción sexual, esto es, en cuanto modalizada por la virilidad y la feminidad. Y su fundamento reside en el carácter complementario de los sexos (heterosexualidad).

Es, pues, sujeto del matrimonio la persona humana, pero en cuanto que es varón o mujer. En principio y siendo lo normal que todo individuo humano sea varón o mujer, no hay problema al respecto. Sin embargo, pueden presentarse casos de duda e incluso hay supuestos (*hermafroditismo*; cfr. número 102) en los que es prácticamente imposible determinar si la persona pertenece al sexo masculino o al femenino. De ahí la necesidad de tratar aquí de cuál sea el criterio en cuya virtud se puede determinar prácticamente si una persona es varón o mujer.

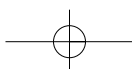


Siendo el sexo una estructura de la persona humana, todo individuo humano es sexuado; tiene en él la estructura sexual que, como ya dijimos, es fundamentalmente una estructura corpórea, aunque tenga influencia muy profunda en las aptitudes y actitudes psíquicas. Todo embrión humano viable tiene en sí el principio del sexo, que en la normalidad de los casos conduce a la estructura femenina o masculina del individuo. Sin embargo, lo mismo que ocurre con cualquier otra estructura funcional u orgánica del cuerpo, pueden producirse alteraciones que provoquen anormalidades. Si no hay ni puede haber hombres sin estructura sexual, sí puede haberlos con alteraciones en ella, sin que por lo demás esto signifique mayor dificultad en el desenvolvimiento personal que otros defectos corporales, y sin que tampoco atente a la personalidad, puesto que el sexo es una estructura accidental.

Antiguamente se consideraba a los dos sexos como dos categorías opuestas y separadas de modo radical. Tanto en el Derecho romano como en el Derecho canónico no se admitía la posibilidad de un verdadero estado bisexual, pues era opinión común que todo individuo humano es necesariamente varón o mujer. Modernamente, sin embargo, el desenvolvimiento de la biología y, sobre todo, de la endocrinología han modificado en cierto sentido esta opinión, ya que en todo individuo humano normalmente constituido se dan simultáneamente caracteres masculinos y femeninos. No se quiere decir con ello que haya confusión en la determinación del sexo, sino que feminidad y virilidad no obedecen a principios irreductibles entre sí; por el contrario, son el resultado de principios comunes capaces de adoptar dos modalidades diferentes, en unos casos por procesos de conformación orgánica y funcional irreversibles y en otros casos por procesos de conformación menos estables. Al mismo tiempo, todo hombre contiene en sí características masculinas y femeninas. Quizás el sector donde mejor se vea esta normal y relativa bisexualidad sea en el de la endocrinología: «Las hormonas testoterona (masculina) y foliculina (femenina) vienen elaboradas contemporáneamente tanto en el varón como en la mujer y, además, algunos esteroides puros como el testotrone, que parecen característicos de un sexo determinado, poseen contemporáneamente actividad masculina y femenina» (H. Selye).

Esta intersexualidad es anatómica y química. Ejemplos de la primera categoría son los vestigios celulares del sexo contrario en las gónadas (ovario, testículo), que en determinadas condiciones son capaces de desplegar su actividad, haciendo aparecer en el individuo los caracteres del sexo contrario; el pene tiene su representante en el clítoris atrófico, el útero, en el utrículo prostático y en la próstata, el escroto, en los rudimentarios labios mayores, etcétera.

El hecho de que en los dos sexos se encuentren hormonas masculinas y femeninas es una demostración de que existe una intersexualidad química. La influencia virilógena en el varón se debe a la secreción interna de los testículos y a las hormonas androgénicas de la corteza suprarrenal; la influencia feminoide la ejerce la foliculina, que existe en el mismo testículo, y eventualmente las hormonas estrogénicas, probablemente poco importantes, de la corteza suprarrenal. La influencia femenina en la mujer depende de la foliculina y tal vez del tiroideo; las influencias virilógenas se producen en el ovario mismo, quizás en las células de hilio, tal vez en el cuerpo lúteo y con toda seguridad en las hormonas



androgénicas de la corteza suprarrenal. Como vemos, el sexo se halla protegido no sólo por las gónadas y sus hormonas sexuales, sino también por otras glándulas endocrinas (hipófisis, tiroides y corteza suprarrenal).

Esta concepción no significa que exista una indeterminación de sexos ya que, salvo los casos de hermofroditismo verdadero, en definitiva siempre existe un sexo determinado; pero sí, que los dos sexos no son dos categorías esencialmente distintas, sino dos polos opuestos, cuyas diferencias arrancan de un principio biológico común.

Evidentemente no se trata de sostener que la distinción sexual es arbitraria, ni siquiera que existe una bisexualidad normal en cuanto a la generación se refiere, sino que los dos sexos no son dos categorías irreductiblemente diferenciadas. Existe, eso sí, una radical diferencia sexual en cuanto al principio de la generación se refiere (espermatozoide u óvulo, en definitiva las gónadas), pero todos los demás caracteres sexuales, aún los primarios anatómicos externos y funcionales, tienen un principio de unidad a partir del cual existen características diferenciadoras que giran en torno al principio característico del sexo respectivo. Negar esto es negar la misma evidencia. Las consecuencias del eunuquismo, eunucooidismo e hipertrofia suprarrenal, las ginecomastias, la homosexualidad congénita, las disfunciones gonadales y con mayor claridad el fenómeno del ginandroidismo y del androginoidismo nos hablan claramente de una bisexualidad latente. Repetimos que esta bisexualidad no se refiere al principio generador, lo que no impide la aparición, por defectos embrionales, de individuos con verdadera bisexualidad genética.

Los caracteres sexuales, que son los rasgos anatómicos y funcionales que caracterizan a los dos sexos, se clasifican a partir de Hunter (1870) en primarios, que comprenden la gónada propia de cada sexo y los órganos accesorios del aparato genital, y secundarios, que sin pertenecer a éste diferencian un sexo del otro. La clasificación más completa, y hoy casi universalmente admitida, es la de Marañón que reproducimos en el cuadro de la página siguiente, tomado de Álvarez-Coca.

¿Cuál, de entre todos estos caracteres, es el diferenciador? ¿Cuál de ellos marca el sexo? Un criterio sostenido hasta tiempos cercanos incluso por la jurisprudencia, pero hoy prácticamente abandonado, era el de los caracteres anatómicos primarios externos (órganos de la copulación). Modernamente no hay acuerdo ni unanimidad. Para algunos el criterio decisivo es la gónada, para otros éste es sólo el criterio cuasidecisivo, sin que falten otros (que no han tenido eco en la doctrina canónica) que se inclinen por lo que llaman el «balance sexual», cómputo comparativo entre todos los caracteres sexuales del individuo para averiguar el sexo predominante.

La diferenciación sexual abarca en el hombre aspectos que sobrepasan la generación (número 4). Pero no cabe duda de que su base y su raíz biológica y corpórea es la reproducción. En todo el reino de los cuerpos vivos es esta la raíz biológica de la sexualidad y no hay razón para encontrar otra en el hombre. Por esta causa, el factor último diferenciador del sexo parece que debe ser aquel al que normalmente están ordenados anatómicamente y funcionalmente los demás caracteres, es decir, aquel que, en último término, caracteriza la función reproductora del varón y de la mujer. La reproducción se produce por la fusión del óvulo

		MUJER	VARÓN
ANATÓMICOS	Primarios (<i>genitales</i>)	a) Ovarios (ovúlo)	a) Testículos (espermatozoide)
		b) Trompas Útero Vagina Vulva (labios, clítoris, etc.)	b) Epidídimo. Conducto deferente. Vesícula seminal. Próstata. Pene. Escroto
	c) Mamas desarrolladas	c) Mamas atróficas	
	Secundarios (<i>sexuales</i>)	a) Predominio de desarrollo pelviano, sobre el escapular	a) Predominio de desarrollo escapular
b) Sistema locomotor poco energético		b) Sistema locomotor muy energético	
c) Mayor desarrollo y localización inferior de la grasa subcutánea		c) Menor desarrollo y localización superior de la grasa subcutánea	
d) Sistema piloso juvenil, cabello largo y permanente		d) Sistema piloso desarrollado, cabello corto y caduco	
e) Laringe de desarrollo infantil		e) Laringe bien desarrollada	
FUNCIONALES	Primarios (<i>genitales</i>)	a) Libido hacia el hombre	a) Libido hacia la mujer
		b) Orgasmo sexual lento y no preciso para la fecundación	b) Orgasmo sexual rápido y necesario
		c) Actitud concepcional Menstruación Embarazo Parto Lactancia	c) Actitud fecundante
	Secundarios (<i>sexuales</i>)	a) Instinto maternal y cuidado de la prole	a) Instinto de actuación social (defensa y auge del hogar)
b) Mayor sensibilidad a estímulos afectivos y menor disposición para la labor abstracta y creadora		b) Menor sensibilidad a los estímulos afectivos y mayor capacidad para la abstracción mental y la creación	
c) Menor actitud para el impulso motor y resistencia pasiva		c) Mayor actitud para el impulso motor y la resistencia pasiva	
d) Marcha y actitud típica		d) Marcha y actitud típica	
e) Voz de timbre agudo. Soprano hacia contralto		e) Voz de timbre grave. Bajo hacia tenor	

y del espermatozoide, que son los gametos de distinto sexo (femenino el óvulo, masculino el espermatozoide); como, por otra parte, la efectiva producción de los gametos es, en definitiva, no una cuestión de sexo sino de normalidad funcional, todo parece indicar que la característica que revela la radical virilidad o feminidad del individuo es el sexo de la gónada, o sea de aquellos órganos que por naturaleza están ordenados a la producción de los gametos.

No queremos decir con esto que la gónada sea la raíz del sexo; como los demás caracteres sexuales, parece responder a un factor previo, que es la radical polarización masculina o femenina del individuo, polarización cuyo proceso puede verse alterado por anormalidades. Pero sí queremos decir que el sexo de la gónada parece ser el más decisivo y prevalente índice de esa polarización, puesto que es el más radical y básico, desde un punto de vista biológico.

A la misma conclusión podemos llegar por el método de exclusión. De todos los caracteres sexuales citados en el cuadro anterior sólo los primarios pueden darnos un criterio diferenciador. Los secundarios, o son sólo características típicas (cfr I, número 48) o claramente son consecuencias de los primarios.

Respecto a los caracteres primarios funcionales, ni la libido ni los de los grupos b) y c) pueden considerarse definitivos, ya que, en el primer caso la homosexualidad y en el segundo su dependencia de los caracteres anatómicos, nos indican lo contrario. En cuanto a los anatómicos primarios, nada nos dice el apartado c), ya que los casos de aplasia en la mujer y ginecomastias en el varón apartan esta suposición. A la misma conclusión se llega en el caso del grupo b). Dichos órganos existen como medios accesorios a las gónadas. En efecto, en el varón tienen por función almacenar el semen testicular y su posterior transmisión a la mujer, lo que se consigue por el epidídimo y vesícula seminal, por un lado, y, por otro, con los movimientos peristálticos de los canales deferentes y de la vesícula, con la secreción prostática que hace de vehículo necesario al semen y con la penetración del miembro viril en la vagina femenina. En la mujer, la vulva, la vagina y las trompas no tienen otra misión que facilitar la fusión del óvulo y del espermatozoide; el útero, por último, tiene como misión servir de lugar de permanencia y desarrollo del óvulo fecundado.

Estando todos estos órganos, en cierto modo, subordinados en sus funciones al óvulo y al espermatozoide en último extremo, parece que el verdadero carácter revelador del sexo ha de ser la gónada.

Este criterio puede ponerse en duda a causa del ginandroidismo y androgynoidismo. ¿Cómo se explica que la gónada, si es el elemento diferenciador, pueda, en caso de bifuncionalidad, producir los caracteres del sexo contrario? Para responder a esta pregunta hemos de hacer una distinción. La gónada tiene dos funciones distintas, la genética y la interna. Así el testículo tiene una función genética, que, en caso normal, produce el semen fecundo (tubos seminíferos, donde se produce la espermatogénesis) y otra, interna, como glándula endocrina (células de Leydig), productora de las hormonas andrógenas y en mucho menor grado de la foliculina (factor femenino). El ovario, igualmente, tiene una función reproductora (óvulos) y otra, interna, segregando la foliculina (hormona de la feminidad) y la luteína (hormona de la maternidad y también virilizante). Supuesta esta doble funcionalidad, el hecho de que un defecto, anatómico o

funcional, del testículo o del ovario, en cuanto a la secreción endocrina se refiere, perturbe los caracteres sexuales no parece ser óbice para la calificación sexual. En efecto, hemos dicho que, en último término, el espermatozoide y el óvulo son los más radicales elementos masculino y femenino y, en consecuencia, son diferenciadores del sexo el dídimo y el ovario, en cuanto son los órganos ordenados por la naturaleza a la producción de los gametos, pero no en cuanto productores de tal o cual hormona. Por esto, cuando una gónada es testicular, lo que no equivale a decir productora de una hormona determinada, sino de espermatozoides, el individuo es varón; si ovario, es mujer.

La función reproductora del varón consiste en aportar los espermatozoides al proceso generativo, la de la mujer en la recepción de éstos para su fusión con el óvulo maduro en el útero; por lo tanto, si una disfunción endocrina o patológica en el embrión perturba o impide que este proceso se realice, tanto por malformaciones como por inversión de los caracteres sexuales, será un caso de esterilidad o de impotencia; pero poco parece decir en cuanto a la radical calificación sexual. El individuo con ovario tiene su elemento sexual característico y esencial ordenado a la función femenina y es mujer; en cambio, quien posee dídimo, por la misma razón, es varón.

Por otra parte, los caracteres sexuales anatómicos se corresponden, en general, de tal modo que una absoluta separación no existe; esta indiferenciación de principio es signo de que la diferenciación posterior se produce en virtud de un carácter sexual en función del cual adquieren una morfología y una función determinadas. Es, pues, este carácter el que parece ser el verdadero signo de la diferenciación sexual. Un defecto del proceso genético u hormonal que invierta o modifique esta diferenciación, poco parece decir respecto al sexo, sí, en cambio, en relación con la capacidad para la efectiva función reproductora. Ya hemos visto que el carácter al que están subordinados funcionalmente los demás es la gónada; en consecuencia, ésta parece ser el criterio fundamental que manifiesta la radical polarización masculina o femenina del individuo humano. Cuando no sea posible determinar el sexo de la gónada se estará ante un caso de sexo dudoso; y cuando presente inequívocos caracteres bisexuales (ovo-testis o presencia de gónadas imasculinas y femeninas), será un caso de bisexualidad. Bisexualidad no debe interpretarse en el sentido de que la persona es varón y mujer a la vez, sino que, por no prevalecer ninguno de los dos sexos, no es, propiamente, ni uno ni otra (es un *defectum*, por el cual no alcanza a ser totalmente ni varón ni mujer).

53. EL VÍNCULO JURÍDICO. NOCIÓN. Entendemos por vínculo el nexo primario y básico que une a los cónyuges, constituyéndolos como tales, y en el cual están radicalmente contenidos todos los derechos y deberes conyugales.

El matrimonio, hemos dicho, es la unión de varón y mujer en lo que respecta a la específica *inclinatio* natural. Es además, añadíamos, una comunidad. Pues bien, el vínculo es el nexo en cuya virtud, y por obra de la entrega mutua, ambos cónyuges quedan unidos, ligados, jurídicamente en lo que respecta a su *inclinatio* natural y por el cual quedan hechos partícipes de la persona del otro cónyuge y se hacen solidarios en lo que respecta a esa *inclinatio*.

La comunidad lleva consigo una participación (algo que es común: bienes, obras, etc.) y una solidaridad. Por eso el vínculo matrimonial se caracteriza por estas dos notas: *a)* Unir a los dos cónyuges, lo que supone la mutua y común participación en lo que atañe a la *inclinatio* natural y a su desenvolvimiento. ¿Qué quiere decir aquí participación? No significa propiedad ni otro tipo de los derechos subjetivos estudiados por los privatistas (posesión, uso, etc.). Significa la radical comunicación de las dos personas en la *una caro*, en cuya virtud quedan integradas las diferencias sexuales en una mutua relación, de modo que varón y mujer se comunican –hacen común– su virilidad y su femineidad. *b)* La existencia de una solidaridad, esto es, que los intereses y finalidades de cada cónyuge en lo que respecta al desenvolvimiento de esta *inclinatio* son, a la vez, intereses y finalidades del otro cónyuge.

Esto se produce en el plano jurídico; en él *existe ya* como vinculación común y solidaridad –como unión–, es decir, como un vínculo jurídico. Y *debe* realizarse –como exigencia de justicia y según la naturaleza de esa exigencia– en la vida o realidad social. De ahí que, respecto a cada faceta de esta realidad que sea un desenvolvimiento de la *inclinatio*, surjan del vínculo unos deberes y unos derechos mutuos de los cónyuges, que forman el *contenido* de la relación matrimonial.

La doctrina ha sentido la constante necesidad de distinguir, de una u otra forma, entre el vínculo o situación jurídica permanente, y los derechos y deberes concretos. Son muchos los casos en que, permaneciendo el matrimonio, los derechos –en todo o en parte– se suspenden perpetua o temporalmente. Desde la separación perpetua a la enfermedad, hay toda una gama de situaciones que muestran que existe un factor permanente, mientras los derechos o deberes concretos varían hasta poderse hablar de su suspensión. Ya vimos que no han faltado autores que han distinguido entre vínculo y *ius in corpus*. Pero tampoco esta distinción es completamente ajena a aquellos autores para quienes el matrimonio es esencialmente este derecho, que sería el vínculo conyugal. En efecto, dichos autores distinguen dos modos de ser del derecho sobre el cuerpo: el *ius radicale*, o sea el mismo derecho existente radicalmente, y el *ius expeditum*, o derecho con posibilidad de ser ejercido. Esta distinción ha sido con razón criticada por varios autores. Si el derecho es una *facultas faciendi vel exigendi*, no se comprende cómo puede considerarse existente cuando no hay posibilidad de ejercerlo.

Hay, sin embargo, en el fondo de esta distinción una verdad como hemos indicado: el hecho de que exista algo permanente, junto a la posibilidad de que los derechos y deberes se suspendan. A nuestro juicio el defecto radica, en última instancia, en el modo de entender la *una caro* o unidad en las naturalezas, que los autores vierten en la *unio corporum*, considerada como un *ius in corpus*, al que identifican con el *ius ad actus coniugalis*. Digamos primeramente, que, aún aceptando este esquema, la identificación entre *ius in corpus* y *ius ad actus coniugalis* no es totalmente adecuada. Mientras el *ius ad actus coniugalis* es la expresión de la dinamicidad de la *unio corporum*, que conduce y se expresa en la cópula carnal, el *ius in corpus* es, en realidad, la situación jurídica radical de la

unio corporum, y como tal debiera entenderse como la vinculación de los cuerpos en su unión por una obligación de justicia, que abarca tanto el *ius ad actus coniugalis* como el deber de fidelidad o el derecho a vivir juntos —no parece que la comunidad de mesa o de lecho vengan de la *unio animorum*—; la unión carnal no es la única expresión de la *unio corporum* y por lo tanto tampoco el *ius ad coniugalis actus* puede serlo del *ius in corpus* (esto es, del derecho sobre el cuerpo, si, como entienden estos autores, este derecho es la vinculación jurídica entre los cuerpos de los contrayentes), aunque la unión carnal sea para ellos la manifestación *específica* de la unión de cuerpos y el *ius ad actus coniugalis* su única expresión jurídica esencial. La teoría tradicional es insuficiente a todas luces.

Pero este nexo o situación jurídica radical no es un derecho subjetivo. Es *ius* en el sentido de ser una *situación jurídica*, no en el de ser un derecho subjetivo. Contiene y se vierte en un derecho subjetivo (el *ius ad actus coniugalis*), junto a otros, pero en sí misma no lo es. La denominación *ius in corpus* procede de una época en que la doctrina jurídica no había distinguido entre derecho subjetivo y situación jurídica, ni entre situaciones jurídicas primarias y derivadas. Por no distinguir, la doctrina se ha visto obligada a desdoblarse el *ius in corpus* en la artificiosa bipolaridad *ius radicale* y *ius expeditum*.

En segundo lugar, el defecto principal lo vemos en la misma raíz: hablar de *unio corporum*, cuando lo que hay es algo más amplio y más comprensivo, la unidad en las naturalezas. En tal sentido, la expresión *ius in corpus* pierde prácticamente su sentido. En su lugar, es preferible hablar de relación jurídica y de vínculo jurídico, por una parte, y de *ius ad coniugalis actus* por otra.

54. NOTAS DEL VÍNCULO JURÍDICO. El vínculo jurídico es: único, mutuo, pleno y total. De las dos últimas notas se derivan otras dos: el vínculo matrimonial es perpetuo y exclusivo.

a) *Único* quiere decir que no existen dos vínculos, uno del varón con respecto a la mujer y otro de la mujer respecto del varón. No hay más que un solo vínculo, la unión entre ambos, que se origina en el pacto conyugal. La doctrina anterior al CIC denominaba a esta nota la *individuitas matrimonii*.

b) Por *mutuo* se entiende que el único vínculo conyugal une a los dos cónyuges entre sí; por ser el matrimonio una unidad, cada cónyuge queda obligado respecto del otro. De ahí que no sea concebible un matrimonio en el que uno de los cónyuges esté vinculado respecto del otro, pero no viceversa.

c) Las notas de *plenitud* y *totalidad* sólo han sido objeto de estudio por los autores, como tales notas del vínculo conyugal, en alguno de sus aspectos. A esos aspectos, sin embargo, les ha prestado la doctrina especial atención por su importancia, bajo la denominación de propiedades esenciales del matrimonio (unidad e indisolubilidad) y también, según la terminología agustiniana, de bienes del matrimonio (*bonum fidei* y *bonum sacramenti*).

Junto a las propiedades esenciales (unidad e indisolubilidad), los autores han puesto de relieve diversos modos de manifestarse el vínculo matrimonial y los derechos y deberes conyugales, sin que hasta ahora se hayan preocupado

de encontrar su unidad sistemática. Así, por ejemplo, para fundamentar la posible nulidad del matrimonio contraído con pacto de continencia periódica (el llamado método Ogino), o con exclusión positiva del *ius in corpus* en determinados tiempos, han hablado de que dicho derecho es ilimitado, ininterrumpido, perpetuo, etc. Entendemos que esa unidad sistemática existe y obedece a un principio de unidad inherente al propio vínculo, de modo que tanto las propiedades esenciales como las demás manifestaciones a las que estamos aludiendo obedecen a una raíz común, que puede sistematizarse en las dos notas indicadas: totalidad y plenitud.

a') Decimos que el vínculo matrimonial tiene la nota de *totalidad* para expresar que la mutua y común participación y solidaridad, con que une a los cónyuges en lo que atañe a la *inclinatio* natural y a su desenvolvimiento, abarca toda la *extensión* de esa *inclinatio* (de la feminidad y de la virilidad).

El fundamento de la totalidad se encuentra en la propia constitución de la naturaleza humana que da esa fuerza a la unión matrimonial y se manifiesta en el amor conyugal, que tiende a ser total (número 35).

La persona humana presenta unas exigencias de justicia, porque tiene unos valores que son inherentes a ella. Por otra parte, si a la mutua atracción entre varón y mujer podemos calificarla de amor, es porque la virilidad es un bien (luego entraña un valor) para la feminidad y viceversa. Pero este bien, que es valor con que se presenta la persona, no es comprensible fuera de la unidad que es la persona humana. El amor entre personas –y por tanto el amor conyugal– no tiene por objeto a la persona como cosa (por tanto divisible), sino como tal persona. El amor conyugal verdadero es necesariamente amor a la persona del otro cónyuge como varón o como mujer; es decir, a la unidad personal modalizada por la virilidad y la feminidad. Todo ello nos indica: 1.º Que el amor conyugal no puede ser selectivo (unos aspectos sí, otros no), pues el objeto propio del amor es la persona-varón o la persona-mujer. Cosa distinta es que haya aspectos peculiares de la persona concreta que aparezcan ante el otro cónyuge como defectos (lo que no siempre quiere decir que realmente lo sean); pero el amor conyugal, en tanto es amor a una persona, tiene por objeto a ésta en su unidad; de ahí que comporte la aceptación total, aún de esos aspectos negativos, que pueden entrañar –y entrañan siempre– un sacrificio en el proceso de la mutua acomodación. 2.º Siendo los distintos aspectos que integran la virilidad y la feminidad un bien objetivo, que es a la vez un valor personal, toda selectividad supone una arbitrariedad y, en la medida en que los valores personales entrañan una exigencia objetiva de justicia, el rechazo de alguno de ellos es una *iniuria*, una injusticia. 3.º El vínculo conyugal, en tanto es jurídico, tiene como dimensión esencial e inherente la justicia; por eso es *total*, única vinculación justa entre el varón y la mujer.

Junto a la indicada hay otra razón. Virilidad y feminidad son dos modalidades complementarias de la naturaleza humana, y por otra parte la relación que entre ambas existe –ser la una para la otra– funda de modo objetivo la tendencia al mutuo complemento. Pero ese mutuo complemento –aparte de que única-

mente se da de modo completo cuando abarca la totalidad de la virilidad y de la femineidad— sólo puede ser contemplado en la unidad de la persona del varón y de la mujer. Por lo mismo sólo es posible una unión total.

Un análisis de la totalidad nos manifiesta diversos factores incluidos en ella, que pueden sistematizarse del modo siguiente:

1.º) El vínculo matrimonial une a los dos cónyuges en todas las facetas de la virilidad y de la femineidad: mutuo auxilio, unión de cuerpos, procreación y educación de los hijos, etc. Es decir, en todo aquello en que son complementarios y en razón de lo cual lo son.

2.º) Asimismo une a los esposos en toda la potencialidad de la *inclinatio* natural, esto es, no sólo en todos los aspectos de la virilidad y de la femineidad, sino también en toda su potencialidad. No cabe un vínculo matrimonial que una a los cónyuges en todos los aspectos de la *inclinatio*, pero sólo parcialmente; por ejemplo, que vinculese la potencial paternidad y maternidad por un tiempo determinado o excluyendo ciertos períodos de tiempo.

3.º) Por último, se plasma en la exclusividad. Esta nota del vínculo conyugal, derivada de la totalidad, significa que los cónyuges quedan unidos —y comprometidos— en la totalidad de su *inclinatio* natural, de tal modo que no tienen la facultad de unirse a otra persona de distinto sexo, sea en matrimonio, sea en relaciones de hecho. Por no tener esta facultad, las relaciones de hecho son ilícitas (adulterio) y cualquier intento de contraer nuevo matrimonio, mientras permanezca el anterior, da lugar a un acto nulo (efecto del llamado impedimento de vínculo).

Como puede verse, la exclusividad abarca no sólo la *unidad* (propiedad esencial del matrimonio), sino también la *fidelidad*. Esta ambivalencia se observa ya en la configuración agustiniana del *bonum fidei*, que no se ciñe exclusivamente a la unidad. En realidad, unidad y fidelidad son aspectos de algo más radical: la estructura óntica de la persona humana, cuyo desenvolvimiento adecuado, en lo que a nuestro tema se refiere, se plasma en una relación total entre varón y mujer, de suerte que el amor conyugal —por su natural y verdadero dinamismo (no hablamos ni del sentimiento ni de la libido, como tantas veces hemos repetido)— se dirige a unirse totalmente con una persona de distinto sexo, con exclusión de cualquier otra (totalidad del amor conyugal).

b') La *plenitud* del vínculo conyugal quiere decir que une a los cónyuges en toda la *intensidad* de la capacidad de unión propia de la *inclinatio* natural, esto es, que los une para toda la vida. No cabe, pues, un matrimonio temporal o simplemente indefinido. Esta nota se identifica con el *bonum sacramenti* o indisolubilidad de la que ya hemos hablado antes.

55. NATURALEZA JURÍDICA DEL MATRIMONIO. a) Fue habitual en los juristas medievales y posteriormente en los conocidos tratados *De iustitia et de iure*

reducir las fuentes del Derecho a dos: la *lex* y el *contractus*. En cuanto a las posibles causas de las obligaciones jurídicas, al contrato se añadía –de acuerdo con la doctrina justiniana– el cuasicontrato, el delito y el cuasidelito. Al filo de estas ideas, fue común, y lo sigue siendo hasta nuestros días, calificar al matrimonio de *contractus*, de un contrato. Con ello se quiere significar que el vínculo conyugal y los derechos y deberes de los cónyuges tienen su origen –su causa– en el mutuo consentimiento. Su causa y origen, no su delimitación y configuración, puesto que los derechos y deberes conyugales están delimitados y configurados por el Derecho natural. Así, por ejemplo, el *ius ad coniugalis actus* entre un varón y una mujer nace, según la doctrina común, de la mutua entrega (*traditio*) y aceptación (*acceptatio*) de ese derecho, pero su extensión, finalidad y propiedades esenciales están predeterminados por la ley natural, es decir, por la misma naturaleza.

De acuerdo con esta orientación doctrinal, que ha sido y sigue siendo la prevalente, la naturaleza da los *supuestos* del matrimonio (una realidad natural con un orden inherente a ella), pero cada matrimonio en concreto, es decir, su *existencia*, procede de una acción personal –y en este sentido, original y única– de los contrayentes. No sólo personal, sino exclusiva, de forma que ellos y sólo ellos –siempre sobre la base del supuesto natural– son la causa existencial de su unión y de sus obligaciones. Según esto, la *existencia* de cada matrimonio concreto se debe a una voluntad irrevocable: el pacto conyugal. Siendo su origen, no la ley, sino la voluntad de dos personas privadas, el pacto conyugal sería un contrato y el matrimonio una relación jurídica contractual (tesis que sostiene una doble esencia del matrimonio: la del *in fieri* y la del *in facto esse*) o el mismo contrato en cuanto permanente (tesis de Gasparri).

Esta es, a grandes rasgos, la doctrina contractualista. En ella encontramos tres ideas básicas: primera, el matrimonio debe su existencia al consentimiento de los contrayentes y sólo a él; segunda, el conjunto de derechos y deberes que forman la estructura jurídica del matrimonio es una *obligación contractual*, esto es, debe el *origen* de su fuerza vinculante a la mutua *traditio et acceptatio*, aunque siempre de acuerdo con lo establecido por el Derecho natural (es una obligación contractual *fundada y regulada* en la *lex naturae*); tercera, estos autores dan al concepto de «contrato» el valor genérico de acto jurídico de la autonomía privada («duorum vel plurium in eodem placitum consensus»).

b) Contra cada una de estas tres bases ha habido en este siglo –con ciertos antecedentes en el anterior– algunas reacciones, sin que ninguna de ellas haya tenido la fortuna de ser unánimemente aceptada.

1.^a) La reacción que más eco polémico ha producido es la de aquellos autores que defienden la tesis institucionista; el matrimonio no sería un contrato (más exactamente una relación obligatoria contractual), sino una institución. Con algunos antecedentes como el del filósofo Hegel, la teoría institucionista nació a principios de este siglo. Fue mérito de Lefèbvre haber

planteado la cuestión en un artículo publicado en 1902, y de Hauriou y Renard haber conseguido el desarrollo de la teoría institucionista. Esta teoría no nació propiamente como reacción contra la doctrina canónica, sino más bien contra la doctrina contractualista del matrimonio que era común entre los civilistas (un contrato civil, considerado por muchos como disoluble). Tampoco Hauriou y su discípulo Renard eran canonistas. Por otra parte, la teoría institucionista no se refiere sólo al matrimonio; la aplicación a él es un capítulo de una visión mucho más amplia de la vida social y del Derecho, hasta el punto que no han faltado intentos de construir toda la teoría del Derecho bajo el prisma de la institución.

La idea fundamental que mueve a estos autores es que el matrimonio no es una *relación obligatoria contractual*. No niegan muchos de ellos, entre los cuales se puede citar a Hauriou, que el pacto conyugal sea calificable de contrato, lo que afirman es que el pacto conyugal no tiene otra función que la de *fundar*—dar vida— a cada matrimonio concreto. Esta fundación trasciende el fin que subjetivamente se hayan propuesto los contrayentes, pues se inserta en un contexto jurídico humano, social y religioso que desborda sus voluntades.

La tesis institucionista ha sido acusada con razón de tener aspectos no exentos de ambigüedad. Sin embargo, al ser aceptada por algunos canonistas, ha sido mejor perfilada en su aplicación al matrimonio. Así Giménez Fernández, uno de los canonistas que más ha influido en la extensión de esta teoría, define la institución como «sistema de vinculaciones jurídicas preestablecidas en orden a su finalidad y públicamente conocidas». A tenor de esto, la estructura jurídica del matrimonio sería un sistema de vinculaciones preestablecidas (fundamentalmente por el Derecho natural) que los cónyuges asumirían al contraerlo. A esta tesis se ha adherido con ciertos matices Bernárdez y también, en parte, Miguélez, entre otros autores.

2.^ª) Como ya hemos dicho, la teoría institucionista no implica la negación del carácter contractual del pacto conyugal, ni tampoco faltan algunos de sus defensores que consideren que son *ius dispositivum* y, por tanto, posible objeto de voluntad contractual algunos aspectos del matrimonio *in facto esse* (por ejemplo, Bernárdez). Sin embargo, ha habido, tanto en el campo del Derecho civil como en el de la ciencia canónica, algunos autores que han sostenido el carácter institucional del matrimonio para negar que el pacto conyugal sea un contrato, es decir, para sostener que el origen o causa del matrimonio no es solamente la voluntad de los contrayentes, sino también el ordenamiento jurídico. Entre los civilistas cabe citar aquí a Cicu, que sostuvo una polémica con el canonista Cappello (contractualista), en la que terció Fedele; y entre los canonistas, fundados en argumentos muy distintos a los manejados por Cicu, se puede señalar a García Barberena, quien a su vez polemizó con Robleda (defensor de la tesis del contrato).

3.^a) Por último, la dogmática jurídica, en sus intentos de clasificar los distintos actos de la autonomía privada, ya no acepta como básica la noción de contrato para designar genéricamente los actos de la autonomía privada. Este concepto ha quedado reducido a una categoría particular de actos o negocios jurídicos, sin que, por otra parte, los autores sigan una orientación común. Pese a ello, es bastante frecuente que los contratos se consideren como negocios jurídicos de contenido patrimonial. La noción más básica es la de *acto jurídico* (doctrina francesa) o la de *negocio jurídico* (doctrina alemana, italiana y española). Desde esta perspectiva, se niega también que el pacto conyugal sea un contrato, para definirlo como negocio jurídico o como acto jurídico. Como se ve, estas precisiones –con ser importantes– son más de conceptualización y lenguaje que de contenido.

c) Según se deduce de lo expuesto y haciendo abstracción de la última corriente, de menor interés para el núcleo central de la cuestión ahora tratada, cuando los autores hablan de la naturaleza jurídica del matrimonio se limitan generalmente a afirmar que es un contrato, o bien a plantear la discusión en los términos contrato o institución. Sin embargo, esta postura nos parece insuficiente. Contratos los hay de muchas clases y las instituciones son muy diferentes entre sí. Consecuentemente, no se reduce a esto la cuestión de la naturaleza jurídica del matrimonio, tanto más si tenemos en cuenta que, como se ha visto, no hay una real y verdadera incompatibilidad entre contrato e institución, toda vez que la mayoría de los autores que defienden la tesis institucionista no niegan que el pacto conyugal sea un contrato. Mucho más importante, por su mayor transcendencia en el conocimiento del matrimonio, es dilucidar a qué categoría específica de grupo social o de vinculación jurídica pertenece. En definitiva, son muy pocas las instituciones cuyos miembros no se integren en ellas por un negocio jurídico (el contrato de los canonistas).

a') Ante todo una precisión muy elemental sobre el tema. El matrimonio no es un contrato, por la sencilla razón de que es una relación jurídica. Contrato lo será, en todo caso, la *causa* del matrimonio, el pacto conyugal. La cuestión del contrato reside, pues, en la naturaleza jurídica del pacto conyugal –que será estudiada en su momento–, aunque, por supuesto, tiene reflejos en el modo de entender la configuración de la relación jurídica matrimonial (relación jurídica contractual o no).

b') El otro aspecto más importante de la cuestión para el tema que estamos estudiando, es el que se refiere a la categoría específica de relación jurídica a la que el matrimonio pertenece. Caben aquí dos posturas. La primera, seguida implícitamente por muchos autores, concibe el matrimonio como una simple relación jurídica bilateral de intercambio de prestaciones; esto es, el nexo entre dos personas consistente de modo fundamental en el derecho-deber sobre el cuerpo en orden a unos actos determinados. A nosotros nos pare-

ce que al matrimonio no puede aplicarse esta tesis, que supone olvidar algunos de sus aspectos importantes. Decíamos antes que la estructura jurídica del matrimonio no es otra cosa que las exigencias y dinamismo de la *inclinatio* natural y, dentro de ella, del amor conyugal, plasmados en exigencias y en una relación jurídica. Pues bien, a lo que tiende la *inclinatio* natural es a unir al varón y a la mujer en una comunidad personal, integrándolos en una unidad de personas. Siendo esto así, no tiene demasiado sentido reducir el vínculo matrimonial a una relación bilateral de intercambio de prestaciones. Por el contrario, es la estructura jurídica de una *comunidad* y, en consecuencia, pertenece al género de las relaciones jurídicas comunitarias.

Comunidad –podemos decir siguiendo a Zafra– es un grupo que se funda en la *concordia* y que se manifiesta en posesiones comunes y en relaciones de solidaridad. Jurídicamente, la comunidad –cuando tiene una estructura jurídica– se plasma en una relación de posesión común (participación) y en una relación de solidaridad. Por lo tanto, el matrimonio integra en sí a dos personas que, participándose mutuamente en las naturalezas, se hacen solidarias de un destino común. En resumen, a la pregunta: ¿cuál es la naturaleza jurídica y social del matrimonio?, la respuesta es: una relación de comunidad.

c') Pero, ¿esta comunidad es institución? El término institución ha sido tan anárquica y variablemente utilizado en las ciencias sociales, que parece oportuno detenerse un momento en precisar en qué sentido se toma al aplicarlo al matrimonio.

La idea en la cual todos los autores convienen es que la institución es algo *permanente* y *objetivo*, en el sentido de ser una realidad social cuya existencia y significación *trasciende* a la existencia, las voluntades y las acciones de las personas concretas que en un *momento determinado* están implicadas o relacionadas con ella (Zafra). No hay, pues, institución, donde no hay una permanencia objetiva que trasciende a las personas concretas.

Pero esa idea general es susceptible de ser aplicada en sentidos diferentes, por lo cual es conveniente concretar más. Según Zafra el concepto de institución –se sobreentiende, de institución social– es susceptible de ser construido en tres planos de extensión decreciente.

1.º En primer lugar, se llama institución, en el sentido más general, a todo factor social que de algún modo tiene una existencia objetiva y una función permanente dentro de un grupo o de la entera humanidad. Tales factores pueden ser personas, cosas o ideas. En este sentido, son instituciones cosas tan diversas como un idioma, el Papado, el contrato, las obras de Santo Tomás, el Museo Vaticano o los Santos Padres.

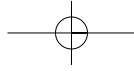
Los juristas llaman también institución a aquellos elementos o factores jurídicos unitarios que tienen una esencia objetiva y permanente y se refieren a aspectos o factores de la organización y vida sociales. Se trata de una noción aná-

loga a este primer sentido de institución. Y así se habla de la institución de la compraventa, del instituto de la incardinación; se aplica al oficio eclesiástico, a la propiedad, etc.; pero no a la norma o al derecho subjetivo. Bajo este aspecto, el matrimonio es una institución sin género de dudas. Pero en esto están de acuerdo todos los autores. Ni es este el problema planteado cuando se habla de su naturaleza jurídica. Que el matrimonio tiene una esencia, unas leyes y unos fines preestablecidos, que no dependen de la libre voluntad de los esposos, es afirmación básica, tanto de contractualistas como de institucionalistas. La cuestión reside en cómo estos elementos objetivos *existen* concretamente en cada matrimonio y si son causados por la voluntad de las partes o tienen su origen en una estructura jurídica preexistente.

2.º) El segundo concepto de institución –siempre siguiendo al autor antes citado– se puede definir como un determinado grupo social duradero, considerado bajo el aspecto de lo que en él hay de objetivo y permanente, más allá de sus caracteres concretos de cada momento. Para que se dé este sentido de institución-grupo es preciso que el grupo en concreto tenga una existencia que trascienda (siempre la trascendencia) de las personas que lo integran en un momento determinado, de suerte que el contenido de valores y factores objetivos permanezca idéntico en el tiempo. Este sentido de institución no es predicable de aquellas comunidades, sociedades o cuerpos sociales que se apoyan en factores personalísimos, en los que no se da esa trascendencia; esto es, cuando la vida de la comunidad, sociedad o cuerpo social, está necesaria e indisolublemente ligada a unas personas concretas y sólo a ellas. Son instituciones en este sentido, la Iglesia, el Colegio Episcopal, una orden religiosa, una asociación de fieles o una diócesis. Pero no lo fue el Colegio Apostólico; ni lo es el matrimonio, porque cada matrimonio está indisolublemente ligado a la vida de unas personas determinadas, sin posibilidades de trascender a otras.

A este respecto, es necesario tener presente que esta noción de institución-grupo se predica de grupos sociales concretos, no de abstracciones; por lo tanto habría que predicarlo de cada uno de los matrimonios y no «del matrimonio». O dicho de otro modo, no es predicable del matrimonio, si no lo es de cada matrimonio. El matrimonio, en general y abstractamente considerado, es institución, pero en el primer sentido. Por lo demás, tampoco este sentido de institución es el que plantea la cuestión.

3.º) Por último, hay un tercer sentido que es el que realmente nos interesa. Son aquellas instituciones a las que se les llama también *institutos* o *fundaciones*. En este caso la definición resulta más difícil. Desde un punto de vista sociológico se pueden definir, con Zafra, como un grupo social basado en un acto especial de fundación y puesto al servicio de una obra social determinada; esta obra social trasciende a los intereses particulares de quienes la sirven y funciona como un fin objetivo y permanente del grupo.



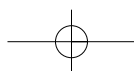
Desde un punto de vista jurídico, la institución o fundación supone la creación de una estructura jurídica por el fundador o instituyente, que tiene una vida y una eficacia objetiva y trascendente, en sí misma, de las personas concretas.

¿Es esto aplicable al matrimonio? Lo primero a tener en cuenta es que no sería correcto afirmar que el hecho de existir unos fines y unas leyes preestablecidos por Dios, inmodificables por los cónyuges, suponen el carácter institucional del matrimonio. Sencillamente el argumento no sería *ad hoc*. Que una realidad jurídica y social sea o no institución, no está en el orden de la *esencia*, sino de la *existencia*. No basta que los fines y las leyes estén preestablecidos, sino que *existan*, como estructura jurídica concreta ya vigente, en la realidad. En otras palabras, que la estructura jurídica de cada matrimonio sea una institución basada en un acto de fundación, en cuya virtud los cónyuges son puestos al servicio de una obra social, que serían los fines del matrimonio. Esto supuesto, es obvio que la tesis institucionista no puede ser basada en que Dios instituyó el matrimonio. Efectivamente, Dios instituyó el matrimonio en el orden de la *esencia*, pero no instituye por sí cada matrimonio en el orden de la *existencia*. Para que Dios hubiese fundado el matrimonio en el orden de la existencia, sería preciso que cada matrimonio –la estructura jurídica de cada matrimonio– surgiese por un acto peculiar y particular de Dios. Que existan normas de conducta vinculantes, eso *no es una institución* –o lo es en el primer sentido, no en este–; es sencillamente *un orden jurídico*. Por lo tanto, sólo los cónyuges pueden ser los fundadores.

En este sentido, Rondet describe correctamente –tomándolo de Hau-riou– el único modo posible de entender la teoría institucionista: «Dos seres se unen para fundar un hogar, una célula social. Esta *fundación* trasciende el fin que ellos puedan subjetivamente proponerse. Se inserta en un contexto jurídico humano, social y religioso, que desborda por doquier sus voluntades. Este hombre y esta mujer ya no son dueños de la institución que han fundado, la cual vivirá, se reproducirá, entrará en relación con otros organismos de su mismo género; luego un día declinará y desaparecerá». También podrían ser los *fundadores* el Estado o la Iglesia, pero para eso haría falta que los cónyuges no se uniesen entre sí, sino que fuesen unidos por el poder estatal o eclesiástico. Punto este que está en relación con la cuestión de la formación del vínculo conyugal y en su momento será estudiado.

En segundo lugar, la institución es una realidad que *trasciende* las personas que la componen. Estos componentes son *miembros* u *órganos* de la institución, que de alguna manera es distinta de ellos. ¿Es esto el matrimonio? Porque sin esa objetivación y trascendencia no hay, por definición, institución. ¿Tiene esto algo que ver con dos personas unidas en virtud de una *inclinatio* natural?

En tercer término, la institución requiere un fin objetivo y permanente u obra social. A este respecto es de interés señalar la curiosa y difusa actitud que



se trasluce en no pocos escritos que comentan cuanto ha dicho la const. *Gaudium et Spes* del II Concilio Vaticano a propósito del matrimonio. Por una parte, defienden estos escritos la visión personalista del matrimonio que dicen encontrar en el citado documento; y, por otra, pretenden deducir del silencio del Concilio un apoyo a la tesis institucionista. Curiosa e incongruente actitud decimos, porque, ¿hay algo más opuesto a una visión personalista del matrimonio que la tesis de la institución? No sabemos si estos autores habrán caído en la cuenta de que no hay institución donde no hay obra social objetivada, lo cual sólo es posible en el matrimonio sobre la base de que el fin especificante del matrimonio –la obra social a cuyo servicio quedan vinculados los cónyuges– es la generación y la educación de los hijos; esto es, sobre la base de la doctrina más tradicional acerca de los fines del matrimonio. Esa misma doctrina que los escritos citados declaran sin rebozo, como superada por el Concilio. Porque lo que está claro es que, ni el amor conyugal, ni la mutua ayuda personal o la integración de dos personalidades pueden ser elevados a la categoría de obra o función social, si es que las palabras quieren decir algo.

En el matrimonio no se da la nota esencial de una institución que es la trascendencia sobre las personas que la componen. Precisamente porque el matrimonio es una unidad de dos personas, vinculadas en su diferenciación sexual; precisamente porque consiste en una integración personal, en la cual la persona singular y concreta lo es todo, no hay trascendencia del conjunto sobre sus componentes. Consiguientemente, no hay institución posible.

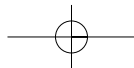
¿Que hay unas leyes preestablecidas? Por supuesto, pero ¿son unas leyes o normas promulgadas y viviendo fuera de la persona –como un código, como unos estatutos o como un acto de fundación– que se impone a las personas en la medida en que se constituyen miembros u órganos de la institución? ¿O son, más bien, unas leyes impresas en la propia persona, exigencias de su estructura óptica, principios intrínsecos de orden y perfección del desenvolvimiento ordenado de la persona? A nosotros nos parece claro que se trata de este segundo supuesto. Pues bien, a eso no se le llama institución, se le llama Derecho natural. Desde otro punto de vista, los fines o leyes naturales en cuanto preestablecidos (no en cuanto existentes en las personas concretas y en su naturaleza) lo están en el orden de la esencia; por eso «el matrimonio» –esta expresión– no designa una *institución* en el sentido ahora utilizado (que es algo singular existente), sino un *universal*, que no es lo mismo.

¿Significa esto que el matrimonio es una relación contractual? En principio, ni lo significa ni lo deja de significar. No porque no sea institución ha de ser necesariamente una relación contractual. La institución es una categoría específica de relaciones jurídicas que no abarca necesariamente a todas las relaciones no contractuales. Hay muchas de esas relaciones que no son institución. Y este es el caso del matrimonio. Según lo que dijimos antes (número 46, a) acerca de la relación entre pacto conyugal y matrimonio, este no es ca-

lificable de relación contractual; pero tampoco de institución. Y es que contrato o institución es un dilema mal planteado, porque los dos términos –contrato o institución– no agotan todas las posibilidades de la posible naturaleza jurídica del matrimonio. Los autores han convertido en dilema lo que no pasa de ser una disyunción.

BIBLIOGRAFÍA

P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2.^a ed. (Firenze 1952); T. GARCÍA BARBERENA, *Sobre la idea contractual en el matrimonio canónico*, en «Miscelánea Comillas», 16 (1951), págs. 155 ss.; ID., *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Salmanticensis», 1 (1954), págs. 422 ss.; M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica*, 2.^a ed. (Madrid 1947); A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966); J. HERVADA, *Sobre el hermafroditismo y la capacidad para el matrimonio*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 13 (1958), págs. 101 ss.; ID., *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «Ius Canonicum», 1 (1961), págs. 135 ss.; F. HÜRTH, *De viro ut subiecto unico validae ordinationis sacrae*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», 31 (1942), págs. 5 ss.; R. LAMAS, *Consentimiento matrimonial canonico*, en «Nueva Enciclopedia Jurídica», V (Barcelona 1953), págs. 105 ss.; A. LANZA, *De requisita sexus virilis certa determinatione et distinctione ad ordines*, en «Apollinaris», 19 (1946), págs. 49 ss.; S. LENER, *Il matrimonio: contratto o istituzione?*, en «La Civiltà Cattolica», 117 (1966), págs. 518 ss.; J. M. MARTÍN REGALADO, *El «vir», sujeto de la ordenación sacerdotal*, en «Ius Canonicum», 1 (1961), págs. 85 ss.; G. MICHIELS, *Mariage-contrat ou mariage-institution*, en «Apollinaris», 33 (1960), págs. 103 ss.; V. MONTSERRAT, *El contrato y la institución en el matrimonio*, en «La Ciencia Tomista», 86 (1959), págs. 117 ss.; G. OESTERLE, *De hermaphroditismo in sua relatione ad canonem 1068 CIC*, en «Il diritto ecclesiastico», 59 (1948), págs. 5 ss.; O. ROBLEDA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Estudios Eclesiásticos» 28 (1954), págs. 5 ss.; ID., *¿Es contrato el matrimonio?*, en «Estudios Eclesiásticos», 29 (1955), págs. 479 ss.; ID., *Matrimonium est contractus*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», 53 (1964), págs. 374 ss.; H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, ed. castellana, (Barcelona 1962); A. ZENTIRMAI, *Matrimonium non est contractus*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 20 (1965), págs. 155 ss.; A. VERHAMME, *Matrimonium est contractus*, en «Collationes Brugenses», 47 (1951), págs. 203 ss.; J. ZAFRA, *Teoría fundamental del Estado* (Pamplona 1967).



CAPÍTULO VI EL CONTENIDO DE LA RELACIÓN MATRIMONIAL

§ 1. LOS DERECHOS Y DEBERES CONYUGALES EN GENERAL

SUMARIO: 56. Matrimonio y vida matrimonial. 57. Los derechos y deberes conyugales 58. Su noción y enumeración. 59. Notas. 60. Delimitación. 61. Objeto. 62. Pérdida y suspensión.

56. MATRIMONIO Y VIDA MATRIMONIAL. En más de una ocasión hemos dejado claro que el matrimonio no se reduce a una estructura jurídica; es más bien una realidad ontológica humana que tiene una estructura jurídica, no sobreañadida, sino como dimensión suya. Ahora bien, esa realidad ontológica es la *una caro* antes descrita; es la unión radical, no la convivencia, ni el mutuo servicio, ni la generación o educación de los hijos. El matrimonio no es la vida matrimonial, del mismo modo que el hombre no es su actividad, sino la persona, compuesta de alma y cuerpo.

Los canonistas han tenido siempre presente esta distinción; sólo que, a tenor de su concepción del matrimonio –reducción de la esencia y de la integridad a la estructura jurídica, identificación del matrimonio con el vínculo de unión (números 47-49)–, la han traducido por la distinción entre *ius* y *usus iuris*, entre derecho y uso del derecho. De acuerdo con esta idea, la esencia y la integridad del matrimonio serían los derechos (el *ius in corpus*, el *ius ad vitae communitatem*), no el hecho de que los cónyuges usen de esos derechos (los ejerciten). Esta distinción es verdadera y bien conocida de los juristas; una cosa es, por ejemplo, el derecho a conducir automóviles y otra es el hecho de conducirlos; una cosa es tener el derecho a vender un bien y otra el hecho de venderlo. En este sentido, no es identificable el derecho a la comunidad de vida con la convivencia ya establecida, como no es lo mismo el *ius in corpus* que la unión carnal. De esta manera la doctrina común ha puesto de relieve aquello que decíamos en las primeras páginas de este libro; el matrimonio no es un puro hecho, no son matri-

monio un varón y una mujer porque vivan como cónyuges, sino porque tienen el derecho de vivir como tales, en virtud de haberse mutuamente entregado y aceptado como marido y mujer. Desde el punto de vista técnico, la distinción mencionada ha servido para no confundir las intenciones de los cónyuges y los defectos o modalidades que afectan a la vida conyugal (al *usus iuris*), de las intenciones de los contrayentes que pueden afectar a la estructura jurídica del matrimonio (al *ius*) y por ello a la validez del pacto conyugal.

Sin embargo, distinguir entre *ius* y *usus iuris* no es suficiente, como no es suficiente ni exacto reducir la estructura jurídica del matrimonio al derecho sobre el cuerpo y al derecho a la comunidad de vida.

La unidad marital varón-mujer, siendo una unión de dos personas que tiene como base una unidad en las naturalezas –y la naturaleza es principio de acción– tiene una vida, un dinamismo. Este dinamismo no se confunde con el matrimonio mismo, pero es una dimensión inherente a él, de tal suerte que sin esa dimensión no hay matrimonio posible. ¿Quiere decir esto que el hecho de vivir como cónyuges, aquello que en el lenguaje corriente se llama *hacer vida conyugal*, es necesario para que el matrimonio se mantenga? Evidentemente no, porque al hablar de la necesidad de la vida matrimonial no nos estamos refiriendo al hecho de vivir como cónyuges, en sí mismo considerado, sino a algo más radical: al *principio de vida*. Un hombre en estado de hibernación –por ejemplo– está vivo, tiene en él el principio vital, no es un cadáver, y sin embargo las manifestaciones de la vida están en suspenso.

Al afirmar que la vida matrimonial es inherente y necesaria al matrimonio, queremos decir que el vínculo matrimonial contiene potencial y radicalmente, como principio –como exigencia de justicia–, todo el posible desarrollo de la vida matrimonial. La razón nos parece clara: el matrimonio une las *inclinaciones* naturales de los cónyuges; y esta estructura óptica es dinámica, como dinámica es la naturaleza –principio de acción–, hasta el punto de que se llama *inclinatio* para poner de relieve su aspecto de tendencia, o sea de dinamismo. La unión en esas *inclinaciones* (el vínculo) es por definición también dinámica. Ahora bien, esa unión es dinámica según su propia naturaleza, que es jurídica. Esto significa que el principio de vida matrimonial inherente al vínculo procede de una exigencia de justicia, cuyo desarrollo se plasma en unas situaciones jurídicas: los derechos y deberes conyugales.

Hemos hablado antes de que es preciso distinguir entre principio vital o de vida y las manifestaciones de ese principio. Del mismo modo, debe distinguirse entre el principio de vida matrimonial, que jurídicamente es el vínculo en cuanto contiene en sí la exigencia de justicia de que el matrimonio comporte la vida matrimonial (ontológicamente ese principio es la propia tendencia natural), y las distintas manifestaciones de esa vida (unión carnal, convivencia, servicio mutuo, generación y educación de los hijos), que jurídicamente son los distintos derechos y deberes conyugales.

57. LOS DERECHOS Y DEBERES CONYUGALES. El vínculo jurídico, como unión entre el varón y la mujer en lo que respecta a la específica *inclinatio* natural, contiene radicalmente cuantos derechos y deberes son propios de los cónyuges en relación a su vida matrimonial. A este conjunto de derechos y deberes que dimanen del vínculo y que se refieren a la vida conyugal lo llamamos *el contenido de la relación matrimonial*.

La estructura jurídica del matrimonio no es simplemente una *lex* ordenadora de una actividad. El matrimonio no es sólo un dinamismo, ni es sólo *vida* matrimonial; por el contrario es básicamente una *unión* de dos personas, que tiene una vida, que se desarrolla y se desenvuelve en una actividad. Por eso, y de acuerdo con cuanto se ha expuesto en páginas anteriores, la estructura jurídica del matrimonio es antes *constitutiva* que *regulación* de actividad. Por eso también, la estructura jurídica matrimonial no es ni puede ser únicamente un conjunto de derechos y deberes en orden a la vida conyugal (en orden a la actividad); es básicamente el nexo de unión de las dos personas en la unidad (vínculo). Pero como el matrimonio tiene un dinamismo, una vida, el vínculo conyugal contiene radicalmente el conjunto de derechos y deberes que son la expresión del orden de justicia del desenvolvimiento de la vida matrimonial.

Estos derechos y deberes siempre están potencialmente contenidos en el vínculo y en este sentido todos ellos son esenciales. Quiere decir esto que, por ser la expresión de justicia del desenvolvimiento de la vida conyugal –que a su vez representa el dinamismo del matrimonio–, siempre surgen del vínculo, en tanto la vida matrimonial es capaz de desarrollarse. Al mismo tiempo, como la vida matrimonial, en su conjunto y en distintos aspectos, está condicionada por diversas circunstancias, también la vigencia y las posibilidades de ejercicio de los derechos y deberes conyugales dependen de esas mismas circunstancias.

Efectivamente, las manifestaciones de la vida conyugal están sujetas a muchas y muy variadas vicisitudes que pueden incidir de diversa manera en su desarrollo. Una enfermedad puede impedir el ejercicio del *ius ad coniugalis actus* u obligar a suspender la convivencia; razones de trabajo, situaciones políticas y sociales, razones familiares, etcétera, pueden traer como secuela ausencias, separaciones o, en general, que determinados aspectos de la vida conyugal queden en suspenso. Los derechos y deberes conyugales siguen esas mismas vicisitudes.

58. SU NOCIÓN Y ENUMERACIÓN. a) *Noción*. Llamamos conyugales a aquellos derechos y deberes que dimanen del vínculo matrimonial, como situaciones jurídicas de los cónyuges en relación a las distintas manifestaciones de la vida matrimonial.

Su *fundamento* es la dimensión de justicia inherente al matrimonio, es decir, al varón y a la mujer en cuanto que, por su unión, se comunican en la naturaleza y se unen en sus personas.

El *sentido* de los derechos y deberes conyugales es el desarrollo de la vida conyugal de acuerdo con las potencialidades inherentes a la *inclinatio* natural (estructura óptica de la persona humana), la dignidad de los esposos como personas humanas y la finalidad del matrimonio.

Se llaman conyugales, porque son aquellos derechos y deberes cuyos sujetos activos y pasivos son los cónyuges y se refieren a su mutua relación en cuanto tales.

b) *Enumeración*. El criterio para determinar los derechos y deberes conyugales es la *inclinatio* natural (la estructura óptica) en cuanto se refleja en la vida matrimonial y tiene unas exigencias de justicia. Por consiguiente, son criterios de determinación aquellas manifestaciones de la vida matrimonial que, respondiendo a la tendencia natural entendida en su sentido y en su finalidad, aparecen con una dimensión de justicia.

Según esto, el contenido de la relación matrimonial comprende los siguientes derechos y deberes:

1.º El *ius ad actus coniugalis* o derecho a la unión carnal. Su sentido es la íntima unión corporal, que es unión amorosa y *principium proles* (principio de generación).

2.º El derecho a la comunidad de vida o comunidad conyugal como expresión de la unión de dos personas y, a la vez e inseparablemente, cauce y ambiente para la recepción y educación de los hijos.

3.º El *ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem* (derecho y deber de no hacer nada contra la generación de la prole), como plasmación de la *ordinatio ad prolem* en su aspecto de apertura a la efectiva consecución de los hijos.

4.º El deber de recibir y el de educar a los hijos en el seno de la comunidad conyugal, también como consecuencia de la apertura a la consecución efectiva del fin procreador y educador.

59. NOTAS. Los derechos y deberes conyugales son: mutuos, permanentes, continuos, exclusivos e irrenunciables.

Son *mutuos* puesto que los dos cónyuges tienen los mismos derechos y deberes y a cada derecho de un cónyuge corresponde el correlativo deber del otro (y viceversa).

Son *permanentes* porque siempre están contenidos radicalmente en el vínculo conyugal y, por ello, no cabe que, siendo el vínculo perpetuo, los derechos y deberes –o algunos de ellos– sean meramente temporales. Cosa distinta es que puedan suspenderse en virtud de circunstancias que afecten al desarrollo de la vida conyugal y, por ello, a la eficacia del vínculo.

Con la calificación de *continuos* se pone de relieve que los derechos y deberes conyugales son correlativos al vínculo conyugal y, por lo tanto, que no cabe la existencia de un vínculo –que por su naturaleza está siempre en acto

no interrumpido— cuyos derechos y deberes sólo existiesen por períodos determinados de tiempo. Si los derechos y deberes pueden suspenderse, su radical existencia en el vínculo es, no sólo permanente, sino continua.

Permanencia y *continuidad* son en realidad reflejos de una misma cosa: la existencia radical de los derechos y deberes en el vínculo conyugal. Estas notas no son confundibles con la indisolubilidad o perpetuidad del vínculo conyugal (el *bonum sacramenti*), puesto que se refieren a la relación existente entre el vínculo y los derechos y deberes de él derivados. Esto es, se refieren al modo de derivación y al modo de estar contenidos en el vínculo. Los derechos y deberes conyugales son permanentes y continuos en relación al vínculo.

Por *exclusivos* se entiende que los derechos y deberes conyugales son situaciones jurídicas que sólo se tienen ante el otro cónyuge y en consecuencia que no tienen posibilidad de existencia fuera del vínculo conyugal, puesto que son derivación de él. Sólo pueden existir entre cónyuges.

Tampoco esta exclusividad es identificable con la exclusividad propia del vínculo conyugal, aunque obviamente de ella reciba un matiz peculiar. La exclusividad de la que aquí hablamos significa que sólo entre cónyuges existen estos derechos y deberes, y que fuera del matrimonio no pueden existir, ni en su conjunto, ni algunos de ellos. Fuera del matrimonio, sólo se da el puro hecho o derechos de naturaleza distinta, aunque sean aparentemente similares. Y así la comunidad de vida conyugal es distinta de otras formas de vida común; el derecho correspondiente tiene una fuerza, una extensión y un sentido diferentes en el matrimonio y fuera de él.

Son *irrenunciables*, pues no penden ni dimanen de la voluntad de los cónyuges, sino que representan situaciones jurídicas que dimanen de la dimensión de justicia inherente a la naturaleza misma del vínculo conyugal.

60. DELIMITACIÓN. Los derechos y deberes conyugales no son absolutos ni ilimitados. Como exigencias de justicia se mueven dentro de lo justo, esto es, de lo racional y de lo adecuado a la dignidad de la persona humana y a las circunstancias de su vida. El fundamento y el sentido de los derechos y deberes conyugales marcan la extensión de los mismos y delimitan su ejercicio. Estos derechos y deberes son ejercibles y obligan, respectivamente, en la medida en que responden a su fundamentación y a su sentido; por lo tanto, son ejercibles y obligan en cuanto son manifestaciones de la responsabilidad de los cónyuges al compromiso adquirido, de su solidaridad y de la común participación en las respectivas *inclinaciones* naturales y en la obtención de las finalidades del matrimonio. Fuera de esta fundamentación y de este sentido no hay verdaderos derechos ni deberes conyugales.

Por ser correlativos los derechos y los deberes (a cada derecho corresponde un deber del otro cónyuge), para señalar los límites de los derechos bastará

indicar los límites de los deberes. La obligatoriedad de los deberes conyugales se circunscribe por: 1.º La *racionalidad*, que equivale a su congruencia con el orden natural y los dictados de la recta razón; 2.º la *posibilidad* de su cumplimiento, es decir, que no exista imposibilidad física o moral; 3.º las *circunstancias*, muy diversas; 4.º la *grave dificultad*, cuyo grado de gravedad ha de calibrarse en relación a la gravedad de los deberes –que no es la misma en todos– y a la importancia de la misión de los cónyuges.

No todos estos límites juegan del mismo modo en todos los derechos y deberes conyugales. Por ejemplo, los señalados en tercero y cuarto lugar carecen de relevancia en el *ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem*.

Estos límites lo son de los *derechos y deberes*, esto es, de las situaciones jurídicas que dimanen de las relaciones de justicia que existen entre los cónyuges y, por tanto, señalan los límites de lo justo (orden de justicia) entre ellos. Pero no influyen de la misma manera en el deber de naturaleza moral de cumplir con su misión, que es un deber más exigente en determinados supuestos. Del mismo modo, cuando en un caso concreto no se da el derecho o el deber jurídico, no quiere decir esto que debe el cónyuge abstenerse siempre de atender a las peticiones del otro o de actuar; abstenerse o actuar dependerá de criterios morales (licitud o ilicitud morales), y en caso de licitud, de su prudencia y de su amor.

61. OBJETO. Los derechos y deberes conyugales tienen como objeto las prestaciones personales de los cónyuges. En cuanto exigencias de justicia, los derechos son apelaciones a la persona del cónyuge ante el que se tienen y, por lo tanto, son apelaciones a su responsabilidad. Del mismo modo, los deberes son exigencias de respuesta (responsabilidades, por lo demás libremente adquiridas). No hay, pues, hablando con absoluta propiedad, derechos sobre la persona, ni sobre el cuerpo del cónyuge. Lo que es de justicia y exigible a través de los derechos y deberes conyugales es la vida matrimonial, o sea vivir lo que son: cónyuges.

Los derechos y deberes conyugales son, pues, exigencias de justicia cuyos sujetos son personas libres y por lo mismo responsables. No vinculan el cuerpo o la persona del cónyuge a modo de posesión, propiedad o cosa similar; son la expresión de una responsabilidad que, por el pacto conyugal, se ha asumido como persona libre que se desarrolla (enriquecimiento) según su estructura óptica personal. La responsabilidad es lo propio del ser libre; una responsabilidad que es respuesta al valor y al bien que representan la virilidad y la femineidad, llamadas a complementarse como modo de perfección personal y enriquecimiento y unidas por un vínculo de justicia causado por el propio compromiso de los cónyuges.

62. PÉRDIDA Y SUSPENSIÓN. Como ya dijimos en otro lugar (I, número 85, f), por pérdida (extinción) de una situación jurídica –en este caso un derecho

o deber conyugales— entendemos su desaparición radical, o lo que es lo mismo, su destrucción intrínseca; llamamos, en cambio, suspensión a la paralización de su eficacia o de su ejercicio a causa de una circunstancia o vicisitud extrínseca que impide su despliegue.

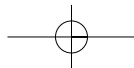
De acuerdo con esta definición, podemos decir que los derechos y deberes conyugales no se pierden nunca (nota de permanencia) en tanto existe el vínculo conyugal, puesto que siempre están radicalmente contenidos en él.

Pueden, en cambio, suspenderse. La suspensión se produce, con matices diferentes en cada caso, en cuatro supuestos fundamentales: 1.º) Por la comisión de ciertos actos ilícitos o por la existencia de situaciones culpables, que atentan directa y gravemente contra aquel aspecto de la vida conyugal sobre el que versa el derecho de que se trate y el deber correlativo. Así, el adulterio suspende el *ius ad actus coniugalis*, el peligro grave para el alma o para el cuerpo suspende la comunidad de vida, etc. 2.º) La separación jurídicamente establecida. 3.º) Ciertos pactos explícitos o acuerdos virtuales. Aunque estos pactos son normalmente irrelevantes, pueden tener eficacia en razón de ciertas circunstancias; v. gr. algunos matrimonios de conciencia respecto a la comunidad de vida. En estos casos, la suspensión sólo permanece mientras permanece la justa causa y en tanto el pacto, explícito o implícito, está vigente, de modo que roto el compromiso, bilateral o unilateralmente, o bien terminada la justa causa, la suspensión deja de tener vigencia. 4.º) Por ley (en algunos supuestos muy particulares). No hay actualmente ningún caso de suspensión por ley, pero sí lo hubo en el Derecho anterior al CIC; por ejemplo, el Derecho antiguo concedía dos meses después de celebrado el matrimonio para que los cónyuges decidiesen consumarlo o ingresar en religión (con posible disolución por voto solemne, supuesta la inconsumación).

No debe confundirse la suspensión de los derechos y deberes con su limitación. Puesto que estos derechos y deberes no son ilimitados, hay ciertos supuestos a los que estas situaciones jurídicas no se extienden. En tales casos no se debe hablar de suspensión sino de límites. Así la enfermedad contagiosa de un cónyuge no es causa de suspensión de ningún derecho (lo será en su caso el peligro grave que el cónyuge enfermo provoque culpablemente en el otro), sino una circunstancia que limita el deber —y el correlativo derecho— al acto conyugal y a algunos aspectos de la comunidad de vida. Con otras palabras, en tales casos no se suspende el derecho, simplemente no existe.

Tampoco representa una suspensión de los derechos el matrimonio celebrado bajo condición, mientras la condición no se ha cumplido; *pendente conditione* no hay suspensión de los derechos, pues estos todavía no han nacido.

Una vez hemos visto los derechos y deberes conyugales en general, vamos ahora a estudiarlos en particular.



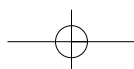
§ 2. EL DERECHO AL ACTO CONYUGAL

SUMARIO: 63. Generalidades. 64. Derecho al acto conyugal y matrimonio. 65. Sentido. 66. Objeto y delimitación.

63. GENERALIDADES. Más comúnmente llamado derecho sobre el cuerpo (*ius in corpus*), no por eufemismo, sino porque, como ya hemos dicho repetidamente, los autores han señalado tradicionalmente que el matrimonio comprende la *unio animorum* (unión de espíritus o voluntades), que jurídicamente sería el consentimiento mutuo o pacto conyugal, y la *unio corporum* (unión de cuerpos), cuya plasmación jurídica sería el derecho de cada cónyuge sobre el cuerpo del otro. Partiendo de unas palabras de San Pablo («El marido pague a la mujer –el débito conyugal–, e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su cuerpo: es la mujer». I Cor 7, 3-4) hablaron de un *ius in corpus* (derecho sobre el cuerpo), lo que, a la vez, les sirvió para poner de relieve que el matrimonio no es sólo una relación entre varón y mujer en orden a determinadas actividades, sino una unión más profunda que los une en *una sola carne* (*una caro*), según la repetida expresión bíblica. Con la expresión *ius in corpus* significaron que el matrimonio, en orden a la unión de cuerpos, no comporta pura y simplemente un derecho al acto conyugal, sino que éste se asienta en una unión más radical, la *unio corporum* o unión de cuerpos. Ello es lo que les permitió distinguir entre el *ius radicale*, capaz de mantenerse incluso siendo imposible realizar el acto conyugal (por ejemplo, a causa de impotencia sobrevenida) y el *ius expeditum* o posibilidad actual de exigir la prestación del débito (distinción que no aplicaron a los demás derechos y deberes conyugales).

Se trata de una idea de fondo –más exactamente de un trasfondo de ideas– que está en la base de su construcción doctrinal, rara vez explicitada. Ella da razón de diversos aspectos de esa construcción y de su origen, pese a que las fórmulas técnicas empleadas sean deficientes.

La causa de que los autores hayan defendido la existencia de esa relación radical entre los contrayentes es, como indicamos en otro lugar, la expresión escriturística *una caro*; a la vez que si la redujeron a la relación de los cuerpos en orden al acto conyugal, fue debido a que entendieron cuerpo por caro y por *unio corporum* ontológica el acto conyugal. Tanto Gen 2, 24 («Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne») como Math 19, 6 («De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre») evocan un significado de *una caro* que supera el acto conyugal, especialmente si se advierte que el ser ambos *una sola carne*, a través de una unión que tiene a Dios por causa, es la razón que se da contra el repudio (contra el divorcio en general). Aunque la expresión *una caro* ha sido diversamente interpretada, dentro de una fundamental coincidencia, por la Patrística y por los teólogos posteriores, no se escapó a los autores que *una caro* no puede ser concebida, desde un punto de vista jurídico e incluso on-



tológico, lisa y llanamente como el derecho a una acción o como esta acción, por sí pasajera y transeúnte. El matrimonio debe comportar algo más profundo, una unión o relación estable entre los cuerpos de los contrayentes. Dos textos escriturísticos apoyaban esta idea de fondo. Por un lado, el texto de San Pablo ya transcrito que expresa una entrega del cuerpo; por eso el marido ya no es dueño de su cuerpo sino la mujer y viceversa. Por otra parte, que el acto conyugal expresa una unión más profunda se deduce de otro pasaje de las epístolas de San Pablo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? ¿No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se junta a una prostituta se hace un cuerpo con ella? Porque serán dos, se dice, en una carne. Pero quien está unido con el Señor es con él un solo cuerpo. Huid de la fornicación» (I Cor 6, 15-18). Al mismo tiempo que la expresión *una caro* se relaciona fuertemente con el acto conyugal en este último pasaje paulino, no es menos patente la *unio corporum* –hacerse uno *miembro* del otro– que la unión carnal comporta. Es una dimensión ontológica del acto que trasciende la idea de una mera acción de ayuntamiento sin un sentido más profundo y trascendente. La mayor fuerza del pasaje reside en su contraste con la unión de los fieles a Cristo formando un solo Cuerpo: el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Con estas bases escriturísticas, se explica que los autores, a la hora de definir jurídicamente la *una caro* que forman los dos cónyuges, la tradujeran, en su primer nivel, por *unio corporum* y, en un segundo nivel más técnico, por el derecho sobre el cuerpo, precisando que este derecho se ciñe a la realización del acto conyugal (*ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*, según la fórmula utilizada por el c. 1081, § 2, CIC).

Por nuestra parte entendemos –como ya hemos dicho– que la expresión *una caro* debe traducirse mejor por unidad en las naturalezas. A nuestro entender *caro* no significa sólo carne en el sentido de cuerpo como distinto del alma; *caro* o carne tiene aquí un significado similar a la expresión joánica «Et Verbum *caro* factum est», traducible científicamente por «el Verbo asumió la naturaleza humana»; en cambio no asumió una persona humana (en Cristo hay dos naturalezas, pero una sola persona que es la divina).

La expresión *una caro* manifiesta aquella dimensión del matrimonio en la que la *dualidad* varón-mujer se conforma como *unidad*, que no es, como ya dijimos, el constitutivo personal de los cónyuges, sino la naturaleza en lo que tiene de comunicable y participable. La *unidad* entre varón y mujer, aquello que principalmente comporta para el vínculo las notas de plenitud y totalidad a través de sus exigencias de justicia («De manera que *ya no son dos, sino una sola carne*. Por tanto, *lo que Dios unió*, el hombre no lo separe»), no es tanto la unión de las dos personas por el amor, como la *unidad en las naturalezas* (cuerpo y alma), la *una caro*. En consecuencia, el fundamento más radical de la unidad y de la indisolubilidad del matrimonio no es la posible *compenetración* espiritual o anímica (la *unanimitas*), sino la complementariedad ontológica que reside en la naturaleza.

La expresión *ius in corpus* obedece, como hemos dicho, a sustituir la idea de unidad en las naturalezas por la de *unio corporum* y a la identificación de la

esencia del matrimonio (jurídicamente considerado) con el vínculo que une, según los autores, a los cuerpos de los contrayentes: el derecho sobre el cuerpo en orden a los actos conyugales (con las precisiones ya expuestas). Pero una vez asentado el matrimonio sobre una base más correcta –en nuestra opinión–, que es la unidad en las naturalezas que comporta la unión de dos personas por el amor, y configurado el vínculo matrimonial del modo ya descrito (número 53), la expresión *ius in corpus* deja de tener utilidad, como deja de tenerla la distinción entre *ius radicale* y *ius expeditum*. Por una parte está el vínculo conyugal, por otra el *ius ad actus coniugalis*.

64. DERECHO AL ACTO CONYUGAL Y MATRIMONIO. a) El derecho al acto conyugal es uno de los derechos matrimoniales, ni más ni menos esencial que los demás. Tampoco es el factor especificante (el primario que señala el carácter conyugal de la unión); la radical especificidad –la *conyugalidad*– del matrimonio se encuentra en el vínculo, como unión de unas específicas estructuras ónticas –virilidad y feminidad–, que no se reducen a la capacidad para el acto conyugal. Todos los derechos y deberes conyugales reciben del vínculo su carácter conyugal y todos son específicos (por eso son exclusivos como hemos visto); ninguno de ellos existe fuera del matrimonio, aunque algunos tengan cierta similitud y algunas coincidencias externas con otras situaciones jurídicas extramatrimoniales.

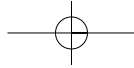
b) Siendo todo esto cierto, sin embargo, este derecho tiene una especial importancia por ser la expresión más directa de la unidad en las naturalezas. A través de él, los cónyuges se manifiestan como *una caro* (unidad en las naturalezas). La unidad en las naturalezas se produce en el vínculo, pero se expresa y se manifiesta como *vida matrimonial* (dinamicidad de la *una caro*) a través del acto conyugal, no de modo único, mas sí del modo más pleno en el orden de la naturaleza. Decimos en el *orden de la naturaleza*, porque se trata de un matiz que da la medida de la relación entre matrimonio y derecho al acto conyugal.

Por ser el acto conyugal expresión de la unión de los cónyuges como unidad en las naturalezas (expresión de esa unidad, no la unidad misma que existe ya plenamente por el vínculo conyugal) es manifestación de *un* aspecto del amor conyugal, aquel que se refiere a la intercomunicación de las naturalezas; esto es, no se refiere al otro cónyuge en su radical personalidad como tú personal–, sino como naturaleza humana; por eso, al mismo tiempo que no se refiere al otro cónyuge únicamente como cuerpo, tampoco expresa, ni es manifestación de aquella dimensión del amor conyugal que se dirige directamente al tú personal del otro cónyuge (esta dimensión se orienta directamente de espíritu a espíritu). En este sentido, el acto conyugal está en el orden del amor conyugal, pero no es la única ni la más plena de sus manifestaciones.

La tendencia al acto conyugal no nace en el constitutivo último de la personalidad –el yo íntimo y profundo en el que radica el amor personal–, ni tam-

poco es simple libido o instinto; es tendencia de la naturaleza (es llamada de la naturaleza individual en cuanto contiene y realiza la especie) y por tanto del compuesto humano (cuerpo y espíritu); podemos decir que es tendencia de la persona en cuanto es naturaleza. Es, pues, amor de naturaleza a otra naturaleza igual, pero en lo que tiene de distinta. Por lo tanto, la *inclinatio* natural al acto conyugal es un aspecto del amor conyugal que en sí mismo no sobrepasa el segundo de los grados del amor antes señalados. Aunque lleva consigo un factor de donación o entrega, también lleva un factor de apropiación del otro, para hacer propio el bien distinto que el otro representa. Cosa distinta es que el amor personal asuma en sí el amor de naturaleza. Aunque la inclinación al acto conyugal es de la persona (compuesto humano, cuerpo y espíritu) y dicho acto es un acto personal, en cuanto la racionalidad asume en sí la tendencia y su desarrollo, no debe confundirse esto con el amor personal, que es aquel grado del amor que *nace* en el centro mismo de la persona (el yo personal).

Este amor personal puede asumir en sí el amor de naturaleza; en tales casos, la tendencia queda despojada de todo sentido de apropiación (de todo *amor concupiscentiae*), para quedar como inclinación puramente espiritual de entrega, movida por el bien del otro y por el sentido de misión del matrimonio (pura donación de cada cónyuge al otro y de los dos al hijo). En este orden del amor personal, que asume en sí el amor de naturaleza, que es conyugal (es amor al otro en cuanto mujer o en cuanto varón) y su grado más pleno (por radicar en el constitutivo último de la persona que integra –no despoja– en sí la totalidad del amor conyugal), no existe una ilación necesaria entre matrimonio y realización del acto conyugal, en el sentido de que la abstención no supone ninguna represión, ni una ruptura de algo connatural a la vida matrimonial. Lo connatural a este grado del amor conyugal es la pura donación, que vendrá determinada por el bien del otro y el sentido de la realización concreta de cada matrimonio. De modo que puede desembocar, según las diversas circunstancias personales, tanto en una familia numerosa, como en no usar nunca del matrimonio. Sin que, en este último caso, pierdan nada, ni el amor, ni el matrimonio, ni la vida matrimonial, de su carácter estrictamente conyugal; por el contrario, serán tanto más perfectos cuanto más perfecto sea el grado del amor conyugal. En definitiva, y este es el punto clave de la cuestión, el matrimonio es una realización del amor conyugal, del que las obras son efecto. Y esto sucede así porque la unidad en las naturalezas, en cuanto realidad ontológica, tiene un sustrato común a todo matrimonio, pero tiene también un *iter* hacia su plenitud de unidad completamente asumida en la instancia personal. Por un lado, la unidad en las naturalezas tiene un dinamismo *en el orden de la misma naturaleza*, cuya expresión es el acto conyugal, al que conduce la naturaleza como principio de operación; esta tendencia es *regulada* desde luego por la instancia personal. Pero, por otro lado, la unidad en la naturaleza se realiza de un modo mucho más perfecto, cuando la naturaleza es plenamente *asumida* por el amor personal, *dominada*, por así decir, e integrada por el constitutivo personal. En este caso, ya no hay sólo regulación por la instancia personal, sino *asunción e integración*. Cuando esto ocurre, la unidad en las naturalezas tiende a manifestarse –en virtud de la misma fuerza óptica– más a través de la unión de las dos personas (amor personal) que a través del acto conyugal.

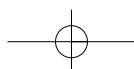


El matiz en el orden de la naturaleza tiene además otra derivación. Quiere decir que el acto conyugal, en tanto es manifestación de la unidad en las naturalezas, está en relación con el matrimonio según el normal desarrollo de la naturaleza. Es manifestación normal de la naturaleza (de la *inclinatio* natural) de acuerdo con su propio modo de ser, que es evolutivo. Una evolución que implica –a partir de cierta edad– un decrecimiento de esa manifestación e incluso su desaparición, que son normales (no defecto o enfermedad) (cfr número 106, d).

c) El derecho al acto conyugal es esencial en todo matrimonio, en cuanto está contenido potencialmente en el vínculo, ya que éste comporta necesariamente una unidad en las naturalezas que tiende a manifestarse (vida o dinamismo conyugal) *naturalmente* (por la fuerza de la misma naturaleza y según su modo de ser, que es en parte histórico) en el acto conyugal. Pero su exigibilidad actual, la fuerza del deber correlativo, su ejercicio como algo propio de la vida matrimonial, etc., dependen de la normal evolución de la *inclinatio* natural.

65. SENTIDO. El sentido inmediato del derecho al acto conyugal es la expresión de la unidad en las naturalezas (*una caro*), según esta expresión está contenida en la estructura ontológica de la naturaleza humana, esto es, como acto de unión de las naturalezas en un principio y origen de generación. Es, pues, por una parte expresión del amor de los cónyuges, en tanto la unidad en las naturalezas que forman se manifiesta espontánea y naturalmente en ese acto engendrador. Por otra parte, esa manifestación afecta integramente a la dimensión de la virilidad y de la feminidad como *principia generationis* y, en consecuencia, a la potencial paternidad y maternidad en cuanto factores de la virilidad y de la feminidad. Es en sí aquella unión que es *principium prolis* (principio de generación). El factor unitivo y el generativo no son dos elementos distintos: una sola acción es, a la vez, unión de los cónyuges y *principium prolis*, porque la unión de los cónyuges se realiza precisamente como comunicación de las naturalezas en el acto generativo. Y esto viene dado por la propia configuración natural de la *inclinatio* y del acto conyugal.

No hay ni puede haber ninguna distinción entre el acto conyugal como expresión del amor conyugal y como *principium prolis*. En primer lugar, el acto es *conyugal*, no es sólo expresión de la tendencia a tener hijos (amor a los hijos), aunque moralmente puede y deba estar motivado principalmente por esa tendencia, sino que también lo es de la relación interconyugal, de la inclinación natural a la unión con el otro cónyuge; pero, al mismo tiempo, esta conyugalidad tiene como dimensión esencial propia la dimensión generativa, pues virilidad y feminidad tienen como dimensión esencial propia la potencial maternidad y paternidad. Esto es, la potencial paternidad y maternidad *en cuanto se expresan y actualizan en* (no fuera) *del acto de unión entre ambos*. Ni es esto ninguna complicación, pues está resuelto en la simplicidad de la naturaleza: el acto conyugal está constituido naturalmente como una parte del proceso generativo, pues es acto unitivo en una comunicación de naturalezas ordenada a su repro-



ducción. Y el amor a la mujer (o al varón) es amor a la mujer (o al varón) tal como está naturalmente constituida (según el orden de la naturaleza, virilidad dice relación a la paternidad y femineidad a la maternidad en cuanto estructuras ópticas). No se olvide en este punto que el amor conyugal no es un vago afecto, ni menos una ciega fuerza instintiva dirigida a obtener el gozo de una genérica posesión. Es amor al varón en cuanto varón (por tanto en todo aquello en que es varón, en su virilidad) que es en lo que es *bien* para la mujer, y amor a la mujer en cuanto tal, que en eso es *bien* para el varón. Y es amor *unitivo*, es decir que tiende a unir varón y mujer en la unión de los cuerpos en cuanto *principia prolis* (que eso son las potenciales paternidad y maternidad en su dimensión corpórea). Por lo tanto, todo el problema se resuelve en la vieja y perenne regla cristiana: el acto conyugal debe realizarse según el orden natural.

Sólo que esta regla tiene un aspecto que los autores, si bien han seguido implícitamente en diversas cuestiones (v. gr. al no admitir que la esterilidad sea causa de nulidad o de disolución del matrimonio) generalmente no han explicitado, antes bien a veces han establecido explícitamente razones no demasiado coherentes con ella. Así cuando introducen como elementos del acto conyugal factores del proceso generativo que sobrepasan su sentido inmediato, o cuando entienden el *principium prolis* como potencial fecundidad (sometiendo a cuestión el uso del matrimonio en los períodos infecundos, o la *ordinatio ad prolem* del matrimonio de los estériles), etc. El acto conyugal es *principium prolis* en la medida en que este *principium* está contenido en la unión de los cuerpos y sólo en esa medida. Por lo tanto, la *ordinatio ad prolem* del acto conyugal, como elemento esencial de él, se ciñe única y exclusivamente a sus elementos constitutivos ontológicos, sin sobrepasarlos, ni recibir toda su razón de bondad de la *ordinatio ad prolem* que sobrepasa la que es intrínseca a él. Todo acto conyugal rectamente realizado –según el orden natural– tiene una intrínseca, suficiente y esencial *ordinatio ad prolem*; y es bueno como expresión de una *inclinatio* natural buena (plena razón de bondad, plena razón de ser). Y en esta medida existe una esencial *ordinatio ad prolem* en el *ius ad coniugalis actus*.

Cosa diferente es que el matrimonio tenga una *ordinatio ad prolem* que sobrepasa la *ordinatio ad prolem* del *ius ad coniugalis actus*. Efectivamente esa *ordinatio ad prolem* más amplia existe, pero no radica en el citado derecho, sino que actúa dando lugar a otros derechos y deberes, que más adelante se exponen.

66. OBJETO Y DELIMITACIÓN. a) *Objeto*. El objeto del *ius ad coniugalis actus* es, como se desprende de la fórmula utilizada, el *acto conyugal*, entendiendo por tal la unión de cuerpos realizada según el orden natural.

Tanto ciertos desórdenes morales como, sobre todo, la necesidad de determinar cuándo una persona es *potente* (capaz de realizar el acto conyugal), pese a algunos defectos orgánicos o funcionales, a efectos de la capacidad para el matrimonio –impedimento de impotencia– y también a efectos de posible disolución del matrimonio por inconsumación, han llevado a la doctrina, desde tiempos muy antiguos, a plantearse la cuestión de la *copula perfecta*. En buena sistemática deberíamos tratar aquí de este problema. Pero los autores, a la vez que están

de acuerdo en que la capacidad para el matrimonio, en lo que afecta a la constitución corporal, se resuelve en la *potentia coeundi* (potencia o capacidad para el acto conyugal), han entendido a veces esta capacidad como potencia corporal para los fines del matrimonio (generación de los hijos, remedio o sedación de la concupiscencia, mutuo complemento, según las distintas corrientes). Con ello, han introducido insensiblemente unos factores –una *ordinatio ad fines*– que sobrepasan la precisa y concreta cuestión de la cópula perfecta, como acto conyugal realizado según el orden natural. Y aunque es cierto que la doctrina común ha acertado en lo fundamental, el planteamiento ha estado impurificado por un desenfoque inicial. Como no parece propio exponer esta cuestión prescindiendo de los autores, se tratará en el impedimento de impotencia, que es la perspectiva desde la cual la doctrina ha propuesto sus soluciones.

b) *Delimitación*. El derecho al acto conyugal es un derecho cuyos límites son, en general, los ya señalados para todos los derechos conyugales. De modo particular, los autores suelen indicar los siguientes: 1.º el grave peligro para la vida o la salud, que no debe confundirse con los riesgos que van anejos a la vida matrimonial; 2.º el voto de castidad; 3.º el incumplimiento de las obligaciones respecto de los hijos ya habidos (deber de recibirlos, alimentarlos y educarlos).

§ 3. LA COMUNIDAD CONYUGAL (EL DERECHO A LA COMUNIDAD DE VIDA)

SUMARIO: 67. Noción. 68. La comunidad conyugal y el hecho de vivir juntos. 69. La tipificación de la comunidad conyugal. 70. Delimitación.

67. NOCIÓN. Mientras el derecho al acto conyugal es manifestación de la vida matrimonial en el orden de la naturaleza, la comunidad conyugal (situación jurídica llamada habitualmente derecho a la comunidad de vida) es manifestación de la vida matrimonial en el orden de la personalidad.

Tanto uno como otro derecho son manifestaciones del matrimonio en su totalidad, pero en distinta proporción. El acto conyugal es, como decíamos, personal, mas como unión de dos personas (expresión de su amor) a través de una intercomunicación de naturalezas. Tiene su origen en la naturaleza (por eso se manifiesta incluso en el orden sensitivo mediante la libido), y se ordena a la intercomunicación de virilidad y feminidad como principios *naturales* (de naturaleza). La comunidad conyugal tiene también su origen en la unidad en las naturalezas, pero se ordena a la «intercomunicación» de la virilidad y feminidad como principios *personales*. Significa que el matrimonio *hace común* diversos aspectos de la vida íntima personal de los cónyuges.

Según es común en la doctrina, el derecho a la comunidad de vida se entiende habitualmente como el derecho a vivir juntos y su contenido es tipifi-

cado en la triple comunidad de mesa, lecho y habitación. Por nuestra parte lo entendemos de modo un tanto diferente. Expliquemos por pasos nuestra posición.

La comunidad conyugal significa que los dos cónyuges se unen por una comunidad de vida personal. Es una específica y particular unidad de destinos. Pero, ¿de qué modo y dentro de qué límites se produce esta comunidad conyugal? Para contestar a esta pregunta hay que partir del hecho de que la personalidad es un constitutivo último incomunicable; por lo tanto, sólo se puede hacer común la vida personal a través de dos maneras: 1.^a) Por una relación de solidaridad, que lleva consigo un servicio, una ayuda. 2.^a) Mediante una participación en lo que es la circunstancia vital de la persona; o sea en aquellos bienes, actividades, posición social, etc., que están en directa e inmediata relación con la persona y son como el contorno de su ser y de su intimidad personales. Precisamente solidaridad y participación son, según dijimos (número 53), los dos aspectos que comprende el vínculo conyugal; esto quiere decir que la comunidad conyugal, en cuanto radicalmente contenida en el vínculo matrimonial, es una relación de solidaridad y de participación en la circunstancia vital de cada cónyuge respecto del otro.

Esta dimensión del vínculo matrimonial se vierte en un derecho-deber conyugal primario, que comprende: 1.^o) El deber de subvenir a las necesidades vitales del otro cónyuge (con el correlativo derecho). ¿Cuáles son esas necesidades? Obviamente no resulta posible encerrar en fórmulas (de ahí la tradicional dificultad de tipificar este derecho) lo que es vida y como tal una realidad llena de matices; pero, siquiera por razones sistemáticas, podemos señalar las siguientes: alimentos, vestido, casa, recreo, salud, posición social y apoyo moral. Este es el modo por el que se plasma la solidaridad. 2.^o) El derecho de participación, que afecta, según los casos, ya sea a los bienes destinados a subvenir esas necesidades, ya sea a las actividades tendentes a subvenir las, ya sea a distintos aspectos de la circunstancia vital. La participación se proyecta en una dimensión comunitaria que, a su vez, tiene dos reflejos: en unos casos, consiste en que las actividades tendentes a satisfacerlas se realizan en común: comida, diversiones, etc.; en otros casos consiste en que los bienes se hacen *comunes*, no en el sentido de que sus titulares sean conjuntamente los dos cónyuges, sino en el de que cada cónyuge tiene el derecho a participar en el uso y disfrute de esos bienes, en tanto están al servicio inmediato de la vida personal del otro cónyuge y en tanto son participables. Ese derecho de participación es una exigencia de justicia, reconocida por el mismo Derecho.

Por ejemplo, la casa o casas destinadas al uso y disfrute personal de uno de los cónyuges se hacen comunes. Estos bienes comunes podrán tener como titular a uno de los cónyuges o a los dos. En cualquier caso, esto es de suyo indiferente, hasta el punto de que el segundo supuesto representa una comunidad que en sí misma no es propiamente conyugal (aunque este nombre reciban ciertas

comunidades de bienes, nacidas de pactos entre los cónyuges a modo de capitulaciones matrimoniales; y no son conyugales en sentido propio porque no dimanán del vínculo conyugal), exactamente igual en sí misma a la copropiedad que cualesquiera otras personas pueden tener (pese a las posibles y lógicas diferencias de tratamiento legal que puedan existir). Lo que representa la comunidad específicamente conyugal es que, aún siendo el titular del uso y disfrute de la casa (arrendatario, propietario, etc.) uno de los cónyuges, el otro, por el derecho a la comunidad conyugal, participa de pleno derecho en ese uso y disfrute, igual que el cónyuge titular. No participa, en cambio, en la titularidad, ni en aquellos derechos (de disposición, por ejemplo) que son inherentes a ella, participa en el uso y disfrute para la vida personal, que es en lo que cada cónyuge participa con el otro.

Este derecho a la comunidad conyugal tiene su *fundamento* en la propia estructura del matrimonio. La unión de varón y mujer tiende a hacerlos una unidad que lleva consigo las relaciones de solidaridad y de participación indicadas. Estas relaciones son manifestación de la unión de dos personas, fundada en una unidad en las naturalezas (*una caro*). En virtud de esa profunda unión, los dos cónyuges se hacen, por el matrimonio y en virtud de su misma fuerza, solidarios de la vida personal y partícipes de su circunstancia vital.

El *sentido* de este derecho es, tanto el servicio mutuo, como la recepción de los hijos habidos en el matrimonio y su educación. No se trata de dos finalidades paralelas o simplemente yuxtapuestas. El servicio mutuo —la mutua ayuda— es la razón inmediata de bien de la comunidad conyugal, de modo que esta es parte o aspecto del *bonum coniugii* —en este caso el mismo matrimonio en cuanto es vida—, que tiene una apertura esencial (*ordinatio*) al bien de los hijos.

68. LA COMUNIDAD CONYUGAL Y EL HECHO DE VIVIR JUNTOS. Como hemos indicado, es muy común que los autores entiendan la comunidad conyugal como el hecho de vivir juntos. Comunidad conyugal sería el hecho de hacer vida en común, de vivir juntos, de suerte que el derecho a la comunidad conyugal sería el derecho a esta convivencia (del que derivarían las relaciones de participación). Como lógica consecuencia, cuando los cónyuges, por las múltiples circunstancias en que pueden encontrarse (viajes, desplazamientos temporales por razón de profesión, estancia en un sanatorio, etc.), no están materialmente juntos (no hacen vida común), los autores hablan de una *separación* y a ella se sienten obligados a referirse al tratar de la ruptura de la vida matrimonial (el llamado divorcio semipleno o separación conyugal), aunque sea para señalar las lógicas diferencias entre ambos supuestos.

No se puede negar que el matrimonio, en virtud de su constitución y de su dinámica —el amor es tendencia unitiva—, tiende a que los cónyuges vivan de hecho juntos. Esta convivencia física es una normal y natural consecuencia del matrimonio (unión de hecho que es efecto del amor conyugal), que no puede

ser impedida sin causa proporcionada, por cuanto obedece a una exigencia de justicia. Pero la convivencia física no es propiamente la comunidad conyugal, ni esa exigencia de justicia es el derecho del que hablamos. La convivencia física como hecho es una consecuencia normal y natural; y como exigencia de justicia es, por una parte, una norma de conducta de los cónyuges (un principio, un deber) y por otra, un derecho ante terceros (número 75, 4.º).

Tal como hemos dicho, los autores identifican frecuentemente el derecho a la comunidad conyugal (a la que llaman comunidad de vida) con la convivencia física. Por eso, a la vez que enuncian la comunidad de vida como un derecho (el derecho a la comunidad de vida) que tiene su correlativo deber, lo tratan como si fuera primariamente un deber (como lo es el deber de convivencia) y de hecho de lo que más hablan es de ese deber de convivencia (la convivencia física como norma de conducta). El CIC, c. 1128, se sitúa en esta línea al hacer mención explícita del deber, pero no del derecho: «Los cónyuges deben mantener la comunidad de vida conyugal, si no hay una causa justa que los excuse».

La convivencia física no se identifica con la comunidad conyugal, entre otras razones, porque la primera es una situación o modo de relacionarse los cónyuges –de estar uno en relación al otro– que abarca, no sólo la comunidad de vida, sino el ejercicio del derecho al acto conyugal y, en general, toda la vida conyugal. Es un modo de estar que comprende la total realización del matrimonio. La comunidad conyugal, en cambio, sólo se refiere a un aspecto de la vida matrimonial. Hay, desde luego, una relación entre ambas, a saber, el deber de convivencia física (más exactamente el principio de convivencia física) es consecuencia en gran parte, de la comunidad conyugal, pues es un modo natural –que nace del propio dinamismo del amor conyugal y, en general, de la *inclinatio* natural– de realizarse esa comunidad.

La doctrina común (ya hemos señalado algunas excepciones), identificando convivencia física con comunidad conyugal y de acuerdo con la teoría tradicional de los fines, entiende que el derecho a la comunidad de vida es derivación del fin primario, por ser esa comunidad el medio ambiente que facilita el ejercicio del derecho al acto conyugal y la educación de los hijos. A diferencia de esta tesis, debemos decir que la comunidad conyugal de vida deriva primariamente de la unión personal que comporta el matrimonio; es la convivencia física la que es un principio que nace, tanto de la unidad en las naturalezas, como de la unión de dos personas por el amor, que se manifiestan en el derecho al acto conyugal y en la comunidad conyugal.

Establecida la distinción entre comunidad conyugal y convivencia física, la primera queda configurada primariamente como un derecho y su correlativo deber; es fundamentalmente una *situación jurídica*. Es un derecho, y por ello hablar de derecho a la comunidad conyugal es en realidad una expresión inadecuada (una redundancia); decir comunidad conyugal es ya decir *derecho*.

69. LA TIPIFICACIÓN DE LA COMUNIDAD CONYUGAL. Englobando la convivencia física en la comunidad de vida, la doctrina canónica ha entendido esta última en un sentido prevalentemente local espacial. Y la ha tipificado como la comunidad de lecho, mesa y habitación (*communitas thori, mensae et habitationis*).

Se trata de una tipificación, es decir, de un intento de reducir a unos rasgos típicos lo que de por sí presenta una gran riqueza de matices, con el fin de poner de relieve aquellos factores principales que, de un modo u otro, tienen una relevancia jurídica. De todas formas, observa Bernárdez, estos tres elementos no tienen la misma relevancia ante el Derecho. Por una parte, la comunidad de lecho y mesa son elementos que afectan a la vida privada. En cambio, la comunidad de habitación ostenta un carácter externo, que puede tener trascendencia en el orden social. Se ha observado en este sentido que el CIC no considera la separación parcial (la referente al lecho y a la mesa), que remite a la moral, deteniéndose, en cambio, en el régimen de separación total como ruptura de la comunidad de habitación. Según Le Picard, la comunidad de vida conyugal, en sus tres aspectos, es una obligación de Derecho natural. Y, por lo que respecta a la comunidad de habitación, es una obligación de orden público, mientras que la comunidad de mesa y lecho son obligaciones de orden privado.

Que la tripartición de la comunidad de vida usada por los autores no puede considerarse como una división de aspectos esenciales, sino que es una tipificación (cfr I, número 48) se desprende, tanto de su análisis, como de la propia realidad social. En primer lugar, la tripartición no abarca todos los aspectos de la comunidad de vida (ésta no se reduce a la comida, al lecho y la casa); en segundo lugar, la consideración espacio-local ha sido en efecto el modo típico y común de realizarse la comunidad de vida, pero ha habido excepciones (v. gr. la comunidad de lecho no ha sido lo habitual entre cónyuges de muy elevado rango social); por último, las actuales formas de vida revelan una tendencia, cada vez más generalizada, hacia la pérdida de la comunidad de mesa (en su sentido espacio-local), y hacia formas más fluidas de la comunidad de habitación. Todo lo cual nos indica que la tripartición es una tipificación y no una división esencial.

Esta tipificación ha sido, sin duda, una fórmula muy útil y lograda a efectos forenses (en relación a las causas de separación), pero obedece a la confusión entre convivencia física y comunidad conyugal.

La comunidad conyugal es, decíamos, una situación jurídica que dimana del vínculo conyugal. En tanto dimana del vínculo conyugal es un factor constante, pero su realización práctica está sometida, en primer lugar, a las exigencias de la positivación —como todo lo que se refiere al Derecho—, lo que explica que algunas civilizaciones primitivas presenten formas de comunidad conyugal muy rudimentarias; y, en segundo término y de modo principal, a las formas culturales de vida. Este segundo factor de conformación de la realización práctica de la comunidad conyugal es el que presenta mayores dificultades.

des a la hora de intentar tipificar las manifestaciones de este derecho. Por tratarse de una tipificación, consiste en determinar los rasgos típicos de una realidad social que puede evolucionar, aunque desde luego dentro de límites estrechos, por ser el matrimonio algo muy radical de la naturaleza humana. Por lo tanto, llega un momento en que toda tipificación de la comunidad de vida deja de tener validez total.

Esto supuesto, se pueden tipificar las siguientes manifestaciones de la comunidad de vida: a) el derecho a los alimentos, que comprende, no sólo la alimentación propiamente dicha, sino cuanto es necesario para el adecuado desarrollo de la vida personal: alimento, vestido, salud, casa y otras necesidades; b) el deber de allegar los medios necesarios para ello; c) el derecho de participación en el uso y disfrute de los bienes destinados a satisfacer las necesidades de la vida personal; d) las situaciones jurídicas de participación en la condición y posición social del cónyuge.

Estas situaciones jurídicas de participación se entienden normalmente en el sentido de que la mujer participa del estado del varón, y por ser un hecho normal que quien fija la condición social del matrimonio sea el varón. Pero no siempre ocurre así; cuando la mujer tiene un rango social más elevado, es frecuentemente el varón quien participa de la condición social de la mujer. En Derecho canónico las situaciones jurídicas de participación sólo tienen algunos reflejos indirectos. La mujer participa del nombre, condición y privilegios del marido; y además: 1.º) adquiere el domicilio de éste, aunque puede adquirir cuasidomicilio propio (c. 93 CIC); 2.º) puede tomar el rito del marido (c. 98, § 4, CIC), conservando el derecho de volver al propio rito una vez disuelto el matrimonio; 3.º) puede ser sepultada en el sepulcro de su marido si no ha dispuesto otra cosa (cc. 1223, § 2 y 1229, § 2 CIC); 4.º) sigue el fuero del marido (cc. 1561 y 1964) (Cfr. el motu proprio *Causas matrimoniales*).

Es innecesario decir que los sectores de la comunidad conyugal que acabamos de señalar sólo representan aquella parte que es capaz de ser jurídicamente configurada. La comunidad conyugal, por supuesto, es mucho más rica en su total realidad. No quiere decir esto que los demás aspectos no tengan ninguna relevancia jurídica, pero esa relevancia se manifiesta a través de los principios informadores de la vida conyugal (número 75).

70. DELIMITACIÓN. La comunidad conyugal de vida propia del matrimonio se circunscribe dentro de los siguientes límites.

En primer término, se ciñe a la *circunstancia vital*; no penetra en la interioridad anímica y espiritual de la persona de cada cónyuge, que queda de por sí fuera de la unidad varón-mujer. Esta interioridad no es afectada por el vínculo conyugal. Ni a ella alcanza el amor conyugal en cuanto tal, precisamente porque es amor a la virilidad y feminidad en cuanto son principios *capaces de complementarse*, lo que no ocurre con esa interioridad anímica y espiritual de

la persona. La *ayuda* específicamente matrimonial es la que aporta la capacidad de complemento entre virilidad y feminidad, no otra. En cambio, la capacidad de ayuda en la interioridad anímica y espiritual es propia –no del matrimonio como tal, ni puede exigirse por tanto en él–, sino de la amistad común y de lo que los filósofos llaman virtud o don de consejo; en otras palabras, es propia de la solidaridad humana en general. Si se da entre los cónyuges, no es en virtud de una potencialidad inherente al matrimonio, sino de la amistad común que haya nacido entre ellos. La comunidad conyugal de vida se circunscribe al servicio mutuo (solidaridad) y a la participación en el contorno vital, en cuanto de ello es capaz por naturaleza la integración de la virilidad y feminidad.

En segundo lugar se ciñe a los aspectos propios de la vida personal, tal como surgen de la naturaleza humana. El matrimonio radica en la naturaleza y se configura de acuerdo con el dinamismo inherente a la estructura óptica de la naturaleza humana. La comunidad conyugal –participación y solidaridad– no alcanza ni a la posición o condición ni al destino sobrenaturales –en el orden de la salvación– de cada cónyuge.

Por eso, en relación con la acción pastoral de la Iglesia, el matrimonio (es decir, la pareja varón-mujer constituida como tal) no cuenta (ni puede contar, pese a algunos excesos pastoralistas de la hora presente) como sujeto unitario (puede contar indudablemente como circunstancia de las personas). El Evangelio, los sacramentos y la formación no tienen por destinatarios la pareja humana, sino la persona humana individual y cualquier otra idea carece de fundamento. Sólo hay un sacramento en el que la pareja humana cuenta: el matrimonio, que no es sino la misma pareja constituida en signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Y en este caso el ministerio pastoral no es el ministro de este sacramento, sino los propios contrayentes.

Por último, tampoco hay comunidad conyugal en todas aquellas actividades de la persona que exceden de la vida íntima personal: profesión, participación en la vida pública, etc. Las posibles solidaridad y participación que en tales campos pueden darse no dimanen ni son consecuencia propia del vínculo conyugal; no son, por tanto, ni debidas ni exigibles.

Dimanen en todo caso de la amistad común entre los cónyuges, de la decisión voluntaria, de la afinidad de intereses e ideales o incluso de las leyes constitucionales de una nación (v. gr., Rey o Reina consortes). Sólo tienen cierta relación con el vínculo conyugal y, en concreto, con la comunidad conyugal, aquellos tipos de actividad profesional o económica que constituyen una forma de cumplimiento del deber de allegar los medios necesarios para la vida personal: las llamadas empresas o explotaciones familiares, esto es, cuando el matrimonio o la familia se constituyen como núcleos de trabajo (explotaciones agrarias, artesanas o industriales de pequeño volumen). Y esta relación es meramente indirecta.

§ 4. OTRAS SITUACIONES JURÍDICAS

SUMARIO: 71. El derecho-deber de no impedir la procreación de los hijos. 72. El deber de recibir a los hijos. 73. El deber de educar a los hijos. 74. La igualdad conyugal y la capitalidad del varón.

71. EL DERECHO-DEBER DE NO IMPEDIR LA PROCREACIÓN DE LOS HIJOS. a) *Noción y fundamento*. El vínculo conyugal une a varón y mujer en toda la extensión de su *inclinatio* natural, según hemos dicho, a través de unas relaciones de solidaridad y participación. Al mismo tiempo, ya hemos puesto de relieve más de una vez que la estructura óptica (*inclinatio*) del varón y de la mujer en cuanto tales comprende la potencial paternidad y la potencial maternidad. De ahí nace y en ello se funda la existencia del derecho de cada cónyuge de que el otro no haga nada que pueda impedir la efectiva procreación de los hijos (*ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem*).

b) *Sujetos*. Sujetos activos y pasivos de este derecho son los cónyuges. Cada uno de ellos es titular del derecho ante el otro y sujeto del correlativo deber.

No se puede, pues, confundir este derecho y su correlativo deber con el deber moral de los cónyuges de no maquinarse contra la generación de los hijos. Este deber moral se funda en la misión procreadora del matrimonio y es primariamente un deber. En cambio, el derecho-deber conyugal (contenido en el vínculo matrimonial y que es mutuo) de no impedir la procreación de los hijos es una exigencia de justicia interconyugal, nacida de las relaciones de solidaridad y participación que unen a los cónyuges respecto a la dimensión de paternidad y de maternidad propia de su estructura óptica personal.

c) *Objeto*. Este derecho-deber se refiere, en un primer aspecto, a la omisión de todas aquellas actividades tendentes a impedir el normal desarrollo del proceso generativo (v. gr., la esterilización, el uso de anticonceptivos o abortivos, etc.). En un segundo aspecto, comprende aquellas actividades tendentes a corregir los defectos o enfermedades corporales propios de la estructura orgánica reproductora.

d) *Límites*. El segundo aspecto de este derecho-deber tiene los límites ya indicados para todos los derechos y deberes conyugales (número 60). En cambio, el primero puede considerarse como un derecho-deber absoluto.

72. EL DEBER DE RECIBIR A LOS HIJOS. a) *Noción*. El sentido del matrimonio y su razón de bien no se agotan, como decíamos, en las relaciones intraconyugales, pues es esencial en el matrimonio su apertura –ordenación– a los hijos. En virtud de esto, que es a la vez reflejo de la paternidad y de la maternidad, tal como naturalmente están configuradas, los cónyuges tienen el deber mutuo (con el correlativo derecho) de no atentar contra la vida o la integri-

dad corporal de los hijos ya nacidos (aspecto negativo) y de recibir a los hijos en el seno de su comunidad de vida (aspecto positivo), quedando, por lo tanto, integrados en su misma circunstancia vital y constituyendo un núcleo más amplio que el matrimonio: la familia.

El *sentido* de este derecho-deber es el mantenimiento y desarrollo físico de los hijos.

b) *Sujetos*. Los sujetos de este deber, activos y pasivos, son los cónyuges. Se trata de un deber conyugal (que existe entre los cónyuges), distinto del deber que tienen los padres respecto de sus hijos de recibirlos en el seno de su matrimonio y de su familia. Este último derecho es, en realidad, una relación jurídica derivada (entre padres e hijos, no entre cónyuges).

73. EL DEBER DE EDUCAR A LOS HIJOS. La paternidad y la maternidad humanas tienen una proyección educativa, que es inherente a ellas. De ahí que las relaciones de solidaridad y de participación del vínculo conyugal se extiendan también a esa dimensión educativa. Cada cónyuge tiene ante el otro el deber (con el correlativo derecho) de participar en la educación de los hijos habidos en su matrimonio. Y de educarlos en el seno de la comunidad conyugal. De este modo el matrimonio lleva consigo: 1.º Los cónyuges se obligan a educar conjuntamente los hijos, de forma que su educación resulte de la conjunción de la tarea de ambos, cada uno de los cuales influirá de modo distinto en los hijos. 2.º La vinculación de la educación a la comunidad de vida. 3.º La creación de las condiciones favorables para la educación efectiva, mediante una vida común conyugal adecuada.

¿Se extiende este deber a los hijos de uno de los cónyuges habidos de anterior matrimonio? Sí, por cuanto el fundamento de este deber no es la relación entre padres e hijos, sino la solidaridad y participación específicamente conyugal, esto es, la dimensión educativa de la paternidad y la maternidad de cada cónyuge. Se sobreentiende lo dicho de aquellos hijos que se integran en el nuevo núcleo familiar.

74. LA IGUALDAD CONYUGAL. a) El matrimonio, en sí mismo considerado, se rige por el principio de igualdad (en valor y dignidad). Varón y mujer son iguales, los derechos y deberes conyugales son mutuos y ambos tienen los mismos. Por ser plena y absoluta la igualdad entre los esposos, la relación jurídica matrimonial se ordena y estructura a través de derechos, no por el principio de autoridad. Se rige, pues, por el principio de justicia (débito o deuda) y del mutuo consentimiento.

Esto no es óbice para que la Sagrada Escritura hable de un principio de capitalidad: el varón es cabeza de la mujer (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23). ¿Qué quiere decir que el varón es cabeza de la mujer? No significa, desde luego, una superioridad del varón, ni una inferioridad de la mujer. Significa un modo de

estar relacionados varón y mujer, a saber, que, siendo ambos mutuamente complementarios –siendo el uno para el otro–, hay una diferencia en el sentido relacional de los dos sexos; no son complementarios de modo idéntico. En otras palabras, existe una ordenación –sin subordinación– de la mujer al varón («Pues ni procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón». 1 Cor 11, 8-9), que aparece como principio (sin subordinación) de la mutua relación complementaria.

Esta capitalidad se da en una relación de estricta igualdad de valor y de exigencia, pero de distinción de funciones y de posición relacional. No tiene, pues, el varón ningún dominio sobre la mujer. Por el contrario, toda forma de prepotencia o dominio es una *imposición* (cambio de la posición natural de estricta igualdad) injusta, cuyo origen es la caída original: «Dijo asimismo (el Señor Dios) a la mujer: Multiplicaré tus dolores en tus preñeces; con dolor parirás hijos, y estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará» (Gen. 3, 16). La llamada autoridad marital, tal como se ha formalizado hasta tiempos recientes, como sujeción de la mujer al varón que comportaba una inferioridad de la mujer (v. gr. ciertas incapacidades), es una injusticia, producto de subvertir un principio contenido en las Sagradas Escrituras. Ni dominio del varón sobre la mujer, ni inferioridad de ésta. Es un modo distinto de realizarse la virilidad y la feminidad, de acuerdo con su estructura óptica, pero modo distinto de realizarse en la igualdad.

El espíritu de dominio del varón sobre la mujer es espíritu de injusticia, que ha tenido dos manifestaciones. Por un lado, se ha convertido una posición ontológica distinta, asentada en la libertad y en la igualdad, en una posición jurídica de desigualdad (*maior, minor*); se ha convertido arbitrariamente el servicio del sexo femenino al masculino en sujeción e inferioridad, y la capitalidad del varón en dominio y superioridad. Por otro lado, se ha extendido, no menos arbitrariamente, esa desigualdad a otras muchas manifestaciones de la vida social, pública y privada (prepotencia de grupo).

¿Significa esto que la capitalidad del varón no tiene, en el matrimonio, ninguna dimensión jurídica? Sí la tiene, pero no es una autoridad, sino un derecho; no hay autoridad marital, sino una situación jurídica de capitalidad. Desde el momento en que la mujer se entrega como esposa, se compromete ante el varón según el ser esposa está configurado en la propia estructura óptica. A partir de entonces, y en virtud de ese compromiso, el varón tiene el derecho de capitalidad respecto de la mujer. Ocurre en este caso igual que en los demás derechos y deberes conyugales; sobre un supuesto ontológico actúa el compromiso, convirtiéndolo en relación de justicia (como decía Sánchez, el pacto conyugal convierte en situación jurídica –*obligatio* o vínculo jurídico– la *inclinatio* natural).

Este derecho de capitalidad se manifiesta en el matrimonio en su aspecto de *sociedad doméstica*, o sea en lo que se refiere al desenvolvimiento de aquellas actividades comunes que proceden de la comunidad conyugal.

b) El *sentido* del derecho de capitalidad es la unidad conyugal y familiar; se ordena y se dirige a mantener esa unidad. Por eso es un derecho subsidiario del principio de mutuo acuerdo. No da derecho al varón a gobernar u ordenar la sociedad doméstica por sí sólo. El desenvolvimiento de la sociedad doméstica se rige por el principio de mutuo acuerdo entre los cónyuges y sólo en el caso de no lograrse el acuerdo corresponde al varón, en virtud del derecho de capitalidad, la decisión última.

c) El *fundamento* de este derecho es doble. Por una parte, se basa en la relación ontológica de capitalidad, tal como hemos dicho. Por otra, en la necesidad de mantener la unidad de la sociedad familiar.

Tanto el Derecho civil como el canónico reconocen algunos derechos al marido (v. gr. fijar el domicilio conyugal) que generalmente se entienden como derivaciones de la capitalidad del varón. En realidad, los derechos de este tipo son recogidos en el Derecho canónico sólo incidentalmente y lo son en aquella forma que es más común en el Derecho civil, pues no es misión del Derecho canónico concretar y determinar las consecuencias particulares del principio de capitalidad; por otra parte, la disparidad de criterios entre la legislación canónica y la civil más contribuiría a confundir que a aclarar, toda vez que su repercusión en el ordenamiento canónico es mínima e incidental. Cabría preguntarse si los derechos de que hablamos son realmente consecuencia de la capitalidad del varón, o más bien son derechos otorgados por el ordenamiento a causa de las peculiares estructuras sociales del momento.

§ 5. PRINCIPIOS

SUMARIO: 75. Los principios informadores de la vida matrimonial. 76. Vida matrimonial y autonomía privada.

75. LOS PRINCIPIOS INFORMADORES DE LA VIDA MATRIMONIAL. a) *Noción*. Entendemos por principios informadores aquellas reglas jurídicas de la vida conyugal que constituyen las directrices generales del comportamiento de los cónyuges. Se trata, pues, de aquellos principios que señalan la actitud de los cónyuges en el desenvolvimiento de la vida matrimonial. No nos referimos, como es lógico, a principios morales, sino a unos principios o reglas de naturaleza jurídica, distintos de los derechos y deberes conyugales.

La vida matrimonial no es una simple situación que se agote con el puro intercambio de prestaciones, resultante del cumplimiento del contenido de la relación matrimonial; es una unión que tiene un sentido y una finalidad. De ahí

que la vida conyugal tenga también una dirección, un sentido; de lo cual se deduce que, además de los derechos y deberes, existen unos principios informadores que constituyen el elemento ordenador del contenido de la relación matrimonial según ese sentido y esa finalidad. En definitiva, la existencia de los principios informadores significa que la vida matrimonial no se limita solamente al estricto cumplimiento de aquellas conductas a las que se refieren los distintos derechos y deberes, sino que a estas conductas deben unirse unas formas de cumplimiento, de actitudes y de comportamientos, de modo que la vida matrimonial tienda a alcanzar todo su sentido y toda su finalidad

Estos principios son distintos de los derechos y deberes conyugales a los que dan dirección y sentido; y siempre están en su base enriqueciéndolos. Así, por ejemplo, el cónyuge que cumpliera con el deber de subvenir a las necesidades vitales del otro, pero llevase una vida ignominiosa, no cumpliría formalmente con sus obligaciones matrimoniales, por cuanto el incumplimiento de un principio rector («debe tenderse al mutuo perfeccionamiento material») implica el mal cumplimiento del derecho en su dirección y sentido. Ni que decir tiene que el incumplimiento de los deberes matrimoniales lleva siempre consigo la infracción de algún principio.

Estos principios informadores juegan un importante papel en la separación de los cónyuges. Cuando hay una situación de hecho contraria a ellos, se origina una causa de separación.

b) *Enumeración*. Los principios informadores o rectores de la vida matrimonial son:

1.º *Foedus nuptiale servandum est* (los cónyuges deben guardarse fidelidad).

Aunque el enunciado es lo suficientemente genérico como para comprender más de lo que es el estricto principio del que hablamos, es también suficientemente expresivo, dado el valor entendido del término *fidelidad conyugal*. En realidad, fidelidad es ser consecuente con el compromiso adquirido, o sea, es el cumplimiento de todos los deberes matrimoniales. Pero se llama fidelidad conyugal en sentido estricto a la fidelidad en ser *una caro* (unidad en la naturaleza, según la idea repetidamente expuesta).

Dado el sentido del acto conyugal —expresión de la *unitas carnis*— al que ya nos hemos referido (recuérdese el pasaje de San Pablo antes mencionado: I Cor 6, 15-18; número 63), las relaciones carnales con otra persona distinta del propio cónyuge, no son sólo un atentado a la exclusividad como exigencia de justicia, correlativa a la total entrega del otro cónyuge, sino que representan una *divisio carnis* que atenta del modo más básico y fundamental al constitutivo primario del matrimonio. Por eso la fidelidad conyugal no es sólo fruto de un derecho conyugal, sino también un principio informador, que sobrepasa los límites del derecho al acto conyugal.

2.º *Debe tenderse al mutuo perfeccionamiento material (o corporal).*

En un sentido negativo, este principio conlleva que la vida matrimonial no suponga un detrimento al bien corporal o material del otro cónyuge (*detrimentum boni corporalis seu materialis*). Se sobreentiende que no se refiere a las distintas vicisitudes (fracasos, empobrecimiento, pérdida de posición social, etc.), que entran dentro de las posibilidades de la vida de todo hombre, sino a aquel detrimento provocado viciosa o culpablemente.

De modo positivo, este principio implica que los cónyuges deben ayudarse en la conservación y mejoramiento de los aspectos materiales de su vida personal.

3.º *Debe tenderse al mutuo perfeccionamiento espiritual.*

Como en el anterior principio se pueden distinguir dos aspectos, uno negativo y otro positivo. Negativamente, este principio implica que no se cause al cónyuge, viciosa o culpablemente, ningún detrimento a su bien espiritual (*detrimentum boni spiritualis*). Positivamente supone que los cónyuges tiendan a favorecer ese bien espiritual, que comprende diversos aspectos: afectivo, moral, religioso, etcétera.

4.º *Los cónyuges deben vivir juntos.*

Es el deber de convivencia física, al que antes nos hemos referido. Tiene su origen, como apuntábamos, en la *inclinatio* natural –el amor es tendencia unitiva– y su fundamento en el sentido y finalidad de los derechos y deberes conyugales, que sólo se realizan con plenitud a través de la convivencia física. Este principio está recogido en el c. 1128 CIC, aunque confundido con la comunidad conyugal.

Mientras la comunidad conyugal es una situación jurídica de solidaridad y de participación de bienes, condición social, etc., el principio de convivencia se refiere al hecho de *vivir juntos*. Así, por ejemplo, la comunidad conyugal significa que, en el supuesto de la cohabitación, ambos tienen el uso y disfrute de la misma casa, o de las mismas casas si son varias, pero no va en sí contra esa comunidad que vivan de hecho en casas distintas; en cambio, el principio de convivencia comporta que *convivan*, es decir, que vivan de hecho en el mismo domicilio. De este modo se comprende bien que la doctrina haya tipificado la comunidad conyugal, identificada con la convivencia, como la comunidad de lecho, mesa y habitación, esto es, que duerman en el mismo lecho, coman juntos y habiten la misma casa. De ahí que se planteen como separación (y, por tanto, que hagan cuestión de licitud moral, en unos casos, jurídica en otros) la duplicidad de lechos, el comer separadamente o el habitar en casas distintas. (Y no sin razón, ya que el hecho de vivir juntos es un principio informador y, como hemos dicho, la ruptura de estos principios puede ser causa de separación).

El principio de convivencia añade a la comunidad conyugal el *hecho de la vida común*. Esta vida común es consecuencia, tanto del derecho al acto conyugal, como de la comunidad conyugal.

Este principio está sujeto a las vicisitudes propias de la vida de los cónyuges. La razón de esto reside en que el matrimonio lleva siempre consigo una *relación* de convivencia, pero no necesariamente y en todos los casos una *situación* de convivencia. Es más, la situación de convivencia es siempre intermitente; es imposible pensar en dos cónyuges que nunca se alejen el uno del otro, ni siquiera por razones de trabajo personal, viajes, motivos familiares, salud, etc. Por el contrario, no sólo es habitual que existan esos alejamientos, sino que la organización de la vida moderna lleva muchas veces a que sea mayor el tiempo en que permanecen alejados, que el que están juntos. Lo decisivo es la relación de convivencia, que está desde luego abocada a producir la situación de convivencia. Esta relación se determina por el *animus* o intención de convivencia, que se rompe con las situaciones de separación propiamente dicha, caracterizadas por el ánimo de romper, temporal o definitivamente, el consorcio conyugal (abandono, malicioso o justificado, separación privada o de hecho, separación judicial).

En suma, el principio de convivencia conlleva una relación convivencial, que está avocada a una situación real de vida común. Por ello el alejamiento ha de ser *racional*, esto es, derivado de una causa o motivo que tenga la nota de racionalidad.

5.º *Debe tenderse al bien material y espiritual de los hijos habidos.*

En un sentido negativo este principio implica que no se cause a los hijos, viciosa o culpablemente, ningún detrimento a su bien material o espiritual. En sentido positivo, supone que los cónyuges tiendan a favorecer este doble bien.

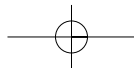
76. VIDA MATRIMONIAL Y AUTONOMÍA PRIVADA. La vida matrimonial en sí misma es una relación interconyugal, que se funda en una unión de intimidades personales. En consecuencia, el principio que rige esa relación interconyugal ante terceros es el de autonomía: la vida matrimonial es un sector de vida personal regida por el principio de libertad. La autonomía que rige la vida conyugal es un principio (y un derecho) *erga omnes*.

Ni la autoridad civil, ni la eclesiástica, ni ninguna persona privada (tampoco los familiares, tutores, etc.), tienen el poder o el derecho de intervenir en el desarrollo de la vida conyugal. El ejercicio de los derechos conyugales, la forma de cumplimiento de los deberes, el número de hijos, etc., es decir, todo el desarrollo de la vida conyugal, están sustraídos a la intervención de terceros (con o sin autoridad) y es responsabilidad de los cónyuges en virtud de su autonomía. En definitiva, la vida conyugal es vida personal y pertenece a la intimidad del hombre, a la vez que implica una disposición de bienes y facultades personalísimos (la propia estructura óptica de la persona, cuerpo y espíritu). Por pertenecer a la categoría de obligaciones personalísimas, los deberes conyugales no son coaccionables (no admiten el cumplimiento por coacción o por sustitución). Tampoco pueden ser objeto de resarcimiento o indemnización, pues no son evaluables económicamente, ni, como ya decíamos (número 61), dejan de estar asentados en la respuesta libre.

La autoridad social (civil o eclesiástica según los casos) sólo interviene en el *límite*, esto es, cuando el eventual incumplimiento de los deberes o el desorden en la vida conyugal dan origen a una causa de separación. En concreto, la Iglesia no tiene jurisdicción de fuero externo sobre el desarrollo interior de la vida matrimonial (sí en el *límite*); su posible intervención se ciñe fundamentalmente al juicio moral.

BIBLIOGRAFÍA

L. DEL AMO, *La cohabitación de los cónyuges*, en «Ius Canonicum», VII (1967), págs. 157 ss.; J. BÁNK, *Connubia canonica* (Romae 1959); A. BERNÁRDEZ, *Las causas canónicas de separación conyugal* (Madrid 1961); ID., *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 3.^a ed. (Madrid 1971); F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.^a ed. (Taurini-Romae 1950); *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, II, por A. ALONSO LOBO-L. MIGUÉLEZ-S. ALONSO MORÁN (Madrid 1963); M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, 2.^a ed. (Taurini 1948); I. CHELODI, *Ius canonicum de matrimonio et de iudiciis matrimonialibus*, 5.^a ed. corregida y aumentada por P. Ciprotti (Vincenza 1947); P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed. (Romae 1932); A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966); A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana (Madrid 1932); R. LE PICARD, *La communauté de la vie conjugale, obligation des époux* (Paris 1930); K. MOERSDORF, *Mann und Frau in den Ordnungen von Ehe und Familie*, en «Kirche in der Welt», 4 (1951), págs. 247 ss.; ID., *Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie*, en «Stimmen der Zeit», 151 (1952-53), págs. 322 ss.; ID., *Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischen Recht*, en «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht», 1 (1954), págs. 25 ss.; E. F. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico* (Santander 1962); G. REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe* (München 1953); J. RISK, *De potestate maritali*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», 43 (1954), págs. 5 ss.; AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (2.^a post. cod.) (Brugis 1927); Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia 1950); F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V, 3.^a ed. a Ph. Aguirre (Romae 1946).



CAPÍTULO VII EL MATRIMONIO Y LA LEGISLACIÓN CANÓNICA

SUMARIO: 77. Positivación y formalización. 78. Jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio.

77. POSITIVACIÓN Y FORMALIZACIÓN. La dimensión jurídica del matrimonio –hemos escrito repetidamente– es una dimensión de justicia inherente a la propia estructura óptica de la naturaleza humana, de acuerdo con su estadio actual, lo que quiere decir que es un orden de justicia, natural y cristiana a la vez, según dijimos al tratar de la sacramentalidad. Su estructura jurídica primaria y nuclear no recibe su fuerza de las fuentes humanas del Derecho, no es una forma histórica operada por las fuerzas que estructuran la sociedad. El matrimonio es el desarrollo normal y adecuado de la permanente e invariada tendencia de la persona humana a la unión con persona de otro sexo, de acuerdo con las exigencias de justicia que son inherentes a esa tendencia, cuya dimensión personal es el amor.

a) *Positivación*. Según lo que acabamos de decir, el matrimonio es una institución de *positivación* (I, número 8 c) inmediata; esto es, nace con la misma humanidad, es conocido sustancialmente con un conocimiento por conaturalidad suficiente a efectos prácticos y es vivido de acuerdo con la tendencia natural. Un viejo aforismo, traído a colación por los autores para la solución de algunos casos problemáticos, pone de relieve este hecho: *natura docet*.

La positivación de la estructura jurídica matrimonial no reside primariamente en el sistema legal, sino en la conciencia jurídica de la humanidad. La dimensión jurídica del matrimonio es un *prius* –es anterior– a cualquier sistema legal concreto. La legislación positiva no da origen al matrimonio, ni de ella recibe la fuerza su dimensión jurídica. Los «sistemas matrimoniales», o legislación positiva del matrimonio dentro de un ordenamiento jurídico concre-

to, se limitan a ser «sistemas de formalización» de la estructura jurídica del matrimonio y de su celebración. En cuanto sistemas de formalización regulan y ordenan el matrimonio y el *ius connubii* de los contrayentes, incluso con requisitos *ad validitatem*, pero sin sobrepasar esos límites; esto es, formalizan, pero no crean el matrimonio ni su juridicidad.

b) *Formalización*. La formalización se ciñe a aquellos aspectos del matrimonio que son capaces de ser objeto de ordenación y regulación por la autoridad social. Quedan fuera aquellos aspectos del matrimonio que, aún siendo propia y verdaderamente jurídicos, pertenecen a la autonomía de la persona, lo mismo contemplada como contrayente que como cónyuge. Asimismo quedan fuera de la posible formalización aquellos aspectos jurídicos que, perteneciendo al núcleo instituido por Derecho divino, se presentan como completos.

De acuerdo con esto, los «sistemas matrimoniales» comprenden: a) las normas que regulan el pacto conyugal en lo que se refiere a sus requisitos formales, a la capacidad y a la legitimación de los contrayentes; b) la ordenación de los vicios y defectos de la voluntad, la eficacia de los factores volitivos añadidos al consentimiento matrimonial y la defensa de la libertad de los contrayentes; c) la separación de los cónyuges y las causas de disolución y nulidad; d) la eficacia del matrimonio contraído en orden a las demás relaciones y situaciones jurídicas reguladas por el ordenamiento. Todo ello, por supuesto, de acuerdo con la naturaleza y esencia del matrimonio.

En cambio, quedan fuera de la posible formalización la esencia del matrimonio, el contenido de la relación matrimonial, el desarrollo de la vida conyugal, la esencia del pacto conyugal, etc.

De ello se deduce que las fórmulas legales con que un ordenamiento plasma el conocimiento que en un momento histórico determinado se tenga de las materias matrimoniales no formalizables, no deben ser interpretadas con un valor absoluto, es decir, de tal manera que se entiendan como configuraciones legales del matrimonio dotadas de un valor instituyente. El ordenamiento jurídico de creación humana carece de fuerza instituyente respecto a los aspectos del matrimonio señalados como no formalizables.

Podría ocurrir que un legislador pretendiese dar esa fuerza instituyente, por ejemplo, a una definición de matrimonio. Esta pretensión, por exceder de la competencia del legislador, carecería de fuerza vinculante. Quien bajo el imperio de esa ley deseara contraer matrimonio —el único y verdadero matrimonio—, lo contraería, no según la definición legal, sino según está instituido en la naturaleza humana. El posible contraste entre la definición legal y el matrimonio, según está instituido naturalmente, sólo podría tener eficacia por vía de vicio del consentimiento —es decir, como factor de nulidad— siempre que un contrayente —o los dos— de tal manera quisiese contraer matrimonio según la configuración legal, que excluyese el único y verdadero matrimonio. En cambio, nunca tendrá la definición legal la fuerza de instituir un matrimonio «deforme», esto es, con rasgos contrarios o insuficientes respecto al único y verdadero matrimonio; la

definición legal no afecta para nada –salvo indirectamente en cuanto puede dar origen a un vicio de consentimiento– a la fuerza creadora del pacto conyugal.

En concreto, la definición que da el c. 1081, § 2 CIC del pacto conyugal –del consentimiento, según sus propias palabras–, así como cualquier otra definición que en el futuro pueda ser acogida por la legislación, no cabe considerarla como la configuración legal y conformante del matrimonio canónico; el único matrimonio canónico, aquel que el ordenamiento canónico y la Iglesia admiten, es el matrimonio instituido por Dios y santificado por Cristo. Dichas definiciones sólo pueden tener cierta fuerza en la medida en que son fórmulas que muestran –con mayor o menor acierto– lo que es la conciencia de la Iglesia, lo que es el grado de positivación –que nunca deberá confundirse con las tesis de algunos autores o con corrientes más o menos amplias de opinión– de la estructura, conformación y exigencias del matrimonio cristiano. Por eso dichas definiciones no pueden atar de tal modo a la ciencia canónica o a la jurisprudencia, que impidan la interpretación del sistema matrimonial canónico de modo cada vez más adecuado a la verdadera naturaleza del matrimonio, tal como se manifiesta en las fuentes de positivación (entre ellas el Magisterio, que es el intérprete auténtico del Derecho natural).

78. JURISDICCIÓN DE LA IGLESIA SOBRE EL MATRIMONIO. a) *La jurisdicción de la Iglesia*. Según el c. 1016 CIC, «el matrimonio de los bautizados se rige no sólo por el Derecho divino sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos meramente civiles del matrimonio»; y el c. 1960 precisa que «las causas matrimoniales entre bautizados pertenecen por derecho propio y exclusivo al juez eclesiástico».

La jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio fue definida por el Concilio de Trento al condenar varias proposiciones que negaban dicha jurisdicción, bien en lo que se refiere a la regulación del *ius connubii* (establecer impedimentos), bien en lo que atañe a la función judicial (causas matrimoniales). De modo explícito el Concilio definió: a) la potestad de la Iglesia para constituir impedimentos dirimentes y dispensar de ellos; b) la competencia para juzgar causas matrimoniales. De modo implícito quedó definido –entre otras cosas– que la Iglesia posee dicha jurisdicción por derecho propio, no por concesión de las autoridades civiles.

Que esa competencia, además de propia, es *exclusiva* –o sea no cumulativa con el Estado– ha sido reiteradamente enseñado por el magisterio pontificio: Pío VI, epist. *Deessemus nobis* de 16-IX-1788; León XIII, enc. *Arcanum* de 10-II-1880; Pío XI, encíclica *Casti connubii* de 31-XII-1930. Junto a estos documentos podrían citarse otros muchos que al condenar las doctrinas regalistas, la secularización del matrimonio u otros errores, se fundan en la exclusividad de la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio. Respecto de las causas matrimoniales, la Instr. de la S. C. de Sacramentos *Provida Mater* (15-VIII-1936) reproduce el c. 1960 en su art. 1, § 1. Asimismo reitera que la jurisdicción de la Iglesia es *propia* (no concesión del Estado) el m. p. «Causas

matrimoniales» (28-III-1971).

La Iglesia reclama y ejerce jurisdicción sobre el matrimonio de los bautizados, tanto si están bautizados ambos cónyuges, como si sólo lo está uno de ellos. Reconoce al Estado jurisdicción sobre los efectos llamados *meramente civiles* de los matrimonios de los bautizados, así como plena jurisdicción sobre los demás matrimonios. Respecto a estos (matrimonios entre dos personas no bautizadas) la Iglesia entiende que no tiene poder de jurisdicción, salvo la potestad del Romano Pontífice de disolverlos en razón del *privilegium fidei* (privilegio de la fe).

b) *Fundamento*. ¿Cuál es el fundamento de esa potestad propia y exclusiva de la Iglesia sobre el matrimonio? Dos son las razones que ordinariamente aportan los autores. Para unos, la competencia de la Iglesia se funda en la sacramentalidad. Por ser el matrimonio uno de los sacramentos de la Nueva Ley, corresponde a la Iglesia su regulación, como ocurre con los demás sacramentos. No siendo los sacramentos materia de regulación por el Estado, tampoco lo es el matrimonio cristiano.

Otros autores, en cambio, entienden que la sola razón de sacramentalidad dejaría sin explicación completa la competencia de la Iglesia en el caso del matrimonio contraído entre un bautizado y un no bautizado. Por eso sostienen que la competencia de la Iglesia se funda en el carácter religioso y sagrado del matrimonio; desde este punto de vista, y por ser competencia exclusiva de la Iglesia la dimensión religiosa y las realidades sagradas propias del Pueblo de Dios, el matrimonio –cuyo carácter sagrado y religioso deriva de su relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia– es materia propia de la jurisdicción eclesiástica. El matrimonio no sacramental es competencia del Estado, porque, aún siendo una realidad sagrada, no es propio de la jurisdicción de la Iglesia, porque esta no alcanza a los no bautizados (mientras no establezcan relación con la comunidad cristiana; cfr. I, número 91).

Ambas posiciones doctrinales, en su versión más cercana a nuestros tiempos, parten de una idea de sacramentalidad fuertemente impregnada de la tesis del *sacramentum additum*, cuya versión más extrema fue formulada por Escoto. Es esa idea, ya criticada en páginas anteriores, que ve la sacramentalidad como algo añadido al matrimonio: además de ser una realidad natural u *officium naturae*, el matrimonio de los bautizados sería sacramento en el sentido de que el pacto conyugal causaría un aumento de gracia. La sacramentalidad, instituída por Cristo para el matrimonio de los bautizados, no residiría de ningún modo –ni siquiera potencial– en el matrimonio no sacramental. Partiendo de esa misma idea de sacramentalidad, los sustentadores de la segunda tesis colocan el carácter sagrado –siguiendo afirmaciones del Magisterio pontificio– en su origen divino y su finalidad (procrear y educar hombres, cuyo destino es sobrenatural; a la vez que la procreación exige, junto a la cooperación de los padres, la acción directa e inmediata de Dios, creando el alma de cada ser humano engendrado). No faltan sin embargo, autores de esta tendencia que añaden una nueva razón,

tomada sobre todo de León XIII: el matrimonio, desde su primera institución, es figura profética –*adumbratio*– de la Encarnación del Verbo.

A nuestro entender, si se interpretan según la idea de sacramentalidad que hemos expuesto como correcta, ambas opiniones se refunden en una sola. El matrimonio –todo matrimonio– tiene una dimensión de santidad –un carácter sagrado, en los términos antes indicados– que proviene de su sacramentalidad, potencial o actual, y en cuya virtud la regulación del matrimonio de los fieles cristianos es propia de la jurisdicción eclesiástica.

Si entendemos el matrimonio tal como lo hemos descrito antes, no es difícil comprender que así sea. Del mismo modo que la persona humana (raíz, fundamento y realidad anterior y previa a la distinción de órdenes profano y religioso, civil y eclesiástico; más bien unidad indivisible, que en esa unidad se manifiesta como Pueblo de Dios y sociedad civil, como realidad terrestre y como peregrinante hacia la escatología) está vinculada a la Iglesia en toda su radicalidad personal (hijo de Dios, *membrum Corporis Christi*, siéndolo, no en un solo orden, el religioso, sino en toda su radicalidad personal), de ella recibe la santificación, por ella es enseñada y por ella es guiada, para luego proyectarse en los órdenes sociales civil y eclesiástico, secular y religioso, etc., del mismo modo, decíamos, el matrimonio es una realidad que, en su radicalidad, está vinculada a la Iglesia.

Por ser el matrimonio signo precisamente de la unión de Cristo con la Iglesia, hay que tener presente, como ya hemos dicho anteriormente, dos cosas: a) el matrimonio es *distinto* de esa unión y *exterior* a ella; b) el matrimonio está *vinculado* y *relacionado* con el misterio de Cristo con la Iglesia y, por tanto, con la Iglesia misma. ¿En qué consiste ese nexo o vinculación, esa relación? Ya antes lo hemos indicado. Consiste en la significación (el matrimonio queda constituido como símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia); pero consiste de modo especial en la participación del matrimonio en el misterio de Cristo y de su Iglesia. Esa participación la hemos descrito en páginas más arriba. Recordemos simplemente que el matrimonio es claramente un *misterio cristiano*, que pone en juego, en su radical conyugalidad, la condición de bautizado, de miembro del Cuerpo de Cristo. Y la pone en juego como persona vital y radicalmente unida a Cristo en su raíz personal. Siendo así el matrimonio, no cabe duda de que la regulación de la *conyugalidad* de los bautizados –en la medida en que admite esa regulación– es de competencia de la Iglesia. Corresponde a sus Pastores.

Al respecto es de interés aclarar un extremo. A veces parece entenderse que la competencia de la Iglesia versa sobre *la institución*. El matrimonio sería una institución social, cuya tutela y regulación sería propia de la Iglesia. Además, a esta idea se añadiría otra: la división radical de la comunidad humana entre sociedad civil e Iglesia, entre ordenamientos civiles y ordenamiento canóni-

co. Es la división en compartimentos estancos entre las dos sociedades perfectas, entre los distintos ordenamientos contemplados a modo de sistemas de normas cerrados en sí mismos. Esta concepción hace nacer la noción del matrimonio canónico como una institución social propia del ordenamiento de la Iglesia, que es aquella que deben contraer los católicos.

Pero esta idea no es correcta. El matrimonio no reside en un ordenamiento positivo, en el «sistema matrimonial» de una legislación concreta, ni tampoco es calificable de «institución». Cuando hablamos de «el matrimonio» o de «el matrimonio canónico», estos términos no designan una institución, sino unos conceptos *universales* y está claro que una *institución* y un *universal* son dos cosas bien distintas. Por otro lado, ya hemos dicho que los sistemas matrimoniales ni crean o instituyen el matrimonio ni le dan su juridicidad; se limitan a formalizar determinados aspectos de su nacimiento, de su extinción y de su suspensión.

Por lo mismo, la competencia de la Iglesia sobre el matrimonio designa la jurisdicción de los Pastores sobre la persona humana –de la que el matrimonio es íntima proyección– en cuanto cristiforme y miembro del Cuerpo de Cristo. Dadas estas características, los Pastores tienen jurisdicción sobre los bautizados, contraigan con quien contraigan, y sobre los no bautizados en la medida y en el grado en que entran en relación con la Iglesia, ya sea dentro de su proceso de conversión (que hace posible el *privilegium fidei*), ya sea indirectamente contrayendo matrimonio con un bautizado.

c) *Algunos problemas concretos.* La exclusividad que se predica de la jurisdicción de la Iglesia plantea algún otro problema que debemos tratar aquí.

1.º) Si la competencia de la Iglesia es exclusiva, no cabe duda de que, en línea de principios, el Estado es incompetente sobre el matrimonio de los bautizados. Dentro de esta misma línea de principios habría que invocar ante el Estado el derecho de libertad religiosa, que lleva a que los cristianos se rijan por el Derecho canónico en lo que al matrimonio se refiere. En este sentido, el reconocimiento del matrimonio canónico por el Estado es también una consecuencia directa del derecho de libertad religiosa.

Pero ¿esta competencia de la Iglesia es de tal modo exclusiva que no quepan remisiones a lo establecido por el Estado en su régimen matrimonial? Que estas remisiones son posibles está claro a tenor de los cc. 1059 y 1080 CIC, donde el legislador canónico remite a la ley civil en lo que atañe al impedimento de parentesco legal (*cognatio legalis*). Es obvio, pues, que, salvado lo que es de Derecho divino y lo que es intransmisiblemente canónico –v. gr. la disolución del matrimonio rato y no consumado– caben estas remisiones. Poco importa que tales remisiones sean calificables, siguiendo una antigua terminología, de remisiones *materiales* (como aparece en los cánones citados) o *formales*. La exclusividad permanece en el necesario carácter de remisión de tales disposiciones; por ser remisión tiene valor para los bautizados lo dispuesto por la ley civil, y también por serlo permanece la posibilidad de su abrogación. Sin

remisión –sea un acto formal o una implícita aceptación como sucedió en los primeros siglos– la ley civil no tiene fuerza de obligar en aquello que es de competencia exclusiva de la Iglesia.

La remisión a la ley civil puede ser más o menos amplia; en cualquier caso no puede ser *total*. Ni la Iglesia puede renunciar a su jurisdicción sobre el matrimonio (el hipotético acto de renuncia sería inválido de raíz; por otra parte la renuncia no es remisión), ni la remisión puede abarcar toda la materia matrimonial: hay aspectos que no son remisibles.

Algo parecido debe decirse de la potestad judicial. De hecho, a veces la Iglesia ha concedido por vía concordataria que las causas de separación puedan ser juzgadas por los tribunales del Estado. No hay precedentes, en cambio, de esta concesión respecto de las causas de nulidad.

2.º) Hemos hecho antes referencia al derecho de libertad religiosa y es precisamente este derecho el que plantea una segunda cuestión. Supuesto que hay católicos que han perdido la fe, ¿no podrá dar lugar a una lesión de ese derecho la obligación de contraer matrimonio ante la Iglesia? El problema no es reciente, pues ya dio origen a no pocas controversias después de la Reforma protestante en relación a una cuestión similar. Lo que sí es contemporáneo, es la luz que acaso pueda traer consigo el reconocimiento de la libertad religiosa por el Vaticano II.

No han faltado quienes, sobre la base de que contraer ante la Iglesia (que lleva consigo unas ceremonias religiosas y en todo caso pone de manifiesto la *religiosidad* del matrimonio) implica efectivamente una lesión a la libertad religiosa en tales supuestos, propugnan que dichas personas contraigan un matrimonio no sacramental, meramente civil y natural. Esto implica indudablemente la ruptura de la exclusividad de la competencia eclesial sobre el matrimonio de los bautizados, puesto que un matrimonio de estas características no tendría aquella dimensión que reclama la jurisdicción de la Iglesia. Pues añaden que este matrimonio no sería matrimonio canónico, ni tampoco sacramental o religioso, entre otras razones, porque según la legislación actual de la Iglesia sólo son válidos los matrimonios celebrados en forma canónica. Se trataría solamente de un *matrimonio natural*; natural simplemente, pero verdadero matrimonio. Todo ello estaría fundado en que la Iglesia y el Estado tienen su matrimonio: la una, el sacramental-religioso, el otro, el natural y civil. Contraer matrimonio sería asumir un estado legal, esto es, una *legalidad* amparada por el respectivo ordenamiento. Estas ideas sólo son comprensibles si se prescinde de la tesis sobre el sentido de la sacramentalidad en la doctrina católica. Es decir sólo se explican si se niega esa doctrina, si se la sustituye por otra, o sencillamente si se la ignora. Pero vayamos por pasos.

En primer lugar, ni la Iglesia ni el Estado tienen su matrimonio, como éste tampoco es sólo un *estado legal*. El matrimonio no está en la legislación positiva humana, sino en los cónyuges. Es una potencialidad connatural a la

persona antes de contraerlo, representada por la *inclinatio naturalis* que tiene inherentemente una dimensión jurídica (el *ius connubii* en su doble sentido: derecho a contraer y *potentia contrahendi*, o capacidad de dar existencia al vínculo); y, una vez contraído, es una comunidad personal cuya estructura jurídica no es otra cosa que la dimensión jurídica de una real relación interpersonal fundada en el compromiso. La estructura jurídica del matrimonio no es, ni eclesiástica ni estatal, es personal. La Iglesia y el Estado simplemente regulan ciertos aspectos de aquello que está en las personas. Los cónyuges no eligen el matrimonio civil o el matrimonio canónico. Sencillamente contraen matrimonio, esto es, forman la unidad en la naturaleza (según su naturaleza, que es algo dado a ellos en su estadio actual); ese matrimonio será según las potencialidades inherentes a la condición de la naturaleza humana, cristoconformada en diverso grado (no bautizado, bautizado en estado de pecado, bautizado en estado de gracia).

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, el carácter religioso (sagrado) del matrimonio, su carácter sacramental, etc., es algo que no depende de la voluntad o de la intención de los contrayentes. O ha sido instituido por Dios así (doctrina católica) o no lo ha sido, pero en todo caso, si es así (supuesto de la doctrina católica) nada tiene que ver con la voluntad o la intención de quienes contraen. Los contrayentes podrán creerlo o no creerlo, pero en cualquier caso la naturaleza –tanto en su constitutivo puramente natural como en su redención– es un *dato*, algo que les viene dado. Tampoco son ministros del sacramento porque crean o dejen de creer, pues es doctrina católica que la fe del ministro de un sacramento no opera en orden a su instrumentalidad ministerial. Ni siquiera hace falta que tengan intención específicamente *sacramental*, pues esa intención es necesaria en los demás sacramentos por no ser acciones de la vida ordinaria, a causa de lo cual hace falta el elemento especificante de su sacralidad (los *verba* o palabras) y la intencionalidad religiosa (*facere quod facit Ecclesia*); mas siendo el sacramento del matrimonio la misma realidad ordinaria que de modo objetivo –por institución divina– ha sido sacramentalizada –transida de la presencia santificante de Cristo– esa intencionalidad sacramental huelga; la única intencionalidad requerida es la conyugal. De ahí que sea indiferente que los contrayentes quieran explícitamente *facere quod facit Ecclesia* (hacer matrimonio canónico) o *facere quod facit Status* (matrimonio civil), pues aparte de que el matrimonio no lo hacen ni la Iglesia (la Iglesia-institución) ni el Estado, sino ellos mismos, en todo caso lo que quiere la Iglesia es el matrimonio instituido por Dios y tal como ha sido instituido, y esto es sencillamente lo que quiere cualquiera que contraiga matrimonio válido (crea o no crea, piense en la institución divina o no piense), puesto que todo se reduce a querer casarse. (El principio *facere quod facit Ecclesia* no quiere decir que el ministro de un sacramento tenga la explícita idea y la explícita voluntad de hacer lo que hace la Iglesia; es decir, no es necesario que piense expresamente en la Iglesia y en su rito y que a la vez quiera hacer, también expresamente, el

rito de la Iglesia. Basta que haya *coincidencia real* en lo querido; esto es, basta que quieran la misma cosa). La sacramentalidad es una dimensión objetiva del matrimonio de dos bautizados, que consiste en la acción de Cristo *ex opere operato*, la cual se produce *soberanamente*, es decir, como libérrima donación divina al hombre, independientemente de la intencionalidad de los contrayentes (superabundancia del amor divino). Lo que no se da sin la cooperación de los contrayentes es la gracia, pero sí la sacramentalidad.

Por lo demás, esta objetividad sacramental nada tiene que ver con la libertad religiosa. La libertad religiosa es un derecho frente a los demás hombres, una situación jurídica que regula el comportamiento de unos hombres con otros, no una dimensión de las relaciones entre Dios y los hombres. También en estas relaciones hay una dimensión de libertad, más honda y más fuerte (Dios no impone la salvación), pero va por otros caminos. Por otro lado, siendo la sacramentalidad un dato de fe, algo que no aparece externamente, sino que es sólo captable por la fe, el hecho de que el matrimonio sea objetivamente un sacramento, y por tanto sea una realidad calificable de religiosa, no va en contra de las convicciones de quien no cree, puesto que en sí el matrimonio no manifiesta dicha dimensión sacramental y religiosa (por eso es un dato de fe). Lo único que puede ir en contra de las convicciones de un contrayente son las ceremonias litúrgicas que acompañan normalmente a la celebración del matrimonio y la presencia del párroco o del sacerdote como requisito de *forma* del pacto conyugal. Pero esto no es un problema de *sacramentalidad*, sino de *formalización actual* del pacto conyugal.

Con esto llegamos al verdadero nudo gordiano de la cuestión planteada. Y ese nudo se puede deshacer o cortar fácilmente. El matrimonio no es sacramento porque se celebre en forma canónica (aunque esto sea lo más congruente), ni esa forma es una forma o rito sacramental; es una formalización jurídica, basada en principios estrictamente jurídicos de certeza y seguridad. El que de hecho la acompañen ceremonias litúrgicas, o que el testigo cualificado sea un ministro sagrado, no obedece a razones sustanciales de forma o de sacramentalidad, sino a razones de congruencia y conveniencia. Pero el sacramento del matrimonio no exige de por sí todo eso (aunque sea muy conforme con él). Aquí es donde se plantea el problema. ¿No puede atentar a la libertad religiosa la actual obligación de la forma canónica, que añade unos requisitos –presencia del ministro sagrado– que manifiestan, sin que ello venga exigido necesariamente por el matrimonio, su carácter religioso y que pueden dar la apariencia de sumisión a un credo religioso o a unas autoridades religiosas, cosa que puede repugnar a las convicciones de quienes, aún estando bautizados, han perdido la fe?

La respuesta a este interrogante no es única. Ni se puede decir que siempre vaya contra la libertad religiosa ni que siempre la respete. Depende de muchos factores. Baste tener presente que, en caso de que ambos cónyuges no

piensen lo mismo en materia religiosa y no siendo posible contraer dos matrimonios, siempre uno de los cónyuges habrá de realizar el matrimonio según una forma contraria a sus convicciones. Ni puede pensarse seriamente que la solución sea la doble ceremonia, solución verdaderamente «salomónica», que en todo caso, lesiona las convicciones de las dos partes, puesto que en tales casos son los dos contrayentes los que han de hacer una celebración contra conciencia, sin contar con que, siendo imposible que ambas celebraciones sean reales (sólo una puede hacer válido el matrimonio), se introduce siempre un factor de falsedad. Sin embargo, en ninguno de estos casos se habla de lesión al derecho de libertad religiosa, pues en cualquier supuesto uno o los dos deben ceder.

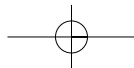
Pero aparte de estos supuestos, tampoco en los demás hay siempre un atentado a la libertad religiosa. Para ello hace falta que la celebración en forma canónica (o en forma civil, que también ésta puede lesionarla) suponga *violencia* en las convicciones de uno o de los dos contrayentes. Lo cual no siempre ocurre. Se puede estar convencido de que el matrimonio no es sacramento, se puede ser incluso ateo y, sin embargo, no tener inconveniente en contraer en forma canónica. Depende mucho del contorno social, del significado que ante la sociedad tenga la ceremonia religiosa, del modo como aparezca ante la propia conciencia esa ceremonia, etc.

Lo que está claro es que, suponiendo que haya casos en los que verdaderamente la forma canónica suponga una violencia a las convicciones personales de los cónyuges, hay una solución clara: la dispensa de la forma canónica para los casos concretos, o la no obligatoriedad de la misma (por ley) en determinados supuestos. Es la solución adoptada ya para los bautizados no católicos en los términos que en su lugar se expondrán. La libertad religiosa es causa suficiente para esa dispensa o esa no obligatoriedad.

Ahora bien, la dispensa de forma canónica o su no obligatoriedad no atenta a la exclusividad de la competencia de la Iglesia. Esta se mantiene inmutada. A la vez es preciso resaltar que, como ya hemos dicho antes, el matrimonio celebrado en forma civil en tales circunstancias no es un matrimonio meramente natural, es un sacramento si ambos están bautizados, o un matrimonio canónico (celebrado en forma civil) no sacramental, si sólo lo está uno de los cónyuges. Lo que resulta imposible, a tenor de lo ya repetidamente expuesto, es pensar en un matrimonio meramente natural entre dos bautizados; si contraen válido matrimonio (sea en forma canónica, sea en forma civil), eso es sacramento *ipso facto*, y si su acto no es válido, entonces no es sacramento, pero tampoco matrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

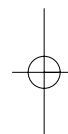
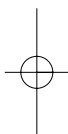
J. P. O'BRIEN, *The right of the State to make disease and impediment to marriage* (Washington 1953); F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.^a ed. (Taurini-Romae 1950); *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, II, por A. ALONSO LOBO-L. MIGUÉLEZ-S. ALONSO MORÁN (Madrid 1963); M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, 2.^a ed. (Taurini 1948); J. CHELODI, *Ius canonicum de matrimonio et de iudiciis matrimonialibus*, 5.^a ed. corregida y aumentada por P. Ciprotti (Vincenza 1947); E. DAUDET, *Étude sur l'histoire de la jurisdiction matrimonial* (Paris 1941); A. ESMEIN-R. GÉNESTAL, *Le mariage en droit canonique* (Paris 1929-1935); A. DE FUENMAYOR, *El matrimonio y el Concordato español*, en «Ius Canonicum», 3 (1963), págs. 251 ss.; ID., *El sistema matrimonial español* (Madrid 1959); P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed. (Romae 1932); M. GERPE, *La potestad del Estado en el matrimonio de cristianos y la noción de contrato-sacramento* (Salamanca 1970); Th. GOTTLÖB, *Grundriss des katholischen Eherechts* (Einsiedeln-Köln 1948); H. HANSTEIN, *Kanonisches Eherecht* (Paderborn 1961); J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», 13 (1973), n. 25, págs. 10 ss.; A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana (Madrid 1932); A. LEITE, *Competência da Igreja e do Estado sobre o matrimónio* (Porto 1946); J. LINNEBORN-J. WENNER, *Grundriss des Eherechts*, 6.^a ed. (Paderborn 1940); J. M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, I (Barcelona 1959); U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (Freiburg im Breisgau 1968); E. F. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico* (Santander 1962); V. DE REINA, *Emisión del consentimiento y forma del matrimonio. Bases doctrinales canónicas*, en «Acta Conventus Internationalis Canonistarum» (Typis Polyglottis Vaticanis 1970), págs. 577 ss.; H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, ed. castellana (Barcelona 1962); St. SIPOS-L. GÁLOS, *Enchiridion Iuris canonici*, 6.^a ed. (Romae 1954); AL DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (2.^a a post cod.) (Brugis 1927); Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia 1950); G. VROMANT, *De matrimonio*, 3.^a ed. (Paris 1952); F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V, 3.^a ed. a Ph. Aguirre (Romae 1946).



CAPÍTULO VIII LA FORMACIÓN DEL MATRIMONIO

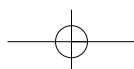
§ 1. LÍNEAS BÁSICAS DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA

SUMARIO: 79. Introducción. 80. Evolución histórica. Problemas involucrados. 81. Recepción del principio romano. 82. San León Magno. 83. Nicolás I. 84. Hincmaro de Reims. 85. Siglos posteriores. 86. Hugo de San Víctor. 87. Graciano. 88. Pedro Lombardo. 89. La Escuela de Bolonia y la Escuela de París. La solución pontificia. 90. Conclusiones doctrinales.



79. INTRODUCCIÓN. Estudiado qué es el matrimonio y cuál es su estructura jurídica, pasamos ahora a tratar de la *causa* del matrimonio, de aquello que lo origina, de cómo y con qué requisitos se contrae. Pasamos, pues, a estudiar las nupcias, el pacto conyugal.

La exposición de la temática relativa al pacto conyugal (el matrimonio *in fieri*, según expresión utilizada habitual y secularmente por los canonistas) ocupará la casi totalidad de varios capítulos que siguen (los que se refieren al nacimiento del vínculo conyugal), por ser él propiamente la causa del matrimonio. Sin embargo, no es el único tema que hay que tratar aquí. Es cierto que *solus consensus matrimonium facit*, conforme a la antigua regla recogida en el s. IX por el papa Nicolás I y modernamente por el c. 1081 CIC con un preciosismo técnico difícilmente superable; «*matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus*». El matrimonio existe ya, tiene su esencia completa, desde el momento en el que los dos cónyuges han realizado el pacto conyugal. Pero no toda la fuerza jurídica del vínculo tiene su origen en ese pacto. El ordenamiento canónico reconoce que, tratándose del matrimonio sacramental, existe una particular firmeza del vínculo –la absoluta indisolubilidad– que no tiene su origen inmediato en el pacto conyugal, aunque lo presuponga, sino en la consumación. Es, pues, necesario que al estu-



dio del pacto conyugal acompañe también el de la eficacia de la consumación, viendo a la vez qué relación existe entre ambos factores.

80. EVOLUCIÓN HISTÓRICA. PROBLEMAS INVOLUCRADOS. Para el debido encuadramiento y para la justa comprensión del tema de la formación del vínculo matrimonial es muy conveniente comenzar por la exposición de las distintas teorías que a lo largo de la historia del Derecho canónico han procurado explicar el tema que nos ocupa. Sólo a la luz de la historia pueden comprenderse los problemas involucrados y la solución adoptada por el Derecho canónico, y únicamente –hoy por hoy– a su través puede intentarse una explicación científica.

a) Pero la comprensión de la historia de las teorías sobre la formación del vínculo y la explicación científica del tema hacen necesario que se distingan, ya desde el principio, dos cuestiones que se interfieren –y se han interferido a lo largo de los siglos– sin ser en realidad un mismo supuesto.

1.^a) Una primera cuestión se refiere a la formación del vínculo matrimonial considerado en sí mismo, como *institutum naturae*; desde esta perspectiva se trata de ver si en virtud de su naturaleza el matrimonio es –por usar una analogía de mucha raigambre– un *contrato real* o un *contrato meramente consensual*; más exactamente, si el vínculo conyugal está totalmente formado por el solo pacto conyugal, o si su plena formación exige además la consumación –la unión carnal según se entiende comúnmente– equivalente a la *traditio rei* de los contratos reales. Es este un problema que tiene una entidad por sí mismo y resuelto de diversa manera en los Derechos precristianos. El Derecho judío, por ejemplo, se inclinó por la segunda solución. El pacto conyugal engendrababa mutuas obligaciones, específicamente matrimoniales, como la fidelidad; pero el matrimonio no se perfeccionaba hasta la unión carnal, posteriormente sustituida por la *trasmisio in domo* de la mujer por parte del varón. La primera solución, en cambio, y pese a las no terminadas discusiones entre los romanistas sobre el valor del consentimiento inicial, puede considerarse la adoptada por el Derecho de Roma. Y esta es la propia de los ordenamientos civiles actuales de antecedentes cristianos.

2.^a) La segunda cuestión aparece con la sacramentalidad del matrimonio. ¿Cuándo está totalmente formado el matrimonio como *res significans* del *mysterium coniugii*? No se trata, con esta pregunta, de averiguar cuándo un matrimonio es sacramento –misterio cristiano– de modo actual; de ello ya nos hemos ocupado antes. Dilucidar este punto no tiene influencia en el interrogante ahora planteado, puesto que la sacramentalidad actual no añade elementos nuevos y distintos a la estructura jurídica del matrimonio (hablamos de elementos, no de vigor o fortaleza). Ahora se plantea otro problema, que consiste en saber cuándo está totalmente constituido el vínculo matrimonial, de acuerdo con las exigencias que pueda haber introducido su destinación a

ser signo sacramental. Desde esta perspectiva el problema no reside en saber cuándo el matrimonio, conforme a lo exigido por la naturaleza, está plenamente formado, sino cuando lo está por razón de su condición de *res significans*, de realidad sacramentalmente significativa. Claro que esta cuestión, si bien es distinta de la primera por su planteamiento y por su perspectiva, interfiere con ella en la solución. En efecto, siendo el sacramento, no un añadido, sino *ipsum matrimonium*, si este precisase para constituirse en signo algún elemento o factor distinto de aquellos que el solo Derecho natural exige para que nazca el vínculo, estos factores de Derecho natural no serían suficientes por sí solos para causar el matrimonio; a ellos deberían unirse aquellos que fuesen necesarios para que el matrimonio pudiese constituirse como signo. Teniendo en cuenta, además, que, estando todo matrimonio llamado a llegar a ser signo, esto ocurriría también en el matrimonio no sacramental, puesto que sólo constituyéndose de este modo sería capaz de llegar en su momento a ser signo.

Para comprender este problema es preciso tener en cuenta lo que antes hemos dicho de varios modos. En primer lugar, que la significación ha supuesto un cierto «coeficiente de corrección» sobre lo que hubiese sido el matrimonio puramente natural; y en segundo término, que esto no quiere decir que el matrimonio deje de ser un *institutum naturae*, puesto que ese «coeficiente de corrección» es consecuencia de un *estado* de la naturaleza humana. Quiere decir, en cambio, que no pueden entenderse estos temas, sino en cuanto refiriendo el matrimonio a uno de los tres estadios antes mencionados. Enfocada así la cuestión, sí puede tener una problemática propia. La inseparabilidad entre *institutum naturae* y *res significans* (*ipsum matrimonium* es signo actual o potencial) no comporta solamente que el matrimonio como *res significans* sólo existe cuando existe como *institutum naturae*, sino la posibilidad contraria, a saber que no se forme como *institutum naturae* si no puede formarse como signo. Ello se produciría por un factor de corrección del *institutum naturae*. De ahí que, si la razón de signo exigiese necesariamente, para la constitución del vínculo, un elemento que por razón de la mera *institutio naturalis* no fuese necesario, el matrimonio no podría existir –no nacería el vínculo– sin ese nuevo elemento, que pasaría a ser factor necesario para la formación del vínculo matrimonial. Y así, para quien entendió que la razón de signo no se da en el consentimiento sino sólo en la cópula conyugal, el *fieri* matrimonial era necesariamente un negocio jurídico real. Independientemente de que por la sola naturaleza el pacto conyugal pudiese ser un negocio jurídico meramente consensual, el matrimonio en su actual institución tendría necesariamente como causa –en la hipótesis indicada– un pacto que se perfeccionaría por la *traditio rei* (la consumación), semejante a los contratos reales. Sólo rompiendo –ilegítimamente como hemos dicho– la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento, esta cuestión dejaría de tener sentido.

b) A estas dos cuestiones básicas, se unieron, con distinta intensidad, otras dos. Primeramente, si el matrimonio exige el consentimiento de los dos

contrayentes, o puede constituir el vínculo matrimonial la sola celebración externa o el consentimiento de terceros. En segundo lugar, la distinción entre promesa de matrimonio y pacto conyugal. Hoy este segundo punto no tiene actualidad, pero influyó mucho en su momento. Por una parte, la promesa de matrimonio tuvo en el Medioevo una fuerza vinculante que hoy está muy lejos de tener. Prometerse en matrimonio tenía tal fuerza –significaba comprometerse de tal modo– que no es extraño que los confines entre este querer y el querer ya casarse resultasen mucho menos claros que en tiempos modernos. Por otra parte, bajo el influjo de la concepción del matrimonio como negocio jurídico real, el papel y la figura de la promesa de matrimonio prácticamente se confundían con las del pacto conyugal. Puesto que la promesa tenía por objeto comprometer a los promitentes (*sponsi*) para llegar a ser marido y mujer (*coniuges*) y al mismo tiempo no serlo propiamente, el solo consentimiento, entendido el pacto conyugal como negocio jurídico real, cumplía una función similar. De ahí la práctica y constante imposibilidad de distinguir entre ambos –contrato esponsalicio o promesa y pacto conyugal– en aquellas culturas en que, de modo más o menos intenso, tuvo la primacía la concepción real del matrimonio.

Las cuatro cuestiones aquí enunciadas, afloraron, de modo más o menos claro, a lo largo de la evolución histórica que seguidamente resumimos.

81. RECEPCIÓN DEL PRINCIPIO ROMANO. Esta evolución arranca del Derecho romano, sistema jurídico en cuyo ámbito territorial la Iglesia vivió sus primeros siglos de andadura histórica. Aunque dentro del Imperio coexistieron, junto con el romano, otros Derechos, era el de Roma el más perfeccionado y aquel que, como es sabido, sirvió de modelo e inspiración al naciente Derecho canónico (cfr I, número 12). Un axioma de la jurisprudencia romana –«Nuptias non concubitus sed consensus facit»– fue un principio base fácilmente acogido por la Iglesia. La clara distinción entre matrimonio y simple convivencia (concubinato; sin entrar ahora en la diferente valoración que la Iglesia y la sociedad romana dieron a situaciones que esta última consideraba no matrimoniales propiamente dichas, como consecuencia de excluir del *ius connubii* a diversas clases sociales) que la conciencia cristiana tuvo desde el principio, llevaba consigo que el matrimonio no debiese su origen al simple hecho de las relaciones carnales, aún con ánimo de estabilidad y comportando la convivencia, sino al único factor realmente decisivo: el *animus maritalis*, la voluntad específicamente matrimonial, cuya forma regular de manifestación es la celebración conforme a la ley (decimos regular y no exclusiva por causa de ciertos matrimonios contraídos sin las formalidades legales o consuetudinarias).

La Iglesia no aceptó, sin embargo, el principio romano sin un matiz importante. Consciente, desde el comienzo, de la indisolubilidad del matrimonio, el *consensus* adquirió en el cristianismo un valor que no tuvo para el Derecho romano. El *consensus* no podía entenderse como una situación continuada

en la que se fundase el vínculo, pues la permanencia de éste residía en la voluntad divina, claramente manifestada por Cristo: «Quod Deus coniunxit homo non separet». El *consensus*, para el cristianismo, es causa inicial –cualquiera que sea su tipificación jurídica–, y no situación de hecho. Esto no era una desvalorización del principio romano, sino una fuerte valorización. Siendo indisoluble el matrimonio y no siendo pensable esa indisolubilidad más que en términos jurídicos (una *obligatio*), el consentimiento adquiriría una eficacia muy superior: es un acto que entraña una vinculación jurídica, es un acto jurídico, sea dicho con términos modernos. Aun cuando se admita que las *nuptiae* romanas tuvieron un valor contractual, la posibilidad de divorcio, tal como se admitía en la época de la Iglesia de los primeros siglos, suponía una clara diferencia entre la concepción romana y la cristiana.

El principio enunciado, incluso si se le refuerza hablando del *solus consensus*, no equivale necesariamente, al transformarse en un enunciado de la doctrina cristiana, a considerar al matrimonio como pacto meramente consensual. Es cierto que el principio romano tiene ese valor, tanto más si, como parece ser, en lugar de considerar al *consensus* como pacto, lo consideraba como el supuesto que mantenía una situación de hecho. También es cierto que la Iglesia no se limitó a recoger una frase, sino una concepción jurídica, bien es verdad que acomodándola a su doctrina. Con todo, esto no va contra lo que hemos dicho. El principio romano –si bien o mal interpretado, si recogido con fidelidad o extrapolado, son problemas distintos–, una vez asumido para señalar la doctrina cristiana, pudo mantenerse en su enunciado sin por ello sentirse obligado a rechazar la tesis del matrimonio como negocio jurídico real, tanto más si en ello se mezclaban consideraciones teológicas y de interpretación de la Escritura (en concreto el sentido de la *una caro*). Para compatibilizarlo con la tesis del negocio jurídico real, basta darle el sentido de que no es el puro hecho de las relaciones carnales lo que constituye a una pareja en matrimonio, sino que este exige necesariamente el *consensus maritalis*, de modo que sin *desponsatio* la consumación no obra por sí sola el vínculo.

En realidad la Patrística no se ocupó del problema aquí planteado más que de modo incidental y en escasas ocasiones, generalmente a propósito de un matrimonio concreto: el de Santa María y San José. Y en este caso no hicieron ningún tratamiento a nivel de Derecho judío, de Derecho romano o de Derecho canónico. Los argumentos son fundamentalmente teológicos y de exégesis bíblica de la *una caro*, como hace notar Génestal en la edición revisada de la conocida obra de Esmein. San Jerónimo y San Agustín son dos clásicos ejemplos de defensores de una y otra teoría –consentimiento y consumación el primero, sólo el consentimiento el segundo–, que parecen tener más de teorías escolásticas que de soluciones a problemas prácticos de la vida jurídica.

82. SAN LEÓN MAGNO. El primer texto significativo por su influencia posterior es el de la Epístola de San León Magno (hacia el año 459) a Rústico,

obispo de Narbona, donde se soluciona el caso práctico siguiente: una doncella contrajo matrimonio conforme a la ley (nupcias legítimas) con un varón que desde tiempo antes convivía maritalmente con una mujer de la que tenía hijos. A esta convivencia marital no había precedido la celebración de las nupcias de acuerdo con el Derecho de Roma, al parecer por no estar por él autorizadas; se trataba, pues, de un concubinato conforme a la ley romana. Se preguntaba al papa con quién estaba verdaderamente casado el varón según la Iglesia, con la primera mujer (concubina de acuerdo con el Derecho de Roma) o con la segunda. San León Magno después de afirmar que no toda mujer unida al varón es esposa (*uxor*) suya (distinción entre matrimonio y concubinato), añade que los *foedera nuptiarum* (es decir, el matrimonio) entre *ingenuos* (nacidos en estado libre) son los *legítimos* (término técnico romano) y entre *iguales* (personas de la misma condición o estado social). Hay aquí, evidentemente, una aceptación del Derecho romano. Se establece la distinción, en el caso planteado, entre matrimonio y concubinato de acuerdo con el sistema jurídico de Roma. No teniendo todavía la Iglesia un sistema matrimonial propio, los cristianos contraían según las leyes civiles; sólo en ciertos casos la Iglesia reconocía como matrimonio uniones a las que Roma no tenía como tales en marcado contraste con la ley natural (sin entrar ahora en las precisiones que exigiría este tema, que sobrepasa el que estamos tratando). En este sentido el matrimonio entre *ingenuos* exigía el requisito de igualdad de condición social.

Después de la clara referencia al Derecho romano, San León Magno da un argumento religioso, no de interpretación jurídica: «habiendo establecido esto el mismo Señor, mucho antes de que comenzase a existir el Derecho romano». Esta afirmación se refiere a la distinción entre matrimonio y concubinato –no propiamente a los requisitos legales de las nupcias–, pues añade: «y así una es la esposa y otra la concubina». Después de unas citas escriturísticas aparece el pasaje central: «Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum coniunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum: dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium» [*En consecuencia, como la sociedad nupcial ha sido constituida desde el principio de manera que, además de la unión de sexos, contuviese el sacramento –misterio– de Cristo y de la Iglesia, no hay duda de que no esta casada aquella mujer de la que se dice que en ella no tuvo lugar el misterio nupcial*]. El pasaje dista de ser diáfano, pero contiene ideas inequívocas.

El texto no se refiere directamente al tema que estamos tratando, aunque sí de modo indirecto; en todo caso tuvo importancia al ser posteriormente utilizado por los que de él se ocuparon. Lo primero que se observa es la confluencia de aquellas dos primeras cuestiones a las que antes nos hemos referido. Por un lado se acude al Derecho romano: es lo que podríamos llamar la solución desde la perspectiva del primer planteamiento. No hubo matrimonio legal-

mente –según las normas romanas– válido en el caso planteado, luego había un concubinato. Pero se echa de ver que esta solución no era evidente para el obispo que preguntó al papa. Que no había matrimonio legalmente válido (ante el Derecho romano) lo sabía Rústico, pues de eso nacía su duda. El problema estaba en saber si se podría considerar matrimonio ante la conciencia cristiana una relación convivencial estable de la que incluso habían nacido hijos. Es aquí donde se insinúa la conexión con la cuestión que nos ocupa. Si la causa del vínculo fuese el *concubitus*, parece que estas uniones serían verdadero matrimonio. Pero en una duda tal fallaba un supuesto. La teoría del contrato real admite como requisito necesario el consentimiento; tampoco para ella habría válido matrimonio sin previas nupcias, pues no otorga al concúbito valor por sí, sino como *consumación* (*traditio rei*) del pacto precedente. Esto –necesidad en todo caso de las previas nupcias– es lo que primero recuerda León Magno. Por ley divina la unión de hecho, aún estable, no es matrimonio. Hacen falta las nupcias, que sólo eran válidas, según el Derecho al que al parecer estaba sujeto el varón, cuando se celebraban entre ingenuos e iguales. Hasta aquí la respuesta desde la perspectiva del primer planteamiento.

Pero con ello no se hacía más que preparar el argumento central. Y en este todo gira alrededor de la segunda cuestión a la que aludíamos al principio. Ahora el razonamiento es bien claro. Además de la unión de sexos, con inequívoca alusión a las relaciones carnales –la expresión de San León Magno significa la vida marital, la convivencia estable que contiene la relación carnal–, el matrimonio contiene el sacramento o misterio de Cristo y de la Iglesia; luego donde no hay el misterio nupcial, no hay matrimonio. Es una nítida declaración del principio antes indicado; para el cristiano, si no hay sacramento (signo o misterio) no hay matrimonio. Con ello San León Magno colocaba como fundamento de la posibilidad de que hubiese matrimonio la posibilidad de ser *mysterium*. Al mismo tiempo declara que no es *mysterium* o *sacramentum* la vida matrimonial (la *coniunctio sexuum* a la que se refiere es la propia del matrimonio como se deduce del adverbio *praeter*), sino el matrimonio válidamente constituido.

En sí el nervio de este argumento (sin *sacramentum* no hay matrimonio cristiano) no va en favor de la teoría consensual ni de la teoría real. Bastaría entender que la significación del matrimonio reside sólo en la consumación –tesis sostenida por algunos autores posteriores– para tener por cierta la teoría real. Si el texto se inclina en favor de la teoría consensual, es porque la expresión *nuptiale mysterium* se refiere a la celebración del matrimonio: «no pertenece al matrimonio –no está casado, no es esposa– aquella mujer en la cual, se enseña, no tuvo lugar el misterio nupcial». Por el caso planteado es obvio que el misterio nupcial no es el *concubitus* –la pareja concubinaria tenía hijos–, sino las nupcias legítimas, en este caso las celebradas según el Derecho romano.

El papa no pretende aquí solucionar el problema de las dos teorías sobre la formación del vínculo, sino enseñar algo que es común a las dos: sólo me-

diante la previa celebración de legítimas nupcias (el previo consentimiento jurídicamente válido) puede hablarse de matrimonio. Por eso, su valor fundamental en orden al tema que nos ocupa reside en la clara enseñanza del principio de que el matrimonio cristiano es tal, cuando ha quedado constituido como *res significans* (lo que se predica del matrimonio celebrado legítimamente, no de la vida matrimonial). Con todo San León Magno parte del supuesto –sin tratar de él expresamente– de que la celebración del matrimonio es ya *sacramentum*, al utilizar la expresión *nuptiale mysterium* para designar las *legitimae nuptiae*.

Para terminar debemos poner de relieve otro punto, por la influencia que tuvo en la doctrina posterior. Si bien la expresión *praeter sexuum coniunctionem* evoca la idea de que sin el pacto nupcial no puede haber matrimonio, al mismo tiempo puede inducir a pensar que también la *coniunctio sexuum* es factor integrante del matrimonio: además de la unión de sexos debe contener el misterio nupcial; luego –parece deducirse– el matrimonio contiene el pacto y además la *coniunctio sexuum*.

No es que esto se deduzca claramente del texto, sencillamente nos indica, como hace notar Esmein, que la redacción dista de ser diáfana. San León Magno no escribió un tratado doctrinal, sino que resolvió un caso concreto, en cuyo contexto debe ser interpretada su solución. De todas formas, debe tenerse presente que el mismo Papa, al fundamentar en otros escritos la irregularidad para la sagrada ordenación por bigamia, estableció el *defectum sacramenti* (el defecto de significación que padecería el segundo matrimonio) sólo en el matrimonio consumado, lo que de algún modo abonaba el terreno a los partidarios de la teoría de la cópula.

83. NICOLÁS I. Cuatro siglos después el papa Nicolás I, en el año 866, dio una respuesta dirigida a los búlgaros, donde vuelve a encontrarse el principio *solus consensus*. Después de describir las formalidades con que se celebraba el matrimonio, concluye: «Sufficiat secundum leges solus eorum consensus de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si in nuptiis defuerit, caetera omnia, etiam cum ipso coitu, celebrata frustrantur» [*De acuerdo con las leyes es suficiente el solo consentimiento de aquellos de cuyas uniones estamos tratando. Si el consentimiento falta en las nupcias, todo lo demás, incluido el concubito, carece de valor*].

Dos afirmaciones contiene esta parte de la respuesta. La segunda vuelve a hacer hincapié en el principio de la consensualidad, base común de la teoría del negocio real y de la teoría del negocio meramente consensual. Si no hay verdadero consentimiento –aunque haya celebración externa (los distintos ritos que acompañan al acto de consentir) y consumación– el matrimonio es nulo. La primera, en cambio, lo mismo que la respuesta de San León Magno, se inclina por la tesis de la sola consensualidad: «sufficiat solus eorum consen-

sus». Sin embargo, también como en San León, esta suficiencia no se hace residir en la naturaleza del matrimonio, sino en la formalización jurídica: *secundum leges*.

Obviamente estas dos respuestas parece que deberían haber terminado con el problema. Si conforme al Derecho positivo *sufficiat solus consensus*, ¿no quiere decir que, tanto desde el punto de vista del Derecho natural, como desde el propio de la sacramentalidad, el matrimonio es capaz de ser formalizado (y así lo estaba) como negocio jurídico meramente consensual? Efectivamente eso decían, pero ninguna de las dos respuestas zanja de modo directo la cuestión entre las dos teorías; simplemente se inclinan por una de ellas en un contexto de confusión de dos cuestiones diferentes: a) el principio de la consensualidad, común a las dos; b) si, supuesta la necesidad del pacto, la perfección de las legítimas nupcias se produce con sólo el consentimiento o en la consumación.

Que Nicolás I dijese, en este contexto, que *sufficiat solus consensus*, de forma que si este falla, falla todo lo demás, era perfectamente aceptable para quien sostuviese la teoría real. También él sostenía que *solus consensus facit nuptias* —entendidas como *desponsatio* no como *coniugium*— y que sin él el *solus concubitus* carece de valor. Ni León Magno ni Nicolás I reaccionan contra la teoría real sino en favor del principio de la consensualidad, contra el simple hecho social (no basta la vida matrimonial, hace falta el matrimonio legalmente celebrado) y contra el formalismo (no bastan las formalidades externas), en el contexto de la teoría meramente consensual, presentada esta teoría, no como la solución doctrinal, sino legal. Que fuese la solución legal no equivalía ni a la solución magisterial ni a la solución doctrinal, tanto más cuanto otros sistemas legales eran claramente favorables a la teoría real.

Una serie de circunstancias contribuirían a que las diferencias siguiesen en pie: desde los distintos sistemas jurídicos hasta la cuestión de la sacramentalidad. La interpretación del signo sacramental (la *res significans*) no era unánime. Seguía en pie la duda de si el *mysterium* era el matrimonio consumado o lo era ya el matrimonio simplemente rato. Este problema era especialmente importante para la teología, toda vez que el ya referido texto de San León Magno establecía una regla decisiva; sin ser *sacramentum* el matrimonio no puede considerarse un vínculo totalmente formado. Y por otra parte ya hemos dicho que el papa no dio una decisión sobre el punto aquí debatido, aunque sí se movió prevalentemente en el contexto de la teoría consensual.

Al respecto debe tenerse en cuenta un punto referente a la transmisión del texto leonino y su interpretación. Las colecciones canónicas no transmitieron siempre el texto íntegramente, sino que en ocasiones se limitaron a transcribir el pasaje *Cum societas*. Aislado del resto del documento, este párrafo no evoca por sí solo que el *nuptiale mysterium* sea ya el pacto nupcial. En efecto, *nubere*, *nuptiae*, etc., fueron utilizados también en el latín medieval

como sinónimos de la consumación (así el penitencial de Teodoro de Canterbury usa la expresión «non posse nubere» para referirse a la imposibilidad de realizar el acto conyugal); cabía, pues, que el pasaje *Cum societas*, aislado del contexto, se interpretase de acuerdo con la teoría del contrato real, ya que el término *nuptiale mysterium*, daba a entender que, de acuerdo con este sentido de *nubere*, el sacramento reside en el matrimonio consumado. De este modo se explica que algún autor medieval dijese que la teoría del contrato real se deduce con claridad de San León Magno.

La polémica entre la teoría real (*copulatheoria*) y la consensual se centra en cuatro nombres principales: Hincmaro de Reims, Hugo de San Víctor, Graciano y Pedro Lombardo; si bien los decisivos, por su influencia y autoridad, fueron los dos últimos.

84. HINCMARO DE REIMS. Contemporáneo de Nicolás I, es Hincmaro, obispo de Reims, el primer autor medieval que recoge con precisión la teoría de la cópula. Trata de este tema en dos opúsculos sobre unas famosas causas matrimoniales: *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis* y *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*. Según Hincmaro, la *desponsatio* –la celebración de las nupcias– engendra un vínculo entre los contrayentes; pero no es sacramento hasta que el matrimonio ha sido consumado. Por eso, la *desponsatio* vincula y obliga a los contrayentes e incluso es indisoluble en cierto grado; pero no lo es totalmente porque puede ser disuelto por ciertas causas, de las que sólo indica expresamente dos (poco significativas pues se trata de dos causas de nulidad: la impotencia y el parentesco).

«Nicolás I –escribe Rincón– había ratificado solemnemente el principio romano de *matrimonium facit consensus*. Esto hubiera encuadrado bien en una perspectiva del matrimonio puramente secular, de signo contractual. Pero el Obispo de Reims intuye, con la Escritura y la Tradición en la mano, que el matrimonio es algo más que un mero contrato: el profundo vínculo con que están unidos los esposos no puede ser sólo mero producto de un esporádico consentimiento, ya que la Escritura habla de una unidad de carne. Además la *una caro* está referida a Cristo y a la Iglesia con lo cual el vínculo matrimonial adquiere una nueva dimensión, la dimensión sacramental, misteriosa. Desde este ángulo de observación, el matrimonio adquiere relieves nuevos que son los que Hincmaro trata de ofrecernos con su teoría sobre la *commixtio sexuum* en relación con el sacramento. No consta que rechazara la clásica fórmula del *matrimonium facit consensus*. El consentimiento, en efecto, hace, inicia el matrimonio, pero la cópula conyugal lo constituye esencialmente, o al menos le confiere la perfección ontológico-sacramental.

El autor es ajeno, en principio, a toda elucubración especulativa puesto que sólo maneja datos positivos; pero en su pensamiento está latiendo implícitamente la distinción entre la causa de una cosa y el constitutivo esencial de

la misma. El consentimiento, o más precisamente la celebración solemne de las nupcias, pues él no habla casi nunca del consentimiento, tienen, dentro de esa distinción, el valor de causa y la cópula conyugal, determinada por la *commixtio sexuum*, la categoría de constitutivo esencial. Así se explican mejor estos tres fenómenos: primero, que, puesta la causa, se siga normalmente el efecto; segundo, que en la causa esté contenido implícitamente el efecto, es decir, el matrimonio, por lo cual ella misma tiene ya una entidad matrimonial propia, aunque imperfecta: de ahí que un matrimonio voluntariamente no consumado sea un verdadero e indisoluble matrimonio. Finalmente, la consumación explica mejor la relación del matrimonio con el gran misterio de la unión física e indisoluble de Cristo con la Iglesia.

Ciertamente, él formula su teoría de una manera más sencilla, afirmando repetidas veces que la esencia del matrimonio está constituida por la cópula conyugal [La cópula conyugal tiene aquí el sentido amplio de matrimonio *in facto esse* y no el de cópula carnal, aunque ésta, en opinión de Hincmaro, se requiera]; que esta cópula conyugal se realiza mediante la *commixtio sexuum* y, consecuentemente, que sólo es matrimonio verdadero el matrimonio consumado. El principio informador de estas conclusiones es el *sacramentum Christi et Ecclesiae*. Del misterio de la *una caro* aplicado a Cristo y a la Iglesia es del que habla el Apóstol en la carta a los Efesios. Luego la *una caro*, que surge de la unión de los cuerpos, es la determinante de lo que, en alguna ocasión, él denomina *incorporationis unitate Christi et Ecclesiae sacramentum*. De esta doctrina central deduce Hincmaro algunas consecuencias prácticas. Entre ellas destaca por su importancia la indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado».

85. SIGLOS POSTERIORES. En los tres siglos inmediatamente posteriores coexistieron las dos teorías, como lo demuestra, entre otros datos, la fuerte reacción de San Pedro Damiano contra la teoría de la cópula. Sin embargo, a veces resulta difícil encuadrar a los autores en una u otra dirección. También nos muestran la pervivencia de ambas teorías algunos textos adulterados, recogidos más tarde en el Decreto de Graciano, como es el caso de uno muy parecido al de San León y presentado como de San Agustín: «Non est dubium illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua commixtio sexuum non docetur fuisse» (C. XXVII, q. 2, c. 16). Esta falsificación u otra parecida había ya influido en Hincmaro de Reims, que cita un pensamiento similar que atribuye a San Agustín.

El pasaje de San León antes citado fue objeto de una interpolación que lo situaba en el contexto de la teoría real, sin alterar el pensamiento de fondo (donde no hay *mysterium* no hay matrimonio): «Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta ut, praeter commixtionem sexuum, non habeant in se nuptiae conjunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale mysterium».

En primer lugar, se puede observar la sustitución del término «coniunctio» por el de «commixtio» (en tiempos de Hincmaro esta sustitución ya existía). Aunque ambos términos tenían un significado a veces similar, el segundo designaba más directamente la unión carnal. El primero, en cambio, lo mismo que «copula», por esta época y en la anterior se usaba frecuentemente en sentido de la unión de los cónyuges, bien de hecho (convivencia marital incluyendo la relación carnal), bien de Derecho (*coniunctio maris et foeminae; copula coniugalis*). Con esta sustitución el pasaje de San León quedaba directamente referido a la unión carnal. En segundo lugar, la palabra «praeter» cambiaba de matiz; en vez de decir «además de», pasaba a tener el sentido de «fuera de». Por último, la intercalación del *non* hacía afirmar a San León que el *sacramentum* y el *nuptiale mysterium* residían en la consumación del matrimonio. Las otras variantes no tienen mayor relevancia. Este texto interpolado con el *non* se encuentra ya en la Panormia de Ivo de Chartres, no en cambio en Benedicto Levita ni en Hincmaro. No hay que pensar, con categorías actuales, que esta falsificación obedeciese a una intención dolosamente falsaria. Parece más bien que se trató de *aclarar* el texto, interpretado comunmente en esta época, según Esmein, de acuerdo con la teoría de la cópula. En cualquier caso Hincmaro de Reims así entiende el texto leonino, que transcribe sin la interpolación del *non*, diciendo que su interpretación de acuerdo con la teoría de la cópula se deriva del pasaje de San León *evidentemente*.

Se plantearon explícitamente la temática que nos ocupa los escritos de la Escuela de Laon, representando una clara tendencia a favor de la doctrina consensual; así afirma el tratado *Conjugium est secundum Isidorum*: «Potest etiam verum et sanctum conjugium esse, etsi numquam sequatur carnale commercium» [*Puede haber un verdadero y santo matrimonio, aunque los cónyuges nunca se unan en la carne*]. Sin embargo, se observa en estos escritos el peso de los textos apócrifos o adulterados, pues concluyen, en base a ellos, que sólo es sacramento el matrimonio consumado. Con ello, dejaban abierta una brecha importante en su teoría, dada la identidad entre matrimonio y sacramento. Esta brecha intentaría cerrarla Hugo de San Víctor (muerto en 1141).

86. HUGO DE SAN VÍCTOR. Para Hugo, uno de los teólogos más brillantes e influyentes de la escolástica incipiente, en el matrimonio hay que distinguir entre: el *conjugium ipsum*, que está basado *in foedere dilectionis* y el *conjugii officium* que consiste en la unión carnal. «Ambos aspectos —escribe Rincón— integran el matrimonio, pero de manera distinta, ya que el *conjugii officium* aparece como algo accidental, que puede faltar sin menoscabo de la realidad matrimonial. Esta diversificación de aspectos es una constante en el pensamiento de Hugo y es la perspectiva desde la que hay que partir siempre para interpretarlo rectamente.

El matrimonio encierra una doble significación, correspondiente a este doble aspecto en que puede ser considerado: el *conjugium ipsum* es sacramento

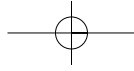
de la unión por el amor de Dios y el alma: el *officium conjugii* es el sacramento de la unión por la carne entre Cristo y la Iglesia.

La escuela de Laon había dejado bastante claro la sacramentalidad del matrimonio consumado pero había quedado en el aire la significación del matrimonio *sine commixtione carnis*. Este último supuesto se entiende que es matrimonio verdadero aunque imperfecto y, en virtud del principio *ubi conjugium, ibi et conjugii sacramentum*, se deja entrever que también es sacramento. En esa escuela se insinúa, en efecto, que hay otro tipo de significación distinto de la unión de Cristo con la Iglesia, al decir que los infieles poseen también *quoddam sacramentum*, pero no como figura de Cristo y la Iglesia. Diríamos que intuyen el problema, mas no aportan ninguna solución positiva. Posiblemente esa laguna doctrinal inspiró a Hugo de San Víctor su teoría de la doble significación. La unión de Cristo con la Iglesia le pareció, con la tradición en la mano, que no podía ser significada sino a través de la unión carnal; pero había que dar un contenido sacramental al vínculo matrimonial creado por el consentimiento y mantenido por el amor. Esta reflexión le lleva a buscar una posible solución en las fuentes bíblicas. No le fue difícil hallar el simbolismo de los esponsales entre Dios y el alma racional. San Pablo, por ejemplo, le brinda el simbolismo del varón, imagen de Dios del que deduce el simbolismo de la mujer, tipo del alma racional. Dios (el varón) es la fortaleza; el alma (la mujer) es la debilidad. El alma no fructifica sin la semilla de Dios, como la mujer sin el semen del varón. Este simbolismo estuvo presente en el momento de la institución del conjugio, de ahí que este sacramento existiera ya *ante peccatum*, a diferencia de los demás sacramentos.

Pero el amor de Dios un día había de encarnarse, por lo que el matrimonio, que estaba destinado a ser la expresión visible del amor invisible, no podía carecer de esa otra dimensión amorosa de Dios hecho carne, es decir, de la unión de Cristo con la Iglesia y esto en el mismo momento de la institución del paraíso, antes de que se cumpliera el trascendental acontecimiento histórico de la Encarnación.

Para conjugar estos presupuestos, Hugo piensa en la distinción entre *conjugium ipsum* y *conjugii officium*, concediendo al primero el carácter de *sacramentum cuiusdam societatis spiritualis quae per dilectionem erat inter Deum et animam*, y al segundo el de *sacramentum cuiusdam societatis quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam*.

Con esta doble significación, que aparece repetida insistentemente a lo largo de todo el tratado sobre el matrimonio y de su libelo sobre la virginidad de María, Hugo consigue estas dos cosas: 1.º Salir al paso de los que creen que no hay sacramento, cuando falta la *commixtio sexuum*. 2.º Llenar el vacío doctrinal de la escuela de Laon, que, al encararse con el mismo problema, no había explicitado el tipo de significación que correspondía al matrimonio no consumado. Hay ciertamente, concluyó Hugo, verdadero sacramento, aunque



no medie la cópula carnal: «coniugium tamen verum et verum conjugii sacramentum esse, etiam si carnale commercium non fuerit subsecutum». En este caso, no será *sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia* del que habla San Pablo; pero será *sacramentum maius in Deo et anima*.

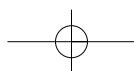
Según este enfoque y con la ayuda de las nuevas categorías de *sacramentum magnum* y *sacramentum maius*, queda, al parecer, resuelto el problema de la sacramentalidad del matrimonio no consumado, por lo que es válido concluir que todo matrimonio verdadero es sacramento o signo, porque, o significa la unión de Dios y el alma, o la unión de Cristo y la Iglesia.

En el contexto doctrinal del Maestro de San Víctor, estos dos signos aparecen como dos realidades autónomas e independientes, sólo accidentalmente unidas. El *sacramentum magnum* simbolizado en la cópula, es un puro accidente en relación con el *sacramentum maius in Deo et anima*, simbolizado en la *societas dilectionis*: éste puede existir en plenitud sin necesidad de aquél de la misma manera que existe el conyugio sin el oficio.

¿Cómo se integran en una única realidad sacramental, o al menos, cómo se relacionan entre sí los dos sacramentos? Si nos atenemos a lo que acabamos de decir, el matrimonio es fundamentalmente el sacramento de Dios y el alma al que, sólo accidental y extrínsecamente, se sobreañade el sacramento de Cristo y la Iglesia. Mas ¿no es esto minimizar el sentido global del matrimonio? Es aquí donde creemos que radica, en definitiva, el fondo de la tensión entre la teoría de la cópula y la teoría del consentimiento».

87. GRACIANO. Fue Graciano el autor que más contribuyó a la difusión de la teoría de la cópula, al tratar de este problema con amplitud en la cuestión 2, causa 27, parte segunda, de su Decreto. Graciano plantea la cuestión de si hay *coniugium* entre los desposados y si, consecuentemente, pueden separarse o no: «Hic primum videndum est, an sit coniugium inter eos? Secundo, an possint ab invicem discedere?». Planteado el problema, recopila diez textos (posteriormente se añadieron tres paleas) de los que podría deducirse la teoría meramente consensual, precedidos del enunciado de la tesis: «Hos autem coniuges esse, et ex deffinitione coniugii, et auctoritate multorum facile probatur. Sunt enim nuptiae sive matrimonium viri mulierisque coniunctio, individuum vitae consuetudinem retinens. Inter hos autem fuit coniunctio, quae individuum vitae consuetudinem exigebat. Fuit enim inter eos consensus, qui est efficiens causa matrimonii». [Que los tales son cónyuges se prueba fácilmente, tanto por la definición del conyugio, como por la autoridad de muchos. Las nupcias o matrimonio son la unión de varón y mujer que contiene la comunidad indivisible de vida. Entre ellos hubo la unión que exigía la comunidad indivisible de vida. Pues hubo entre ellos el consentimiento, que es la causa del matrimonio].

Expuesta esta tesis, Graciano recopila las *auctoritates* en contra: el texto atribuido a San Agustín antes citado y el interpolado de San León; junto a ellos, aparecen otros referentes a diversos casos, que en la mentalidad de la



época podían hacer pensar en una disolución del vínculo derivado de la *desponsatio* (entre ellos algunas causas de nulidad, entendidas entonces como de disolución por no haberse distinguido todavía ambos conceptos), o que de una u otra forma podían tener relación –siempre según los esquemas de su tiempo– con la cuestión planteada. De todas estas *auctoritates*, dice Graciano, aparece que los desposados no son cónyuges, distinguiendo, por tanto, entre los *sponsi* (quienes han celebrado nupcias) y los *coniuges* (quienes, además, han consumado su matrimonio). ¿Cómo entonces se explica que los Santos Padres llamasen cónyuges a los esposos?: «Sed sciendum est –responde el Maestro–, quod coniugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est, sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum» [*Es que hay que saber que el conyugio se inicia con la celebración (el pacto conyugal según nuestras categorías) y se perfecciona con la consumación. De donde se deduce que entre los esposos hay conyugio, pero iniciado; entre quienes lo han consumado, en cambio, hay conyugio rato*]. Y añade: «Ecce, quod in desponsatione coniugium initiatur, non perficitur» [*He aquí, pues, que por la celebración el matrimonio se inicia, pero no se perfecciona*].

Para el jurista estos términos eran inequívocos. Representaban la tesis del contrato real, tal como aparece descrita en la *Summa Coloniensis*: «Conventione inchoatur, traditione perficitur, quia sic demum dominium transfertur» [*Por el pacto se incoa y por la entrega se perfecciona, porque sólo así se transfiere el dominio*]. Según esto, el matrimonio se perfecciona–produce plenamente sus efectos–por la consumación. Claramente lo repite Graciano: «...quod sponsali coniunctione est initiatum, et offitio corporalis commixtionis est consummatum» [*...que es iniciado– el matrimonio perfecto–por la unión sponsalicia, y consumado por virtud de la unión corporal*].

No es ajeno el pensamiento graciano a los problemas suscitados por la significación sacramental. El Maestro de Bolonia sigue la tesis de que el *mysterium coniugii* reside en el matrimonio consumado: «Ad matrimonium perfectum subintelligendum est, tale videlicet, quod habeat in se Christi et Ecclesiae sacramentum» [*Al matrimonio perfecto –que no pertenece al matrimonio perfecto– hay que entender –es aclaración del texto que acaba de citar en el que se lee «non pertinere ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse commixtio sexuum»– esto es, tal que contenga el sacramento de Cristo y de la Iglesia*]. Como es habitual entre los seguidores de la teoría de la cópula, Graciano no distingue entre los sponsales de futuro (promesa de matrimonio) y sponsales de presente (el pacto conyugal).

88. PEDRO LOMBARDO. Pedro Lombardo, contemporáneo de Graciano, será su contrapunto, el definitivo sistematizador de la teoría meramente consensual, en su obra *Sententiarum libri quatuor*.

El Maestro de las Sentencias trata primeramente del tema desde la perspectiva sacramental. Recordemos que la Escuela de Laon y Hugo de San Víc-

tor, defensores de la teoría a la que Pedro Lombardo se adherirá, no habían resuelto satisfactoriamente la cuestión de la sacramentalidad del pacto conyugal. El Victorino había intentado una solución, pero no satisfactoria, ya que no quedaban enlazadas perfectamente las dos significaciones atribuidas al matrimonio. El mérito de Lombardo reside en haber captado la *doble* significación de un *único* sacramento. La clave le fue dada por la doctrina, que, como ya hemos indicado en otros lugares, distinguía en la unión o *coniunctio* marital –recuérdese que el matrimonio se definía, de acuerdo con los jurisconsultos romanos, como la *maritalis coniunctio*– un doble aspecto: la *unio corporum* y la *unio animorum*. Ambos aspectos, en principio, venían a significar la relación de *una caro* y el amor conyugal: la unión en la naturaleza (como dice el tratado *Totus homo* ya citado), o relación dimanante de la unión carnal, y la unión por el amor. En el intento de reducir ambos aspectos a términos de Derecho, la *unio corporum* vino a ser la consumación (más adelante habrá algún autor que la refiera a la *obligatio* de otorgar el débito, o *ius in corpus*), y la *unio animorum* se identificó con el consentimiento o pacto conyugal. Esto último no representa un salto o trasposición de significados con poco fundamento. El amor, como *virtus unitiva*, se plasma en la voluntad de unión; esa voluntad de unión tiene un rasgo característico en el matrimonio: querer constituirlo, pues es lo que constituye la unión de varón y mujer como esposos.

De acuerdo con estas ideas, Pedro Lombardo advierte el paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia: «Pues como entre los cónyuges la unión existe según el querer de las almas (*consensus animorum*) y la fusión de cuerpos, así la Iglesia se une a Cristo por la voluntad y por la naturaleza, ya que quiere lo mismo con El y Este asumió la naturaleza humana. Es, pues, (la Iglesia) esposa unida al esposo espiritual y corporalmente, esto es, por la caridad y la conformidad de naturaleza. De esta doble unión hay figura (signo) en el matrimonio. El consentimiento significa la unión espiritual de Cristo y de la Iglesia que se produce por la caridad. En cambio, la fusión de sexos significa aquella unión que se produce por la conformidad de naturaleza».

A la luz de esta tesis analiza seguidamente los textos de San León –el adulterado y el atribuido a San Agustín, ambos favorables a la teoría de la cópula. Es cierto, comenta, que la mujer no copulada no pertenece a aquel matrimonio que contiene la plena figura de la unión de Cristo y la Iglesia, pues el matrimonio inconsumado significa la unión por la caridad, pero no la de naturaleza. Mas esto no quiere decir que no esté unida en vínculo conyugal, ya que su matrimonio contiene el *tipo* (la figura) de la unión de Cristo con la Iglesia, aunque sólo de aquella que se realiza por la caridad. No por eso, aclara, es menos santo su matrimonio, ya que, como dijera San Agustín, en las nupcias más vale la santidad del sacramento que la fecundidad del vientre.

Vista la cuestión desde la perspectiva de la sacramentalidad, Pedro Lombardo vuelve sobre ella al tratar del matrimonio desde una perspectiva más ju-

rídica, pero sin añadir argumentos realmente nuevos. Es de destacar, en cambio, la nitidez y precisión con que separa los esponsales de futuro, o promesa de matrimonio, y los esponsales de presente o pacto conyugal.

89. LA ESCUELA DE BOLONIA Y LA ESCUELA DE PARÍS. LA SOLUCIÓN PONTIFICIA. Con Graciano y Pedro Lombardo quedaron fijadas las dos posiciones que dividieron a la doctrina siguiente y polarizaron la práctica seguida en los varios territorios. Mientras los maestros y discípulos de la Universidad de Bolonia se inclinaron frecuentemente por la teoría de cópula (Escuela de Bolonia), que fue seguida en la praxis dentro de los territorios italianos, los maestros y discípulos de la Universidad de París fueron en general partidarios de la teoría de la mera consensualidad (Escuela de París), cuyo influjo práctico se extendió por todo el territorio francés. Algunas fuentes de la época (v. gr. la *Summa Coloniensis* o la *Summa Parisiensis*) dejaron constancia de esta diversidad entre la práctica de la *Ecclesia romana* y la *Ecclesia Franciae*.

Esta doble posición se observa entre los decretistas: Paucapalea, Rufino y Rolando Bandinelli se inclinaron por la tesis boloñesa; Esteban de Tournai y Hugocio pueden considerarse favorables a la teoría de París. La solución definitiva la dieron algunas decisiones pontificias. Por la teoría consensual se había pronunciado Inocencio II en la primera mitad del siglo XII: «Dico quod legitimo consensu interveniente, ex eo statim coniux sit» [*Digo que, una vez ha tenido lugar el legítimo consentimiento, a partir de ese instante y por su causa, ya es cónyuge*]. Sin embargo, esta decisión no tuvo apenas influencia, al parecer porque fue poco conocida según d'Avack. Quien inclinó decididamente la balanza en favor de esa teoría, en lo que se refiere a la perfección del vínculo –no en lo que atañe a los grados de indisolubilidad–, fue Alejandro III (segunda mitad del siglo XII) a través de una serie de decretales. Este papa era aquel Rolando Bandinelli que en sus tiempos de *magister* de Bolonia había enseñado la tesis boloñesa, bien que no sin matices y alguna que otra reserva. La solución práctica dada por Alejandro III comprende fundamentalmente dos puntos: a) por el legítimo consentimiento (*sponsalia de praesenti*) se produce el matrimonio, de forma que si dos casados no consumasen su matrimonio y posteriormente uno de ellos celebrase un segundo matrimonio y lo consumase, es válido el primer matrimonio y no el segundo. b) También hay matrimonio cuando a los esponsales de futuro sigue la cópula carnal; más literalmente, se produce el matrimonio por la cópula carnal precedida de los esponsales de futuro («carnalis copula assensu de futuro praeunte»).

¿Supone esta segunda posibilidad (la cópula precedida de esponsales de futuro da origen al matrimonio), admitida por Alejandro III, una posición ecléctica entre las dos teorías encontradas? Que a tal solución no se hubiese llegado por la pura y simple aceptación del pensamiento de Pedro Lombardo, parece que no puede negarse. Pero el *Magister sententiarum* representa una posición más bien extremada. Tampoco puede negarse que Alejandro III tuvo en

cuenta la tesis de Bolonia. En cambio, es conveniente recordar que esta solución no está en sí misma fuera de la teoría consensual, porque no faltaron autores para quienes la cópula conyugal puede ser manifestación del consentimiento matrimonial y como tal ser suficiente expresión del legítimo *consensus*, en el marco de una legislación que no había impuesto el requisito de forma tal como habría de ser configurado tiempo después en Trento. ¿Por qué, entonces, exigir el requisito de los esponsales de futuro? Porque estos proporcionaban el criterio para distinguir la cópula realizada con *animus maritalis* de la cópula fornicaria. Más adelante volveremos sobre este punto.

Baste aquí hacer notar que, dentro de este modo de ver la cuestión, los esponsales de futuro no dan un criterio cierto para distinguir la cópula conyugal de la fornicaria; sólo pueden tener el valor de una presunción. A esta solución llegó Inocencio III, estableciendo la presunción *iuris et de iure* de la validez del matrimonio contraído en tales condiciones. Dio así origen al matrimonio presunto, que sería, hasta su derogación por León XIII, uno de los temas más dificultosos para los canonistas.

A partir de Inocencio III quedó definitivamente consagrada la tesis: «contractus iam perfectus est per solum consensum» [*el contrato ya es perfecto por el solo consentimiento*]; de manera que: «sponsalia de praesenti sunt idem quod matrimonium non consummatum. Inter matrimonium consummatum et non consummatum quo ad essentiam matrimonii nihil interest» [*Los esponsales de presente –o pacto conyugal– son lo mismo que matrimonio no consumado. Entre el matrimonio consumado y el no consumado no hay ninguna diferencia en cuanto a la esencia –el vínculo conyugal–]. La diferencia entre el matrimonio consumado y el no consumado sólo existe «quoad significationem», en razón de la significación sacramental. De ahí que se añadiese que «per solum consensus est translatum plenum jus, ita quod traditio corporis nihil addat» [*por el solo consentimiento hay la traslación del pleno derecho, de manera que la «traditio corporis» –la entrega corporal– nada añade*].*

La cuestión de la indisolubilidad y sus grados quedó establecida en perfecta coherencia con la solución dada, si se advierte que la absoluta indisolubilidad se entendió basada en la sacramentalidad. Nacido el vínculo por el pacto conyugal es ya indisoluble, pero no en aquel grado total y absoluto que deriva específicamente de la significación sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia por la Encarnación. Este último grado de indisolubilidad se produce en el matrimonio consumado, que es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, no sólo por la caridad, sino también *per naturae conformitatem*.

90. CONCLUSIONES DOCTRINALES. La evolución doctrinal que hemos expuesto nos muestra que tras el enunciado de las dos teorías se esconde otra serie de cuestiones que, a nuestro entender, no han sido suficientemente distinguidas. Quisiéramos ahora poner de relieve, junto al tema central que nos

ocupa, esa serie de puntos, todos ellos de importancia básica para la recta inteligencia del matrimonio.

a) *Primer punto*. La primera conclusión que de la descrita evolución se desprende es la clara conciencia de la distinción entre matrimonio y concubinato. Cualesquiera que sean las dificultades que en algunos casos concretos puedan plantearse para calificar una unión determinada, el matrimonio no es nunca una mera situación de hecho; aunque se trate de una unión de hecho con las características de estabilidad, procreación y educación de hijos, comunidad de vida, etc., no por eso deja de ser concubinato –situación inmoral y reprobada por la conciencia cristiana– cuando no hay nupcias legítimas, el pacto conyugal legítima y validamente constituido. El principio *solus consensus matrimonium facit* tiene para el ordenamiento canónico –para la Iglesia– esta primera significación. Lo primero que se requiere es el *consensus maritalis*. Sin este *consensus* o *animus* ningún hecho o situación constituye a nadie en matrimonio.

b) *Segundo punto*. Pero el *consensus* y el *animus maritalis* no son actos de voluntad meramente psicológicos, ni únicamente una situación continuada de hecho. El *consensus* es un acto inicial de compromiso conyugal, un acto jurídico. Como acto jurídico que es, puede ser formalizado por el Derecho; una vez formalizado, el matrimonio sólo se origina por las *legítimas nupcias*, por el pacto conyugal con todos los requisitos legalmente establecidos, esto es, por las nupcias celebradas *secundum ius*.

Decimos *secundum ius* y no *secundum leges*, porque podría darse el caso excepcional de una legislación que negase injustamente el *ius connubii* a unos determinados grupos de personas, como ocurría con los esclavos en Roma. Cuando tal sucediese, los matrimonios celebrados entre esas personas serían válidos si se contrajesen con los requisitos establecidos por el Derecho natural, aún cuando no fuese posible celebrarlos *secundum leges* al no estar admitidos por éstas.

c) *Tercer punto*. Es frecuente que el pacto conyugal vaya acompañado de una serie de ceremonias –litúrgicas, profanas– desde la bendición del sacerdote hasta las arras o la imposición de anillos. Ninguna de estas ceremonias tiene relevancia para la validez del pacto conyugal. Sólo el compromiso o *consensus* (supuestas la capacidad, la ausencia de impedimentos legales justos y la observancia de los requisitos legales sobre la forma para su emisión y su reconocimiento jurídico) es la causa del matrimonio.

d) *Cuarto punto*. El pacto conyugal es ciertamente formalizable, pero no de necesaria formalización. Su fuerza constitutiva no proviene de los requisitos legales establecidos, sino del acto de compromiso de los contrayentes. Por eso, si no hay formalización, la validez del pacto conyugal no exige otra cosa que la existencia de un acto de voluntad de entrega y aceptación suficientemente manifestado. Esta manifestación puede ser por palabras, por signos o

por conductas. En este sentido, el pacto conyugal no exige por sí mismo un acto especial de intercambio de consentimiento. No hace falta –siempre en el supuesto de que el ordenamiento jurídico, por ley o por costumbre con fuerza jurídica, no haya establecido requisitos especiales– que se produzca el acto específico de darse palabra o escritura de matrimonio. Es suficiente que el acto de darse y entregarse mutuamente exista y se manifieste suficientemente por un signo o conducta.

Una de estas conductas –siempre en el caso de no haber formalización– puede ser el acto conyugal, la unión carnal realizada con *animus maritalis*, esto es, con voluntad de entrega y aceptación como esposos. Es más, como decía Santo Tomás de Aquino, este acto es –en sí mismo– la mejor expresión de la *voluntas maritalis*. En tal caso, la causa eficiente del matrimonio no es la unión carnal por sí misma, sino el *consensus* manifestado por la cópula. Por eso es posible establecer que la promesa de matrimonio, unida a la subsiguiente cópula conyugal, produzca el vínculo. En realidad, la promesa carece de relevancia como causa eficiente; lo que causa el matrimonio es sólo el *consensus* de presente manifestado por la cópula. En cambio, juega un papel importante en otro orden. La solución de Alejandro III se dio en un contexto en el que existía una cierta formalización, pues a la simple cópula conyugal hecha con ánimo marital no se la reconocía ya como causa del vínculo, si no iba precedida de un acto externo, por simple que fuese, de expresa *desponsatio*. En este contexto, la promesa de matrimonio actuaba, por un lado, como garantía de la existencia del *animus maritalis* y por tanto daba la posibilidad de distinguir con una cierta garantía la cópula marital de la simplemente fornicaria. Por otro lado, a la *desponsatio de futuro* se trasladaban los efectos formales de la *desponsatio de praesenti*.

Para entender mejor el primero de estos extremos es preciso tener en cuenta que si bien, conforme al orden natural, el acto conyugal puede ser la mejor expresión de la *voluntas contrahendi*, en el estado actual de la naturaleza humana es, en realidad, uno de los menos significativos ante el Derecho y más confusos, al ser imposible prácticamente demostrar si hubo cópula conyugal o cópula fornicaria. En estas circunstancias, la cópula carece en la práctica del carácter de *suficiente* manifestación del *consensus*, si no va acompañada de otros inequívocos elementos probatorios. Uno de esos elementos puede ser la promesa del matrimonio, cuando tiene el sentido y la fuerza que tenía en el Medioevo. Pero la sola *desponsatio de futuro* no es por sí sola una prueba del *animus maritalis*, sino, en todo caso, una presunción; de ahí la lógica evolución hacia el matrimonio presunto, solución a la que en poco tiempo se llegó. Ni que decir tiene que tal presunción sólo puede tener sentido en ciertas condiciones sociales, cuando realmente pueda presumirse dicho *animus*; presunción fuera de lugar en otras situaciones sociales distintas.

e) *Quinto punto*. La discusión medieval se produce en el contexto de unas ideas sobre la significación sacramental del matrimonio, a las que se aplican

indebidamente las categorías jurídicas de contratos reales y contratos consensuales, como si los efectos que el primer acto conyugal produce en razón de la sacramentalidad fuesen conceptuales como *consumación* del pacto conyugal, en el sentido que esta noción jurídica tiene en los contratos reales. Y este equívoco, perfectamente comprensible en el momento en que se debate la cuestión, ha pervivido en buena parte hasta nuestros días. Al respecto es necesario dejar bien sentado que el concepto jurídico de *consumación* del matrimonio, en cuanto indica los efectos del primer acto conyugal en orden a la absoluta indisolubilidad del llamado matrimonio consumado, no es propiamente el concepto jurídico de consumación de los negocios jurídicos reales. Por eso, aunque parezca paradójico, la consumación del matrimonio no es la consumación del pacto conyugal. La discusión medieval ha dejado un residuo terminológico que ha provocado más de una confusión. Al primer acto conyugal se le sigue llamando consumación, término jurídico propio de los contratos reales, que, de acuerdo con el lenguaje jurídico, se *perfeccionan* cuando se consuman. Consumación es el hecho de la *traditio rei*, en cuya virtud el contrato real adquiere su perfección, a diferencia de los meramente consensuales que se perfeccionan con el solo consentimiento. Desde el punto de vista de la teoría de la cópula, el primer acto conyugal es *consumación* que perfecciona el pacto; para la otra tesis, es también consumación que no tiene efectos jurídicos en orden a la perfección del pacto conyugal.

Ahora bien, hay en todo esto un equívoco, pues cuando aplicamos el concepto canónico de consumación para indicar el primer acto conyugal que produce una eficacia típica en el matrimonio sacramental –y sólo en él– en orden a la indisolubilidad, o más positivamente, en orden a la mayor firmeza del vínculo conyugal, estamos en presencia de *otro* concepto jurídico. Por eso, la *consumación* en este sentido, no es la consumación del pacto conyugal, según lo que quiere decir consumación en los demás negocios jurídicos. No es una consumación *negocial*, sino una consumación *sacramental*. La peculiar firmeza que, por la sacramentalidad, produce el primer acto conyugal no está en el orden de la consumación de los negocios jurídicos, sino en un orden singular de eficacia que no es reductible a las habituales categorías de los efectos de la consumación de los negocios jurídicos reales o consensuales.

La singularidad del matrimonio estriba en que un hecho distinto del negocio jurídico produce una eficacia jurídica en la *obligatio*, en el vínculo jurídico causado por el pacto conyugal, sin referirse a la perfección del pacto y no por representar ese hecho la *traditio rei*. La significación sacramental del concubito no se produce porque represente una entrega y una aceptación *de hecho* de lo entregado y aceptado *de derecho* por el pacto. Es cierto que el acto conyugal representa una donación y aceptación mutuas; tan es así que por ello pudo decir Santo Tomás que en sí mismo puede ser la mejor manifestación del *animus maritalis*. Pero esto no tiene relevancia en la significación sacramental que adviene al matrimonio por el primer acto conyugal. La eficacia del acto

conyugal en orden a la significación sacramental radica en otra cosa: en manifestar ontológicamente a los esposos como *una caro*, no en su carácter de consumación negocial o cumplimiento del pacto. La significación del matrimonio consumado no radica en otra cosa que en el hecho mismo de haberse expresado ontológicamente los esposos como *una caro*, realidad semejante a la unión de Cristo con la Iglesia por la Encarnación.

Si el primer acto conyugal produce en el matrimonio sacramental unos efectos jurídicos no es por la consumación negocial, sino por la significación, que por lo demás radica en el vínculo (que es donde radica el signo de la *res non contenta* o unión de Cristo con la Iglesia). En virtud de la identidad real entre matrimonio y sacramento, la plenitud de la significación produce una corrección del valor jurídico del vínculo, atribuyéndole una firmeza que sólo por razón del pacto no tiene, dándole una indisolubilidad que lo hace semejante a la indestructible unión de Cristo con la Iglesia operada por el hecho de la Encarnación (y con ello capaz de ser signo suyo). Esta *corrección* constituye un enriquecimiento de valor y una nueva cristoconformación.

En resumen, la peculiar firmeza del matrimonio consumado tiene poco que ver con la tipificación del pacto matrimonial como negocio jurídico consensual o real.

De acuerdo con esto, la categoría jurídica de matrimonio consumado no es aplicable al matrimonio no sacramental. Sin sacramentalidad actual, el acto conyugal es jurídicamente irrelevante en cuanto a la eficacia jurídica del vínculo y, por lo tanto, si «matrimonio consumado» y «consumación» son conceptos jurídicos que expresan respectivamente un vínculo fortalecido y la causa de ese fortalecimiento, no tiene ninguna aplicación al matrimonio que no es sacramental. Se trata de categorías sólo aplicables al matrimonio-sacramento. Si estas categorías, estrictamente válidas sólo para el sacramento del matrimonio, hace falta aplicarlas alguna vez al matrimonio no sacramental por necesidades de lenguaje, es preciso tener en cuenta que al matrimonio no sacramental sólo le es aplicable una categoría: matrimonio inconsumado (no consumado), tanto si ha mediado el acto conyugal como si no ha mediado. Pues es necesario advertir que «matrimonio consumado», «consumación» o «matrimonio inconsumado» no son eufemismos, sino precisos conceptos jurídicos, que expresan unas realidades que sólo son propias del matrimonio sacramental, únicamente aplicables al matrimonio no sacramental en la medida en que puede llegar a ser sacramento. Sólo hay *consumación* en el matrimonio sacramental. Por lo demás, la consumación no se refiere al pacto conyugal, sino al vínculo.

f) *Sexto punto*. Como ya hemos dicho, el pacto conyugal no es, por su propia naturaleza, un negocio jurídico real, que se perfeccione por la *traditio*. Tampoco la sacramentalidad exige que lo sea. Pero, ¿es necesariamente un negocio meramente consensual, de suerte que es imposible que sea formalizado como negocio real? A esta pregunta hay que responder que no. Por la forma de

expresarse los autores parece a veces que la solución adoptada por la Iglesia significa que el pacto matrimonial es de tal manera un acto meramente consensual, por su propia naturaleza, que los ordenamientos jurídicos que lo configuraron como negocio jurídico real cometieron un error. Y no hay tal error, sino una posible y legítima *opción legislativa*.

Entre las dos opciones posibles –negocio jurídico real o meramente consensual– la Iglesia se inclinó por la segunda, que supone no poner más requisitos al consentimiento fuera de los exigidos por la naturaleza humana. Con ello siguió la misma línea de conducta que en casi todo lo que se refiere al consentimiento, no formalizar más allá de lo estrictamente necesario. La solución adoptada es, pues, una opción. En esta opción, sin embargo, se encerró una enseñanza de la Iglesia en relación a una postura doctrinal. Esta enseñanza es que, ni por razón de la ley natural, ni por razón de la sacramentalidad, el pacto conyugal es un negocio jurídico real, ni por consiguiente su perfección exige la *traditio rei*, la consumación negocial (distinta como hemos dicho de la consumación sacramental). Consecuentemente, si hay legislaciones que configuran el pacto conyugal como real, se debe a una opción legislativa válida y posible.

La conformación del matrimonio como negocio jurídico real es una posibilidad dejada al Derecho positivo, también al canónico. Esta opción no se ve impedida, en el matrimonio cristiano, por la significación sacramental. De adoptarse, querría decir sólo que, supuesta esta formalización, la significación sacramental se produciría totalmente por la consumación, sin desglosarse en las dos fases significativas –ambas se unirían en una sola– que comporta la conformación del pacto como meramente consensual. Bien entendido que hablamos aquí según el contenido habitual que se da a la formalización del matrimonio como negocio jurídico real (teoría de la cópula). La solución sería distinta si se tratase de una conformación como negocio jurídico real con otro tipo de consumación negocial: por ejemplo, la *traslatio in domo*. En tal caso, por la *traditio* se perfeccionaría el pacto conyugal, pero a efectos de significación sacramental, con ella sólo se produciría la primera fase de la significación.

En realidad, la solución pontificia no representó una victoria de la teoría de París con parte de la teoría de Bolonia. Fue algo distinto, que tiene que ver con la función de Pedro de asegurar la fidelidad de la Iglesia al mensaje evangélico y a los misterios cristianos. Si resultó que coincidió mucho con París y algo con Bolonia, fue porque los doctores parisinos comprendieron mejor una gran parte del problema, sin comprender bien a otra, a la inversa de Bolonia. Fue un caso más de tantos, en los que la recta comprensión de un misterio cristiano para la vivencia de la Iglesia no vino de la ciencia, sino de la decisión de Pedro.

Ni París ni Bolonia tenían razón al afirmar que el matrimonio es, en sí, por su naturaleza o por su sacramentalidad, un negocio jurídico meramente

consensual o real. Puede ser ambas cosas de acuerdo con la opción legislativa; y es meramente consensual si no se da esa opción. Tampoco la tenía Bolonia al involucrar los grados de indisolubilidad con el tema de los contratos reales, porque estos grados están en relación con otra cuestión, que es la consumación sacramental, y porque el pacto conyugal puede formalizarse como negocio jurídico real, sin que su consumación negocial sea el acto conyugal, por ejemplo, siéndolo la *traslatio in domo*. Menos la tenía París al negar eficacia jurídica al primer acto conyugal, pues la tiene.

§ 2. PACTO CONYUGAL Y CONSUMACIÓN EN LA FORMACIÓN DEL MATRIMONIO

SUMARIO: 91. Introducción. 92. La formación del vínculo matrimonial. 93. El proceso de cristoconformación.

91. INTRODUCCIÓN. Una vez visto el tema desde el punto de vista histórico y estudiadas las precedentes conclusiones, nos toca ahora exponer con más detención la explicación doctrinal de los efectos respectivos de la consumación –aquí hablamos sólo de la que antes hemos llamado sacramental– y del pacto conyugal. Para ello será preciso ir recordando ideas anteriormente dichas, aunque ello signifique caer en repeticiones; es necesario en este caso.

En primer lugar hay que recordar que el principio formal del matrimonio existe cuando existe el vínculo; por tanto, cuando un varón y una mujer quedan *comprometidos* maritalmente, cuando entre ellos surge el vínculo conyugal, son ya matrimonio. Forman, pues, la *una caro* ya establecida.

En segundo lugar, decíamos, el matrimonio no es sólo el *institutum naturae*, sino el *mysterium coniugii*. La sacramentalidad –significación y participación en Cristo– no le agrega nuevas partes o nuevos elementos numéricamente distintos. El matrimonio sigue siendo un varón y una mujer unidos por el vínculo jurídico descrito y con los derechos y deberes enumerados. Esto se expresa diciendo que la sacramentalidad no añade nada a la *composición física* del matrimonio.

Lo que añade la sacramentalidad al matrimonio es una *nueva razón formal de signo*, que consiste en una relación entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, que produce una cristoconformación. Con ello el *institutum naturae*, sin recibir partes o elementos numéricamente nuevos, se constituye, por su nueva razón formal de signo, en el *mysterium coniugii*, en el *sacramentum* o misterio cristiano. Consecuentemente la completa formación del matrimonio no puede ser vista sólo en orden a su esencia física, a la existencia de toda su ontología en cuanto constituida por las partes o elementos que lo componen como *institutum naturae*; es necesario que a eso se añada su completa formación como *mysterium*. Ello da lugar a dos fases de esa formación, cada una de ellas con distintos efectos, que son el pacto conyugal y la consumación.

Por el pacto conyugal el matrimonio *se constituye*; por la consumación adquiere la totalidad de eficacia jurídica derivada de su condición de *mysterium* cristiano.

92. LA FORMACIÓN DEL VÍNCULO MATRIMONIAL. El *mysterium coniugii* o matrimonio, en su sustrato constitutivo (*res significans* o *institutum naturae*) se forma, hemos dicho, por una relación jurídica de participación (números 4, c y 53), en cuya virtud varón y mujer comunican su naturaleza en lo que respecta a la virilidad y a la feminidad. Decíamos también (número 33) que esta participación era necesariamente fruto de una libre donación que, al suponer una entrega vinculante, hacía surgir unas relaciones de justicia y de fidelidad. Por lo tanto, el matrimonio se constituye por el *compromiso*, por ese acto de donación y aceptación, que asumiendo en sí toda la capacidad de los contrayentes de ser esposos, compromete toda su conyugalidad y los constituye en una unidad.

En este sentido, la constitución del matrimonio se funda en el *principio de la consensualidad*, es decir, en una actualización –realizada (hecha realidad) por la voluntad (compromiso)– de la relación ontológica en cuya virtud la mujer y el varón son la una para el otro. Sólo la libre decisión de la persona es capaz de comunicar jurídicamente con otra la propia naturaleza; no hay hechos, sucesos o potestades, fuera del propio compromiso, capaces de producir la unidad en las naturalezas respectivas.

93. EL PROCESO DE CRISTOCONFORMACIÓN. a) La razón formal de signo y la cristoconformación (eficacia inherente a la significación), por ser respectivamente una relación y una eficacia concedidas en virtud de la institución misma del matrimonio según el actual estado de la naturaleza humana, radican en su totalidad en el vínculo matrimonial –en todo vínculo–; en él están en raíz y potencia una vez válidamente constituido. No hay matrimonio válido que radicalmente no sea signo (siempre en potencia, no siempre en acto), según hemos visto (número 44).

Al mismo tiempo, por representar ambas (la significación y la cristoconformación) *estados* del matrimonio y relaciones –no partes numéricamente distintas–, la existencia misma del matrimonio no pende de la *actualización* o existencia en acto de la sacramentalidad. Si es impensable un matrimonio que no esté llamado a ser signo, los hay que no lo son en acto.

Para comprender bien lo que acabamos de decir es preciso hacer nuevamente hincapié en la regla «el matrimonio sigue a la naturaleza humana» y volver la vista a lo que constituye la plenitud ontológica de la persona humana. En ella, en la persona humana, se ha distinguido siempre lo que es su esencia –y aún lo que es su sustrato ontológico primario: lo meramente natural– y lo que es la plenitud ontológica derivada de la participación en Cristo. La cris-

toconformación (el carácter bautismal, la gracia santificante, etc.) no es un factor meramente extrínseco (a modo de un vestido), sino un factor de enriquecimiento ontológico, que ha sido puesto de relieve, hablando, por un lado, de *estado de naturaleza redimida* y, por otro, de *accidente absoluto*. La cristoconformación representa –es– un enriquecimiento ontológico; afecta a la realidad de la persona, a su desarrollo vital y a su consumación en el fin último. En definitiva, la cristoconformación es la repristinación, la vuelta del hombre a su primigenio estatuto creacional (naturaleza más dones gratuitos), aunque de manera diferente, calificable de un tercer estado del hombre, de la persona. Evidentemente, el *estado* de un ser no es esencia, mas sí es ontología. El hierro no altera su esencia por pasar del estado sólido al estado líquido, pero este hecho sí altera *modalmente* su realidad, alteración que se manifiesta en la aparición de algunos accidentes y propiedades nuevos al producirse el paso de uno a otro estado. Siempre se ha enseñado que la cristoconformación no altera la esencia del hombre; supone, sin embargo, el enriquecimiento accidental –analógicamente hablando– pero real de todo su ser (un nuevo estado de naturaleza). Por otra parte, todo hombre está hoy llamado a ser hijo de Dios, pero su existencia como hombre no pende, como es obvio, de la actualización de la filiación divina producida por la gracia.

En este mismo orden de cosas, la dimensión cristoconformante no altera la esencia del matrimonio, pero la enriquece, haciéndole *aliquid novum*, el *mysterium coniugii* (el matrimonio en el *estado* propio de la tercera institución). Por un lado, la institución del matrimonio como sacramento supone un nuevo estadio, una tercera institución; por otro lado, hay un enriquecimiento y una valorización de sus exigencias de justicia (paralelas al enriquecimiento del amor conyugal por la *charitas*), que lo son de una justicia superior. Pero esta *novedad*, aunque está potencialmente –por institución– en todo matrimonio, se actualiza por el bautismo, en un determinado plano, y por la consumación en otro. Esta actualización (paso de la potencia al acto) no altera la esencia física del *institutum naturae* (no añade partes numéricamente distintas); sólo lo enriquece a modo de cambio de *estado* de la misma y única realidad y relacionándolo en acto con el misterio de Cristo (cambio de posición).

Supuesto esto, la sacramentalidad se produce potencialmente en el momento de contraer (todo matrimonio comienza a existir ya como sacramento potencial en el sentido antedicho), y se actualiza, bien en el momento mismo de contraer –si ambos contrayentes están bautizados (en cuyo caso el matrimonio nace como sacramento actual)–, bien cuando por el bautismo ambos cónyuges se hacen cristianos. En todo caso, la acción sacramental no afecta a la constitución del matrimonio en su esencia física. La constitución del vínculo conyugal es producto tan sólo del pacto conyugal. La acción divina se refiere únicamente al enriquecimiento y modalización del matrimonio.

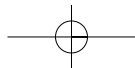
La sacramentalidad no tiene, pues, relevancia jurídica en la *constitución del vínculo*. Tiene influencia en la constitución metajurídica de la plena onto-

logía del *mysterium coniugii*, pero no en la del vínculo conyugal en cuanto a su existencia se refiere; jurídicamente la modalización sólo se plasma en el reforzamiento de la unidad y de la indisolubilidad propias del matrimonio rato y no consumado. La sacramentalidad tiene de modo especial una relevancia jurídica en otro ámbito. Puesto que supone un cierto cambio de posición del matrimonio respecto del mundo circunstante, la tiene en cuanto a la jurisdicción a la que el matrimonio queda sometido, tanto en su constitución, como en su posterior regulación.

b) No puede decirse lo mismo de la sacramentalidad en relación con la consumación. En este punto hay una clara diferencia entre el matrimonio sacramental no consumado y el consumado. El matrimonio consumado adquiere la absoluta indisolubilidad por la consumación; hay un efecto jurídico producido por un hecho distinto del pacto conyugal. En el caso de la indisolubilidad que es propia del matrimonio sacramental simplemente rato (no consumado) no existe este hecho. El matrimonio sacramental nace con su característica indisolubilidad, que es algo inherente (propiedad esencial) al vínculo nacido del pacto conyugal (supuesta su índole sacramental); en definitiva aparece como un efecto de ese pacto. Si se trata de la posterior conversión del matrimonio no sacramental en sacramental, la solución es la misma. No es el bautismo el que causa la nueva dimensión de la indisolubilidad, sino la sacramentalidad del matrimonio. El vínculo no recibe una nueva indisolubilidad; al pasar el matrimonio a sacramento se refuerza aquella que ya estaba en él.

El caso del matrimonio rato y consumado no es exactamente igual. En este se da, no una nueva indisolubilidad, pero sí un reforzamiento de esta provocada por un hecho (el primer acto conyugal), distinto del pacto matrimonial. Y existe este hecho, porque las exigencias de justicia –en orden a la perpetuidad– del matrimonio consumado son –en virtud de la sacramentalidad– mayores que las que nacen del compromiso. Mientras en el paso del matrimonio no sacramental al sacramental se trata de dos grados de la indisolubilidad del matrimonio en cuanto es unidad comprometida, en el matrimonio rato y consumado se trata de grados de la indisolubilidad, no de la sola unidad comprometida, sino de la *una caro* en cuanto es comprometida y ontológicamente expresada. La diferencia es clara. Por eso la absoluta indisolubilidad, si bien está potencialmente en el vínculo (en cuanto este contiene la consumación como desarrollo normal suyo), tiene su origen en un hecho distinto del pacto conyugal.

c) ¿Cuál es la razón de que la consumación tenga, en el matrimonio sacramental, esta eficacia? Porque actualiza un aspecto de la significación del matrimonio. La unión de Cristo con la Iglesia se opera a modo de dos fases. Hay una unión por la *charitas* o amor, que es unión de voluntades. Esa unión de amor o voluntad (*dilectio*) se traduce en una alianza, pacto o *testamentum*. Como consecuencia de ello el Verbo se une a la Humanidad por la Encarnación o *conformitas naturae*. De acuerdo con esto, la significación del matrimonio tiene como



dos dimensiones distintas: el matrimonio rato y no consumado simboliza la unión por la caridad (unión amorosa de voluntades), el matrimonio consumado simboliza además la unión por la Encarnación (número 41, e).

No quiere decir esto que el matrimonio sea un signo doble, o sea que tenga dos significaciones o razones formales de signo. No hay más que un solo signo y una sola significación. Las dos fases de la significación son tan sólo dos dimensiones suyas, coherentes con la doble dimensión de la realidad significada: la única unión de Cristo con la Iglesia en la naturaleza y en la gracia.

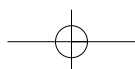
d) La consumación tiene eficacia jurídica, no por sí misma –en virtud de las exigencias propias de la *commixtio sexuum*–, sino únicamente en virtud de la sacramentalidad, y procede de la peculiar cristoconformación del matrimonio consumado ¿Cuál es esa cristoconformación? No es la producida por la gracia. Lo que recibe el matrimonio consumado es una conformación con el misterio de Cristo y de la Iglesia por la justicia (por eso la consumación no causa la gracia, sino un efecto jurídico).

Nos explicamos. La unión de Cristo con la Humanidad por la carne no comporta de por sí sola la gracia. Hay que entender bien esta afirmación. La unión por la carne –por la naturaleza– es salvación, porque Cristo se encarna precisamente por hacer al hombre hijo de Dios. Sin embargo, siendo unitario por parte de Dios el proceso de salvación, no lo es por parte del hombre, a quien sólo por naturaleza –por carne– no se da la gracia, sino formalmente por su voluntaria apertura a Cristo (unión de voluntades), supuesta la cual recibe la gracia como libre donación divina. No se salvó el israelita por la materialidad de ser hijo de Abraham, ni se salva el hombre sólo por ser una naturaleza –una carne– con Cristo, como no fue bienaventurado el seno que engendró al Nuevo Adán por el simple hecho de la generación natural. Ni tampoco se salva el bautizado por el mero hecho de estar en posesión del carácter bautismal. Sin embargo, la Encarnación tiene una evidente relación con la gracia. Por la Encarnación fue posible la gracia, de modo que la unión con Cristo por la gracia supone la unión del Verbo con la naturaleza humana.

¿De qué modo se produce la conformación del matrimonio con la unión de Cristo y de la Iglesia por la Encarnación? Transformando en exigencia de absoluta indisolubilidad la exigencia de unión propia del vínculo conyugal; haciendo, en otras palabras, absolutamente indisoluble el matrimonio, al modo como es absolutamente irrompible la unión de Cristo con la Iglesia por la Encarnación.

Y como en la unión de Cristo con la Iglesia, esta exigencia tiene relación con la gracia. La gracia otorgada –en acto y como promesa de ayuda a lo largo de la vida conyugal– en el momento de contraer, se orienta a hacer posible esa exigencia del matrimonio consumado.

No se trata de una nueva gracia de la consumación. Del mismo modo que ésta –la consumación– no da al matrimonio una nueva razón formal de signo,

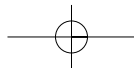


porque toda la significación está contenida potencialmente ya en la única razón formal de signo del matrimonio contraído, y del mismo modo que la consumación está contenida en el vínculo, la gracia se recibe toda ella, en acto y como promesa, en el inicio del matrimonio, que contiene, al igual que toda la razón de signo, toda la razón de causa. La gracia en orden a la absoluta indisolubilidad –como ayuda para alcanzarla– no se produce a causa en la consumación; se otorga, como efecto de la sacramentalidad inicial, a lo largo de las distintas vicisitudes de la vida conyugal, como fruto de la sacramentalidad totalmente contenida en el vínculo desde su origen.

e) En resumen, podemos decir que el matrimonio sacramental tiene como causa al pacto conyugal y como factor de especial firmeza el hecho jurídico de la consumación. Evocando una vieja y clásica fórmula: *matrimonium consensu perficitur, consummatione firmatur*.

BIBLIOGRAFÍA

S. ACUÑA, *La forma del matrimonio hasta el Decreto «Ne Temere»*, en «Ius Canonicum», 13 (1973), n. 25, págs. 137 ss.; L'ANNÉ, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 12 (1935), págs. 513 ss.; P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2.^a ed. (Firenze 1952); P. CIPROTTI, *Il matrimonio presunto*, en «Archivio di diritto ecclesiastico», 2 (1940), págs. 298 ss. y 446 ss.; J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)* (Paris 1933); A. ESMEIN-R. GÉNESTAL, *Le mariage en droit canonique*, I (Paris 1929); J. FREISEN, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glos-senlitteratur*, 2.^a ed. (Tübingen 1893, reprod. Aalen 1963); P. GISMONDI, *La celebrazione del matrimonio secondo la dottrina e la legislazione canonica sino al Concilio Tridentino*, en «Ephemerides Iuris Canonici», 5 (1949), págs. 304 ss.; L. GODEFROY-G. LE BRAS-M. JUGIE, voz *Mariage*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», X, cols. 2044 ss.; GRACIANO, *Decretum*, C. XXVII, q. 2.; HINC-MARO DE REIMS, *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis* (PL, CXXVI, 132 ss.); *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae* (PL, CXXV, 619 ss.); HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I y II (PL, CLXXVI, 187 ss.); S. LEÓN MAGNO, *Epistola CLXVII, ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, resp. ad inquis. 4 (MANSI, VI, 401 s.); PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dists. 27-28; J. MULLENDERS, *Le mariage presumé* (Roma 1971); P. RASI, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento* (Napoli 1958); T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona 1971).



CAPÍTULO IX DEL PACTO CONYUGAL Y SUS PRESUPUESTOS EN GENERAL

§ 1. EL PACTO CONYUGAL

SUMARIO: 94. El «ius connubii». 95. El pacto conyugal. 96. Autonomía privada y ordenamiento jurídico en el pacto conyugal.

94. EL «IUS CONNUBII». Siendo el pacto conyugal un acto productor de efectos jurídicos y no sólo un hecho psicológico, presupone en los contrayentes una situación jurídica, la capacidad para realizarlo. Tratar de esta situación jurídica es, pues, previo al estudio del pacto conyugal.

A la estructura óptica de la persona humana, como varón o mujer ordenados en el plano de la naturaleza humana a la unión con personas de otro sexo, corresponde una situación jurídica que se denomina, usando un término acuñado por los romanos, el *ius connubii*. Bajo este nombre se encierra, en realidad, un complejo unitario de situaciones jurídicas, que podemos descomponer del siguiente modo: a) la *capacidad* jurídica para contraer matrimonio, que es a la vez *derecho* a contraerlo; es un derecho fundamental del fiel (I, número 88 d) y un derecho humano; b) la *virtus contrahendi* o poder de hacer surgir el vínculo matrimonial.

El *ius connubii* es una situación jurídica inherente a la persona (derecho natural) como dimensión de justicia que nace de ser el matrimonio una manifestación –la primaria– de la naturaleza humana, individualizada en la persona, en cuanto es radicalmente sociable.

a) En su base el *ius connubii* es capacidad; ahora bien esta situación jurídica no es una mera posibilidad, sino también un derecho, una exigencia *erga omnes*. A este derecho no corresponde, en sí mismo, ningún deber correlativo de casarse; por ello ha de calificarse como una *libertad*, o esfera de autonomía que, siendo un derecho, no conlleva el deber de ejercerlo.

Es cierto que una persona puede tener un deber moral e incluso jurídico de contraer matrimonio. Quien ha hecho promesa de matrimonio (tal era el caso del Derecho canónico de las Decretales, y tal es el caso de algunos ordenamientos civiles), quien ha asumido una función que lleva aparejada la condición de casado (v. gr. la de Rey en las monarquías hereditarias), etc., puede tener el deber moral y aún el deber jurídico de contraer matrimonio. Sin embargo, estos deberes no son correlativos al *ius connubii*, sino consecuencias de hechos, situaciones o actos distintos a la sola condición de persona humana en cuanto varón o mujer, que es el fundamento del *ius connubii*.

El derecho de contraer matrimonio es un derecho fundamental, y por consiguiente tiene las características propias de este tipo de derechos: es universal, irrenunciable y perpetuo.

Unas palabras sobre la nota de irrenunciable. Podría parecer que este derecho puede renunciarse, supuesto que la Iglesia admite el voto perpetuo de castidad y el celibato apostólico como condición de vida también perpetua, lo mismo si va acompañada de voto como si no. Sin embargo, en tales casos no puede hablarse, en sentido estricto, de renuncia, si por tal entendemos el acto jurídico así llamado (aunque puede llamarse renuncia en sentido vulgar). Siendo el derecho de contraer matrimonio una exigencia de justicia fundada en la naturaleza humana, en tanto ésta exista no hay posibilidad de renuncia. Lo que suponen los casos citados –y otros similares– es una situación de incompatibilidad para el ejercicio del derecho a casarse. Como ya dijimos en otro lugar (I, número 85, b), hay derechos fundamentales cuyo ejercicio simultáneo no es compatible entre sí. Siendo el celibato una condición de vida protegida también por un derecho fundamental, su elección, como es obvio, es incompatible con el ejercicio simultáneo del derecho fundamental a casarse y a vivir en matrimonio. La elección del celibato, cuando comporta unas obligaciones ante terceros, *suspende* la eficacia del *ius connubii* en tanto perduran esas obligaciones. Pero la suspensión no es pérdida (cfr. I, número 85 f), ni la incompatibilidad es renuncia.

El derecho a casarse no es un derecho absoluto ni ilimitado. Como todo derecho, su ejercicio es regulable por la autoridad social de diversas maneras; y tiene unos límites, determinados por las exigencias que dimanen de la misma institución matrimonial y de su justa ordenación. Toda restricción o limitación del *ius connubii* tiene carácter excepcional, debe constar expresamente y ha de interpretarse en sentido estricto (Bernárdez).

Por exigencias del matrimonio y de su justa ordenación hay que entender las que dimanen de la *una caro*, esto es, de la integración de varón y mujer. Los legítimos intereses de las demás instituciones, finalidades o causas únicamente pueden defenderse mediante la creación de incompatibilidades alternativas, que sólo serán justas cuando el matrimonio suponga real y verdaderamente un grave perjuicio a un bien que por lo menos sea de igual valor al matrimonio.

Así, por ejemplo, no es procedente el llamado impedimento de enfermedad. La enfermedad es un factor a tener en cuenta para la elección del cónyuge, pero carece de relevancia como posible impedimento del matrimonio, pues la enfermedad ni es incompatible ni un obstáculo para él. Tampoco son válidas las razones eugénicas, que son motivos –y graves– que atañen al uso del matrimonio, pero no al matrimonio mismo ni impiden su radical realización; teniendo en cuenta, además, que el uso del matrimonio está protegido por una *esfera de autonomía* (número 76), no siendo legítimo ni justo que el poder social pretenda inmiscuirse en él.

b) El segundo aspecto del *ius connubii* o *virtus contrahendi* consiste en el poder de la autonomía privada en cuya virtud la persona, mediante el pacto conyugal, da origen al matrimonio. Este poder o *virtus contrahendi* es una situación jurídica; no consiste sólo en un hábito o un acto psicológicos. Por eso su ejercicio, aunque al ser un compromiso es un *actus voluntatis*, una actualización de la voluntad y en consecuencia un acto personal que pone en juego la capacidad del hombre de orientar su futuro, es a la vez y como dimensión inherente a él un acto jurídico. En tal sentido, tanto la *virtus contrahendi* como el pacto conyugal, han de entenderse según su naturaleza de situaciones o actos jurídicos. No pueden verse sólo como hábitos o actos meramente psicológicos, sino como un poder y un acto que se manifiestan y actúan a través de los medios e instrumentos jurídicos y según el modo de ser y de actuar de las situaciones y actos de esa naturaleza.

El pacto conyugal es el ejercicio más típico, propio y directo del *ius connubii*; a continuación pasaremos, pues, a estudiar el acto de contraer, o acto de la autonomía privada en cuya virtud el varón y la mujer se constituyen en matrimonio.

Antes, sin embargo, haremos una referencia al Código de Derecho Canónico. El *ius connubii* como capacidad está recogido en el § 1 del c. 1081, que habla de personas *iure habiles* y también en el c. 1035. A la *virtus contrahendi* se refiere el citado § 1 del c. 1081, al decir «matrimonium facit partium consensus». Respecto al derecho a contraer matrimonio, entendemos que el c. 1035 lo recoge y configura, no como derecho fundamental –sin que el CIC niegue que exista, más bien lo da por supuesto–, sino como un derecho subjetivo a nivel de ley ordinaria. La frase «qui iure non prohibentur», en cuanto contrapuesto al «omnes possunt contrahere», configura un derecho resultante de la regulación legal del matrimonio, en concreto de los impedimentos y demás prohibiciones. Es, pues, no el derecho fundamental, anterior en su formulación a la ley ordinaria, sino el concreto derecho subjetivo que deriva de la formalización por ley ordinaria del derecho fundamental.

95. EL PACTO CONYUGAL. a) El pacto conyugal es el acto del varón y de la mujer por el que éstos se entregan y aceptan como esposos, uniendo, mediante una relación de justicia, sus respectivas virilidad y feminidad (sus *inclinatio-*

nes naturales, o sea su naturaleza en cuanto estructura óptica sexuada) y comprometen ante el otro toda su capacidad de ser cónyuges.

El pacto conyugal es, pues, un compromiso. Por compromiso se entiende aquí el acto personal del hombre por el que éste, poniendo en juego su capacidad de asumir en acto su futuro, orienta, por una decisión firme de su voluntad, su capacidad de desarrollo personal y vital en una dirección determinada. Dicho de otro modo, el compromiso es el acto por el que el hombre asume una responsabilidad, que orienta su futuro. Es, pues, un acto de la personalidad, un acto eminentemente personal, sólo propio de seres dotados de libertad (sólo es propio de personas). Recibe este nombre, porque pone en juego la más alta perfección óptica del ser personal (su personalidad); es un acto de dominio libre que lo orienta en un sentido determinado, que lo compromete (vincula) a través de su responsabilidad.

Este acto del varón y de la mujer no les vincula sólo ante sí mismos. Es también un compromiso ante el otro, en cuya virtud se engendra una relación de justicia y fidelidad; establece una relación jurídica. Como ya hemos dicho, la *una caro*, como unidad establecida, consiste en una relación de comunicación y participación en la naturaleza, que contiene la participación –en sentido jurídico, como *debitum* y como *ius*– en el dominio de la persona sobre su naturaleza. A causa de estas características, el acto de contraer matrimonio *aparece* (fenómeno jurídico) como un acto consensual de naturaleza jurídica, calificable de acto jurídico (el *contractus* de la doctrina antigua; cfr. número 55). En su más íntimo sentido, el pacto conyugal es un compromiso, nacido del amor como antes hemos visto; en su fenomenología, es un acto de la autonomía privada creador de una típica relación jurídica.

b) El acto de contraer matrimonio no es la suma de dos actos distintos, el del varón y el de la mujer. Es un acto único, que requiere dos voluntades, pero que es uno solo. No hay, pues, dos actos jurídicos, sino uno solo; hay, en cambio, dos sujetos. El acto es único y uno es su efecto: el matrimonio o unidad formada por el varón y la mujer. En otras palabras es un acto jurídico *bilateral*. El matrimonio no es una doble relación, es una unidad, constituida por un único vínculo jurídico, como ya dijimos, siendo como es la unidad varón-mujer; por esta razón su causa es necesariamente un acto, el acto bilateral y conjunto del varón y de la mujer, por el que ambos consienten en su unión.

Esta unidad del acto no es una unidad psicológica; como es obvio, psicológicamente hay dos actos de voluntad. Pero ya hemos advertido que el pacto conyugal no es en sí un acto psicológico, aunque éste sea un factor necesario de él. El acto de contraer es un acto jurídico y sólo en cuanto tal de él se predica la unidad. La unidad del acto jurídico es una unidad de actuación, o acto conjunto del varón y de la mujer por el cual se entregan, en unidad de voluntades, en matrimonio. Dos actos jurídicos independientes, por los cuales cada uno de los contrayentes se entregase al otro, no haría surgir el matrimonio y

ambos actos serían jurídicamente inexistentes. Se trata, pues, de un acto único y, por tanto, de un único consentimiento, formado, eso sí, por la confluencia (acto bilateral) de dos voluntades.

La unidad, por ser predicable del acto jurídico, no ha de entenderse necesariamente como una unidad temporal. No es preciso –por la naturaleza del acto, otra cosa puede ocurrir por virtud de ley– que los dos contrayentes emitan el consentimiento al mismo tiempo –queremos decir en un único acto de celebración–; lo necesario es la unidad del acto jurídico, como ocurre en el caso del matrimonio contraído por procurador.

La unidad del acto jurídico de contraer se encuentra claramente delimitada en el c. 1081, § 2, al describir el consentimiento. Según este canon, el consentimiento (no los consentimientos) es el acto de voluntad (un solo acto) por el que ambas partes (bilateralidad del acto) se dan y aceptan el *ius in corpus*. A esta unidad la llamaron los antiguos *individuitas*.

c) El acto de contraer matrimonio es, como hemos dicho, un acto bilateral, un acto conjunto por el que ambos contrayentes *se constituyen en matrimonio*. Siendo el vínculo jurídico el principio formal del matrimonio, y la estructura una relación jurídica, dar vida al matrimonio, constituirlo, comporta dar origen a una relación jurídica y, con ella, a un vínculo de la misma naturaleza. Se trata, además, de una situación jurídica que consiste en la actualización de la potencialidad contenida en el *ius connubii*, que afecta a las relaciones intersubjetivas entre ambos contrayentes. El acto jurídico de contraer matrimonio es, en consecuencia, un acto de la autonomía privada calificable, según nuestros conceptos actuales, de *negocio jurídico*. Pertenece el género de los *pacta*, o acuerdo de voluntades, y por ser propio de la autonomía privada es un negocio jurídico.

De acuerdo con la terminología de la ciencia jurídica anterior al siglo XIX, el pacto conyugal es un *contractus*, concepto genérico que se definía como «duorum vel plurium in eodem placitum consensus». La traducción del citado término latino al castellano es contrato (fr.: *contrat*; it.: *contratto*) y en este sentido se dice todavía por algunos canonistas que el matrimonio es un contrato.

Como es sabido, a partir de Netteblatt comenzó a difundirse en la ciencia jurídica continental la expresión alemana «ein rechtliches Geschäft» –posteriormente convertida en *Rechtsgeschäft*–, traducción de la latina «actus iuridicus seu negotium iuridicum». Fue sobre todo la pandectística alemana la que consagró el término *negocio jurídico* (*Rechtsgeschäft*) como término técnico y figura básica del Derecho privado. Puede decirse que, a partir de entonces, el contrato quedó reducido a una categoría de negocio jurídico (aunque sin acuerdo sobre qué categoría sea esta exactamente). El término negocio jurídico y sus correlativos en los distintos idiomas son comunes en la ciencia jurídica continental, con la excepción de la doctrina francesa que prefiere la expre-

sión *acte juridique*. Pero en todo caso para los juristas franceses tampoco el *contract* es el *contractus* de la antigua ciencia jurídica, sino una categoría específica de los *actes juridiques*. En este contexto, calificar al pacto conyugal de contrato resulta un anacronismo. El acto de contraer matrimonio es un negocio jurídico (al: *Rechtsgeschäft*; it.: *negozio giuridico*; lat.: *negotium iuridicum*; fr.: *acte juridique*).

No es, en cambio, el pacto conyugal un negocio jurídico sinalagmático (*negotium contractum* o *sinallagma*), es decir un pacto en cuya virtud una de las partes entrega a la otra algo *a cambio* de una contraprestación equivalente. Una interpretación excesivamente literal del c. 1081, § 2, sin duda basada en un prejuicio, podría llevar a calificar el pacto conyugal de sinalagmático. Podría parecer, en efecto, que el pacto conyugal es el acto o negocio jurídico por el cual cada contrayente da el derecho perpetuo y exclusivo sobre el propio cuerpo, *a cambio de* el derecho, también perpetuo y exclusivo, sobre el cuerpo del otro contrayente. Aparte de cuanto diremos más adelante sobre el contenido u objeto del pacto conyugal, tal interpretación del c. 1081 es insostenible. Aunque es cierto que virilidad y feminidad son valores iguales y esta igualdad es fundamento de la justicia en las relaciones interconyugales (la justicia se da entre iguales), no es jurídico el consorcio conyugal porque el pacto signifique un sinalagma. Es jurídico porque la unión conyugal y la vida matrimonial tienen un orden *exigente* y porque se fundan en un compromiso. Son relaciones jurídicas de fidelidad y estructuras cuyo ser y cuyo dinamismo contienen unas exigencias de justicia derivadas de la dignidad, del valor, de la persona humana.

Por el pacto conyugal los contrayentes no intercambian nada. Unen su naturaleza y sus personas, se integran en una unión, asumiendo libremente las responsabilidades inherentes a ella y comprometiendo su fidelidad ante el otro, que de este modo se hace deber de justicia. Por esta razón, el pacto conyugal es un acto jurídico, un negocio jurídico, pero no un sinalagma.

d) El pacto conyugal pertenece a la categoría de actos jurídicos *constitutivos* o fundacionales. Tiene por función constituir la unión entre varón y mujer mediante la integración de la virilidad y feminidad de los contrayentes por una relación o vínculo jurídico, en cuya virtud ambos se hacen formalmente *una caro*. No es, en cambio, el pacto conyugal un negocio jurídico *normativo* o regulador de relaciones jurídicas. Las exigencias de justicia, los derechos y deberes conyugales, etc., tienen su fundamento en la propia constitución natural de la unión varón-mujer. Tienen su origen en el pacto conyugal, por ser él la causa del matrimonio, el factor constituyente del vínculo jurídico, no porque sean derechos, deberes, etc., creados e impuestos por la voluntad de los contrayentes (situaciones jurídicas pactadas). En este sentido, la ordenación jurídica de la relación matrimonial no es una ordenación dada por la voluntad de las partes, no es una ordenación pactada.

Esto no quiere decir que la ordenación jurídica del matrimonio (la *lex matrimonii* o conjunto de reglas que regulan la unión conyugal y las relaciones interconyugales) no tenga nada que ver con el pacto conyugal. Constituir la *una caro* es entregarse como esposa y como esposo y es también aceptarse como tales; es por ello entregarse y aceptarse según el orden de la personalidad y de la naturaleza humanas. De este modo, la *lex matrimonii* es recibida y aceptada por cada contrayente ante el otro; es, pues, una *lex* comprometida, cuyo cumplimiento obliga no sólo en sí mismo, por virtud de su propia exigencia, sino también como objeto de la *fides pactionis*, de la fidelidad nacida del compromiso jurídicamente asumido. En este sentido, la *lex matrimonii* no es una *lex* pactada, pero sí tiene una dimensión (no lo es totalmente como hemos dicho) de *lex* pacticia. No es una regulación dada por la autonomía privada; es una regulación asumida por ella. Y así los derechos y deberes conyugales obligan en virtud de la objetiva dimensión de justicia de la unión varón-mujer, pero también como derechos y deberes a los que cada contrayente se ha obligado ante el otro, en virtud del compromiso libremente asumido en un pacto; son, pues, objeto de fidelidad (*fides pactionis*).

Por este motivo, aunque algún hecho o circunstancia hiciese decaer la razón de fidelidad (v. gr. *frangenti fidem*, *fides non est servanda*) de la *lex matrimonii*, esta no pierde nunca su razón de exigencia fundada en los valores intrínsecos del matrimonio y de la persona de los cónyuges.

96. AUTONOMÍA PRIVADA Y ORDENAMIENTO JURÍDICO EN EL PACTO CONYUGAL. Hemos de ver ahora qué función tiene el ordenamiento jurídico en la eficacia del pacto conyugal.

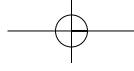
Planteado en estos términos es indudablemente un tema moderno; pero sus implicaciones no podían faltar en tiempos muy anteriores. Ya se ha visto que desde épocas relativamente tempranas la Iglesia admitió como verdadero pacto conyugal sólo las nupcias contraídas *secundum leges* (también hemos aludido a casos límites excepcionales, fundados en leyes contrarias al Derecho natural, y por lo mismo inoperantes ante la conciencia cristiana), lo que representa partir del supuesto de que el ordenamiento jurídico tiene una intervención en la eficacia del pacto conyugal. ¿Cuál es esa intervención? Como la respuesta es parte del tema más general antes visto (número 77) nos vamos a limitar a una breve referencia.

En primer lugar, el ordenamiento jurídico es competente para regular y ordenar el ejercicio del *ius connubii*. Esta función reguladora tiene dos vertientes fundamentadas ya indicadas: a) regular la capacidad y el derecho a contraer mediante el establecimiento de incapacidades y prohibiciones –irritantes o no–, o delimitando las ya existentes por ley natural; b) formalizar el acto de contraer.

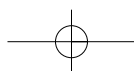
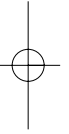
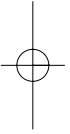
En segundo lugar, función del ordenamiento jurídico es el *reconocimiento* del pacto conyugal celebrado. Este reconocimiento no debe confundirse con

la regulación del *ius connubii*; tampoco cabe interpretarse como la concesión de la *virtus contrahendi*. Esta *virtus* la tienen los contrayentes por sí mismos, como situación jurídica inherente a su naturaleza humana y anterior a todo Derecho positivo. El reconocimiento no es confundible con la regulación del *ius connubii*, por cuanto existe aún en el supuesto de que no hubiese ninguna ordenación positiva sobre el ejercicio de ese derecho y porque son detectables casos en los que, por ejemplo, el reconocimiento a posteriori puede operar sin confundirse con la dispensa de los impedimentos. Tal ocurriría cuando, existiendo un matrimonio inválido por un impedimento, se dispensase ese impedimento. La dispensa por sí sola no haría válido el matrimonio sin nuevo pacto conyugal; sólo autorizaría la subsiguiente celebración del pacto o la simple convalidación del nulo. En cambio, el matrimonio nulo puede convertirse en válido por la llamada sanación en raíz, que es un acto de reconocimiento a posteriori.

¿Qué es, pues, el reconocimiento? Es la recepción del pacto conyugal y sus efectos como fuente de relaciones jurídicas dentro del contexto de la sociedad. De esta descripción se desprenden varias consecuencias: *a)* El reconocimiento no es causa del vínculo matrimonial; ni causa ni concausa, sino requisito de validez y de eficacia. *b)* El reconocimiento actúa jurídicamente; por lo tanto, aunque lo normal es que se opere concomitantemente, puede producirse a posteriori. *c)* No se trata de un acto de autorización, de licencia o de consentimiento de la autoridad, como si los contrayentes no pudiesen casarse sin esa intervención; es cosa muy distinta. Se trata de la ordenación y estructuración de los distintos factores (momentos del Derecho) que por la naturaleza social del hombre y del ordenamiento son causa o fuente de normas o relaciones jurídicas. No opera ni coopera como causa del vínculo, sino en la previa constitución del negocio jurídico, esto es, en la constitución como jurídico del acto de voluntad y no totalmente, sino como recepción en el ordenamiento de su juridicidad connatural, de acuerdo con los requisitos y factores de su formalización. *d)* El reconocimiento es, por consiguiente, una recepción genérica, cuya formalización es propia de normas generales, a cuyo través se produce el reconocimiento; sólo es pensable que se produzca a través de actos singulares, cuando se trata de una aplicación concreta a casos especiales por justas causas.



PARTE II ARTÍCULOS



LA *SALUS ANIMARUM* Y LA *MERCES INIQUITATIS*

Comentario a la sentencia de la S.R.R. de 28-II-49 c. Brennan.
Publicado en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 263-269.

1. De entre las sentencias dictadas por el Tribunal de la Sagrada Rota Romana durante el año 1949 y publicadas en la edición oficial tiene notable interés la de fecha 28 de febrero c. Brennan*; sobre ella quisiera llamar la atención en estas líneas por tratar de un punto interesante tanto en la práctica como desde el punto de vista de la teoría general del ordenamiento canónico. Si por un lado precisa el concepto de pobreza, por otro muestra la influencia de la *salus animarum* en la interpretación canónica.

La cuestión planteada en la sentencia es, en breve síntesis, la siguiente: La demandada pidió dispensa del impedimento de consaguinidad en cuarto grado de línea colateral (pertenecía al rito oriental) para contraer matrimonio con el actor, alegando varias causas: *angustia loci*, carencia de ajuar propio y pobreza. Concedida la dispensa y contraído el matrimonio, el marido interpuso demanda de nulidad alegando la falsedad de las causas de la dispensa. El punto que apareció más oscuro en este caso fue la existencia de la pobreza. Se trataba de una mujer sin recursos, pero cuya madre tenía dinero suficiente para dotarla. A pesar de ello, la sentencia estimó que la demandada debía considerarse como pobre, puesto que la fuente de ingresos de su madre (una relación ilícita) era una *merces iniquitatis*, un *pretium sanguinis*, y, en tal hipótesis, la Iglesia no puede tener en cuenta la mencionada fuente de riquezas.

He aquí las palabras textuales: «Ad paupertatem quod attinet quaeri posset utrum dives vocari valeat foemina quae corpore suo quaestum facit ad sibi pecuniam comparandam. Negative quaestioni respondendum est quia Ecclesia attendere non potest in concedenda vel minus dispensatione, mercedem

* S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XLI (1949), dec. XV, pág. 76 ss.

iniquitatis. Adhuc minus vocari potest dives ipsius filia, quae viam perditionis nondum est ingressa (n.º 3).

In casu quidem conventae mater, licet famula, de facto lautos proventus lucrasset affirmatur et dispendiosam vitam egisse, immo et pecuniam extraneis mutuare valuisse (n.º 7).

Sed quinam divitiarum fons? Illicitum contubernium. Divitiae quidem, si de iisdem loqui fas sit, pretium sanguinis erant.

Si qua puella a superiore ecclesiastico petiisset dispensationem ab aliquo impedimento allegans causam canonicam paupertatis, num superior eam respuisset ratione fretus proventum a matre ex copia sui corporis perceptorum? Vix intelligitur quomodo licite potuisset in casu gratiam denegare implicite exigens a matre constitutionem dotis, quod eadem praestare nequivisset nisi ex fructibus peccati attingendo.

Nonne a fidelibus id haberi potuisset tamquam indirecta excitatio ad vitam peccaminosam continuandam? Sicut in his adiunctis gratia concedenda fuisset petenti ob eius paupertatem, pari ratione in praesenti causa non potest dispensatio irrita declarari quasi adductum paupertatis motivum veritati non responderet, attentis proventibus e concubinaria vita matris perceptis (n.º 8).

Perita quidem erat puella in arte dactylographica, sed ex fructibus huius artis parciter tantum, ut notum est, vivere potuisset (n.º 9).

La lectura de la motivación de la sentencia nos muestra claramente que estamos en presencia de un caso en el que es patente la influencia del fin de la salvación de las almas en la interpretación y aplicación de una norma canónica.

2. Se ha insistido con bastante frecuencia en los últimos tiempos sobre la importancia y el influjo de la *salus animarum* en Derecho canónico. Si bien no hay acuerdo en la doctrina, ni con respecto a la configuración técnica de esta influencia¹, ni, por consiguiente, con relación al significado que debe darse al

1. Vide sobre esta cuestión: P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico* (Padova 1941); ID., *Il mio «Discorso generale sull'ordinamento canonico» di fronte alla critica*, en «Archivio di diritto ecclesiastico», 5 (1943), págs. 47 ss., 189 ss. y 267 ss.; P. CIPROTTI, *Il fine della Chiesa e il diritto*, ibid., 4 (1942), págs. 36 ss.; ID., *Considerazioni sul «Discorso generale sull'ordinamento canonico» di Pio Fedele*, ibid., 3 (1941), págs. 341 ss. y 441 ss.; O. GIACCHI, *Diritto canonico e dottrina giuridica moderna*, en «Annali della R. Università di Macerata», 12-13 (1939), págs. 6 ss.; ID., *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, en «Jus» (1940), págs. 398 ss.; R. BIDAGOR, *El espíritu del Derecho Canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 13 (1958), págs. 5 ss.; L. DE ECHEVERRÍA, *Características generales del ordenamiento canónico*, en «Investigación y elaboración del Derecho Canónico» (Barcelona 1956), págs. 55 ss.; P. LOMBARDÍA, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, en «Temis», n.º 5 (1959), págs. 67 ss.; J. SALAZAR, *Lo jurídico y lo moral en la técnica legislativa y construcción sistemática canónicas*, en «Investigación y elaboración...», cit., págs. 99 ss.; O. ROBLEDA, *Fin del Derecho de la Iglesia*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 2 (1947), págs. 283 ss.; P.A. D'AVACK, *Considerazioni su alcune peculiarità de-*

principio *salus animarum suprema lex*, nadie pone en duda que, bien como elemento jurídico, bien como elemento metajurídico, la *salus animarum* incide en las normas canónicas, condicionando su eficacia y aún su misma validez.

La penetración e influencia de la *salus animarum* se hace sentir, como es lógico, en el acto de producción del Derecho, puesto que es la *ratio* suprema y última de las normas canónicas. Pero asimismo se halla presente en la actividad interpretativa y aplicativa de aquéllas.

Respecto a esta última actividad ha dicho d'Avack² que «tanto il giurista e l'interprete, quanto il giudice stesso canonico potranno e dovranno bensì tenere il massimo conto di tale elemento (la *salus animarum*) sia per risalire ai principi generali che informano il sistema positivo della Chiesa, sia per indagare e accertare la *ratio* di un determinato istituto o di uno specifico testo legislativo, sia per interpretare e applicare nel modo più corretto e più rispondente non solo alla lettera ma anche e soprattutto alla *mens legis* le norme positive, sia ancora per risolvere le eventuali antinomie tra le varie disposizioni di legge, e sia infine per supplire alle lacune legislative nella regolamentazione di una determinata materia o nella risoluzione di un particolare caso pratico controverso».

Esta función del intérprete y del juez no puede considerarse como una participación en el poder legislativo. El intérprete y el juez no crean Derecho; lo descubren. Lo que ocurre es que ni la letra de la ley, ni siquiera el espíritu de cada norma concreta agotan el Derecho. En primer lugar, porque el Derecho no es sólo el Derecho positivo humano, sino también, y fundamentalmente, el Derecho divino, esté o no canonizado en una norma concreta. En segundo lugar, porque las normas forman un sistema que las engloba y, lo que es más importante, las asume. Asunción que se refleja más patentemente en los principios generales del Derecho, que son como la fuente de las decisiones interpretativas integradoras, a la vez que el espíritu que infunde vida a las normas concretas. Los principios generales, en su sentido más hondo y total, son como el torrente circulatorio que anima las normas concretas y todo el ordenamiento.

De ahí que el intérprete o el juez, ante un caso en el que la aplicación de la ley, tanto en su letra como en su espíritu (considerada aisladamente), sea *peccati enutritiva* o constituya ocasión de un *periculum animae* cierto y probable, puede dictar una norma distinta o reformada aplicable al caso, ya que no crea

l'ordinamento giuridico della Chiesa, en «Archivio di diritto ecclesiastico» 5 (1943), págs. 123 ss., 305 ss.; ID., *Corso di diritto canonico*, I, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa* (Milano 1956), págs. 163 ss.; M. USEROS CARRETERO, *Temática relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordenamiento canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 14 (1959), págs. 73 ss.

2. *Corso...*, cit., pág. 173.

Derecho, sino que enuncia, descubre, una norma no escrita ni expresamente dictada por el legislador, pero que está latente, implícita (mas existente), en el ordenamiento a través de su espíritu y de sus principios generales.

La función del intérprete en estos casos excepcionales no es creadora como tampoco constituye una simple interpretación. Es una función descubridora, y aplicadora, de una norma implícitamente existente, pero no expresada aún.

3. La sentencia rotal c. Brennan de 28 de febrero de 1949 nos ofrece, como se ha dicho antes, una muestra de la influencia de la *salus animarum* en el momento interpretativo de las normas canónicas.

El disfrute de bienes materiales se toma en consideración por el ordenamiento canónico en determinadas circunstancias. Piénsese, v. gr., en el beneficio de pobreza (c. 1914 y ss.), en la clasificación de las dispensas por razón de las tasas, etc. Y tal ocurre en la concesión de las dispensas matrimoniales, algunas de cuyas causas motivadas (canónicas o no) tienen su raíz en la pobreza. De la cantidad de bienes temporales poseídos y de su consideración por el Derecho canónico ha surgido la distinta calificación de las personas, operante a determinados efectos, en *pauperes et miserabiles*, *quasi-pauperes* y *dives*³.

Los criterios a seguir para determinar la parvedad de bienes necesaria para determinar la consideración de una persona como pobre, varían naturalmente con el tiempo y las circunstancias económicas de la sociedad. En todo caso, la doctrina canónica ha ido elaborando lentamente a través de los tiempos el concepto de pobreza, señalando una serie de criterios jurídicos apoyados en datos económicos⁴. Estos criterios jurídicos nos muestran que la pobreza o la riqueza de una persona depende en Derecho de que en las relaciones jurídicas de aquella se hallen determinados bienes en presente o futura apropiación. Ejemplo de esto último es la consideración como rica de una mujer, habida cuenta de la *obligatio dotis* de sus padres con respecto a ella. A este mismo criterio responde la relevancia de la existencia de una *fons divitiarum* cualquiera que ésta sea: profesión, rentas, etc. En este sentido, después de Urbano VIII y Benedicto XIV, se consideran como pobres quienes viven de su trabajo⁵; y, con

3. Cfr., por ejemplo, GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, I, 2.^a ed. (Typis Polyglottis Vaticanis 1932), pág. 174.

4. Cfr., por ejemplo, T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento* (Lugduni 1739), lib. VIII, disp. 19, n.º 166 ss.

5. Cfr. R. NAZ, voz *Pauvre*, en «Dictionnaire de droit canonique», VI (1957), col. 1278. Asimismo vide S.C.S. Off., 26 sept. de 1754, en P. GASPARRI-I. SEREDI, *Fontes C.I.C.*, IV (Typis Polyglottis Vaticanis 1951), n.º 906. (Actualmente, con el desarrollo económico este criterio –ser asalariado– ya no es, afortunadamente, válido con carácter general en los países desarrollados. Así, el oficio de la demandada –mecanógrafa–, que lleva al Tribunal a calificarla como pobre, por la escasez de ingresos que se atribuye a esta profesión, hoy en día no conduciría por sí mismo a esta calificación).

respecto a las dispensas matrimoniales, no es otro el estilo de la S.C. de Sacramentos⁶.

La pobreza es, en su consideración basilar y primaria, un concepto económico. Pero, y este es el punto central que se plantea en la sentencia, la citada consideración económica, ¿debe ser asumida por el Derecho sin más? o, por el contrario, ¿debe ser, en un segundo estadio, valorada jurídicamente? En otras palabras y en términos más generales, ¿qué relación guardan los criterios técnicos con los jurídicos?

4. El Derecho, como norma de la actividad social del hombre en su aspecto agible, es fundamentalmente prudencia y no técnica. Sin embargo, el Derecho tiene un aspecto factible que puede caer bajo el control de la técnica.

Quizá en el Derecho secular es donde la inclusión de la técnica en el Derecho sea más evidente. La economía de las naciones, el arte militar, la tecnología, el arte de la construcción, etc... son muestras de que en muchas ocasiones el bien común sólo es alcanzable por la utilización de normas técnicas (por lo mismo no jurídicas). Este fenómeno no es tampoco extraño al Derecho canónico. Así, v.gr., las normas litúrgicas, las más de las veces, no responden a normas prudenciales sino a normas técnicas (estéticas, arquitectónicas, etc...), por ello no acostumbran a ser, en sí mismas, normas jurídicas.

Pero incluso puede decirse que ningún acto jurídico, en cuanto factible y externo, está exento de una impronta técnica. El *suum* que matiza la actividad jurídica hace que esta actividad responda a criterios objetivos de resultados (que efectivamente se dé a cada uno lo suyo) más que a criterios subjetivos de intencionalidad. Este criterio objetivo tiene como consecuencia que el actuar jurídico tenga un aspecto técnico que está en la misma médula del Derecho.

¿Cómo se engranan, pues, Derecho y técnica? Mediante la asunción de la técnica por el Derecho.

La norma jurídica asume la norma técnica y le da la impronta de la juridicidad⁷. Unas veces, casi siempre, esta asunción es plena⁸. Otras, es menos plena; la norma técnica y la norma jurídica permanecen diferenciadas. La norma jurídica, en este último caso, hace suyo el fin perseguido por la técnica y protege la conjugación de la instrumentalidad inexcusable para lograr el fin; la

6. Cfr. GASPARRI, ob. cit., pág. 174.

7. En este sentido puede hablarse de Derecho litúrgico, no comprendiendo en él toda norma litúrgica, sino sólo aquellas que son contenido de una norma jurídica y en la medida en que lo son.

8. Así, v. gr., la visita *ad limina* que los Obispos deben realizar, es un deber jurídico que incluye un aspecto técnico (el viaje mismo, preparación de la relación sobre el estado de la diócesis, etc...) que no queda fuera de la norma jurídica, sino que en ella se asume como deber-ser radical y derivado.

norma técnica da, en cambio, la medida de la instrumentalidad y de su inexcusabilidad⁹.

Y siempre el Derecho encuadra la técnica y la moraliza; esto es, o simplemente le da la impronta de la moralidad, o bien penetra en la técnica rectificando sus normas cuando el *bonum physicum* que éstas tienen como fin no coincide con el *bonum morale* del hombre¹⁰.

5. El Derecho moraliza la técnica, acabamos de decir; y este aserto encuentra su confirmación en la solución que la sentencia que comentamos da a la cuestión planteada; porque la tesis en ella sustentada equivale, en definitiva, a sostener la necesidad de que los criterios económicos sean pasados por el tamiz de los criterios jurídicos (canónicos en el presente caso) para que la solución que presentan tenga viabilidad ante el Derecho. Y deben pasar por el tamiz jurídico no sólo en el momento normativo, sino también, cuando el caso lo requiere, en el momento interpretativo. Sólo después, de la pobreza en sentido económico podrá obtenerse el concepto jurídico de pobreza y la norma aplicable al caso concreto.

Hemos dicho antes que el concepto jurídico de pobreza atendía no sólo a la ausencia de posesión actual de bienes económicos, sino también a la de una futura posesión en virtud de la existencia o no de unas situaciones jurídicas. Nos aparece, pues, en dicho concepto un aspecto estático (posesión actual) y un aspecto dinámico (*fons divitiarum*), siendo este último el que aquí nos interesa preferentemente.

En su aspecto estático, los criterios jurídicos para valorar la posición económica de una persona se reducen prácticamente a uno: la posesión lícita. Posesión lícita, aun cuando tengan una causa ilícita. Tal es el caso de las relaciones ilícitas a que hace referencia la sentencia. Adviértase, y ello es importante, que no se habla ahora de la *fons divitiarum*, sino de las riquezas ya adquiridas. Y bien es sabido que en el supuesto planteado, toda la doctrina está de acuerdo, no sólo en que los bienes así obtenidos engendran propiedad, sino también en que hay una obligación natural de otorgar la prestación económica prometida.

En el caso planteado, si en virtud de la *merces iniquitatis* la madre de la mujer hubiese poseído ya los bienes necesarios y suficientes para dotarla, esta última hubiese debido ser considerada como rica.

Una mayor penetración de los criterios jurídicos puede observarse en el aspecto dinámico aludido: la *fons divitiarum*. Si en el caso anterior, la ilicitud

9. En Derecho secular una situación de este tipo se da en la actividad económica; y dentro del marco del Derecho civil en las unidades de explotación. Vide sobre este punto, J.J. LÓPEZ JACOISTE, *La idea de explotación en el Derecho civil actual*, en «Revista de Derecho Privado», 44 (1960), pág. 365. En Derecho canónico puede decirse que tal es el caso de muchas normas litúrgicas.

10. Sobre Derecho y técnica, vide G. DEL VECCHIO, *Filosofía del diritto*, 9.^a ed. (Milano 1953), págs. 215 ss.

de la causa de las riquezas puede ser irrelevante, en este caso la ilicitud de la causa supone una irrelevancia de los bienes obtenidos en orden a determinar la pobreza de una persona, aun cuando engendre unas riquezas lícitas en su posesión.

En efecto, la hipótesis que ahora examinamos tiene como característica que el Derecho otorga la calificación de pobre o de rica a una persona, no en atención a los bienes poseídos, sino atendiendo a que posee una fuente para obtenerlos. Pues bien, si el ordenamiento tuviese en cuenta y diese relevancia a la *fons divitiarum* ilícita, ello equivaldría a favorecer la conducta ilícita al pedir, directa o indirectamente, una prestación económica que el sujeto sólo puede satisfacer utilizando la *fons divitiarum*, esto es, a través de unos actos reprobados por el Derecho.

6. Esta paradójica actitud a que daría lugar tal relevancia, tiene una clara muestra en el caso examinado por la sentencia.

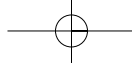
El interés jurídicamente protegido por el Derecho canónico al dar relevancia a la pobreza como causa de dispensa es, fundamentalmente, la protección del *ius connubii* y del fin personal del matrimonio (mutua ayuda y remedio de la concupiscencia) al que podría lesionar la rígida observancia de la ley que da origen a un determinado impedimento. A este respecto, Reiffenstuel¹¹, respondiendo a la pregunta sobre si el defecto de dote compete a la mujer que pretende casarse con persona de superior condición, se inclina por la solución negativa «quia Ecclesia non intendit favere puellis ut superiorem, sed ut aequalem acquirant, eo quod taliter sufficienter iam evitetur periculum incontinentiae, et mali eventus ex inaequali matrimonio oriri alias soliti»¹².

Pues bien, en el caso planteado se trataba de calificar como pobre a una mujer cuya madre podía dotarla, pero cuya *fons divitiarum* eran unas relaciones ilícitas. La posibilidad de dote no podía hacerse valorando los bienes ya poseídos, sino su fuente, toda vez que la dote debía consistir no en bienes ya poseídos sino en bienes procedentes de la fuente de ingresos.

En tal hipótesis, calificar a la demandada como rica hubiese supuesto una clara incompatibilidad con la razón misma de la dispensa. Para evitar un peligro de incontinencia, se hubiera favorecido unas relaciones concubinarias. Y en este caso, ¿cómo compaginar el interés al que tienden a proteger las normas canónicas concretas con el fin supremo de ésta, con la *salus animarum*?

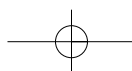
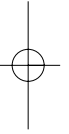
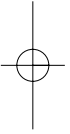
11. *Ius canonicum universum*, t. IV (Antuerpiae 1755), *appendix ad librum quartum*, § III, n.º 89.

12. Es bien conocido que en nuestra época las desigualdades sociales, además de haberse amenguado mucho, ya no suelen comportar, en los matrimonios «desiguales», los graves inconvenientes que con frecuencia se generaban en la sociedad estamental, si bien es también cierto que todavía se dan casos (v.gr. matrimonios interraciales entre personas de cultura y costumbres sociales muy diferentes) de tales inconvenientes, que en más de una ocasión conducen a la separación de los cónyuges.



270 • ARTÍCULOS

Este fin se introduce así en tal hipótesis exigiendo la calificación como pobre de una persona que se halla en posesión de una fuente suficiente de riquezas que, en caso de no ser *pretium sanguinis* o *merces iniquitatis*, no hubiesen dado lugar a esta calificación. Esta es, en breve síntesis, la doctrina establecida en esta acertada sentencia.



OBSERVACIONES SOBRE EL ABANDONO MALICIOSO EN LA JURISPRUDENCIA ROTAL

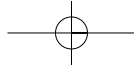
Publicado en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 545-574

SUMARIO: I. Premisas. II. El abandono malicioso como causa típica de separación. 1. *Exposición de la jurisprudencia de la S.R.R.* 2. *Estudio crítico: a) Breve visión histórica. b) Derecho actual. c) La tipicidad propia del abandono malicioso.* III. Abandono malicioso en sentido estricto y en sentido amplio. IV. Elementos del abandono malicioso. V. Pruebas. VI. Cesación del abandono. VII. Observaciones finales.

I. PREMISAS

Las sentencias de la S.R.R. que con posterioridad a 1909 han tenido ocasión de tocar el tema del abandono malicioso, como causa de separación conyugal, son muy escasas¹, como ocurre, en general, con las demás causas de separación. Es un hecho por demás notorio que los procesos matrimoniales de nulidad acaparan en notable parte la actividad de este Alto Tribunal eclesiástico; circunstancia debida, es cierto, al aumento del número de estos procesos, pero también a la tramitación por vía administrativa de asuntos que en otros tiempos lo hubiesen sido por vía judicial. Por lo que respecta a las causas de separación, los motivos de esta escasez son varios: en primer lugar, un elevado número de separaciones se realizan privadamente. En segundo término, su normal tramitación por vía administrativa, salvo el caso del

1. Las sentencias rotales publicadas que tratan del abandono malicioso a partir de esta fecha son: sent. 17-III-1913 c. Perathoner (S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. V, dec. XIX); 6-XIII-1929 c. Morano (vol. XXI, dec. LXIII); 16-II-1940 c. Wynen (vol. XXXII, dec. XII); 15-V-1948 c. Heard (vol. XL, dec. XXVIII); 9-V-1949 c. Caiazzo (vol. XLI, dec. XXXV).



272 • ARTÍCULOS

adulterio². En tercer lugar, hay que tener presente que difícilmente interesa a los cónyuges llegar a la Rota Romana. Y por último, no faltan países en los que, en virtud de Concordato, la Iglesia consiente que estas causas se tramiten ante los jueces seculares³.

Las escasas sentencias rotales que tratan del abandono malicioso son, sin embargo, suficientes para intentar esta reseña en la que quisiéramos mostrar, comentándola, la doctrina de este Tribunal acerca de dicha causa de separación. No consiente, es cierto, mostrar un panorama completo, pero sí algunos puntos interesantes del tema.

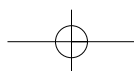
II. EL ABANDONO MALICIOSO COMO CAUSA TÍPICA DE SEPARACIÓN

La jurisprudencia rotal, lo mismo que la doctrina canónica, admite el abandono malicioso como una causa de separación temporal. Sin embargo, el *Codex* no lo menciona expresamente como tal en el c. 1131⁴. Este hecho ha llevado necesariamente a la jurisprudencia –y a la doctrina– a buscar el fundamento de su actitud.

2. Vide *Respuesta de 25-VII-1932* de la Comisión Pontificia de Intérpretes, en AAS, XXV (1932), pág. 284. En España todas las causas de separación deben tramitarse por vía judicial; vide *Circular de la Nunciatura Apostólica en Madrid* de 2-VIII-1958, en REDC, XIII (1958), pág. 474.

3. Vide art. 34 del Concordato de 1929 entre Italia y la Santa Sede.

4. El silencio del Código es explicable teniendo en cuenta la legislación y la doctrina anteriores en relación con la técnica de codificación. Sabido es que el Código canónico, a diferencia de algunas codificaciones seculares, no realizó la estructuración jurídica de la sociedad eclesial sobre bases nuevas, ni por consiguiente supuso una transformación radical del Derecho anterior. Más que innovador fue conservador y reformador. Pues bien, sólo una de las fuentes del § 1 del c. 1131 citadas por Gasparri hace referencia al abandono malicioso. Las demás fuentes se refieren expresamente al peligro para el alma o para el cuerpo [cfr.: C. XXVIII, q. 1, caps. 4 y 5; X, II, 24, 25; X, IV, 19, caps. 2, 6, 8; S.C. del S. Oficio (*Albaniae*) de 19-sep.-1671, n. 2, en GASPARRI-SEREDI, *Fontes C.I.C.*, IV, n. 749, pág. 28; S.C. del S. Oficio (*Conchinchin.*) de 1-agosto-1759, n. 4, en *Fontes...*, cit., IV, n. 810, págs. 90 s.; S.C. del S. Oficio, Letras del 7-agosto-1891, en *Fontes...*, cit., IV, n. 1142, págs. 467 s.; S.C. de Prop. Fide (C.P. pro Sin. - Tunkin. Occident. de 5-marzo-1816), n. 6, en *Fontes...*, cit., VII, n. 4697, pág. 227; y S.C. del Concilio, *Firmana* del 6-Mayo-1789, en *Fontes...*, cit., VII, n. 3866, pág. 148], a la herejía [cfr. X, IV, 19, c. 6 y epístola de Benedicto XIV, *Nuper ad Nos* de 16-marzo-1743, en *Fontes...*, cit., I, n. 335, pág. 786], a las sevicias, difamación y al odio [cfr. S.C. del Concilio, *Firmana* del 6-mayo-1789; loc. cit.; S.C.C., *Nullius S. Martini* de 28-Julio-1804, en *Fontes...*, cit., VI, n. 3920, págs. 198 s.; S.C.C., *Mediolanen.* de 26-febrero-1859, en *Fontes...*, cit., VI, n. 4173, págs. 470 s.; S.C.C., *Basileen.* de 31-julio-1869, en *Fontes...*, cit., VI, n. 4215, págs. 544 ss.]. Sólo en la causa *Basileen.* de 31 de julio de 1869 se hace referencia expresa al abandono malicioso asimilándolo al odio implacable, pues se le considera como un argumento en favor de este último. En ella se lee: «Haec quidem graviora evadere, tum ex eo quod vir continuo renuerit alimenta Catharinae necessaria suppeditare; tum ex desertione pluries a viro repetita, quae denique usque ad decennium fuerit protracta; eaque gravissima argumenta capitalis implacabilisque odii» (loc. cit., pág. 546).



Se trata, en definitiva, de configurar técnicamente el abandono malicioso, examinando en qué hipótesis normativa se encuentra recogida.

Para ofrecer un estudio de este punto –uno de los más interesantes acerca del abandono malicioso desde el punto de vista de la teoría general del matrimonio– lo más completo posible, se analizará en primer lugar la postura de la S.R.R., para, más adelante, ver su entronque con la doctrina y analizar críticamente –siempre en un sentido positivo– el fundamento de la doctrina jurisprudencial.

1. Exposición de la jurisprudencia de la S.R.R.

La única sentencia rotal que, posterior a 1909 y anterior al *Codex*, se ocupa del abandono, sigue un camino que, en cierto sentido, puede decirse que no se encuentra ya en las sentencias que le siguen (todas ellas posteriores a 1918), principalmente como consecuencia de los términos en que aparece redactado el c. 1131. En esta sentencia –de 17 de marzo de 1913 c. Perathoner⁵– no se halla una explícita doctrina propia, sino que más bien se limita a recoger la opinión de algunos autores: «In specie inter multas causas “separationis temporaneae recensendam esse malitiosam desertionem moderni auctores conveniunt” (Cfr. Wernz, *l.c.* 713, III; Aichner, *l. c.* pág. 722; Leitner, *ed.* 2, pág. 602, IV; Scherer, *l.c.*; Nasoni, *Compend. Iur. Can.* II, pág. 154; Alberti, *Theol. part. II*, n. 98, pág. 119). Eam iam innuit Conc. Trid. definiens matrimonii vinculum non posse dissolvi propter affectatam absentiam a coniuge (Sess. 24, can. 5), et expresse agnovit Instructio Austriaca, Par. 209: “Coniux, quem altera pars malitiose deseruit separationem a toro et mensa petere potest, usquedum desertionis reus animum ad officia coniugalia adimplenda paratum sufficienter probaverit” (Cfr. etiam S.C.C., 31 jul. 1869 et 23 ian. 1875, in Act. S. Sed. vol. V, pág. 3 sg. et pág. 12). Libet hic notare, etiam recentiores Codices Civiles, inter quos praesertim Codex Austriacus § 109, et Cod. Ital. art. 150, malitiosam desertionem inter causas separationis recensere. “Ratio autem”, ait Aichner *l.c.* nota 17, “cur malitiosa desertio iuxta praxim modernam inter causas divortii numeratur, est quia recidit vel in odium capitale vel in acerbiores animi afflictiones”. Wernz vero *l.c.* malitiosam desertionem recenset inter pericula corporis»⁶.

Puede observarse que esta sentencia, al tratar de la razón por la cual el abandono malicioso se considera una causa de separación temporal, se limita a remitirse a las afirmaciones de Aichner y de Wernz, que a primera vista pueden parecer discordantes. Sin embargo, ambos autores coinciden en lo funda-

5. S.R.R. dec. seu sent., vol. V (1919), dec. XIX.

6. n.º 3; loc. cit., págs. 218 s.

mental, ya que los dos entienden que las causas de separación temporal son reducibles al peligro para el alma o para el cuerpo⁷.

Lo importante es que en la citada sentencia el abandono malicioso aparece asimilado a una causa genérica: el peligro para el cuerpo, y aún, si nos atenemos a la cita de Aichner, al *odium capitale* o a las amargas aflicciones del espíritu.

Esta asimilación tan plena desaparece en las sentencias posteriores al C.I.C., en las que se observa un proceso de desvinculación cada vez mayor del abandono malicioso con respecto a cualquier otra causa, de modo que bien puede hablarse de una tendencia jurisprudencial –ciertamente sin haber llegado a conclusiones claras e inequívocas– a configurar el abandono como causa típica de separación temporal, fundada en principios distintos a las demás. Hoy ya no es posible hablar, como lo hiciera Graziani⁸ en 1941, del intento de la jurisprudencia rotal de reducir todas las causas de separación al peligro para el alma o para el cuerpo, sin matizar esta afirmación, aun cuando tampoco pueda decirse que tales ideas no perviven con cierta fuerza⁹.

La jurisprudencia postcodicial se basa normalmente en la cláusula «haec aliaque id genus» del c. 1131 § 1, para fundamentar la acogida del abandono malicioso como causa de separación.

Así en la sentencia de 6-XII-1929 c. Morano se lee: «Causae autem separationis temporaneae sunt variae, uti patet ex citato canone 1131. Verba autem canonis: “aliaque id genus” significant alias adesse separationis temporaneae causas, quae in ipso canone non sunt expressae. Inter has causas accensenda est *malitiosa desertio*»¹⁰.

Claramente se observa de la lectura de esta parte del *in iure* que la interpretación de la cláusula «aliaque id genus», hecha en esta sentencia para incluir en ella la *malitiosa desertio*, es sensiblemente lata y denota una línea de pensamiento algo distinta a la que presenta la sentencia primeramente citada.

En primer lugar, no se encuentra ninguna alusión a que el abandono malicioso se asimile a otra causa reconocida, tal como el peligro para el cuerpo

7. Vide S. AICHNER, *Compendium iuris ecclesiastici* (Brixinae 1895), pág. 721, n. 18; F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, t. IV (Romae 1904), n. 713, pág. 1073.

8. *Giurisprudenza della S. Romana Rota in tema di separazione personale*, en «Il diritto ecclesiastico», LII (1941), pág. 326.

9. Las escasas sentencias rotales sobre el tema de la separación conyugal no permiten hablar de un verdadero cuerpo de doctrina jurisprudencial, si bien se observan unos principios constantes, tan enraizados en la doctrina de los autores, que difícilmente dejan entrever la posibilidad de cambios sustanciales por parte de la Rota, al menos mientras los canonistas no varíen los actuales criterios constantes recibidos de la tradición científica. Sólo en algunos puntos más teóricos que prácticos, cabe la posibilidad de una evolución, como ocurre en el caso del abandono malicioso.

10. S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XXI (1937), dec. LXIII, pág. 526.

—por citar una genérica— o el odio capital como hacía la sentencia de 17-III-1913.

En segundo término, es digno de tenerse en cuenta que ni siquiera se da a la cláusula «*aliaque id genus*» un significado que permita esta asimilación en un sentido estricto y pleno. Al contrario, se la interpreta en el sentido, bastante común en la doctrina¹¹, de señalar un número abierto de una serie de causas, de las cuales el *Codex* sólo se hiciese eco de algunas. A las causas enumeradas por el Código se les da el valor de ejemplificación, sin que el intérprete se encuentre vinculado a ellas más que en cuanto a la dirección que marcan las causas enumeradas por el *Codex*. Esta amplitud de criterio se encuentra bien claro en las palabras de la sentencia: «*Verba autem canonis: “aliaque id genus” significant alias adesse separationis temporaneae causas, quae in ipso canone non sunt expressae*».

En realidad, no se habla en esta sentencia del valor ejemplificativo vinculante de las causas enumeradas expresamente por el Código, pero negar este matiz a las palabras que acabamos de citar, sería sin duda llevar demasiado lejos el pensamiento del ponente, sobre todo si tenemos en cuenta la práctica de la Iglesia con respecto a la separación y la doctrina general de los autores.

La interpretación que la sentencia de 6-XII-1929 c. Morano hace de la cláusula citada es lo suficientemente amplia para que no pueda hablarse de una plena asimilación del abandono malicioso a otras causas de separación temporal, pero esta asimilación pervive en un sentido lato, ya que la citada interpretación está ejemplificada —es análoga, semejante— en algunas de las causas contenidas expresamente en el c. 1131.

Es sobre todo en la sentencia c. Wynen del 16-II-1940¹² donde la idea de una tipicidad propia del abandono malicioso tiene una mayor acogida: «*Causis separationis temporaneae adnumerandam esse tam denegationem alimentorum quam malitiosam desertionem negari nequit. Si quidem in priori casu instat periculum vitae, seu habetur in summo gradu “grave corporis periculum” a cit. can. inter causas separationis temporaneae explicite enumeratum. In altero casu pars derelicta privatur suis iuribus, dummodo derelictio reapse sit malitiosa, idest facta absque iusta causa*».

Esta sentencia, que representa el mayor avance jurisprudencial respecto a la tipicidad propia del abandono malicioso, se separa claramente, tanto de la tesis sustentada por muchos autores modernos, como de la que puede verse recogida en la jurisprudencia y en la doctrina antecodicial.

No se habla de que el abandono se asimila al odio capital, a las sevicias morales o al peligro para el cuerpo; al contrario, se apela a la privación de los

11. Vide v.gr. VLAMING-BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii* (Bussum in Hollandia 1950), pág. 515.

12. S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XXXII (1949), dec. XXII.

derechos de la parte abandonada. Es decir, se apoya en el principio fundamental de la comunidad conyugal, recogido implícitamente en el c. 1129, «frangenti fidem, fides non est servanda», y no en los que se hallan implícitos en el c. 1131. Esto aparece claramente en las palabras citadas de la sentencia, que distingue la denegación de alimentos del abandono malicioso como diversas causas de separación, apoyadas, la primera, en el *periculum corporis* y, la segunda, en la privación de los derechos de la parte abandonada. Y la privación de unos derechos otorgados por un pacto constituye la ruptura de la *fides* contractual.

La doctrina de esta sentencia supone una innovación, puesto que otorga al abandono malicioso una tipicidad propia con rasgos bastante acusados. Presenta, además, una diversidad de criterios con el principio sentado en la sentencia rotal c. Jullien de 13-V-1932¹³ –común a la doctrina antecodicial y a diversas sentencias rotales en causas de separación– de que el mal que puede ocasionar la permanencia del consorcio conyugal «si *periculum eiusmodi animae vel corporis non redundet... separatio pronuntiari non debet*».

Las restantes sentencias que tratan del abandono malicioso¹⁴ sólo se ocupan de él incidentalmente y se limitan a transcribir el c. 1131.

2. Estudio crítico

La doctrina con respecto a la tipicidad del abandono malicioso sentada por la sentencia c. Wynen, a la que nos referimos, es de verdadero interés –sobre todo desde el punto de vista sistemático–, por lo que creemos conveniente dedicar algún espacio para ver cuáles son los datos –muy escasos– que nos ofrecen la legislación canónica y los autores, con el fin de aclarar las raíces de la acertada postura de la citada sentencia. Siempre, claro está, dentro de la necesaria brevedad que exigen los límites de un simple comentario; no daremos, por consiguiente, más que unos rasgos acusados sin pretender sobrepasarlos.

a) Breve visión histórica

Es un hecho bien sabido que las causas de separación son uno de los puntos de Derecho matrimonial a los que, tanto la legislación como la doctrina, han prestado menor atención¹⁵. *A fortiori*, las referencias históricas al abando-

13. S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XXIV (1940), dec. XIX, n. 5, pág. 171.

14. Sent. del 15-V-1948 c. Heard (S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XL, 1958, dec. XXVIII) y sent. del 9-V-1949 c. Caiazzo (vol. XLI, 1959, dec. XXXV).

15. Es excepción la separación por adulterio; excepción comprensible si se tiene en cuenta su conexión con la ley de la indisolubilidad del matrimonio, tal como aparece restaurada en los Evangelios; así como la especial gravedad del adulterio y su íntima relación con el *bonum fidei*.

no malicioso presentan grandes lagunas en las que apenas aparecen testimonios escritos sobre él. Lo cual no extrañará a quien conozca, siquiera sea superficialmente, la evolución histórica del Derecho matrimonial de la Iglesia, especialmente con respecto al divorcio pleno o semipleno.

San Basilio trata incidentalmente de este tema en la *I Epistola canonica ad Amphiloichium*, declarando que el marido que ha sido abandonado por su esposa y cohabita con otra es digno de perdón, y que la mujer que cohabita con él no debe ser condenada¹⁶.

Asimismo, la figura de abandono con adulterio, a la que se reduce en algún sentido la atentación de segundas nupcias sin disolución de las primeras, con consiguiente cohabitación, es un tema constante en la lucha de la Iglesia por el mantenimiento del principio de la indisolubilidad. Esa lucha se mantuvo, como es sabido, basculante entre los dos polos de la tolerancia y su castigo como delito. Un ejemplo de este último puede verse en el c. VIII del Concilio de Elvira: «Item feminae, quae nulla praecedente causa, relinquerint viros suos, et se copulaverint alteris, nec in finem accipiant communionem»¹⁷.

El abandono del cónyuge por parte de quien estuviese imbuido por las corrientes heréticas que condenaban el matrimonio¹⁸, es anatematizado en el canon XIV del Concilio de Grangres: «Si qua mulier virum proprium relinquens, discedere voluerit, nuptias exsecrans anathema sit»¹⁹.

Como puede verse, el delito tipificado en este canon no es el abandono simplemente, sino el cualificado por la intención de dar por disuelto el vínculo matrimonial.

Posteriormente en los libros penitenciales aparece el abandono malicioso perpetrado por la mujer como una causa de divorcio distinta al adulterio, aunque generalmente implique dicho delito en esta última²⁰.

Ciertos textos permiten entonces al marido unirse a otra esposa, al cabo de 2 ó 5 años, con el consentimiento del obispo: «Si mulier discesserit a viro

16. Canon IX. Cfr. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage en droit canonique*, II, 2.^a ed. (Paris 1935), pág. 59. Esta indulgente actitud de S. Basilio va, sin embargo, acompañada de la declaración de los tales como adúlteros, según puede leerse en el c. 48 de la *II Epist. can. ad Amphiloichium*: «Quae a marito relicta est, mea quidem sententia, manere debet. Si enim Dominus dixit: Si quis relinquat uxorem, excepta fornicationis causa, facit eam moechari, ex eo quod eam adulteram vacet, praeclusit ei coniunctionem cum alio. Quomodo enim possit vir quidem esse reus, ut adulterii causa, mulier vero inculpata, quae adultera a Domino ob coniunctionem alio appellata est?». Cfr., M.J. ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum*, ed. 21 (Barcinone-Frib. Brig.-Romae 1950), n. 922.

17. J. HARDUIN, *Conciliarum collectio regia maxima*, t. I (Parisiis 1714), col. 251.

18. Cfr. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage...*, cit., pág. 62.

19. Cfr. HARDUIN, *Collectio...*, cit., col. 535.

20. Cfr. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage...*, cit., pág. 72.

suo, dispiciens eum, nolens revertere et reconciliari viro, post quinque annos cum consensu episcopi aliam accipere licebit uxorem»²¹.

En otros no se encuentra esta autorización, pero la penitencia que se impone al que ha convocado a segundas nupcias es muy ligera: «Si ab aliquo sua discesserit uxor, unum annum peniteat ipsa, si impolluta revertatur ad eum, ceterum tres annos ipse unum, si aliam duxerit»²².

El abandono, como causa de divorcio no equiparable al adulterio, se encuentra nítidamente recogido, según Esmein-Généstal, en el Decreto de Verberie y en el Decreto de Compiègne²³.

En un sentido negativo, puede decirse que el abandono es tratado incidentalmente en todos aquellos casos en que se permite a un cónyuge la separación sin el consentimiento del otro, y sin que exista una causa que lleve consigo un mal en la continuación de la comunidad conyugal. Tal es el supuesto, recogido en las Decretales²⁴, del *votum ultramarinum ad liberandam Terram Sanctam*²⁵.

También se refiere a él negativamente el Concilio de Trento, al condenar la tesis de que el abandono malicioso sea causa de disolución del vínculo: «Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge, dissolvi posse matrimonii vinculum; anathema sit»²⁶.

El abandono malicioso, tal como hemos indicado en la nota 4, vuelve a encontrarse en la causa *Basileen.* de 31 de julio de 1869, tramitada ante la Sagrada Congregación del Concilio. Según se ha dicho, en este documento se asimila la *malitiosa desertio* al odio capital e implacable.

Expresamente se halla recogida esta causa en el § 209 de la *Instructio Austriaca* (1856) del Cardenal Rauscher²⁷: «Coniux, quem altera pars malitiose deseruit, separationem a thoro et mensa petere potest, usquedum desertionis reus animum ad officia coniugalia adimplenda paratum sufficienter probaverit».

21. *Poen. Theod.*, II, XII, 19 (Wasserscheben, pág. 215). En el mismo sentido, vide *Canones Gregorii*, 70; *Capitula Dacheriana*, 159; *Poen. Martenianum*, 69; *Confessionale Pseudis Egberti*, 26. Cfr. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage...*, cit., pág. 72.

22. *Poen. Theod.*, I, XIV, 13. En el mismo sentido, vide: *Capitula iudiciorum*, IX, 2; *Excerpta Cummeani*, III, 31; *Poen. Bigotionum*, 7; *Poen. Merseburgense*, 104; *Poen. Vallicellanum primum*, 39; *Poen. Pseudo-Theodori*, IV, 9. Cfr. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage...*, cit., pág. 72.

23. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage...*, cit., págs. 78 ss.

24. «In tanta quoque necessitate populi christiani, ne terrae sanctae impediatur subsidium, penitus vel diutius differatur, viri praeter uxorum assensum, ut militent regi regum, huius peregrinationis propositum vovere libere valent et quod voverint libere adimplere». X, III, 34, 9.

25. Vide L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca*, t. I (Bononiae-Venetis 1768), pág. 348.

26. *Sessio XXIV, De sacramento matrimonii*, c. 5.

27. Sobre este conocido documento, vide S. CIPRIANI, *Instructio matrimonialis Rev.mi D. de Rauscher Archiepiscopi Vindobonensis* (1853-1856), en «Apollinaris» XVI (1943), págs. 100 ss. y 153 ss.

Como en el párrafo 208 de esta misma Instrucción se lee: «Coniuges ad vitae consortium eatenus tantum obligantur, quatenus id absque animae, vitae vel sanitatis periculo continuare possent», puede deducirse que el abandono malicioso se asimila en este documento a las diversas causas que constituyen un *periculum corporis*, y en este sentido se manifiesta Aichner²⁸ al comentarlo.

Se refleja en esta esquemática visión de la legislación antecodicial una clara línea de evolución. En breves rasgos podemos decir que el abandono malicioso aparece en los primeros estadios con un cierto grado de equiparación al adulterio. Es a este respecto especialmente significativo el dato de los penitenciales, así como el hecho de que en algunos casos se otorgue efectos similares, bien que con matices distintos, a ambas figuras.

Esta línea de pensamiento se trunca posteriormente, hasta el punto de que la legislación y los autores silencian esta causa por largo tiempo.

Cuando el abandono reaparece expresamente recogido en épocas posteriores, puede decirse que no se le otorga ya una configuración propia, antes bien es asimilado a alguna otra causa, como las sevicias o el peligro para el cuerpo.

b) *Derecho actual*

Examinada, aunque muy brevemente, la legislación anterior al Código, pasemos a analizar el abandono malicioso en el Derecho actual.

Ya hemos dicho que el Código no lo cita expresamente, por lo que toda la cuestión estriba en ver cuál es el fundamento para considerarlo como causa de separación en el ordenamiento canónico vigente. Y en el c. 1131 nos encontramos la citada cláusula «haec aliaque id genus», cuya recta interpretación es fundamental en la cuestión que tratamos de dilucidar.

Parece un hecho incontrovertible que en la cláusula «aliaque id genus» se encuentra incluido el abandono malicioso. A esta conclusión nos lleva su interpretación conforme a la doctrina de los autores ante y postcodiciales (como se verá más adelante) y a las fuentes del canon mencionado.

No cabe pensar que esta causa de separación pasase por alto a los codificadores. Su frecuencia en la práctica, su expresa mención por diversos autores y en un documento tan importante como la *Instructio Austriaca*, además de estar recogido en una de las fuentes del canon 1131, son datos que inclinan abiertamente a favor de su reconocimiento como implícitamente recogida en dicho canon.

28. Vide supra, nota 7.

Toda la cuestión estriba, por consiguiente, en ver el genuino sentido de la cláusula mencionada y en estudiar si realmente puede considerarse acertada la inclusión de la *malitiosa desertio* en ella.

La doctrina anterior al Código reducía las causas de separación temporal prácticamente a unas pocas causas genéricas. Es ésta una tendencia significativa de la que se hablará más despacio.

Es verdad que no faltan autores que se limitan a citar una serie de causas²⁹, pero no es menos cierto que la tendencia a que nos hemos referido existe. Podría decirse que se aprecia una evolución, paralela al proceso de sistematización doctrinal, que va desde la exégesis y el comentario al sistema. Veamos algunos ejemplos.

Ciertos autores, v. gr., Billuart, reducen a tres las causas de separación temporal: las sevicias, la inducción al pecado mortal y la herejía o infidelidad³⁰. El carácter de generalidad que el citado teólogo da a estas causas se muestra claramente cuando dice refiriéndose a las sevicias: «Ad hanc causam reducuntur odium implacabile, verbera, continua iurgia aut convicia; item morbus contagiosus, gravis infamia quae redundaret in compartem cohabitantem; item si unus dilapidet omnia bona, et similia»³¹. Wernz, por su parte, las agrupa asimismo en tres: 1.ª) apostasía, herejía o cisma; 2.ª) peligro para el alma; y 3.ª) peligro para el cuerpo³². Esta división tripartita se encuentra también en Gasparri, quien habla de: herejía y grave peligro para el alma o para el cuerpo³³. Y Rosset reduce todas las causas de separación a tres capítulos: 1.º) *detrimentum fidei coniugalis* (adulterio); 2.º) *incrementum vel detrimentum boni spiritualis*; y 3.º) *detrimentum boni corporalis seu temporalis*³⁴.

Estos intentos de clasificación de los autores tienen una explicación. La vida matrimonial, como se verá más adelante, se rige por unos principios rectores de su dinamismo cuya contravención da lugar a la separación conyugal como estado jurídico anormal. De ahí que todas las causas de separación sean,

29. Vide, por ejemplo, T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, t. II (Lugduni 1739), lib. X, disp. 2 ss.; F. SCHMALZGRUEBER, *Ius canonicum universum* (Romae 1845), IX, p. IV, tit. XIX, § III, nn. 138 ss.; L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca*, cit., págs. 347 ss.; F. MERCANTI, *Compendio di diritto canonico*, 2.ª ed. (Prato 1832), t. II, págs. 528 ss.; A. TILLOY, *Traité théorique et pratique de droit canonique* (Paris 1895), t. II, pág. 103; J. DEVOTI, *Institutionum canonicarum* (Matriti 1801), t. II, pág. 240; D. CRAISSON, *Manuale totius iuris canonici*, t. III, 5.ª ed. (Pictavii 1877), pág. 254.

30. *Cursus Theologiae*, C. X, 2.ª ed. (Paris-Lyon 1857), dissert. V, art. II, § VI, pág. 171.

31. Loc. cit.

32. F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, cit., págs. 1075 s.

33. *Tractatus canonicus de matrimonio*, 3.ª ed. (Parisiis 1904), vol. II, págs. 329 ss.

34. *De sacramento matrimonii*, t. VI (1896), pág. 243. El autor citado incluye el *incrementum boni spiritualis*, que se refiere al posible paso del cónyuge a la vida religiosa —único caso que puede originar la separación de los cónyuges—, pero esta separación (sólo admisible si hay acuerdo entre los dos cónyuges) no es propiamente aquella separación que estamos estudiando, que es una situación patológica del matrimonio.

en definitiva, reconducibles a unos tipos genéricos que resultan de la enunciación negativa de estos principios.

Ya en Pirhing leemos: «Generatim loquendo, ob grave periculum animae, seu salutis spiritualis conjugis licitum est se ab eo per divortium separare, quandiu tale periculum durat... Praeterea ob grave periculum vitae, et salutis corporalis, imminens alteri conjugi ex cohabitatione... licitum est conjugii... divertere». Todas las demás causas derivan para Pirhing de estas dos causas generales, como se desprende del término «infertur» que utiliza en la enunciación casuística de las demás³⁵.

Aichner sostiene, por su parte, que las causas de separación temporal «omnes fluunt ex seq. principio: “Conjuges ad vitae consortium eatenus tantum obligantur, quatenus id absque animae, vitae vel sanitatis periculo continuare possunt”»³⁶. En el mismo sentido, Wernz entiende que: «Causae separationis temporanae a thoro et cohabitatione generatim sunt gravia pericula animae vel corporis, quamdiu durant»³⁷. Y no otro es el pensamiento de Rosset, según se ha visto poco más arriba³⁸.

De lo dicho, fácilmente se colige que aquella parte de la doctrina anterior al C.I.C. portadora de cierto vigor sistemático se manifiesta en una doble orientación, duplicidad más formal que de contenido: Por un lado se observa el esfuerzo de algunos autores por sentar unos géneros que incluyan todas las causas de separación temporal, reduciendo estos géneros a dos: *periculum animae* y *periculum corporis*. Por otra parte, muchos autores se hacen eco de algunas causas típicas (v.gr., la *spiritualis fornicatio*) y junto a ellas mencionan otras genéricas (tal es el caso de Gasparri) o dan el valor de genéricas a algunas causas que, tomadas en sentido más estricto, debieran considerarse como típicas (v.gr. Billuart con respecto a las sevicias).

En resumen, las causas citadas por la doctrina antecodicial tienen en la mayoría de los casos un valor de síntesis y de sistematización, como se desprende de lo dicho, y también de orientación (señalan una dirección) como se colige por la frecuencia con que terminan la enumeración de aquéllas con las expresiones «et similia», «aliisque causis» u otras de idéntico valor. Número abierto de causas, por tanto, pero condicionado por unos géneros dentro de los cuales se hallan enmarcados.

Normalmente los autores antecodiciales no hablan del abandono malicioso y, cuando lo hacen, o se limitan a nombrarlo o lo incluyen en otra causa

35. *Ius canonicum*, t. IV (Dilingae 1678), lib. IV, tit. XIX, § 10, pág. 1875.

36. *Compendium...*, cit., pág. 721, n. 18.

37. *Ius decretalium...*, cit., n. 713, pág. 1073.

38. Es interesante observar que en los autores citados últimamente, especialmente Pirhing y Wernz, la preocupación sistemática es intensa. Lo cual, por una parte, explica su intento de reducción a unas causas genéricas; y, por otra, revela su idea de que, en definitiva, existen unos principios rectores de la vida matrimonial en cuya ruptura se apoya cualquier causa de separación.

(odio capital, peligro para el cuerpo...), como hemos visto en Aichner y Wernz. Por lo demás, una vez que la *malitiosa desertio* es explícitamente recogida por las fuentes –v.gr., en la citada causa *Basileen.* y, aunque referida al Derecho particular, en la Instrucción Austríaca– es indudablemente admitida por los autores aunque la silencien, debiendo entenderse implícita en la citada expresión «et similia» o términos equivalentes.

El impacto de la doctrina con intentos sistemáticos en el C.I.C. es claro y bastante intenso, aunque no total³⁹. Por una parte, el c. 1131 tipifica algunas causas de separación temporal: adscripción a una secta acatólica, sevicias, vida de vituperio e ignominia, etc... Por otra, señala dos causas genéricas, aunque reducidas en su significado al extraer de ellas las causas tipificadas: el grave peligro para el alma y el grave peligro para el cuerpo. Por último, indica un número abierto al añadir la cláusula «haec aliaque id genus». Basta un simple estudio comparativo del canon 1131 con algunos de los autores mencionados (v.gr., Wernz, Gasparri, Rosset...) para advertir las influencias señaladas.

En la doctrina postcodicial se observa una tendencia a interpretar la mencionada cláusula en un sentido lato que se separa algún tanto del pensamiento de los principales autores antecodiciales.

Es cierto que en algún canonista aún puede leerse que «generatim pericula animae et corporis tales causae sunt»⁴⁰, pero basta observar el contexto para advertir que esta afirmación tiene menor fuerza que en la doctrina antecodicial.

Postura análoga siguen otros autores, quienes admiten este principio, pero referido sólo a las *principales* causas de separación temporal. Así leemos en Cappello⁴¹: «Praecipue causae separationis temporanae ad tres classes reducuntur: 1.º *Adulterium spirituale* (fornicatio spiritualis); 2.º *periculum animae*; 3.º *periculum corporis*». Y en Chelodi⁴²: «Praecipuae ad tres classes reducuntur: *fornicationem spiritualem, periculum animae et periculum corporis*».

Este intento de reducción, siquiera sea debilitado, que encontramos en estos autores, casi desaparece en la mayoría de los canonistas, aun cuando existe en

39. Esta actitud del Código es lógica. Por una parte el C.I.C. nace con una preocupación sistemática obvia, pero, por otra, no puede olvidarse, como decía D'Angelo, que el sistema legislativo no tiene por qué ser idéntico al sistema científico. En un Código, el sistema tiene un valor puramente instrumental y sólo es admisible en la medida en que facilita la búsqueda y el conocimiento de las normas [Cfr. P. LOMBARDÍA, *La sistemática de Codex y su posible adaptación*, en «Estudios de Deusto», VIII (1961), págs. 213 s. y 236 s.]. Pero, precisamente por esto último, el sistema es asimismo un elemento de positivo valor a la hora de interpretar rectamente el c. 1131 en función de su espíritu, del que es indudablemente una manifestación el intento sistemático (no sólo de sistemática externa, sino también de sistema) que late en él.

40. ST. SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6.ª ed. a L. Gálos (Romae 1954), pág. 540.

41. *De matrimonio*, 5.ª ed. (Augustae Taurinorum-Romae 1947), pág. 824.

42. *Ius canonicum de matrimonio*, 5.ª ed. a Ciprotti (Vincenza 1947), pág. 205. Vide en el mismo sentido, A. BOGGIANO PICO, *Il matrimonio nel diritto canonico* (Torino 1936), pág. 576.

todos ellos, al menos implícitamente, la idea de que la enumeración del Código vincula señalando una dirección –causas analogantes–. Así se deduce de los términos utilizados, prácticamente iguales en muchos autores. Coronata⁴³ afirma: «Causae ob quas fieri potest separatio coniugum temporanea ita, demonstrative non taxative, enumerantur a Codice». Y esta fórmula es usada frecuentísimamente⁴⁴. Puede decirse, pues, que la doctrina postcodicial se separa en algún sentido de los autores antecodiciales, cuya tendencia a reducir las causas de separación a unas pocas genéricas prácticamente se pierde en la mayoría de la doctrina.

Fórmula aún más abierta –sin que el contenido de la fórmula sea apenas diverso– utiliza De Smet, quien se limita a decir: «Separationem posse fieri ob multas causas»⁴⁵. Y lo mismo puede afirmarse de otros autores como Bánk⁴⁶, Bertola⁴⁷ y Boggiano Pico⁴⁸. Ni que decir tiene que son excepción las reediciones adaptadas al Código de obras anteriores a él, como las del P. Wernz y el Cardenal Gasparri.

Si nos preguntásemos cuáles son los motivos de este giro doctrinal, podríamos encontrarse dos, relacionados entre sí. En primer lugar, la pérdida de visión sistemática padecida por los autores postcodiciales⁴⁹; con razón pudo decir Echeverría, en frase brillante y exacta, que, «una vez publicado el Código, el método exegetico ha hecho furor»⁵⁰.

43. *De matrimonio*, 2.^a ed. (Taurini 1948), pág. 922.

44. «Causae separationis temporariae in Codice non enumerantur taxative, sed exemplificative tantum», SIPOS, *Enchiridion...*, cit., loc. cit.; «Codex, huic causarum recensio addens: "haec aliaque id genus", aperte significat, eas non taxative sed exemplificative accipiendas esse», VLAMING-BENDER, *Praelectiones...*, cit., pág. 515: «At aequi ponderis *causae aliae* quoque dari possunt, nec enumeratio C. est taxativa», CHELODI, *De matrimonio*, cit., pág. 206; «L'enziazione non è tassativa», A. BERTOLA, *Il matrimonio religioso*, 3.^a ed. (Torino 1953), pág. 228; «Non omnes, sed praecipuae tantum, a Codice enumerantur causae, adeo ut *aliae* quoque *causae* aequi ponderis dari possint, quod manifeste indicat ipse Codex, taxativam enumerationem excludens, per verba "haec aliaque id genus"», CAPPELLO, *De matrimonio*, cit., pág. 823; «Los motivos de separación admitidos en el canon 1131, 1.^o, no se han de considerar taxativos y exclusivos sino sólo como típicos», A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana (Madrid 1932), pág. 582; «No es taxativa, sino meramente demostrativa», V. DEL GIUDICE, *Nociones de Derecho Canónico*, ed. castellana (Pamplona 1955), pág. 239; «Codex taxative haud enumerat demonstrative tantum...», J. BÁNK, *Connubia canonica* (Romae-Frib. Brig.-Barcinone 1959), pág. 564; «Il canone 1131 ne fa un'enumerazione non tassativa, ma soltanto esemplificativa», BOGGIANO PICO, *Il matrimonio...*, cit., pág. 578.

45. *De sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (Brugis 1927), pág. 222.

46. *Connubia canonica*, cit., pág. 564.

47. *Il matrimonio religioso*, cit., pág. 227.

48. *Il matrimonio...*, cit., pág. 578.

49. Cfr. los escritos de la polémica sobre el método que se sostuvo hace unos años en Italia. Asimismo, con visión más positiva: P. LOMBARDÍA, *Observaciones sobre el método en el estudio del matrimonio canónico*, prólogo al libro de J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960), págs. 21 s.

50. *Exposición de conjunto de la actual bibliografía canónica*, en «Scriptorium Victoriense», II (1955), pág. 182.

En segundo término, las condiciones históricas del momento que, al haber multiplicado el número y la frecuencia de situaciones matrimoniales patológicas, ha precipitado el proceso evolutivo, disciplinar y doctrinal, de admisión de nuevas causas, en contraste con el criterio más riguroso y cerrado de épocas anteriores.

Los autores, más preocupados por la exégesis que por el sistema, han dado el canon 1131 –y en concreto a la cláusula «aliaque id genus»– la interpretación amplia que parece más congruente con el momento actual de la realidad sociológica, descuidando, en cambio, el necesario rigor técnico que una visión sistemática requiere ineludiblemente. Por ello, se habla más del arbitrio del Ordinario o de la semejanza con las causas expresamente establecidas por el Código como valladar a una inconsiderada admisión de causas de separación temporal, que de los criterios técnicos en que debe fundarse su admisibilidad. Sin embargo, rigor técnico y adaptación a la sociología del momento no son, ni pueden ser, inconciliables, porque cuando existe incompatibilidad entre ambos, es signo de que, o la técnica o la pretendida adaptación, adolecen de pretensiones desmesuradas o se fundan en presupuestos falsos.

Supuesta esta interpretación doctrinal de la cláusula «aliaque id genus» del c. 1131, ¿cuál ha sido la postura de los autores con respecto al abandono malicioso?

Poca es la atención que, en general, se presta a la *malitiosa desertio*, con no ser escasa su frecuencia en la práctica.

Diversos son los autores que silencian esta causa⁵¹; pero indudablemente no puede pensarse que le nieguen suficiencia para ocasionar la declaración del estado de separación. Simplemente no la mencionan como consecuencia del método exegético que siguen normalmente y de la brevedad con que tratan esta materia⁵². Puede, pues, considerarse incluido el abandono malicioso en la cláusula «aliaque id genus».

Esto es, por lo demás, lo que sostiene la mayoría de los poco numerosos canonistas que mencionan esta causa. Así, v.gr., Knecht⁵³, Sipos⁵⁴ y Vlaming-Bender⁵⁵.

51. Vide, p.e., DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio*, loc. cit.; CAPPELLO, *De matrimonio*, loc. cit.; BOGGIANO PICO, *Il matrimonio...*, loc. cit.; BERTOLA, *Il matrimonio*, loc. cit.; CHELODI, *De matrimonio*, loc. cit.; BÁNK, *Connubia...*, loc. cit.; GASPARRI, *De matrimonio*, loc. cit.; A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, 7.^a ed. (Mechliniae-Romae 1954), II, pág. 311.

52. Cfr. A. BERNÁRDEZ, *El abandono malicioso como causa canónica de separación conyugal*, separata de «Revista Jurídica de Cataluña», marzo-abril de 1960, pág. 2.

53. *Derecho matrimonial...*, cit., pág. 582.

54. *Enchiridion...*, cit., pág. 541.

55. *Praelectiones...*, cit., pág. 515. Para otros autores, vide BERNÁRDEZ, *El abandono malicioso...*, cit., nota 3.

Ahora bien, como se colige de cuanto antes se ha dicho, los canonistas, dentro de la vacilación y falta de criterios fijos en que se mueven con respecto a la separación, asientan su pensamiento en el siguiente esquema: interpretación lata de la cláusula «haec aliaque id genus» y necesidad de una semejanza, de una analogía, de una posible causa de separación con las causas tipificadas por el *Codex*. Semejanza y analogía, tomadas en sentido amplio como consecuencia de la mencionada interpretación lata.

Pues bien, esta idea supone una asimilación, aunque, repito, en sentido no estricto, del abandono malicioso a las causas enumeradas por el Código.

Considerar la *malitiosa desertio* incluida en la cláusula «haec aliaque id genus» no es, en principio, una conclusión desacertada. Si se interpreta exegéticamente el Código de acuerdo con sus fuentes y con la doctrina anterior a él no parece correcto llegar a una solución distinta. En efecto, ya se ha visto que la causa *Basileen*, única fuente del canon 1131 que se refiere al abandono, lo asimila al odio capital, a su vez incluido por la doctrina en el peligro para el cuerpo; dentro de esta causa genérica lo menciona Wernz, y a ella hay que asimilarlo de acuerdo con la tendencia sistematizadora que hemos visto reflejada en la doctrina antecodicial (reducción de las causas de separación temporal a las genéricas de *periculum corporis* y *periculum animae*).

Pero si desde el punto de vista exegético esta conclusión es correcta, no parece que pueda considerarse aceptable la solución del Código desde el punto de vista sistemático. Por ello, es acertado hablar, como lo hace Bernárdez⁵⁶, de una falta de rigurosa sistematización, pero no lo sería querer ver una laguna en el canon 1131 a propósito del abandono, por el simple hecho de que sistemáticamente esta inclusión es deficiente.

Como consecuencia de esta deficiencia sistemática se observa una corriente doctrinal, aún escasa, que tiende a configurar el abandono malicioso como causa típica propia, distinta de las demás de separación temporal, y, por consiguiente, como una causa que, sistemáticamente, debe considerarse no incluida en la cláusula «haec aliaque id genus». Esto responde, como afirma Bernárdez⁵⁷, a un postulado de sistemática y de lógica jurídicas.

En 1941 Graziani hizo algunas observaciones a este respecto: «Non sembra punto agevole –son sus palabras– ridurre la *malitiosa desertio* sotto il comune denominatore del *periculum animae* vel *corporis*, perchè tale pericolo, determinato appunto dalla convivenza, è venuto a cessare proprio per effetto dell'abbandono»⁵⁸.

En esta misma dirección se sitúa Miguélez. Para este autor, el abandono malicioso no encaja en ninguna de las causas contenidas en el c. 1131⁵⁹; su ad-

56. *El abandono...*, cit., pág. 2.

57. *El abandono...*, cit., pág. 2.

58. *Giurisprudenza...*, cit., pág. 325.

59. *Las causas matrimoniales de separación*, en REDC, IX (1954), pág. 337, nota 15.

misibilidad debe buscarse –lo que constituye un gran acierto del ilustre cano- nista español– en el principio de derecho contractual: «fragenti fidem, fides non est servanda»⁶⁰.

Pero es Bernárdez quien de un modo más completo ha establecido la tipi- cidad autónoma del abandono malicioso, fundado en las siguientes razones. En primer lugar, las causas tipificadas por la ley consisten en una conducta o situación positiva del cónyuge culpable, mientras que el abandono es una ac- titud fundamentalmente negativa: el incumplimiento de todo deber conyugal. En segundo término, el fundamento de las causas de separación radica en la peligrosidad o en la grave dificultad que supone la vida en común, mientras que en el abandono no existe de un modo formal y expreso esta peligrosidad o dificultad, toda vez que la convivencia ha sido cancelada de hecho. Por últi- mo, la separación por las causas del c. 1131 tiende precisamente y de un modo formal a establecer la separación; en cambio, la separación por abandono ma- licioso tiende a dar eficacia jurídica a un estado de separación de hecho⁶¹.

Las afirmaciones de estos autores llevan implícita, como ya se ha hecho notar, una deficiencia sistemática en el C.I.C.; deficiencia que no ha pasado desapercibida a los redactores del Derecho matrimonial oriental. Basta ver la estructura del c. 120 del *Crebrae allatae*⁶² para darse cuenta de que el abando- no malicioso ha sido configurado como figura independiente de todas las de- más⁶³; éstas aparecen recogidas en el § 1, que reproduce el c. 1131, núms. 1 y 2, mientras que a aquél se le dedica el § 2⁶⁴.

Con esto hemos llegado al punto final de la visión de la legislación y la doctrina que nos propusimos al principio. Las conclusiones se desprenden por sí solas.

En la jurisprudencia puede observarse una línea de pensamiento paralela a la doctrina y a la legislación, que va desde la asimilación del abandono ma- licioso a otras causas de separación, genéricas (*periculum corporis*) o no (odio ca- pital, sevicias...), hasta su configuración como causa típica, independiente de

60. El «favor iuris» en el matrimonio, en REDC, III (1948), pág. 392.

61. El abandono..., cit., págs. 2 s.

62. AAS, XVI (1949), págs. 114 s.

63. Cfr. BERNÁRDEZ, *El abandono...*, cit., pág. 4.

64. El c. 120 del *Crebrae allatae* es del tenor literal siguiente: «§ I. 1.º Si alter coniux sectae acatholicae nomen dederit; si prolem acatholice educaverit; si vitam criminosam et ignominio- sam ducat; si grave seu animae seu corporis periculum alteri facessat; si saevitiis vitam commu- nem nimis difficilem reddat, haec aliaque id genus, sunt alteri coniugi totidem legitimae causae descendendi, auctoritate Hierarchae loci, et etiam propria auctoritate, si de iis certo constet et periculum sit in mora. 2.º In omnibus his casibus, causa separationis cessante, vitae consuetudo restauranda est; sed si separatio ab Hierarcha pronuntiata fuerit ad certum incertumve tempus, coniux innocens ad id non obligatur, nisi ex decreto Hierarchae vel exacto tempore. § 2. Etiam coniux ab altero malitiose desertus obtinere potest decretum separationis ab Hierarcha loci ad certum incertumve tempus ad normam § 1, n. 2».

las demás. Puede decirse que, en términos generales, la legislación, la doctrina y la jurisprudencia siguen rumbos similares.

c) *La tipicidad propia del abandono malicioso*

Llegados a este extremo sólo resta, conforme a lo que se dijo al principio, exponer las razones por las que parece acertada la configuración del abandono malicioso como causa típica, que se aprecia en la sentencia del 16-II-40 c. Wynen. Siempre de acuerdo con el carácter de este comentario, se expondrán aquéllas brevemente.

A la interpretación que alguna sentencia ya citada y la doctrina han hecho de la cláusula «*aliaque id genus*» se le ha aplicado más arriba el calificativo de lata; y con razón, a mi entender.

En efecto, es preciso contemplar la redacción del c. 1131 enmarcada en su momento doctrinal e histórico y conforme, tanto al Derecho antiguo, como a la naturaleza del Código –obra legislativa–, para aquilatar todo su sentido.

Si tenemos en cuenta el primer dato es preciso reconocer, como ya se indicó, la influencia que tuvo la doctrina de tendencia sistemática, entre la que, según se vio, es preciso incluir al Card. Gasparri, cuyo influjo en el *Codex* no es preciso resaltar.

En segundo lugar, teniendo en cuenta el carácter del Código reflejado en el c. 6, y la orientación seguida por los codificadores, es lógico que las causas enumeradas en el c. 1131 sean una reproducción de las principales contenidas expresamente en las fuentes⁶⁵ y en los autores: la *fornicatio spiritualis*, las sevicias, el peligro para el alma y el peligro para el cuerpo, aun cuando se tipifiquen con técnica distinta o se añada alguna.

Por último, ya hemos resaltado la diferencia entre sistema legislativo y sistema científico⁶⁶. El intento sistemático –de sistema, no sólo de sistemática– se expresa en el contenido de los cánones de modo distinto que en una obra científica.

Esto supuesto, no es difícil comprender el sentido del c. 1131.

Como ya se indicó más arriba, por una parte se tipifican técnicamente algunas causas de separación que en Derecho antiguo se enunciaban genéricamente. Este es el caso de la *fornicatio spiritualis*. Normalmente la doctrina antecodicial se refería, aún en épocas recientes, al *lapsum* en la herejía, la apostasía o el cisma enunciado genéricamente⁶⁷, pero no faltaron intentos de una

65. Vide nota 4.

66. Vide nota 39.

67. Vide, por ejemplo SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii...*, cit., lib. X, disp. 15; SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum...*, cit., c. IV, p. IV, tit. XIX, § III, n. 149, pág. 424; PIRHING, *Ius canonicum*,

configuración técnica. En este sentido leemos en Gasparri⁶⁸: «Haec de haeresi, apostasia, schismate formali, si nempe pars alia sectae haereticae, paganae, schismaticae nomen dederit, non autem, ut videtur, si pars fidem amiserit in aliquos fidei articulos aut in atheismum prolapsa sit, nisi alteram in suos errores pertrahere conetur». Y esta última fue la solución adoptada por el *Codex* que recoge la *fornicatio spiritualis* tipificando dos causas: la adscripción a una secta acatólica y la educación acatólica de los hijos⁶⁹. Por otra parte, se recogen algunas causas genéricas (grave peligro para el alma –otra vertiente de la *fornicatio spiritualis*–, grave peligro para el cuerpo y sevicias) y, por último, se señala un *numerus apertus*, no sin antes tipificar la *vita criminosa et ignominiosa*.

Pues bien, si interpretamos este canon de acuerdo con el intento sistemático –versión legislativa del sistema científico– que está latente en él, según vimos, todo se reduce a buscar los principios últimos en que descansa la admisibilidad de una hipótesis de hecho como causa de separación temporal. En efecto, el sistema, en su sentido pleno (no me refiero aquí a la sistemática externa, mera ordenación de las materias tratadas), es fundamentalmente la *reductio in unitatem* operada en el campo de la ciencia jurídica y, por consiguiente, tiene por base el descubrimiento de aquel o aquellos principios supremos que explican unitariamente los multiformes aspectos de la materia tratada.

Y en nuestro caso se trata de ver cuáles son los principios informadores que rigen el desenvolvimiento de la sociedad conyugal. El matrimonio no es una simple situación que se agote con el puro intercambio de prestaciones, resultantes del cumplimiento del contenido de la relación matrimonial; es una unión (*unitas carnis*) para la realización de unos fines. De ahí que los derechos y deberes matrimoniales encuentren su razón de vigencia en su efectiva ordenación a los fines del matrimonio; y que la vida conyugal tenga una dirección, un sentido. De ello se deduce que existen unos principios informadores que constituyen el elemento ordenador del contenido de la relación matrimonial hacia sus fines; en otras palabras existen unas leyes propias de la *vida*, del dinamismo de la sociedad conyugal.

En consecuencia, se entiende por principios informadores aquellas reglas supremas del consorcio matrimonial que constituyen las directrices generales y últimas del comportamiento de los cónyuges con respecto al contenido de la

cit., lib. IV, tit. XIX, § V, pág. 179; A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum* (Antuerpiae 1755), lib. IV, tit. XIX, § II, núms. 29 y 31, págs. 134 s.; ROSSET, *De sacramento matrimonii*, cit., pág. 316 ss.; WERNZ, *Ius decretalium*, cit., pág. 1073; AICHNER, *Compendium...*, cit., pág. 692.

68. *Tractatus canonicus de matrimonio*, 3.^a ed. (Parisiis 1904), II, pág. 330.

69. Cfr. CAPPELLO, *De matrimonio*, cit., pág. 824; este autor incluye también en el adulterio espiritual la vida de vituperio e ignominia.

relación matrimonial⁷⁰; es decir se trata de aquellos principios que señalan la actitud de los sujetos ante el desenvolvimiento de la vida matrimonial.

Para ver cuáles son estos principios pueden seguirse dos vías: el análisis del *Codex* por una parte, y por otra el estudio del tema a la luz de la naturaleza y configuración del matrimonio, toda vez que se trata de una institución de Derecho natural. Ambos caminos son en cierto modo complementarios, pero en gracia a la brevedad requerida en un simple comentario a la jurisprudencia, seguiremos solamente la primera vía.

Las causas de separación están recogidas en los cánones 1129 y 1131; analicemos, por tanto, su contenido.

El primero de ellos se hace eco de la *fornicatio carnalis* o adulterio, cuya admisibilidad como causa de separación se funda, según la opinión común de los autores, en la *regula iuris*: «frangenti fidem, fides non est servanda»⁷¹, lógica consecuencia del principio general de derecho: *fides est servanda*. El canon 1129 acoge, pues, negativamente el primer principio básico que rige la institución matrimonial: *foedus nuptiale servandum est*.

Por su parte, basta un estudio un poco detallado del c. 1131 para darse cuenta de que todas las causas de separación en él contenidas son reducibles a dos genéricas, ya enunciadas certeramente por Rosset: *detrimentum boni spiritualis* y *detrimentum boni corporalis seu temporalis*⁷².

De donde se desprende que el c. 1131 contiene negativamente los otros dos principios rectores de la vida matrimonial: «debe tenderse al mutuo perfeccionamiento temporal», «debe tenderse al mutuo perfeccionamiento espiritual».

El primero de los tres principios enunciados deriva de la naturaleza paccional (*fides pactionis*) del matrimonio *in fieri*; los dos restantes son la plasmación en términos jurídicos de los fines del matrimonio en su aspecto de *ordinatio*, de ordenación dinámica.

Estos principios informadores permanecen distintos al contenido de la relación matrimonial. Y siempre están en la base de los derechos y deberes conyugales a los que dan dirección y sentido, enriqueciéndolos; así, por ejemplo, el cónyuge que cumpliera con el deber a la mutua ayuda en el sentido de subvenir a todas las necesidades del otro, pero llevase una vida ignominiosa, no cumpliría formalmente con sus obligaciones matrimoniales, por cuanto el incumplimiento de un principio rector («debe tenderse al mutuo perfecciona-

70. Sobre la noción de contenido de la relación conyugal y su distinción con respecto al vínculo, vide J. HERVADA, *El matrimonio «in facto esse»*. Su estructura jurídica, en «Ius Canonicum», I (1961), pág. 137 ss.

71. Recogida en la regla 75 del *Liber Sextus*: «Frustra sibi fidem quis postulat ab eo servari, cui fidem a se praestitam servare recusat».

72. Vide nota 34.

miento espiritual») implica el incumplimiento del derecho en su sentido y dirección. Ni que decir tiene que el incumplimiento de los deberes u obligaciones matrimoniales lleva siempre consigo la infracción de un principio.

Estos principios informadores juegan un importante papel en las causas de separación, a saber: cuando hay una situación de hecho contraria a los principios rectores de la vida matrimonial, bien porque ha sido rota la fidelidad, bien porque su observancia (que conduce a la comunidad de vida y a obtener los fines conyugales) produce un detrimento al bien espiritual o al bien corporal o material (se entiende con los requisitos señalados por la doctrina y el *Codex*), entonces se origina una causa de separación. Esto es lógico; el *consortium omnis vitae* (me refiero aquí a su aspecto sociológico) en que consiste el matrimonio en su plenitud es, como ya se ha dicho, una situación dinámica cuya razón de vigencia radica en los fines matrimoniales; de modo que la tensión teleológica a que obliga la *fides pactionis* es la que, ordenada por los principios informadores, produce la realidad social matrimonial en su vigencia, esto es, el mencionado *consortium*. Por consiguiente, dada la unidad en que los fines del matrimonio se engranan⁷³, basta que haya una causa por la que uno de los principios rectores pierda su imperatividad (y, por consiguiente, su fuerza impulsiva) para que se produzca una causa suficiente de enervamiento del contenido de la relación matrimonial; es decir, una causa de separación. Y una vez perdida la tensión teleológica, el impulso dinámico, no queda en el matrimonio más que el elemento estático: el vínculo matrimonial indisoluble⁷⁴.

Volvamos ahora nuestra mirada al c. 1131. Hemos visto ya que todas las causas contenidas expresamente en él son reducibles al detrimento del bien espiritual y al detrimento del bien corporal o temporal; pues bien, este dato nos aclara el sentido de la cláusula «haec aliaque id genus». Mediante ella el legislador señala un número abierto de causas de separación, pero por otra parte, establece un límite: los supuestos de hecho no expresamente mencionados por el canon deben pertenecer al mismo género de las indicadas, para que sean admisibles como causas de separación temporal. Y ahora cabe preguntar: ¿qué se quiere indicar con el *mismo género*? La respuesta es obvia: que constituyan un *detrimentum boni spiritualis vel corporalis vel temporalis*, ya que esta nota es precisamente lo que tienen de común las causas tipificadas por el legislador, lo que las constituye en el género de causas de separación, según se vio. En otras palabras, el legislador, mediante el señalamiento de unas causas típicas y la reducción de las no enumeradas al mismo género de aquéllas, pretende mostrar

73. Cfr. J. HERVADA, *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960), págs. 174 ss.

74. Es evidente que la infracción de uno de los principios informadores no produce automáticamente la pérdida de su imperatividad, sino sólo una causa suficiente para ello, ya que es necesaria, salvo en los casos expresamente enumerados por el Derecho, la intervención de la autoridad.

que todas las causas de separación temporal admisibles deben llevar consigo un *detrimentum boni spiritualis* o un *detrimentum boni corporalis seu temporalis*.

Ahora bien, como ya se ha indicado, el c. 1131 contiene implícita la versión negativa de dos principios informadores de la vida matrimonial. Si a eso añadimos que el c. 1129 hace lo mismo con el tercero de ellos, claramente puede verse que, en definitiva, el sistema legislativo nos indica lo que ya antes se insinuaba: el criterio de admisibilidad de un supuesto de hecho como causa de separación no es otro que el de significar una clara e inequívoca ruptura de uno de los tres principios informadores de la vida matrimonial, siempre, claro está, que tenga los requisitos necesarios.

Esto supuesto, inmediatamente surge la cuestión que antes planteábamos: puesto que el abandono malicioso debe considerarse implícitamente contenido por el legislador en la cláusula «aliaque id genus», ¿es correcta esta inclusión? Se dijo ya que, de acuerdo con las fuentes del canon y la doctrina antecodicial, el abandono malicioso ha sido considerado por el legislador como un *detrimentum boni temporalis* (peligro para el cuerpo en sentido genérico). Pues bien, no parece que esta idea sea exacta. Es cierto que el abandono malicioso supone un daño al bien temporal del cónyuge abandonado, en el sentido de que se produce un desasistimiento; pero se trata de un efecto indirecto (debido a la interconexión que existe entre los tres principios informadores) que no es precisamente el que lo especifica como causa de separación.

Las causas de separación radicadas en una ruptura de los dos principios rectores contenidos en el c. 1131 suponen una situación directamente contraria a ellos, una conducta o situación positivamente dirigida en sentido contrario al señalado por aquéllos. Se trata de hipótesis en las que el dinamismo impuesto por los principios informadores supone un daño positivo, a causa de un elemento extraño (v. gr., odio, carácter violento, enfermedad, ideología religiosa); el daño, el *detrimentum* es producido por este elemento extraño, es cierto, pero presuponiendo la vida matrimonial. De ahí que se produzca una causa de paralización de la fuerza impulsiva del matrimonio; e.d. una causa de separación⁷⁵, con lo cual se evita el *detrimentum*⁷⁶.

Mas no es este el caso del abandono malicioso, como no lo es el del adulterio. En el abandono no hay de modo directo una situación positivamente contraria al bien material o espiritual de los cónyuges; se trata de una situación o conducta negativa, del incumplimiento de todo deber conyugal, como dice Bernárdez⁷⁷. El que abandona a su cónyuge rompe de hecho sus obligaciones matrimoniales, es decir, incumple el principio «foedus nuptiale servandum est», ya

75. Vide, A. BERNÁRDEZ, *El abandono...*, cit., págs. 2 s.

76. No debe confundirse el *detrimentum* o daño con la dificultad en obtener el bien a cuya obtención se dirige el matrimonio. Sólo el primero es causa de separación, nunca la dificultad.

77. *El abandono...*, cit., pág. 3.

que su actitud consiste precisamente en la disolución, en el plano de la realidad social, del *consortium* conyugal. De ahí que se produzca una causa de separación, en virtud de la regla de derecho: «frangenti fidem, fides non est servanda».

No es exacto, en consecuencia, que la admisibilidad del abandono malicioso como causa de separación se funde en el *detrimentum boni temporalis* como aparece implícitamente en el c. 1131; de ahí que, en rigor sistemático, la *malitiosa desertio* no está correctamente incluida en la cláusula «haec aliaque id genus» como ocurre en el Derecho vigente. Por eso es más acertada la solución adoptada por el *Crebrae allatae*, según se dijo anteriormente.

Parece, pues, necesario admitir que la sentencia rotal de 16-II-40 c. Wynen sienta una tesis correcta cuando, como veíamos, niega que el abandono malicioso constituya un *grave corporis periculum*, y en cambio se entiende que es causa de separación porque *pars derelicta privatur suis iuribus*.

El abandono malicioso constituye, por tanto, una causa de separación temporal con tipicidad propia, cuya admisibilidad se funda en un principio distinto a aquellos en que las demás encuentran su fundamento.

Antes de pasar al apartado siguiente es preciso resolver una última duda que podría plantearse. Se ha dicho antes que el legislador pretende mostrar con la fórmula «aliaque id genus» que todas las causas de separación temporal admisibles deben llevar consigo un *detrimentum boni spiritualis* o un *detrimentum boni corporalis seu temporalis*. Por otra parte, se ha negado que el abandono malicioso pueda ser incluido en cualquiera de ambos géneros; pues bien, ¿no desvirtúa esta última afirmación a la anterior?, ¿no significa que, en definitiva, la legislación actual admite otras causas de separación temporal que las que implican un detrimento para el bien espiritual o temporal del cónyuge inocente?

Para aclarar esta duda hay que partir de la base de que «illa est ergo vera interpretatio legis, per quam mentem et voluntatem legislatoris assequimur» ya que «mens enim legislatoris est anima legis; unde sicut in vivente substantia, et operatio vitae ab anima maxime pendet, ita in lege a mente legislatoris»⁷⁸. Todo se reduce, por tanto, a desentrañar la mente del legislador en este caso.

Ha dicho con razón Miguélez⁷⁹ que las causas de separación temporal «tienen su origen, las establece el mismo Derecho natural, que es el que impone la cohabitación. La Iglesia... las ha recogido en el articulado de los cánones, aclarándolas y comentándolas, lo mismo que ha hecho con no pocos preceptos de Derecho divino; pero no es ella su autora»; y añade que «si la Iglesia no puede crear causas de separación legítima, éstas tienen que estar vinculadas a la naturaleza misma del contrato matrimonial y, por consiguiente, proceder del Derecho natural, que es el que impone la cohabitación; la Iglesia no pue-

78. F. SUÁREZ, *De legibus*, l. IV, c. 1, n. 12.

79. *El «favor iuris»...*, cit., págs. 389 s.

de, pues, hacer otra cosa que declarar si hay alguna causa que por Derecho natural haga lícita la separación conyugal».

En consecuencia, el legislador ha pretendido exponer en el c. 1131 cuáles son las causas de separación temporal admisibles conforme al Derecho natural: es decir, según la naturaleza misma del matrimonio.

Para conseguir esta pretensión podía el legislador utilizar varios caminos; el seguido contiene, ya se ha visto, un intento sistemático, lo que quiere decir que el Código intenta señalar aquellos principios últimos en los que se funda la admisibilidad de una situación de hecho como causa de separación. Por consiguiente, la *mens legislatoris* que el intérprete debe desentrañar es ésta: es decir, cuáles son estos principios, sin que para ello puedan ser obstáculo los defectos en los que pueda incurrir la técnica legislativa. De ahí la conclusión a la que se llegaba más arriba deducida del estudio del c. 1131, supuesto que en él debe considerarse implícitamente incluido el abandono malicioso: el criterio de admisibilidad de un supuesto de hecho como causa de separación no es otro que el de implicar una clara e inequívoca ruptura de uno de los tres principios informadores de la vida matrimonial, cuyo enunciado se ha deducido del análisis de los cánones 1129 y 1131.

Dicho esto, la respuesta a la duda planteada se desprende por sí sola.

Es cierto que el c. 1131 reduce, en definitiva, las causas de separación temporal al *detrimentum boni spiritualis vel corporalis seu temporalis*; pero esta reducción es un elemento sistemático defectuoso, que, en cuanto defectuoso, no vincula al intérprete por hallarse desvirtuado con la implícita inclusión del abandono malicioso en dicho canon, es decir, por la misma *mens legislatoris*. Desvirtuamiento tanto mayor cuanto que esta defectuosa sistematización ha sido abandonada en el *Crebrae allatae*. De ahí que es igualmente cierto decir que, en último término, el c. 1131 admite, como causas de separación temporal, todas aquellas situaciones que suponen una ruptura de uno de los tres principios informadores. En este sentido, las preguntas antes transcritas se responden en parte afirmativamente, en parte negativamente.

III. ABANDONO MALICIOSO EN SENTIDO ESTRICTO Y EN SENTIDO AMPLIO

La citada sentencia del 16-II-40 c. Wynen tiene interés a la hora de perfilar los caracteres del abandono malicioso. No es infrecuente –siempre teniendo en cuenta la escasez bibliográfica sobre este punto– que los autores incluyan dentro del abandono malicioso algunas causas que no pueden correctamente ser incluidas en él; tales causas son, v. gr., la denegación de alimentos o del débito conyugal⁸⁰.

80. En este sentido H. y B. ALONSO, *La separación matrimonial* (Madrid 1958), págs. 151 ss., distinguen del abandono malicioso: el abandono de domicilio, la denegación de alimentos y la negativa al débito conyugal.

Posición incorrecta, puesto que, como atinadamente dice Bernárdez⁸¹, estos casos tienen relación directa con el *periculum animae* o el *periculum corporis*. Y éste es el acertado pensamiento de la sentencia rotal mencionada, que distingue entre el abandono malicioso y la denegación de alimentos, afirmando, como ya se dijo, que por aquél el cónyuge inocente se ve privado de sus derechos (ruptura del principio «*foedus nuptiale servandum est*»), mientras que en la denegación de alimentos existe un *periculum corporis*, esto es, un detrimento del bien corporal. Es preciso, pues, tener presente que el abandono malicioso, como causa típica de separación, no incluye esas otras causas que, como la denegación de alimentos o el incumplimiento de algún deber matrimonial, no suponen la ruptura del *consortium* conyugal. Todo lo más puede hablarse, como conciliadoramente lo hace Bernárdez⁸², de un abandono en sentido amplio y de un abandono en sentido estricto: sin embargo, juzgo preferible ceñir la expresión «abandono malicioso» a su sentido estricto: la ruptura del consorcio conyugal en el plano de la realidad social.

Esta es, a mi entender, la nota más típica de la *malitiosa desertio* —cualquiera que sea la figura que adopte—, que no es incompatible con la pervivencia del cumplimiento de algunos otros deberes, que indudablemente perderán la nota característica del contenido de la relación matrimonial —la comunidad, la participación en el disfrute de los bienes—, para quedar reducidos a prestaciones unilaterales.

IV. ELEMENTOS DEL ABANDONO MALICIOSO

La jurisprudencia de la Rota se ha ocupado asimismo de los requisitos del abandono para que pueda ser calificado de malicioso y, por consiguiente, como causa de separación.

A este respecto leemos en la sentencia de 17-III-13 c. Perathoner⁸³: «*Ut derelictio dici possit malitiosa, requiritur ut sit iniusta et dolosa cum intentione solvendi coniugale consortium. Iniusta autem est derelictio, si fit absque iusta causa seu sine ullo iusto titulo*».

Una mayor sistematización la encontramos en la sentencia de 6-XII-29 c. Morano, que afirma⁸⁴: «*Malitiosa desertio... admittitur cum alter coniux ab altero discedit vel alterum dimittit cum animo deiciendi obligationes coniugales et absque iusta causa. Ut igitur malitiosa desertio habeatur, requiruntur tria haec: 1.º discessus ab altero coniuge vel eius dimissio; 2.º animus deiciendi obligationes coniugales; 3.º defectus iustae causae*».

81. *El abandono...*, cit., pág. 5.

82. *El abandono...*, cit., págs. 4 s.

83. Loc. cit., n. 6, pág. 219.

84. Loc. cit., n. 4, pág. 526.

Por su parte, la sentencia de 16-II-40 c. Wynen se limita a decir que la *derelictio* debe ser maliciosa, «idest absque iusta causa»⁸⁵.

Los textos aquí aducidos (sobre la última sentencia véase cuanto hemos dicho más arriba) ponen de relieve que, para la jurisprudencia, la característica más típica del abandono malicioso es el ánimo de disolver el consorcio conyugal; es ésta, y no otra, la que cualifica en definitiva al abandono malicioso como causa de separación. Añadía antes, al tratar de este punto, que esto no era incompatible con el cumplimiento de algunos deberes matrimoniales; y en esta línea entiende la sentencia de 15-V-48 c. Heard que «malitiosa desertio difficilius probatur ubi vir, ut in casu, pecuniam misit ad uxoris sustentationem»⁸⁶. Obsérvese que la sentencia habla de dificultad de la prueba del abandono y no de su imposibilidad, ni de que no exista tal *derelictio*.

Por lo mismo, si falta este elemento intencional –ánimo de disolver el consorcio conyugal– no puede hablarse de abandono malicioso. A este respecto se lee en la sentencia de 17-III-13 c. Perathoner: «Si vero intentio consortium coniugale solvendi deest, tunc discessio unius coniugis, etsi facta invito altero, ut vera et malitiosa haberi nequit»⁸⁷.

Esta misma sentencia señala que esta intención debe ser *dolosa*: «Ulterius ad notionem malitiosae derelictionis requiritur ut haec sit dolosa et iniuriosa coniuncta cum intentione vitam coniugalem solvendi»⁸⁸. Cuando falta el dolo no existe el abandono *malicioso*, lo cual, por lo demás, es evidente, toda vez que sin dolo no hay infracción del principio «foedus nuptiale servandum est», ni por consiguiente puede aplicarse la regla «frangenti fidem, fides non est servanda».

Asimismo encontramos enumerados en esta sentencia diversos supuestos que excluyen el dolo, a saber: la coacción, el consentimiento del otro cónyuge y la falta de conciencia de la injusticia cometida. En este sentido leemos: «Idem dicendum est de derelictione coacta, v. gr., si unus coniux in exilium eiicitur: item de derelictione quae pro certis casibus contractu inter coniuges inito concessa fuit et proinde iniusta non est; demum de derelictione, quae quidem iniusta est, attamen absque iniustitiae conscientia facta fuit»⁸⁹. Es evidente que ni en el primero (coacción) ni en el tercero (falta de conciencia de la injusticia cometida) de estos casos existe un verdadero ánimo de disolver el consorcio conyugal, que permanece potencialmente; en el segundo (consentimiento del otro cónyuge) no hay una ruptura de la *fides*, toda vez que *scienti et volenti non fit iniuria*. No existe, por consiguiente, en ninguna de estas hipótesis la figura del abandono malicioso.

85. Loc. cit., n. 2, pág. 115.

86. S.R.R. *dec. seu sent.*, vol. XL (1948), dec. XXVIII, n. 3, pág. 170.

87. Loc. cit., n. 6, pág. 220.

88. Loc. cit., n. 6, pág. 219.

89. Loc. cit.

Intimamente unido a este requisito existe otro: la injusticia, que aparece claramente en las tres sentencias mencionadas⁹⁰. Un abandono justificado, *ex iusta causa*, no es causa de separación. La jurisprudencia se ha planteado la cuestión de cuáles son las justas causas que hacen que el abandono deje de ser malicioso; a este respecto la sentencia de 6-XII-29 c. Morano ya citada entiende que: «Iustae autem desertionis causae sunt quae ob ipsos citatos canones 1.129 et 1.131 tribuunt coniugi ius separationis perpetuae et temporanae. Confer in hac re decisionem S.R. Rotae latam die 17 martii 1913 coram Perathoner»⁹¹.

Esta afirmación, para ser entendida en su integridad, debe ser interpretada teniendo presente la referencia que hace a la sentencia de 17-III-13. Hemos visto que, según esta última decisión rotal, el abandono no puede calificarse de injusto con respecto al otro cónyuge cuando media su consentimiento; y en otro lugar afirma: «Aliae iustae causae abeundi etiam ad longum tempus sunt si vir ad bellum vel in Senatum vocatur, porro si longior absentia necessaria est ad familiam colendam seu tuendam vel ad alia negotia et officia implenda»⁹².

Por consiguiente, cuando la sentencia de 6-XII-29 afirma que son justas causas de abandono las de separación citadas por los cán. 1129 y 1131, no debe entenderse que reduce a éstas las causas justificativas de la *derelictio*, sino más bien que completa la enumeración hecha por la sentencia de 17-III-13; de lo contrario no tendría sentido la referencia a esta última decisión. Dicho de otro modo, no creo que la sentencia de 6-XII-29 afirme que *las causas justas de abandono sean las enumeradas en los citados cánones*, sino más bien que éstas son causas justas de abandono, junto a las indicadas por la sentencia de 17-III-1913⁹³.

Otra interesante cuestión plantea la transcrita afirmación de la sentencia de 6-XII-29: para que se justifique el abandono por las causas de separación de los cán. 1129 y 1131, ¿hace falta que se den los requisitos de certeza y peligro en la demora señalados en el c. 1131?

La sentencia no responde a este interrogante. Bernárdez, al tratar de este punto, distingue el adulterio de las demás causas, negando en ambos casos –con distintos argumentos– que sean necesarios estos requisitos⁹⁴. Fundamentalmente de acuerdo con la tesis de este autor, me limitaré a apostillarla brevemente.

90. Vide notas 83, 84, 85.

91. Loc. cit., n. 4, pág. 526.

92. Loc. cit., n. 6, pág. 220.

93. En contra, A. BERNÁRDEZ, *El abandono...*, cit., págs. 17 s.

94. *El abandono...*, cit., págs. 18 ss.

El *Codex* da una norma clara en el c. 1131 con respecto a la separación temporal; sólo en caso de que conste con certeza la causa y haya peligro en la tardanza es posible la separación temporal por propia autoridad. Como sea que la jurisprudencia no puede prevalecer sobre la ley, la tesis jurisprudencial debe ser interpretada en función de este canon. Ahora bien, no parece admisible que la citada sentencia exija los requisitos mencionados, ya que se limita a decir que son causas justas de abandono las mismas que en virtud de los cánones 1129 y 1131 otorgan a los cónyuges el derecho a la separación; si hubiere querido exigirlos, bastaba con remitirse a la separación privada o que hubiese añadido, como sugiere Bernárdez⁹⁵, «en los casos en que procede la separación meramente privada». Esto nos indica que la sentencia comentada distingue el abandono justificado de la separación privada como conceptos distintos. Y esto mismo resulta con mucha mayor nitidez de la sentencia de 17-III-13; en efecto, todas las causas justas de abandono que en ella se citan lo son de abandono justificado, más no de separación privada. Si a ello añadimos que la sentencia de 6-XII-29 acoge conjuntamente, como causas de abandono justificado, tanto las indicadas por la decisión de 17-III-13, como las señaladas en los cánones 1129 y 1131, es evidente que no pueden identificarse, en la mente de estas sentencias, el abandono justificado y la separación privada⁹⁶.

Y porque abandono justificado y separación privada son conceptos distintos, no hay motivo para entender que la sentencia de 6-XII-29 se refiere a esta última cuando habla expresamente del abandono con causa justa, ni, por consiguiente, extender los requisitos de aquélla a éste.

Supuesto esto, la genuina interpretación del texto que comentamos es, a mi modo de ver, la siguiente: Cuando existe una causa de separación temporal y el cónyuge inocente abandona al culpable, este abandono no da al abandonado el derecho a pedir la separación. Pero tampoco —es necesario añadir— legitima la conducta del *discedens* hasta el punto de que su acción se transforme en un estado de separación privada sin los requisitos señalados por la ley.

De esto se deduce que, ante la demanda de separación por abandono en el supuesto que estamos estudiando, el juez deberá dictar sentencia de separación contra el actor —el abandonado culpable— si se llega a demostrar la existencia de una causa de separación; en caso contrario, no puede dictar sentencia de separación, pero sí podrá intimar al *discedens* a que restaure la vida conyugal; si éste se niega a ello, el abandono adquirirá el carácter de malicioso⁹⁷.

95. *El abandono...*, cit., pág. 20.

96. Sin embargo, en la sentencia de 16-II-40 c. Wynen se observa una cierta equiparación entre ambas figuras (a mi entender poco correcta, aunque muy común en la doctrina), al decir: «Patet vero coniugem, qui ob malitiosam desertionem alterius coniugis ex postulat separationem legalem, iudicis interventum in eum tantum finem petere posse, ut separatio propria auctoritate idque illegitime ab altero coniuge facta approbetur ob culpam alterius». Loc. cit., págs. 115 s.

97. Cfr. A. BERNÁRDEZ, *El abandono...*, cit., pág. 22.

Claro está que inmediatamente puede surgir una duda: si no se llega a demostrar que existe una causa de separación, parece que no es posible admitir que haya una justa causa de abandono, ya que la demostración de que el abandono es justificado depende de que se pruebe o no que existe una causa de separación. Por lo demás, si no se matiza más, parece –puestos en el extremo opuesto– que quiere decirse que basta que el *discedens* afirme, aunque no pruebe, que había una causa de separación, para que la demanda por abandono malicioso pierda una buena dosis de posibilidad de éxito, con lo cual se llegaría a hacer ineficaz esta causa.

Por eso es necesario aclarar que el requisito de certeza juega en algún sentido, a saber: para que el abandono esté justificado, el *discedens* debe tener una prudente certeza de la existencia de la causa de separación, certeza proporcionada a la gravedad que entraña la separación conyugal; es decir, debe tener aquella certeza necesaria y suficiente para que su demanda de separación, en el supuesto de que la interpusiese, no pudiese ser calificada de ligera ni temeraria, sino fundada en serios motivos, aun cuando sucediese que no pudiese aportar todas las pruebas para que el juez adquiriese una certeza moral objetiva, y, por consiguiente, el proceso terminase con sentencia desfavorable a él.

También la jurisprudencia rotal se ha ocupado de los supuestos de hecho que constituyen el *discessus* o elemento material del abandono.

La sentencia de 17-III-13 enumera los siguientes: «Si *secedens in eodem domicilii loco separatam habitationem eligat, vel si vir coniugem domo expellat, vel si uxor pertinaciter et absque iusta causa sequi renuat domicilium, quod vir ex necessariis causis, v.gr., ratione muneris seu officii, mutare debuit*»⁹⁸.

Más concisamente, la sentencia de 6-XII-29 se limita a decir que el abandono malicioso «admittitur cum alter coniux ab altero discedit vel alterum dimittit»⁹⁹ con los requisitos de injusticia y ánimo de romper las obligaciones conyugales; idea repetida en la enumeración de los elementos y requisitos del abandono malicioso, al colocar en primer lugar el «*discessus ab altero coniuge vel eius dimissio*»¹⁰⁰.

El interés de esta última decisión rotal se centra en que resume en dos todas las hipótesis posibles de abandono: el *discessus* y la *dimissio*. Cualquiera de ambas formas constituye el elemento material del abandono.

98. Loc. cit., n. 6, pág. 220.

99. Loc. cit., n. 4, pág. 526.

100. Loc. cit.

V. PRUEBAS

Dada la escasez de sentencias rotales que se ocupan de la *malitiosa desertio* no es de extrañar que sean también pocos los datos que la jurisprudencia aporta acerca de su prueba.

Un principio general establecido por la sentencia de 17-III-13 c. Perathoner es que el abandono malicioso debe probarse plenamente, o, por lo menos, debe constar una presunción vehemente de él: «Notandum est ad separationem, coniugum a thoro et mensa decernendam ex capite malitiosae derelictionis requiri, ut haec plene probetur aut saltem de ea vehementi praesumptione constet»¹⁰¹.

Sobre puntos concretos apenas si hay alguna que otra referencia.

En este sentido, la sentencia de 6-XII-29 consideró probado el abandono por el hecho de que la mujer se trasladase a otro país (lo mismo podría decirse de *otro lugar*) sin avisar al marido acerca de su destino e itinerario ni consultarle; y ello después de dejar una hija al cuidado de unos amigos y declarar que, amando a otro hombre, quería seguir los impulsos de su corazón¹⁰². El caso es tan evidente que apenas necesita comentario. Tiene interés, en cambio, la última frase del párrafo de la sentencia: «Iustam vero desertionis causam nulla acta probant».

En efecto, podría creerse que la sentencia entiende aquí que, mientras no se pruebe la existencia de una causa justa, es preciso estar por la injusticia. Y ni esto es posible mantenerlo, ni éste es realmente el pensamiento de la sentencia. En una causa por abandono, es la injusticia la que debe probarse en virtud, tanto de la presunción general *pro reo*, como del *favor iuris*, que exige que se pruebe la existencia de la causa de separación. A esto mismo nos lleva la sentencia de 17-III-13 al afirmar que el abandono malicioso, y por tanto la injusticia, debe constar por lo menos por una presunción vehemente, no siendo, en consecuencia, suficiente una presunción general.

Lo que ocurre es que en el caso contemplado en la sentencia de 6-XII-29 había, respecto a los motivos del abandono, una confesión extrajudicial de la mujer (la *discedens*) en tiempo no sospechoso, que inclinaba decididamente la balanza en favor de la injusticia: «Et his (coniugibus C.D.) declaravit (mulier) se meare velle secundum impulsum cordis sui et alium amare virum», por lo

101. Loc. cit., n. 6, pág. 220.

102. «Certo tamen constat de malitiosa desertione ex parte huius mulieris. Profecto eius discessus abunde probatur per hoc quod ipsa virum ipsamque patriam dereliquit et se contulit in Americam. Neque dubitandum est de ceteris characteribus malitiosae desertionis. Sane animus deiiciendi obligationes coniugales patet ex hoc quod mulier super itinere quod aggressura erat virum non consuluit, curam filiae commisit coniugibus C.D. et his declaravit se meare velle secundum impulsum cordis sui et alium amare virum, demum ex hoc quod ipsa suum actuale domicilium celat. Iustam vero desertionis causam nulla acta probant». Loc. cit., n. 9, pág. 529.

300 • ARTÍCULOS

cual abandonó a su marido. Es evidente que, existiendo esta confesión extrajudicial, la prueba (o mejor la contraprueba) debía versar sobre la justa causa; y no habiéndose probado esta última, la injusticia quedaba probada.

Digamos finalmente que en la citada sentencia se considera como un elemento de prueba del abandono el hecho de que el *discedens* oculte su actual paradero.

Asimismo, según se vio¹⁰³, la sentencia de 15-V-48 c. Heard entiende que el envío de dinero por parte del varón a la mujer para su sustento hace más difícil la prueba del abandono.

VI. CESACIÓN DEL ABANDONO

Si el abandono malicioso consiste, en definitiva en un *discessus* con el ánimo de disolver el *consortium* conyugal, es evidente que cuando regresa el cónyuge que abandonó al otro con ánimo de restablecerlo, es decir, de cumplir sus obligaciones matrimoniales, cesa la causa de separación y, por lo mismo, ya no hay lugar a ella.

De ahí que el regreso del fugitivo no pueda ser impedido por el cónyuge abandonado, que está obligado a recibirlo, salvo en los casos previstos por el c. 1131 § 2. En este sentido, la sentencia de 16-II-40 c. Wynec dice: «Sed desertio malitiosa coniugi deserto nullatenus ius tribuit impediendi, quominus coniux fugitivus reddeat, paratus ad vitam coniugalem restituendam»¹⁰⁴.

Desde el mismo momento en que el cónyuge que abandonó al otro se declara sinceramente dispuesto a reanudar sus obligaciones conyugales, cesa la causa de separación, aun cuando esto tuviese lugar ya iniciado el proceso de separación. «Sed cum vir declaraverit se paratum esse ad mulierem reddere, prima causa (malitiosa desertio) non amplius existit», dice a este respecto la sentencia de 15-V-48¹⁰⁵, añadiendo que cabe la posibilidad de que tal declaración no sea sincera, en cuyo caso persiste el abandono según se deduce del texto jurisprudencial: «Potest quidem fieri quod haec viri declaratio sincera non sit, sed ob impossibilitatem inquisitionis suppletivae faciendae in praesenti actorum statu de hoc iudicare nequimus»¹⁰⁶.

Sin embargo, se admite la posibilidad de que el cónyuge abandonado pueda, por alguna causa razonable, negarse a reanudar el consorcio matrimonial: «Potest etiam fieri quod mulier eum iterum recipere rationabiliter nolit, sed, ut patet, non ob malitiosam desertionem sed ob aliam aliquam cau-

103. Vide nota 86.

104. Loc. cit., n. 2, págs. 115 s.

105. Loc. cit., n. 3, pág. 169.

106. Loc. cit.

sam»¹⁰⁷. Estas causas deben ser, según se desprende del texto citado, razonables. Un ejemplo de causa razonable a este efecto lo encontramos en la sentencia de 17-III-13: que el *discedens* imponga, para reanudar el consorcio conyugal, unas condiciones que, por representar un gravísimo detrimento a la familia, el abandonado no pueda aceptar¹⁰⁸.

Por último, el ánimo de volver a cumplir las obligaciones conyugales debe ser probado legítimamente por el fugitivo: «Constat de malitiosa desertione ex parte ipsius et ideo de causa separationis temporaneae ad tempus indefinitum, scilicet usque dum uxor animum ad officia coniugalia implenda paratum legitime probaverit»¹⁰⁹.

Con esto puede darse por terminado este comentario. Algunas cuestiones de escaso interés han sido orilladas, así como todas aquellas que, aunque refiriéndose a esta causa de separación, no han sido tratadas por la jurisprudencia rotal.

VII. OBSERVACIONES FINALES

Sin embargo, antes de concluir estas páginas, creo de interés poner de relieve algunas ideas que se deducen de la jurisprudencia rotal acerca del abandono.

Es frecuente en los autores englobar dentro de la llamada separación de hecho muy diversas situaciones, que van desde la separación privada admitida por el c. 1131 hasta el mero distanciamiento circunstancial de los cónyuges debido a viajes u otras causas. A nadie se le oculta que, en este orden de ideas, se incluyen en la llamada separación de hecho, un conjunto de situaciones heterogéneas que es necesario sistematizar. A ello puede contribuir en gran manera la doctrina jurisprudencial expuesta.

Una idea clara, a mi entender fundamental, es que el matrimonio lleva consigo una *relación* de comunidad (de convivencia), pero no necesariamente y en todos los casos, una *situación* de convivencia.

Relación (y estamos en el plano de la realidad social como corresponde a la separación *de hecho* de la que se trata ahora) equivale a nexo (no me refiero al nexo jurídico) entre varón y mujer; es decir, que existe un *esse ad alterum*. Y este nexo, en el plano social, lo da el *animus*, la intención de participación, de vida común. De ahí que la jurisprudencia rotal no considere la existencia de abandono, si no existe el ánimo de disolver el consorcio conyugal; es que este consorcio permanece en su forma de relación de convivencia.

107. Sentencia de 15-V-48 c. Heard, loc. cit., n. 3, pág. 169.

108. Loc. cit., n. 9, pág. 222.

109. Sentencia de 6-XII-29 c. Morano, loc. cit., n. 10, págs. 529 s.

302 • ARTÍCULOS

Situación de convivencia quiere decir que ambos cónyuges están *hic et nunc* conviviendo, que están juntos aquí y ahora.

Indudablemente, relación y situación de convivencia están íntimamente conexos, ya que la relación de convivencia está avocada a la situación, en razón de que hay derechos y deberes (v.gr., *ius in corpus* y algunos aspectos de la mutua ayuda) que no pueden cumplirse sin la situación de convivencia. De ahí se deriva una regla fundamental: los cónyuges deben estar en situación de convivencia lo suficiente para el cumplimiento de sus deberes conyugales (mutua ayuda, educación de los hijos, etc...), situación de convivencia que siempre es intermitente, toda vez que los mismos deberes matrimoniales (v. gr., la mutua ayuda) implican normalmente el alejamiento circunstancial (p.e., a causa del trabajo profesional).

Si nos acercamos ya al límite, contemplamos el caso de la existencia de relación de convivencia sin posibilidad, por lo menos temporal, de situación de convivencia; v.gr., la residencia de uno y otro cónyuge en lugares distantes por razones profesionales, separación forzosa por razones médicas (reclusión en sanatorio), etc. Pues bien, aquí estamos en presencia de supuestos que no entran, en principio, en la hipótesis de separación en sentido estricto, sino de dinámica interna de la vida conyugal; es decir, de licitud de estas conductas. En todo caso, si hay un *detrimentum boni spiritualis* o un *detrimentum boni corporalis* habrá una *causa* de separación, pero no una separación de hecho en sentido técnico, ya que subsiste la relación de convivencia, por permanencia del *animus*. No hay, por tanto, *separación* (existe un nexo) en sentido técnico. Por eso, creo que debería evitarse hablar en estos casos de separación de hecho, para usar otros términos, como alejamiento, separación circunstancial o similares.

La separación de hecho en sentido técnico comienza cuando aparece el ánimo de no cumplir las obligaciones matrimoniales, de romper el consorcio conyugal, es decir, cuando la relación de convivencia desaparece en el plano social, del mismo modo que la separación jurídica comienza cuando la relación convivencial jurídica (derecho y deber a la comunidad de vida) desaparece en su actualidad.

Esta separación de hecho puede adoptar, a su vez, tres figuras distintas: abandono malicioso, abandono justificado y separación privada, cada una de las cuales tiene unos efectos típicos y unos rasgos propios.

En resumen, alejamiento de los cónyuges, abandono malicioso, abandono justificado y separación privada son hipótesis distintas, que conviene no confundir, de las cuales sólo las tres últimas pueden considerarse como separación de hecho en sentido técnico.

LA SIMULACIÓN TOTAL

(COMENTARIO A LA SENTENCIA DE LA S.R.R. DE 22-II-1961 C. CANALS)

Publicado en «Ius Canonicum» II (1962), págs. 723-760. El texto de la sentencia apareció en el mismo número de la revista, págs. 717-721 y posteriormente en S.R.R. dec. seu sent., vol. LII, págs. 104 ss.

SUMARIO: 1. *Doctrina de la sentencia de 22-II-61 acerca de la simulación.* 2. *Referencia a un sector doctrinal y jurisprudencial actuales en torno al acto positivo de voluntad excluyente del matrimonio.* I. El negocio jurídico matrimonial. 3. *Sus elementos.* 4. *Voluntad y ordenamiento en la génesis del vínculo matrimonial.* 5. *Función de la forma.* II. La simulación total. 6. *Las fuentes del canon 1086, § 2.* 7. *El acto positivo excluyente del mismo matrimonio.*

1. DOCTRINA DE LA SENTENCIA DE 22-II-61 ACERCA DE LA SIMULACIÓN

En el proceso matrimonial que terminó con la decisión que motiva este comentario, se planteó la nulidad de un matrimonio «ex capite simulationis totalis», que el turno rotal decidió con una sentencia negativa.

El caso, descrito en pocas líneas, es el siguiente: Kamel, católico de rito melquita, pretendió celebrar matrimonio canónico con Rosa. Para ello se dirigió al párroco de rito latino, quien «irrationabiliter omnino» se negó a asistir al matrimonio. A consecuencia de esta negativa, celebró matrimonio el día 19 de julio de 1942 ante un ministro ortodoxo, obteniendo de este modo el reconocimiento de los efectos civiles, asegurando sin embargo que él nunca habría tenido tal matrimonio por válido ante Dios y ante la Iglesia, sino después de su convalidación ante un sacerdote católico. Como consecuencia de disgustos en la vida conyugal, Kamel pidió el divorcio civil, obteniéndolo el día 13 de septiembre de 1946. El día 30 de marzo del siguiente año atentó matrimonio con Lucía.

Deseando contraer matrimonio con parte católica, acusó su matrimonio con Rosa ante un tribunal eclesiástico por defecto de forma. El libelo fue rechazado el día 30 de diciembre de 1947 por razones evidentes: los católicos de rito melquita, hasta la entrada en vigor del motu proprio *Crebrae allatae* de 22 de febrero de 1949, no estaban obligados a observar una determinada forma en la celebración del matrimonio.

Finalmente, el 11 de octubre de 1955, pidió la declaración de nulidad del matrimonio por simulación total. El proceso terminó con sentencia negativa del 25-IX-1956; el actor apeló y la causa fue enviada al Tribunal de la Rota Romana por la Sagrada Congregación de la Iglesia Oriental. El turno rotal decidió la causa mediante la sentencia de 22-II-61, que da ocasión a estas páginas.

Dejando aparte la cuestión de hecho, a cuya última verdad –como ocurre siempre en los juicios sobre intenciones y voluntades interiores– podríamos aplicar las palabras del Cardenal Hostiense: «Hic refert Dominus arcana abscondita», este comentario se ceñirá a la «quaestio iuris» que ofrece abundante materia para la reflexión.

El «in iure» de la sentencia se limita a referirse a los cánones que son de aplicación en este caso (cc. 1081, 1085 y 1086) después de estudiar la cuestión del hipotético defecto de forma.

No se encuentra, en esta parte de la sentencia rotal, el desarrollo de una doctrina sobre la simulación total; sin embargo, en el «in facto» hay algunos párrafos, cuya redacción genérica da a su contenido un valor general.

Un primer elemento de la tipificación de la simulación viene descrita de este modo: «Ad quamlibet simulationem, vi can. 1086, par. 2, requiritur ut subiectum simulans structurae, seu elementis essentialibus matrimonii a Deo statutis, subiectivam substituat structuram essentialiter diversam»¹.

Tienen estas palabras un visible aire de modernidad, cuyo contenido recuerda las ideas de Giacchi sobre la simulación parcial: «Quando il nubente ha una propria concezione del vincolo matrimoniale... egli non *erra*... egli *sostituisce* la propria concezione a quella della Chiesa»².

Si comparamos el citado pasaje de la sentencia comentada con los correspondientes de otras sentencias y de diversos canonistas modernos, se percibe inmediatamente que la simulación se presenta de una manera interesante por su claridad, ya que muestra patentemente cómo entiende la esencia del acto positivo excluyente: la sustitución de los elementos esenciales del matrimonio por otra estructura esencialmente diversa. Se trata de una concepción intelectual a la que se adhiere la voluntad, cuya esencia es diversa a la estructura del

1. Cfr. n. 3 del «in facto».

2. *Il consenso nel matrimonio canonico* (Milano 1950), pág. 76.

matrimonio tal como ha sido establecida por el Derecho divino. Enfoque acertado, a mi juicio, si se le sitúa dentro de determinada corriente doctrinal y jurisprudencial, ya que evita algunas de las dificultades que ofrecen otras descripciones.

Acertado, sobre todo, porque establece una directa conexión entre el c. 1086 y el c. 1081, que son precisamente dos cánones que hay que interpretar en estrecha relación por su interna dependencia.

Por lo demás, esta posición tiene su fundamento en la definición de acto positivo de voluntad, que encontramos en algunos autores: «*Positivus actus voluntatis tunc habetur cum persona rei sibi per intellectum praesentatae adhaeret et eam appetit qualiter sibi ab intellectu praesentata est et non aliter*»³.

Es doctrina cierta y admitida que la simulación debe ser siempre consciente. Precisamente la exigencia de un acto positivo de voluntad que excluye el matrimonio, supone una intervención activa y consciente del simulador. Ni podría ser de otro modo, pues cuando no hay esa intervención consciente, y sin embargo el consentimiento emitido tiene por objeto una estructura esencialmente distinta al matrimonio, estamos en presencia del error. Una diferencia patente entre ambas figuras reside en que el que yerra no excluye subjetivamente el matrimonio, mientras sí lo hace el simulador.

Este requisito de la conciencia de simulación revela claramente que el simulador busca unos efectos distintos de aquellos que produce el matrimonio. Ahora bien, es cierto también que un sujeto puede buscar tales efectos sin mediar simulación, sino precisamente a través de la celebración de un matrimonio válido, aunque no entre en sus propósitos cumplir con las obligaciones que asume. Tanto en uno como en otro caso se buscan unos efectos a los que de por sí no se dirige el matrimonio; y en uno y otro supuesto se pretenden obtener a través de una celebración del rito nupcial. La diferencia entre ambas posiciones reside en que, en la simulación, el sujeto excluye el surgimiento del vínculo; en el segundo caso, en cambio, se quiere.

Todo el problema de la simulación reside, pues, en la exclusión del matrimonio. De ahí que un segundo elemento de la tipificación de este «caput nullitatis» sea la determinación del modo cómo debe realizarse esta exclusión.

En la sentencia de 22-II-1961, se describe así esta exclusión: «Etenim totius quaestionis fulcrum de simulatione, prouti ab ipso can. 1086, par. 2 deducitur, in hoc est quod non *absentiae voluntatis* recognoscuntur effectus, sed tantum *praesentiae voluntatis contrariae* (actus positivus) tribuuntur effectus invalidandi seu non existentiae ipsius matrimonii»⁴.

3. M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, *De matrimonio et sacramentalibus*, 2.^a ed. (Taurini 1948), pág. 614.

4. Cfr. n. 4 del «in facto».

Qué se entiende aquí por ausencia de voluntad –simple carencia de voluntad interna de contraer matrimonio o sólo ausencia de acto positivo de *excludere*– no lo aclara la sentencia. La duda permanece, aún recurriendo a lo que se lee en líneas anteriores: «Oporteret ut Kamel per “actum positivum” omnino respicisset illud matrimonium quod suis verbis coram ministro, declaravit et manifestavit se voluisse contrahere... Nihil aliud probant nisi “actum negativum” actoris, seu actorem fuisse in talibus adiunctis psicologicis quibus non “actum positivum” vere emisisset»⁵.

En todo caso considero un acierto de la sentencia no afirmar de un modo rotundo que la sola ausencia del «*animus contrahendi*» no es capaz por sí de producir la simulación, ya que se trata, esta última, de una afirmación insostenible, aunque frecuente en diversos sectores de la doctrina.

Precisamente quisiera centrar el objeto de las líneas siguientes en tratar de este punto, por entender que es tema suficientemente interesante, en la teoría y en la práctica, para justificar nuevas reflexiones.

2. REFERENCIA A UN SECTOR DOCTRINAL Y JURISPRUDENCIAL ACTUALES EN TORNO AL ACTO POSITIVO DE VOLUNTAD EXCLUYENTE DEL MATRIMONIO

El requisito en la simulación de un acto positivo de voluntad que excluya el matrimonio, según una determinada corriente doctrinal, podría resumirse en estas palabras: La ausencia del ánimo de contraer no constituye por sí sola una simulación, si no va acompañada de un acto actual e interno de voluntad contrario a la manifestación externa.

Con gran nitidez expresa Giacchi este pensamiento: «Non dunque in una mancanza della “*intentio contrahendi*” consiste la simulazione totale ma nella presenza di una “*intentio non contrahendi*”... Perché si abbia simulazione, data la presenza di quel requisito legislativamente fissato, occorre che il nubente abbia avuto due volontà contemporanee (volontà, che non sono affatto tra loro “*contraddittorie*” perchè si riferiscono a oggetti diversi): la volontà di dar vita all’ apparenza del matrimonio, cioè di compiere la celebrazione di esso; e la volontà di escludere che da quella celebrazione nascano conseguenze. Entrambe tali volontà debbono essere su di uno stesso piano di intensità per modo che l’una non si dissolva di fronte all’altra»⁶.

5. Cfr. n. 3 del «*in facto*».

6. *Il consenso...*, cit., pág. 65. Refiriéndose al acto positivo excluyente dice en líneas anteriores: «Ciò vuol dire che per aversi simulazione totale non basta la mancanza di quella volontà matrimoniale che appare esteriormente nella manifestazione. Il principio della assoluta necessità del consenso matrimoniale, di cui abbiamo detto sopra, va dunque inteso non già nel senso che occorra che, dietro alla manifestazione esterna, sia presente una interna volontà diretta agli effetti di tale manifestazione». Ob. cit., pág. 64. «Questo ci dice che nell’animo del nubente, perchè

Como puede verse, se exige, para que haya simulación, dos voluntades simultáneas: una que quiere la celebración del matrimonio, y otra que expresamente excluya sus efectos.

Este requisito se encuentra descrito en De Smet con estas palabras: «Deficiente autem illa conformitate, dicitur consensus esse *fictus* seu *simulatus*: dum quis labiis declarat se alteram partem sumere in conjugem, interno voluntatis actu renuit illam uti talem sibi copulare»⁷. Análogamente se expresan Conte a Coronata⁸ y otros diversos autores⁹.

Pero es sobre todo en la jurisprudencia rotal donde se encuentra esta corriente de pensamiento, si bien no puede decirse que aquélla sea unánime a este respecto. En el primer decenio después del Código sólo algunas sentencias se hacen eco de ella, para terminar siendo prevalente en los últimos veinticinco años.

«Si quis igitur verba –leemos en la sentencia de 1-VI-1927 c. Jullien¹⁰– in celebrando adhibita exprimit externe dumtaxat, intrinsecus autem actu voluntatis positivo excludit consensum, invalidum est matrimonium, ob simulationem, ut aiunt, totale». Con mayor claridad aún se expresa la sentencia de 17-VII-1929 c. Jullien¹¹: «Consensus autem matrimonialis prorsus deficit in casu simulationis, ut aiunt, totalis, cum quis ore tenus exprimit consensum, sed intus renuit contrahere, nil aliud volens nisi merum externum actum ponere, reiicens penitus matrimonium ipsum».

La exigencia de una duplicidad de voluntades en la simulación total se encuentra expuesta en diversas sentencias no muy lejanas, de las que entresacamos tres. La primera de ellas, de 10-VII-1948 c. Heard, afirma¹²: «Ex hoc toto coelo differt simulatus consensus qui positivum voluntatis actum supponit, imo duos: actum nempe quo ponitur consensus externa manifestatio et actum quo excluditur internus consensus».

En la segunda, de 16-VI-1948 c. Staffa, leemos¹³: «Si quis proinde ore tantum seu verbis, id est ficte, consensum praebet, quem tamen animo, id est

si abbia simulazione totale occorre vi sia non un'assenza della volontà matrimoniale ma la presenza di una positiva volontà di escludere il matrimonio. Questa volontà ha, sì, un contenuto meramente negativo –la esclusione del vincolo che il nubente apparentemente contrae– ma è una vera e propria volontà, un “velle” non un “nolle”. Ob. cit., pág. 64.

7. *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.^a ed. (Brugis 1927), n. 533, pág. 467.

8. «Potest enim quis ex simulatione excludere ipsum contractum matrimonialem, intendens se nullo modo contrahere, contradicens interno dissensu modo absoluto suae consensus manifestationi externa». *De matrimonio...*, cit., pág. 615.

9. Entre los españoles, vide J. M. MANS, *El consentimiento matrimonial* (Barcelona 1956), pág. 134 ss.

10. Vol. XIX, dec. XXIV, n. 2, pág. 193.

11. Vol. XXI, dec. XXXV, n. 3, pág. 297 s.

12. Vol. XL, dec. XLVI, n. 2, pág. 282.

13. Vol. XL, dec. XL, n. 2, pág. 245.

vere, intus detrectat, matrimonium simulat, non contrahit, sive actu positivo voluntatis ipsum integrum contractus respuat (et tunc habetur simulatio totalis), sive contractus unam vel alteram proprietatem essentialem...». Y en la sentencia de 22-III-1943 c. Canestri se dice¹⁴: «Simulans positive contrarietatem ponere debet inter mentem et signa externa; intus “nolo”, foras “volo”, edicere debet aut viceversa»¹⁵.

Esta corriente de pensamiento, ¿puede considerarse aceptable? ¿Es cierto que la carencia de «voluntas contrahendi», junto a la intención de consentir «ore tantum seu verbis» pero sin un no interno y simultáneo, no hace nulo el matrimonio por simulación, como pretenden Giacchi y otros autores, y como parecen indicar estas sentencias?

A responder estas preguntas se dirigen las líneas siguientes. Y como toda la raíz de la duda reside en la función del consentimiento en la génesis del vínculo matrimonial, comenzaremos con unas referencias al matrimonio «in fieri».

I. EL NEGOCIO JURÍDICO MATRIMONIAL

3. SUS ELEMENTOS

El negocio jurídico matrimonial (el llamado matrimonio «in fieri») se define comúnmente como el acto de voluntad por el cual ambas partes se dan y aceptan mutuamente el «ius in corpus». Esta definición está tomada del canon 1081, § 1, que define así el consentimiento matrimonial. De este modo, la doctrina, identificando el consentimiento con el negocio jurídico, califica a ambos de acto de voluntad.

Hecha esta identificación, no es de extrañar que el estudio de los vicios del consentimiento se haga sobre la base de la teoría filosófica de los actos humanos voluntarios, aunque teniendo presentes, claro está, los necesarios criterios jurídicos.

La fecundidad de la utilización de estos criterios filosóficos es demasiado evidente, para no considerarla como elemento indispensable y del máximo valor. Si algún reparo quisiera ponerse al planteamiento expuesto, habría que buscarlo en la predicha identificación entre acto de voluntad y negocio jurídico, que no creo que se pueda considerar exacta.

¿En qué consiste, entonces, el negocio jurídico matrimonial?

14. Vol. XXXV, dec. XXXVII, n. 11, pág. 368.

15. Vide, entre otras: sent. 29-II-1924 c. Jullien (vol. XVI, dec. VIII, n. 2, pág. 67), sent. 5-VIII-1924 c. Jullien (vol. XVI, dec. XXXVI, n. 2, pág. 312 s.), sent. 28-IV-1925 c. Mannucci (vol. XVII, dec. XXIII, n. 3, pág. 175).

El canon 1081, § 1, nos indica, un dato fundamental: «Matrimonium facit partium consensus... legitime manifestatus».

El matrimonio consiste en una relación jurídica típica por la que los sujetos, después de realizar el negocio jurídico, quedan vinculados entre sí, es decir, en una situación jurídica distinta y nueva. Esta situación jurídica es producida (*facit*) por un acto mutuo de la voluntad de las partes¹⁶. Nos encontramos, pues, con que el negocio jurídico matrimonial es un acto de autonomía (en un sentido estricto, equivalente a autorregulación) de los contrayentes, dirigido a la creación de una situación jurídica. La causa eficiente del vínculo conyugal, si nos atenemos al párrafo segundo del citado canon, es el acto de voluntad («consensus est actus voluntatis») de los contrayentes. Por otra parte, este consentimiento debe ser legítimamente manifestado. Esta manifestación o exteriorización, según la doctrina, es un requisito necesario, por tratarse de un acto jurídico que, como tal, debe ser cognoscible. La manifestación es el instrumento necesario para que la voluntad opere en el campo jurídico; siendo esta característica del negocio jurídico matrimonial, común a todos los actos jurídicos: la ley, el precepto, etc...¹⁷.

A este respecto es interesante tener presente el canon 1088, § 2 donde se dice que los esposos deben expresar verbalmente el consentimiento; y si pueden hablar, no les es lícito emplear otros signos equivalentes. *A sensu contrario*, queda claro que si no gozan del uso de la palabra pueden utilizar signos distintos. Es ésta una disposición de la ley positiva, ya que los autores, después de las conocidas disputas teológicas medievales, pusieron de relieve que por Derecho divino es válido el consentimiento expresado suficientemente por signos, por ejemplo, mediante escritura¹⁸. En todo caso, queda puesto de relieve lo que aquí interesa: la manifestación del consentimiento consiste en un signo –palabra u otro equivalente– de la voluntad interna.

Por esta vía se llega a la misma conclusión establecida por los teólogos: el hombre actúa en el campo jurídico y moral por medio de signos. El signo, es-

16. El canon 1081 § 1, al hablar de matrimonio, se refiere sin género de dudas al matrimonio «in facto esse». Es un aspecto que no puede olvidarse para encontrar el preciso sentido del *facit*. El canon citado establece una relación de causalidad entre el consentimiento y el vínculo matrimonial, no entre este último y el signo externo.

17. Si quisiéramos establecer un parangón entre la ley y el negocio jurídico, podría decirse que la manifestación del consentimiento equivale a la promulgación de la ley. Podría entonces sostenerse, como ya lo hicieron Sánchez, Gasparri y otros muchos autores, que la manifestación externa es un requisito necesario del negocio jurídico, pero no su esencia, así como se afirma por muchos autores que la promulgación es necesaria, pero no de la esencia de la ley.

18. Vide, por ejemplo, A. SMEIN, *Le mariage en droit canonique*, 2.^a ed. revisada por R. Génestal, I (Paris 1929), págs. 185 ss.; P.A. d'AVACK, *Corso di diritto canonico, Il matrimonio*, I (Milano 1959), págs. 43 ss.; P. GISMONDI, *La celebrazione del matrimonio secondo la dottrina e la legislazione canonica sino al Concilio tridentino*, en «Ephemerides Iuris Canonici», V (1949), págs. 318 ss.

cribe Van Roo¹⁹, «est medium manifestandi et communicandi conceptiones rationis, imperia, etc. Inter homines talia signa adhibentur non ad res físicas immediate immutandas, sed ad effectus in ordine intentionali, morali, iuridico producendos».

La teoría de los signos ha sido –y está siendo aún– ampliamente elaborada por los teólogos. De ella aquí sólo es preciso tener en cuenta un dato: el signo, para ser tal, requiere un nexo o relación con la cosa significada. Pues bien, el signo externo por el que los cónyuges expresan el consentimiento matrimonial, presupone una voluntad interna actual o virtual, o, lo que es lo mismo, un nexo entre la manifestación externa y una real «voluntas contrahendi», único supuesto en que la manifestación externa será verdadero signo. Si no existe este nexo, no hay propiamente signo²⁰, toda vez que éste se constituye como tal en virtud del mencionado nexo; no hay, por consiguiente, expresión del consentimiento matrimonial, ni, en consecuencia, negocio jurídico matrimonial²¹.

El negocio jurídico matrimonial abarca por consiguiente un acto interno de voluntad y un signo de esta voluntad, a cuyo través aquél actúa eficazmente. El signo es instrumento de la voluntad para manifestarse, por lo cual el vínculo matrimonial tiene una causa eficiente (la voluntad) y una causa instrumental (el signo o expresión de dicha voluntad). Ambos elementos –acto de voluntad y signo externo que lo contiene y manifiesta– constituyen el negocio jurídico.

Decimos elementos, porque acto interno de voluntad y signo no son dos actos del sujeto desvinculados entre sí, sino que constituyen un proceso unitario. La energía que el acto de voluntad interno genera, pasa a la expresión externa, que no sólo le presta un servicio dándole a conocer, sino transmitiendo esa energía; es, pues, un signo operativo y eficaz, si bien como elemento transmisor.

La respectiva función del consentimiento interno y la manifestación externa –causalidad eficiente e instrumentalidad– se encuentran claramente ex-

19. *De sacramentis in genere*, 2.^a ed. (Romae 1960), pág. 318.

20. Esta es la doctrina unánimemente sostenida. Vide por ejemplo, la exposición de J.A. de ALDAMA [en PATRES SOCIETATIS IESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (Madrid 1953), tract. I, *Theoria generalis sacramentorum*, pág. 23]: «Ad hoc ut signum habeat vim significandi aliud, requiritur nexus inter utrumque obiectum, significans scilicet et significatum. Hic nexus potest esse ex ipsa natura rei... ex mera institutione extrinseca... vel potest esse aliquid intermedium...». O la de H. LENNERZ [*De sacramentis novae legis in genere*, 3.^a ed. (Romae 1950), pág. 52]: «Ut autem res aliqua possit aliam significare, nexus quidam intercedere debet inter rem significantem et rem significatam, quo nexus ipsa significatio fundetur».

21. Como veremos más adelante (nota 47), esta idea, que surge de la misma naturaleza de los signos, se encuentra ya en la decretal *Tua nos* de Inocencio III.

puestas en el C.I.C. El c. 1081, § 1 establece una relación de causalidad entre el consentimiento y el vínculo matrimonial. Con la palabra *consensus* el citado canon se refiere a la voluntad interna, que necesita, eso sí, ser legítimamente manifestada. Es ésta la interpretación tradicional de los autores postcodiciales, que no hacen más que recoger el pensamiento de los canonistas anteriores, desde que se fijó de manera definitiva en la Edad Media el principio de la consensualidad. Y ésta es también la doctrina que se recoge en las fuentes de este canon.

Es interesante poner de relieve este punto, porque podría en algún momento pensarse que el consentimiento eficaz al que el canon 1081, § 1 se refiere, es aquel consentimiento que se manifiesta externa y legítimamente, aunque no exista un verdadero consentimiento interno²².

Una tal interpretación no encuentra apoyo ni en la tradición canónica ni en las fuentes del canon 1081, § 1. De estas últimas veremos algunas a continuación.

En la constitución *Exultate Deo* de Eugenio IV de 22-XI-1439 se afirma que la causa eficiente del matrimonio es «*mutuus consensus, per verba de praesenti expressus*»²³. En la condenación de los errores de los armenios por Benedicto XII en el año 1341 encontramos las siguientes expresiones, la primera de las cuales figura recogida en la recopilación de Gasparri: «... nulla est certa forma verborum exprimens consensum matrimonii...»²⁴ «... est forma verborum, quae consensum matrimonialem manifestant...»²⁵. Puede verse que en estos pasajes el signo externo –las palabras– se concibe como una manifestación del consentimiento; el *consensus* es, pues, el consentimiento interno. Con claridad meridiana aparece esta idea en el decreto *Consensus mutuus* (15-II-1892) de León XIII: «*Consensus mutuus, unde matrimonia iusta nascuntur, non verbis dumtaxat, sed aliis quoque signis exterioribus patefieri, ac declarari potest*»²⁶. Y lo mismo puede decirse de diversos textos de las Decretales, de los cuales entresacamos dos de Inocencio III, dejando para un posterior comentario la interesante decretal *Tua nos* del mismo Pontífice. «*Ad quod fraternitati tuae –dice el primero de los textos aludidos²⁷– taliter respondemus, quod, quum prohibitorium sit edictum de matrimonio contrahendo, ut, quicumque non prohibetur, per consequentiam admittatur, et sufficiat ad matrimonium*

22. El canon 1081, § 1 se interpretaría de este modo, entendiendo que la causa del vínculo es aquel consentimiento que aparece manifestado, aunque tal manifestación sea hecha sin la correspondiente voluntad interna. En esta hipótesis la relación de causalidad se establecería, más que entre el consentimiento interno y el vínculo, entre éste y el signo externo. Cfr. nota 16.

23. C.I.C. *Fontes*, I (Typis Polyglottis Vaticanis 1947), n. 52, pág. 76.

24. C.I.C. *Fontes*, I, n. 40, pág. 40. Cfr. MANSI, vol. XXV, col. 1264.

25. MANSI, vol. XXV, col. 1264.

26. C.I.C. *Fontes*, III (Typis Polyglottis Vaticanis 1933), n. 613, pág. 381.

27. X, IV, 1, 23.

312 • ARTÍCULOS

solus consensus illorum, de quorum quarumque coniunctionibus agitur, videtur, quod, si talis velit contrahere, sibi non possit vel debeat denegari, quum quod verbis non potest signis valeat declarare». Y en el segundo leemos²⁸: «Nos igitur inquisitioni tuae taliter respondemus, quod matrimonium in veritate contrahitur per legitimum viri et mulieris consensum; sed necessaria sunt, quantum ad ecclesiam, verba consensum exprimentia de praesenti».

Si interpretamos el canon 1081, § 1 de acuerdo con el Derecho anterior, y concretamente atendiendo a sus fuentes, se llega sin dificultad alguna a la conclusión que antes se apuntaba: el consentimiento interno («qui nulla humana potestate suppleri valet») es la causa del vínculo matrimonial, mediante su manifestación externa.

Pero el citado canon 1081, § 1 no habla sólo de manifestación externa, sino que añade que ésta debe hacerse «legitime». Este simple adverbio, en conexión con el inciso «iure habiles», encierra en sí una abundante temática que intentaremos resumir a continuación.

4. VOLUNTAD Y ORDENAMIENTO EN LA GÉNESIS DEL VÍNCULO MATRIMONIAL

El negocio jurídico matrimonial es causa del vínculo, tiene una eficacia jurídica, lo cual quiere decir que sitúa a los contrayentes en una nueva posición, no sólo en su relación mutua, sino también frente a la sociedad. Siendo esto así, es lógico que el legislador –divino o humano–, de quien es propio regular las relaciones sociales, intervenga en el nacimiento del vínculo matrimonial. Esta intervención converge, entre otras cosas, en la génesis del vínculo y en la constancia cierta de que el matrimonio se ha contraído válidamente. Examinemos, pues, brevemente esta intervención del legislador, o dicho de otro modo, la intervención del ordenamiento jurídico.

Hay un aspecto de esta intervención –el que se concreta en los impedimentos– que nadie discute. Existe otro sin embargo –la intervención en el acto mismo de producción del vínculo– que dista de ser pacífico en los autores²⁹.

28. X, IV, 1, 25.

29. Sería prolijo referirse aquí a las distintas posiciones doctrinales sobre la respectiva intervención del ordenamiento y de la voluntad de los contrayentes en la génesis del vínculo matrimonial. Basta, para mostrar dos ejemplos de opiniones distintas, referirse a un interesante diálogo que fue sostenido hace algunos años por el Prof. García Barberena y el P. Olís Robleda. Vide, T. GARCÍA BARBERENA, *Sobre la idea contractual en el matrimonio canónico*, en «Miscelánea Comillas», XVI (1951), II, págs. 155-179; *Sobre el matrimonio «in fieri»* en «Salmanticensis», I (1954), págs. 422-440. En un reciente trabajo se reafirma en lo fundamental de las afirmaciones vertidas en estos dos escritos: *Adulterio casto*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XVII (1962), pág. 16, nota 6. O. ROBLEDA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Estudios Eclesiásticos», XXVIII

Existe entre los canonistas una clara tendencia a asimilar el negocio jurídico matrimonial con un puro acto de voluntad; por eso todo su pensamiento se reduce a negar que pueda hablarse de un acto del poder eclesiástico que cause el vínculo, para salvar la naturaleza paccional del matrimonio y la doctrina teológica, según la cual los ministros del sacramento del matrimonio son los contrayentes. La función del ordenamiento jurídico se limitaría a poner condiciones u obstáculos a la voluntad de los contrayentes.

Esta postura, con tener una serie de elementos fundamentales verdaderos, me parece poco acertada en varios de sus aspectos. Ni por razón de contrato, ni por razón de sacramento, es sostenible que el ordenamiento jurídico intervenga sólo poniendo obstáculos o condiciones; otra cosa muy distinta es el modo de esta intervención.

Sin pretender llevar a cabo un estudio a fondo del problema, que no sería posible en un simple comentario, expondremos algunas ideas a este respecto, que quizás puedan servir para aclarar un tanto esta cuestión.

Para que un acto tenga eficacia jurídica, es preciso que el ordenamiento jurídico (en unos casos el Derecho divino, en otros el humano) le reconozca tal facultad.

Como se sabe, es un principio fundamental, establecido por la Teología y la Filosofía católicas, que el gobierno del hombre en todos sus aspectos corresponde a Dios. Que el hombre tenga capacidad para autogobernarse, no quiere decir que haya una serie de aspectos de su vida social que no estén sujetos al Derecho divino –y en un sentido más radical, a Dios mismo–, sino que el Derecho divino, en lugar de una planificación minuciosa, como ocurría en muchos aspectos de la ley mosaica, concede al hombre la facultad de autogobernarse³⁰.

Este principio tiene su expresión concreta, en lo que se refiere al poder humano, en la conocida frase de San Pablo «non est potestas nisi a Deo». El poder soberano humano y su facultad de dictar normas jurídicas provienen del Derecho divino. Esto supuesto, es evidente que las normas humanas pueden

(1954), págs. 5-56; *¿Es contrato el matrimonio?*, en «Estudios Eclesiásticos», XXIX (1955), págs. 479-503.

El P. Robleda sigue la doctrina más común entre los canonistas. El Prof. García Barberena ha puesto de relieve un hecho indudable: la intervención activa del ordenamiento en la génesis del vínculo matrimonial. En este trabajo se disiente de la opinión de este ilustre canonista español en cuanto al modo de esta intervención.

30. Que el poder del hombre de autogobernarse es un poder que le ha sido concedido por Dios y en dependencia de El, es un principio incuestionable, como lo es que todo lo que el hombre tiene lo ha recibido de Dios. Otra cuestión distinta, que aquí carece de interés, sería que, supuesta la naturaleza humana y los fines que Dios ha querido libremente otorgar al hombre, las cosas no hubiesen podido ser de otro modo. El hecho cierto es que son así, y esto es lo único que interesa para nuestro propósito.

314 • ARTÍCULOS

conceder el poder de jurisdicción (en su triple manifestación) a diversos órganos, de forma que puede decirse –y esto es especialmente válido en la Iglesia– que hay quienes tienen el poder de mando por concesión del Derecho divino y hay quienes lo tienen porque se lo ha otorgado el Derecho humano.

Análogamente y en virtud del mismo principio fundamental aludido, todo acto de la autonomía privada tiene una eficacia jurídica en virtud del Derecho natural o del Derecho positivo.

Pero el reconocimiento de esta potestad a la autonomía privada no es la primera intervención activa del ordenamiento jurídico. Esta primera intervención reside en la institución del negocio jurídico concreto y del instituto jurídico a que este último da lugar. Refiriéndonos al matrimonio, es el Derecho divino el que instituye el matrimonio y el negocio jurídico matrimonial.

Lo fundamental de la institución del negocio jurídico reside en establecer una relación de causalidad, en el ámbito jurídico, entre el consentimiento y el vínculo matrimonial; al mismo tiempo –si se es consecuente con la teoría de los signos– la institución da lugar a la relación de significación, en el plano jurídico, entre la manifestación externa y el consentimiento interno³¹.

Una segunda fase de esta intervención reside en la ya indicada concesión de la potestad a los sujetos para contraer matrimonio. En virtud de este hecho la formación del vínculo matrimonial no surge del acto de voluntad considerado exclusivamente como un hecho psicológico. Surge porque el Derecho divino potencia al hombre otorgándole esta facultad³². Lo cual no quiere decir que la causa del vínculo sea el Derecho divino presupuesta la voluntad. Del mismo modo que la ley humana no surge de la ley divina presupuesto el acto del legislador humano, sino del mismo legislador humano, aunque el poder de éste le ha sido concedido por el Derecho divino, así también el vínculo surge de la voluntad de los contrayentes, mas en virtud de la potestad concedida.

La voluntad de los contrayentes es causa del vínculo, pero es una voluntad a la que se ha otorgado esta facultad por el Derecho divino. Teniendo en cuenta, además, que esta facultad no es un simple efecto natural del acto psicológico de la voluntad, sino que lo es de una situación jurídica en la que el

31. Normalmente la institución del negocio jurídico no hace otra cosa que elevar al plano jurídico –dar virtualidad jurídica– al nexo de significación que ya existe naturalmente entre la voluntad interna y su manifestación. Pero la relación natural no tiene por sí sola fuerza jurídica, si no es en virtud del Derecho (divino o humano). Un ejemplo muy claro en materia matrimonial lo tenemos en los matrimonios clandestinos. Hoy en día no tiene virtualidad jurídica el simple intercambio clandestino del consentimiento matrimonial, que en épocas anteriores al Concilio de Trento hubiese podido dar lugar a un verdadero matrimonio. Faltaría en este supuesto aquella forma, a la que el Derecho reconoce como única manifestación, jurídicamente eficaz, del consentimiento matrimonial.

32. Esta facultad es una situación jurídica activa, que capacita al sujeto para causar el vínculo matrimonial, y que frente a los demás da lugar al «ius connubii».

sujeto se encuentra; como tal situación jurídica no es una facultad absoluta, sino sujeta a determinadas condiciones de ejercicio, a suspensión, e incluso a una posible pérdida en ciertas circunstancias.

Esto que ocurre en el matrimonio, aunque presente algunos matices peculiares, es común a cualquier negocio jurídico; siempre la voluntad de los sujetos necesita tener una facultad de producir efectos jurídicos otorgada por el Derecho divino o humano.

Se comprende así fácilmente que, siendo ésta una facultad típicamente jurídica, no pueda estudiarse sólo con criterios puramente filosóficos, pretendiendo ver en las múltiples facetas del ejercicio de tal facultad sólo una voluntad perseverante, virtual, habitual, etc. El ejercicio de esta facultad –que evidentemente procede de un acto de voluntad– sigue el curso normal y utiliza los instrumentos propios de la vida jurídica, tales como la expresión verbal, la escritura, la representación por procurador, etc..., siempre dentro de los límites impuestos por su especial carácter y por el Derecho. Es una voluntad que opera en cuanto plasmada en un instrumento jurídico que la contiene³³.

El Derecho divino aún interviene activamente en otros aspectos; pero trataremos de ellos más adelante, ya que parece más oportuno ver ahora brevemente cómo interviene la Iglesia.

Para contestar a esta cuestión de un modo más eficaz, será mejor hacer una breve referencia al campo sacramental.

Es muy común en la doctrina sostener a ultranza que la única causa del vínculo es la voluntad de los contrayentes, sobre la base de que éstos son los ministros del sacramento. Y en efecto, esto es un argumento ciertamente eficaz para poder afirmar que en el contrato –la «res sensibilis» del sacramento– no intervienen –con poder de causar el vínculo– personas distintas de los contrayentes. Pero de esto a sostener que la Iglesia sólo interviene poniendo condiciones o queriendo no poner ninguna, hay un abismo, y desde luego no concuerda con la doctrina teológica acerca de la administración de los sacramentos.

Según la constante y común enseñanza de los teólogos, la Iglesia actúa positivamente con su intención (y la intención es voluntad) en la administra-

33. Así, por ejemplo, la ley contiene un acto de voluntad del legislador, pero en cuanto está plasmada en la norma; por eso su virtualidad es independiente de que en la persona concreta del legislador exista constantemente un acto de voluntad actual o virtual dirigido a la vigencia de la norma. En esta perspectiva hay que estudiar, por ejemplo, el matrimonio por procurador. Una vez plasmado en un instrumento jurídico (el mandato escrito), el consentimiento matrimonial opera independientemente de que en el ánimo del contrayente perseverare en forma de voluntad habitual o virtual, porque lo que opera no es la voluntad psicológica del sujeto, sino aquélla plasmada y contenida en el instrumento jurídico. Sólo la revocación en la forma admitida por el Derecho o la incapacidad actual para que se produzca la «coniunctio animorum» que lleva consigo el matrimonio (c. 1089, § 3) rompe la virtualidad del instrumento jurídico.

ción de los sacramentos. Veamos con palabras de uno de los más recientes manuales sobre los sacramentos, esta acción de la Iglesia³⁴: «In ipsa sacramentorum confectione et administratione Ecclesia agit instrumentaliter, virtute Christi summi sacerdotis applicando sacramenta, quae ipsa salutis instrumenta sunt... Quomodo agit ipsa Ecclesia? Fide sua, intentione sua, dirigit totam actionem ministri secundum intentionem ipsius Christi».

Es evidente, pues, que si bien los contrayentes son los ministros del sacramento del matrimonio, la Iglesia actúa positivamente en su confección. La «confectio» de los sacramentos consiste en la aplicación de la forma sobre la materia; y en el matrimonio esta «confectio» no es sino la realización del negocio jurídico matrimonial, dotado de índole sacramental.

Sería muy interesante llevar esta conclusión a todas sus consecuencias; pero bástenos dejar aquí constancia de que por parte de la sacramentalidad no hay ninguna dificultad para admitir una intervención positiva en el negocio jurídico sacramental.

A este respecto es del todo punto necesario no olvidar todo el sentido de la identidad entre sacramento y negocio jurídico matrimonial. Si esta identidad se toma en su pleno significado, se comprenderá sin mayores dificultades que, del mismo modo que los ministros del sacramento no añaden nada a la «confectio contracti», de forma que hay una absoluta identidad entre esta «confectio» y la «confectio sacramenti», la intervención positiva de la Iglesia en la «confectio sacramenti» es una intervención positiva en la «confectio contracti». Igualmente, así como la Iglesia no interviene en la confección del sacramento del matrimonio por medio de personas singulares distintas de los contrayentes, tampoco interviene en la génesis del negocio jurídico matrimonial por medio de ellas, sino que la «intentio Ecclesiae» incide regularmente en el negocio jurídico matrimonial a través de su Derecho constitucional y no a través de un acto de un órgano jerárquico.

Esta intervención positiva de la Iglesia tiene una indudable raíz en la naturaleza sacramental del matrimonio. Si todo sacramento es de la Iglesia, el matrimonio –dada la identidad entre el sacramento y el matrimonio– no es sólo una institución de Derecho divino que tiene una eficacia ante las normas canónicas, sino una verdadera y propia institución jurídica de la Iglesia. Decir que sea institución de la Iglesia no quiere decir ni mucho menos que sea una institución de Derecho humano, creada por el poder eclesiástico, sino que pertenece a la Iglesia, en cuanto entregada a Ella y por Ella recibida. Pero, además, es de la Iglesia en un sentido más íntimo. El matrimonio sacramental ha sido instituido en y dentro de la Iglesia por Cristo, no sólo como productor de la gracia, sino como institución jurídica ordenada a la continuidad y aumento

34. G. VAN ROO, *De sacramentis...*, cit., págs. 130 s.

de la Iglesia³⁵, aspecto éste que se enlaza de modo directo con la sacramentalidad³⁶.

Ahora bien, el matrimonio es una institución de la Iglesia en virtud de la voluntad fundacional de Cristo, que permanece invariablemente en la Iglesia, plasmada, dentro del ámbito jurídico, en el Derecho constitucional irreformable. La Iglesia, pues, en virtud del mismo Derecho constitucional –instituido por Cristo– recibe la institución del matrimonio³⁷.

Análogamente, y como consecuencia de lo dicho, cada uno de los matrimonios no es válido si no es recibido positivamente por la Iglesia. Sólo en virtud de esa recepción, un matrimonio concreto puede ser válidamente constituido. Aquí cabe la misma advertencia que ya hicimos con motivo del consentimiento. Esta recepción de la Iglesia –que es una acción positiva– se realiza regularmente por el mismo ordenamiento jurídico –en la esfera de sus normas constitucionales– y no a través de un acto de voluntad de un órgano eclesiástico.

En cuanto llevamos dicho han ido apareciendo varios aspectos de la intervención del ordenamiento jurídico, que han sido puestos de relieve conjuntamente porque así lo requería el plan de la exposición. Es ahora el momento de desglosarlos y tratarlos separadamente, comenzando por los aspectos antes aludidos y aún no estudiados.

a) El pacto matrimonial, se ha dicho, es un negocio jurídico. En él cabe distinguir entre otros elementos, su *contenido*, que no es otra cosa que el resultado que pretende alcanzarse, en cuanto está contenido –de ahí su nombre– en el negocio jurídico, que es su causa.

Este resultado, el matrimonio, tiene evidentemente dos aspectos indisolublemente vinculados: el elemento puramente social y la estructura jurídica

35. Vide Pío XI, enc. *Casti connubii* [AAS, XXII (1930), pág. 544]; Pío XII, enc. *Mystici Corporis* [AAS, XXXV (1943), págs. 193 y ss.].

36. Según los teólogos, el matrimonio sacramental lleva consigo una «consecratio foederis maritalis ad repraesentandam unionem foecundam Christi cum Ecclesia, ad generanda et fovenda membra Christi naturaliter» y «ad procreandam et educandam sobolem pro regno Christi». Vide, por ejemplo, L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. IV/2, pars I, 3.^a ed. (Oenipotentis 1948), pág. 17; especialmente interesante es la exposición de M.J. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo*, 3.^a ed. castellana (Barcelona 1960), pág. 627 ss.

37. Se trata, pues, de una recepción operada en la Iglesia en virtud del mismo Derecho constitucional. Este Derecho constitucional, como tuve ocasión de poner de relieve en las páginas de esta misma revista (vol. II, 1962, págs. 51 ss.), no es un Derecho que está fuera o sobre la Iglesia, sino en Ella, constituyéndola como *corpus iuridicum*. La recepción que operan estas normas es una recepción de la Iglesia, aunque en virtud de su Derecho constitucional. Ocurre en el ámbito jurídico análogamente a lo que sucede en el ámbito de las realidades teológicas. La voluntad de la Iglesia, que interviene activamente en la administración de los sacramentos, es producto del impulso que Cristo opera en el organismo de la Iglesia; y no por eso se deja de afirmar que ese impulso sea una voluntad de la Iglesia.

que lo regula, lo informa y lo sostiene (el vínculo y el conjunto de derechos y obligaciones que de él dimanar).

Supuesto este contenido y la intervención positiva del ordenamiento jurídico, cabe preguntar ¿qué ponen los contrayentes y qué el ordenamiento jurídico?

El esquema que los autores manejan normalmente podría describirse así en breves trazos: El negocio jurídico matrimonial consiste en la mutua entrega y aceptación del *ius in corpus*; éste surge, pues, de la voluntad de los contrayentes. Ahora bien, el matrimonio es una institución creada por el Derecho divino, que le ha señalado los fines, las propiedades esenciales, etc.; en consecuencia, los derechos y deberes distintos del *ius in corpus* tienen su origen en el ordenamiento divino, presupuesto el nacimiento de dicho derecho por la voluntad de los contrayentes. Por lo demás, estos derechos y deberes son derivaciones esenciales o integrales de la naturaleza del matrimonio, según se halla configurado por la ley divina.

Si partimos de que para esta doctrina el *ius in corpus* es el vínculo matrimonial, al identificar ambos, es posible, a mi entender, dar a esta doctrina un mayor perfeccionamiento, si admitimos la distinción entre el vínculo y el *ius in corpus*³⁸.

Entiendo que la voluntad de los contrayentes, al igual que ocurre en los restantes negocios jurídicos, contiene un querer obligarse jurídicamente en orden a un fin práctico típico y determinado.

En otro trabajo³⁹ tuve ocasión de señalar que en el matrimonio (la relación jurídica matrimonial) cabe distinguir varios elementos, entre los cuales estaban el vínculo, la causa y el contenido. Pues bien, en el negocio jurídico matrimonial la voluntad versa sobre el vínculo (voluntad de obligarse, de vincularse jurídicamente) y sobre la causa (fin práctico típico y determinado –dado por la naturaleza y el Derecho divino– al que se adhieren; c. 1013 § 1). La formulación técnica del conjunto de situaciones jurídicas en que los cónyuges quedan, es función propia del ordenamiento jurídico.

El acto de voluntad de los contrayentes no es un acto psicológico por el que realmente se dan y entregan el *ius in corpus* (*do et accepto ius in corpus*)⁴⁰.

38. Sobre la distinción mencionada, vide A. BERNÁRDEZ, *Las causas canónicas de separación conyugal* (Madrid 1961), págs. 3 ss. Puede verse también J. HERVADA, *El matrimonio «in facto esse»*. *Su estructura jurídica*, en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 139 ss.

39. Vide nota anterior.

40. Pensar que el contenido psicológico de la voluntad de los contrayentes es el *ius in corpus*, es contrario a la experiencia. Vide las atinadas observaciones de GARCÍA BARBERENA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, cit., pág. 439. El Decreto de Graciano, las Decretales y demás fuentes antiguas, así como las obras de los decretistas y decretalistas, se refieren siempre al «animus maritalis» (que expresa la voluntad de obligarse en orden a unos fines prácticos, como lo demuestra la problemática que plantean: voluntad de cohabitar, voluntad dirigida a la unión carnal, etc...), nunca al ánimo de dar y entregar el *ius in corpus*, fórmula técnica que sólo aparece en épocas tardías.

Es un acto por el que los contrayentes manifiestan su voluntad de que exista entre ellos una unión típica (marital) entre ambos, dirigida a determinados fines (los esenciales y típicos del matrimonio).

El consentimiento de los contrayentes, como acto de la voluntad que se mueve «propter finem», se dirige fundamentalmente a obligarse en orden a unos fines típicos (voluntad de contenido), no a fórmulas técnicas que normalmente le son desconocidas.

b) Como ya hemos indicado, lo dicho no agota la intervención del ordenamiento jurídico, sino que en la génesis de cada matrimonio interviene recibiendo el consentimiento por medio de su reconocimiento.

Este reconocimiento tiene dos vertientes distintas y separables entre sí: la validez y la eficacia.

El vínculo matrimonial es un vínculo de Derecho divino. Con ello, no quiere decirse sólo que sea un vínculo fundado en el Derecho divino, sino, sobre todo, que surge en virtud del Derecho divino y no del Derecho humano.

Pues bien, son las normas divinas –entre las que se cuentan las normas constitucionales de la Iglesia– las que reconocen el negocio jurídico matrimonial en el ámbito de su validez.

Supuesto el poder de los sujetos para contraer matrimonio, la validez del acto de celebración depende de que realmente los contrayentes quieran realizar el negocio jurídico matrimonial y de que este acto sea reconocido por el Derecho divino⁴¹.

Este reconocimiento por las normas divinas se produce siempre que el negocio jurídico matrimonial reúna las condiciones establecidas en ellas⁴².

c) El negocio jurídico matrimonial tiene una eficacia tanto en el ámbito del Derecho secular como en el canónico.

No se trata aquí de la validez de este negocio jurídico y de la eficacia típica que con respecto a ambos cónyuges tiene, sino de su eficacia ante terceros, es decir, de aquella eficacia que tiene en el ámbito de las relaciones sociales de los demás miembros de la comunidad eclesial y civil.

Una vez constituido el vínculo matrimonial por la validez del negocio jurídico, debe constar ante los demás, ante la sociedad, esta validez para que despliegue toda su eficacia frente a terceros, como ocurre con todos los actos jurídicos.

41. Este reconocimiento, que no es más que la aplicación al negocio jurídico matrimonial concreto de la ley que instituye el matrimonio, es una intervención activa ya que da al negocio jurídico determinada virtualidad jurídica.

42. Las normas divinas, que son las que reconocen el matrimonio en el ámbito de la validez, permiten que las normas humanas completen las condiciones que deben reunir los sujetos o el negocio jurídico para que se dé este reconocimiento, mediante el poder de poner impedimentos dirimentes o requisitos formales.

320 • ARTÍCULOS

El reconocimiento de esta eficacia es misión del Derecho humano, que precisa para ello de la constancia de la celebración del matrimonio. No estamos, pues, en el plano de la validez, sino de la constancia de ésta, para que frente a los demás sea eficaz.

Si no consta la validez, no se producirá esta eficacia, aunque no se prejuzgue en su raíz el problema de su validez⁴³.

Un ejemplo típico a este respecto lo tenemos en el caso de los matrimonios clandestinos. Cuando se celebraba uno de estos matrimonios sin que constase su celebración, la Iglesia actuaba en el fuero externo *como si* tal matrimonio no existiese; pero nunca la Iglesia declaró que *realmente* no existía; es más, reconocía su existencia en el fuero interno. La Iglesia, simplemente, al no constarle por pruebas del fuero externo, no admitía su eficacia en dicho fuero. Pero en el fondo, se trataba de un problema de constancia y no de validez.

d) El reconocimiento y la recepción del matrimonio, en cuanto afecta a la validez del negocio jurídico matrimonial, no exige en principio más exteriorización del consentimiento matrimonial que aquel que es necesario para salvar la naturaleza jurídica del acto y su constancia ante los cónyuges, entre quienes surge la eficacia típica y principal de este negocio jurídico.

En cambio, el reconocimiento de la eficacia frente a la sociedad sí exige que el negocio jurídico matrimonial se realice a través de una forma fácilmente captable por la sociedad, para que no haya dudas acerca de su celebración. Con ello llegamos al tema de la forma del matrimonio.

5. FUNCIÓN DE LA FORMA

El signo o manifestación externa de la voluntad tiene dos funciones fundamentales: la de emitir el consentimiento de un modo jurídicamente válido y la de su constatación (esta última a su vez se enlaza con la recepción del negocio jurídico por parte del ordenamiento en lo que respecta a su eficacia ante terceros). Por eso la forma contiene unos elementos de emisión del consentimiento y otros de recepción. En el caso del matrimonio canónico, las palabras o los signos externos de asentimiento, o en su caso la asistencia de intérpretes o del procurador son elementos formales de emisión del consentimiento. En cambio la asistencia de testigos y del párroco son elementos receptivos, con los que se enlaza, como requisito posterior, la inscripción registral⁴⁴.

43. Para los conceptos de validez y eficacia, véase E. LALAGUNA, *El artículo 51 del Código civil y los conflictos de doble matrimonio*, en *Estudios de Derecho matrimonial* (Pamplona 1962), págs. 56 ss.

44. Cfr. E. LALAGUNA, *Función de la forma jurídica en el matrimonio canónico*, en «*Ius Canonicum*», I (1961), págs. 215 ss.

El problema fundamental que la forma plantea consiste en los efectos de la *tipificación* del negocio jurídico matrimonial que la forma implica y su relación con el consentimiento.

Decíamos antes que el reconocimiento del negocio jurídico matrimonial por el Derecho se hace automáticamente en razón de la existencia de los requisitos exigidos.

Los elementos formales exigidos por el Derecho divino junto a aquellos puestos por las normas humanas dan lugar a una forma típica, a una tipificación del negocio jurídico matrimonial, que tiene dos consecuencias que interesa resaltar.

La primera de ellas consiste en que sin los elementos formales «ad validitatem» no hay negocio jurídico. Unas veces, el pretendido consentimiento matrimonial carecerá de tal modo de elementos formales que ni siquiera tendrá figura de negocio jurídico matrimonial. En este caso, y pese a que pueda existir un acto mutuo de voluntad de formar la sociedad matrimonial, no tiene ninguna eficacia jurídica. Lo cual es obvio ya que no es el acto de voluntad como hecho psicológico quien tiene eficacia jurídica, sino el negocio jurídico, aun cuando el negocio jurídico requiera un acto de voluntad, que es el que produce la energía eficaz para formar el vínculo matrimonial.

Otras veces, estos elementos formales existirán en aquella parte suficiente para tener figura de matrimonio. En este supuesto, se produce una eficacia parcial –matrimonio *nulo*–, que en determinados aspectos es indestructible cuando hay buena fe (eficacia del matrimonio putativo), y en otros determinados aspectos permanecerá sólo hasta tanto se consiga la declaración de nulidad.

De lo dicho se desprende que el negocio jurídico matrimonial: a) tiene un presupuesto previo y esencial que es la capacidad o potestad de los cónyuges para contraer matrimonio, y b) consta de dos elementos esenciales: el acto de voluntad o consentimiento y el signo externo con una forma determinada.

Cada uno de estos elementos es parte constitutiva del negocio jurídico, y cada uno de ellos tiene una función y eficacia propias. Es lo que el *Codex* dice cuando habla de sujetos «in iure habiles» y de consentimiento «legitime manifestatus».

Quien produce el vínculo y los demás efectos jurídicos es el negocio jurídico, si bien esta energía le viene de la voluntad interna en una esfera determinada y del ordenamiento en otra.

Pero la tipificación del negocio jurídico tiene una consecuencia que ya hemos apuntado: siempre que se produce el signo externo (o la apariencia del signo), el negocio se tiene en principio por perfecto y despliega una eficacia. En este sentido hay que situar el c. 1086, § 1. En este canon se habla de presunción, pero en otros negocios jurídicos puede el ordenamiento dar una plena eficacia a la forma: son los llamados negocios formales, en el sentido de negocios en los que basta la forma válida para que se despliegue toda su eficacia,

aun cuando no haya habido una voluntad interna. Entonces la voluntad de producir el signo se confunde con la voluntad negocial.

Dentro de esta perspectiva hay que estudiar la simulación total, que supone una voluntad de signo externo sin una verdadera y propia voluntad de dirigirse al fin práctico típico matrimonial.

II. LA SIMULACIÓN TOTAL

6. LAS FUENTES DEL CANON 1086, § 2

La corriente jurisprudencial y doctrinal que ha sido delineada al comienzo de este comentario interpreta de un modo excesivo el «positivus voluntatis actus excludens» del c. 1086, § 2, dándole, si no me engaño, un contenido que en realidad no tiene. A esta conclusión se llega si se es consecuente con el principio de la consensualidad que informa el sistema matrimonial canónico, y se interpreta el c. 1086, § 2 de acuerdo con las fuentes «ex quibus canones hausti sunt».

De las fuentes del c. 1086, § 2 sólo algunas se refieren concretamente a la simulación total.

a) *La decretal «Tua nos»*. La primera de estas fuentes es la decretal *Tua nos*⁴⁵, de Inocencio III, que fue la disposición legal en la cual se apoyaban los antiguos canonistas cuando estudiaban la simulación.

El caso presentado al Papa fue el siguiente: «quum quandam mulierem quidam aliter inducere nequivisset, ut sibi commisceretur carnaliter, nisi desponsasset eandem, nulla solennitate adhibita vel alicuius praesentia, dixit illi: “te Ioannes desponsat”, quum ipse Ioannes non vocaretur, sed finxit se vocari Ioannem, non credens esse coniugium eo, quod ipse non vocaretur hoc nomine, nec haberet propositum contrahendi, sed copulam tantum exsequendi carnalem...».

Si examinamos la posición psicológica del simulador, el fingido Juan, encontramos tres rasgos principales: el ánimo de crear una apariencia de matrimonio, la creencia de la ineficacia de su acto, y la falta del «animus contrahendi», que venía sustituido por el «animus fornicarius».

¿Puede hablarse aquí de un acto positivo de la voluntad excluyente? Sí, pero sólo en el caso de entender por tal el «animus fornicarius», que produce la carencia («nec haberet propositum contrahendi») del ánimo de contraer, dando como resultado que el simulador no pone en su acto externo más que la voluntad de una apariencia matrimonial no jocosa. En otras palabras, la posición del simulador, tal como aparece aquí reflejada, se resuelve en un «animus decipiendi mulierem» a través de crear una ficción (seria, no jocosa) de matri-

45. X, IV, I, 26.

monio. El contenido positivo de la voluntad –ánimo fornicario– al ser exclusivo, fue excluyente del matrimonio en la voluntad del simulador, que no tuvo intención de contraer.

A la pregunta acerca de la validez de tal matrimonio responde Inocencio III: «videtur forte pro coniugio praesumendum, nisi tu nobis expresse scripsisses, quod ille nec proposuit, nec consentit illam ducere in uxorem, quod qualiter tibi constiterit non videmus. Nos autem, quid iuris sit rescribentes, hoc dicimus, quod, si res ita se habuerit, videlicet, quod ille eam non proposuit ducere in uxorem, nec unquam consensit in praedictam personam, non debet ex illo facto coniugium iudicari, quum in eo nec substantia coniugalis contractus, nec etiam forma contrahendi coniugium valeat inveniri, quoniam ex altera parte dolus sollummodo adfuit, et defuit omnino consensus, sine quo cetera nequeunt foedus perficere coniugale».

La respuesta de Inocencio III contiene una doble regla, que tuvo una profunda influencia en la doctrina. Respecto al caso planteado, contesta el Papa que debe presumirse la validez del matrimonio, ya que no le consta con claridad si la afirmación de que el fingido Juan «nec proposuit nec consentit» se apoya en pruebas del fuero externo⁴⁶. Se trata, pues, de una presunción por falta de pruebas; en este sentido lo interpretó la doctrina.

Establecida esta regla, el Pontífice se sitúa en la cuestión de Derecho («Nos autem, quid iuris sit rescribentes...»), estableciendo que quien «non proposuit ducere in uxorem, nec unquam consensit in praedictam personam» no contrae válido matrimonio ya que falta la sustancia de éste, el consentimiento. Este consentimiento, que es la sustancia del matrimonio, consiste precisamente, con referencia al varón, en la voluntad de «ducere in uxorem» una determinada mujer. Se trata, pues, de aquella voluntad que en líneas anteriores se ha llamado voluntad de contenido.

Pero aún añade más. Para Inocencio III no hay en este supuesto una *verdadera* «forma contrahendi», es decir, un verdadero signo externo. Se trata, no de un signo jocoso, sino de un signo seriamente puesto, pero *falso*, esto es, vacío de verdad⁴⁷.

Esta falsedad del signo proviene, y esto es importante, precisamente de que «defuit omnino consensus, sine quo cetera nequeunt foedus perficere coniugale». Es, pues, la falta de voluntad de contenido, la que produce la falsedad del signo externo.

Esta falsedad del signo externo es una falta de verdad, que supone la carencia de correspondencia entre un signo externo que expresa el consentimiento matrimonial y la verdadera voluntad interna. En el caso de la decretal

46. Cfr. glosas *Mulierem* y *Qualiter tibi constiterit*.

47. Cfr. glosa *Tua nos*: «Item destructo principali destruitur accessorium».

de Inocencio III hubo, en lo que conocemos y se eleva a *quaestio iuris* por el Papa, un signo externo matrimonial producido por el dolo del sujeto («animus decipiendi») y una falta de consentimiento matrimonial. Es lo que se expresa en las palabras finales de la decretal: «quoniam ex altera parte dolus sollummodo adfuit, et defuit omnino consensus».

En resumidas cuentas, en este texto, fundamental en materia de simulación, se tipifica este «caput nullitatis» por una voluntad positiva de producir el signo externo del negocio matrimonial con un fin práctico distinto al conyugal, junto a una carencia de una voluntad matrimonial de contenido; en otras palabras, por una manifestación de voluntad, sin consentimiento interno.

Los rasgos de la simulación aquí señalados los encontramos también descritos en la doctrina, incluso hasta después de promulgado el Código. Veremos a continuación algunos testimonios, que se refieren directamente a la simulación total; pocos, ya que los límites de este comentario impiden una mayor extensión.

En la glosa *Tua nos* leemos: «Generaliter summari sic potest. Non est matrimonium, ubi alter contrahentium non consentit, hoc dicit. Sed hoc summarium nullam dubitationem habet⁴⁸. Primo ponitur consultatio. Secundo responsio ibi, *Super quo*. Secunda vero est duplex. Prima quoad forum iudiciale. Secunda quoad poenitentialem ibi, *Nos autem*».

Aquí encontramos ya la interpretación que luego aparecerá en la doctrina hasta tiempos cercanos a nosotros. Ante una simulación la regla será, en el fuero externo, presumir la validez del matrimonio. Es la norma que encontramos en el c. 1086, § 1. No así en el fuero de la conciencia en el que, por su propia confesión, «quilibet est credendum»⁴⁹.

El rasgo que transforma el signo externo en falso, en simulado, es la falta de voluntad de contraer: «non consentit». A este respecto leemos en la misma glosa *Tua nos* lo siguiente: «Nota, quod ad hoc ut matrimonium contrahatur, necesse est, ut uterque contrahentium consentiat in alterum, et quod forma verborum, per quam matrimonium contrahitur, expresse vel tacite exprimat: et sic substantia, et forma necessaria sunt: alias non est matrimonium. Item destructo principali destruitur accessorium».

El principio establecido en la decretal *Tua nos* revistió una importancia decisiva, toda vez que en épocas anteriores no hubo en la doctrina unos principios claros. Incluso uno de los más decididos sostenedores del principio de la consensualidad, Pedro Lombardo, no parecía proclive a admitir la nulidad del

48. Cfr. glosa *Videtur forte*: «Quibusdam non recte intelligentibus est dubium, sed recte intelligentibus non est dubium». En efecto, hubo una serie de autores que interpretaron la expresión «videtur forte», en sentido dubitativo, con lo cual debilitaban la solución dada por Inocencio III, quitándole fuerza de norma jurídica. Por eso no es de extrañar que aún en épocas muy posteriores los autores se preocupen de dejar claro que la citada expresión no tiene sentido dubitativo.

49. Cfr. glosa *Qualiter tibi constiterit*.

matrimonio simulado si no mediaba la coacción o el dolo: «Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes, accipio te in virum, et ego te in uxorem, matrimonium facit»⁵⁰.

A estas palabras oponía la glosa: «Sed haec non procedunt: quia simulatae nuptiae non sunt nuptiae»⁵¹.

Estas palabras las encontramos repetidas en diversos autores, entre ellos González Téllez, quien afirma⁵²: «Verius credo, Innocentium III, semper in praesenti casu sensisse matrimonium, de quo in hac specie, nullum esse; et *in vers. Super quo*, non loqui decidendo, sed arguendo, ut constat ex verbo illo, *videtur*, postea vero *in vers. Nos autem*, aperte decidit illud matrimonium nullum esse propter defectum substantiae matrimonialis, quae consistit in mutuo consensu... quia simulata sponsalia, aut simulatae nuptiae, sponsalia, seu nuptiae non sunt, ideo matrimonium in praesenti nullum declaratum fuit».

El requisito de falta de consentimiento, que aparece en el citado pasaje del ilustre canonista español, puede verse también en las siguientes afirmaciones de Pirhing: «Non valet matrimonium, in quo alter contrahentium non consentit, vel fecte solum, seu simulato animo consentit, quia sine vero consensu non subsistit matrimonio contractus. Simulatus autem consensus non est verus, adeoque etiam simulatum matrimonium non est validum»⁵³. Añadiendo poco después: «... fecte contrahens matrimonium per verba de praesenti, sine interno consensu...»⁵⁴.

Lo mismo puede decirse de otros muchos autores, como Sánchez⁵⁵, Schmalzgrueber⁵⁶, Berardi⁵⁷, etc..., porque es ésta una opinión grandemente

50. *Sententiarum libri quatuor* (Antuerpiae 1757), lib. IV, dist. 27, n. 3.

51. Glosa *Mulierem*.

52. *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX* (Lugduni 1715), t. IV, *In lib. IV Decretalium*, tit. I, cap. 26, *comment.*, pág. 57.

53. *Ius canonicum nova methodo explicatum*, IV (Dilingae 1678), lib. IV, tit. I, sect. IV, § 1, n. 96, pág. 28.

54. *Loc. cit.*, n. 97.

55. «... quia ea fictio videtur quoddam mendacium, cum aliud verbis, quam mente contrahens profiteatur...». *De sancto sacramento matrimonii disputationum* (Lugduni 1739), lib. I, disp. II, n. 1. «Constat igitur de matr. illud fictum, invalidum esse defectu consensus...», *loc. cit.* Que la simulación para Sánchez se produce por la carencia de consentimiento interno puede verse además en este razonamiento suyo: «Consensus in quantum exprimitur per verba, est causa efficiens, et extrinseca matrimonii, et quamvis non sit de illius essentia, est tamen ita necessarius, ut nunquam possit matrimonium absque illo consistere. Hinc infertur matrimonium minime esse, si consensus fecte, et ore tenus praestetur». Lib. II, disp. 25, nn. 2 y 3.

56. «Titius primo verbis quidem, sed sine animo contrahendi matrimonium init cum Bertha...» *Ius ecclesiasticum universum*, vol. VIII (Romae 1844), t. IV, pars I, tit. I, sect. 2, n. 265. «Simulatus autem consensus non est verus», *loc. cit.*, n. 264.

57. *Commentaria in ius ecclesiasticum universum* (Venetiis 1789), t. III, dissert. VI, cap. 3, pág. 89.

prevalente en la doctrina⁵⁸. Barbosa, por ejemplo, se expresa del siguiente modo⁵⁹: «Matrimonium revera non est si quis verbis aequivocis, aut falsis decipit mulierem, et sine animo eam ducendi contrahit, et carnaliter cognoscit, quia deest consensus, sed hoc in foro exteriori vix potest probari... Collige ex text. quod in foro interiori animae (quem conscientiae appellamus) si sponsus diceret se ad sponsam accessisse affectione fornicaria, non conjugali non iudicantur illa sponsalia Matrimonium, secus tamen in foro exteriori, nam si quis non habuit contrahendi animum, Matrimonium non est contractum. Quia in foro conscientiae standum est intentioni secundum quam verba proferuntur».

Se perfila perfectamente en estas palabras del famoso canonista portugués la tesis en gran manera dominante en la doctrina. Por una parte, el problema teórico se resuelve por la nulidad del matrimonio por simulación cuando se contrae «falsis verbis», es decir, «sine animo mulierem (vel virum) ducendi». Por otra la cuestión práctica se soluciona teniéndolo («iudicantur») por válido en el fuero externo, aunque por inválido en el fuero de la conciencia por confesión del simulador.

La distinta conducta que se sigue en uno y otro fuero se deriva del diverso modo de juzgar, como aparece claramente en el citado pasaje de Barbosa y en el siguiente de Bonacina⁶⁰, al que aquél se remite: «Respondeo, in foro conscientiae standum esse intentioni, secundum quam verba proferuntur, *cap. intelligentia, de verborum significatione*; forum enim conscientiae non innititur praesumptioni, sed intentioni, ex qua per se primo nascitur obligatio sponsaliorum. Concedo quidem, in foro interiori servandum esse idem, quod servatur, et iudicatur in foro externo, quando forum externum non innititur falsae praesumptioni; at quando innititur falsae praesumptioni, et manifesta est veritas in oppositum, non est idem servandum in foro exteriori, secluso damno, vel scandalo».

Toda la tesis de estos autores, respecto a la cuestión de principio, reside en que el matrimonio exige el consentimiento interno, muchos de ellos basados en la significación sacramental. En efecto, el problema que los autores se plantean

58. Cfr. E. RUFFINI AVONDO, *Il c. 26 X De sponsalibus et matrimonio*, en «Rivista di storia del diritto italiano», VI (1933), pág. 239 ss. No faltan autores, sin embargo, que siguieron la tesis de Pedro Lombardo. Entre los testimonios más tardíos de la existencia de esta corriente de pensamiento, vide S.M. VECCHIOTTI, *Tractatus canonicus de matrimonio* (Taurini 1868), pág. 107: «At casus magis perplexus est, si is qui cum una ficto consensit, cum altera vere et sincere consentiret. Doctores numero pauci se ab hac difficultate facile expediunt, dum asserunt eum vere contrahere, qui serio et libere externa profert signa et verba, quibus matrimonialis consensus exprimitur; quamvis habeat statutum animo non contrahendi sed decipiendo. Ostentant auctoritatem Magistri Sententiarum...».

59. *Collectanea doctorum*, t. II (Lugduni 1716), *In librum quartum Decretalium*, tit. I, cap. Tua nos, XXVI, nn. 1, 2 y 3, págs. 487 ss.

60. *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, quaest. I, punct. 1, n. 14, en *Opera omnia* (Lugduni 1654), págs. 236 ss.

no es tanto la tipificación de la simulación, que todos delinearán como una manifestación externa seria, pero carente de voluntad de contraer, sino la eficacia de la manifestación, del signo externo. Se trataba de ver si basta la manifestación externa para que el matrimonio sea válido, o, lo que es lo mismo, si el consentimiento suficiente para contraer matrimonio es la voluntad de signo o no.

La mayoría de los autores se inclinó, como ya hemos dicho, por la necesidad del consentimiento interno. El mismo Ponce de León, que contra Molina y otros autores sostiene la suficiencia del signo externo para que surja un contrato civil o incluso el esponsalicio⁶¹, sin conceder relevancia a la simulación, sostiene decididamente la nulidad del matrimonio simulado, por mantener la necesidad del consentimiento interno⁶². Por lo demás define el contrato simulado igualmente que los autores que citamos: «Fictus, hoc est; significatus tantum per externa signa»⁶³. La tipificación de la simulación como la producción del signo externo *falso*, es decir, sin consentimiento interno, aparece aún más claramente en su definición del contrato esponsalicio simulado: «... ex promissione ficta, id est, sine vero animo se obligandi»⁶⁴.

Hemos traído a colación sólo algunos ejemplos para no sobrepasar los límites impuestos. En ellos se refleja claramente que tanto la decretal *Tua nos* como la doctrina no exigen la presencia de un *no* positivo, actual e interno para que se dé la simulación total. Basta que, junto a la voluntad de producir el signo externo, no exista la voluntad positiva de contraer. Es, por tanto, suficiente la sustitución de la «intentio maritalis» por una «intentio» distinta. Esta intención distinta, que produce la carencia de voluntad matrimonial, es suficiente para que se produzca el matrimonio simulado.

La simulación en el matrimonio se concibe como una falsedad, como una falta de correspondencia entre el signo, que se da, y lo significado —el consentimiento interno—, que no se da⁶⁵.

Ello no es óbice para que el signo externo tenga la eficacia de producir una presunción de validez. Pero esta validez es sólo presumida y admite prueba en contrario.

Tanto en la doctrina inmediatamente anterior al Código, como en la doctrina posterior de los primeros años no hay prácticamente variación en la doctrina.

61. Cfr. *De sacramento matrimonii* (Lugduni 1640), lib. XII, cap. 2, n. 7; lib. II, cap. IV, nn. I-II.

62. Ob. cit., lib. II, cap. IV, n. 13.

63. Ob. cit., lib. II, cap. IV, n. 1.

64. Ob. cit., lib. XII, cap. II, n. 7.

65. La necesidad de un *no* interno actual junto al *sí* externo es también extraña a la doctrina que admite la eficacia del signo externo, para la cual, tanto la carencia de voluntad marital como ese *no* interno actual, son irrelevantes.

Encontramos, en cambio, una mayor sistematización de los diversos supuestos en que puede encontrarse el sujeto. El Cardenal D'Annibale, por ejemplo, se expresa del siguiente modo: «Quod ad simulationem, refert, utrum quis contrahendi, an se obligandi an implendi animum non habuerit. Si primum, irritum; si tertium ratum esse quod actum est, ex Nostris fere nemo dubitat. Sin alterum, quidam putant contractum valere, nam qui vult contrahere, velit nolit, ipso iure obligatur; alii contra putant, quippe is revera contrahere non vult... mihi haec verior prorsus, nam quid est contrahere, nisi obligationem inire? Itaque et is qui contrahere non vult, et is qui non vult obligari, non contrahit, non obligatur»⁶⁶.

En estas ideas se inspirará Gasparri, quien afirma⁶⁷: «Fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur, quando contrahens externe quidem verba consensum experimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet. Jam vero animadvertimus hanc simulationem posse in contractu in genere verificari tripliciter: sicut enim consensus plenus est intentio contrahendi et sese obligandi et tandem implendi, ita contrahens simulate, dum contrahit, vel non habet intentionem contrahendi; vel habet intentionem contrahendi, sed non sese obligandi; vel tandem habet intentionem contrahendi et sese obligandi, sed non implendi. In primo casu est simulatio in strictissimo sensu et totalis, in altero et tertio est simulatio in sensu minus proprio ac partialis. Jam vero, prima simulatio certe contractum in genere irritat; tertia certe non irritat; de altera disputant DD., aliis affirmatibus... aliis negantibus... Haec altera sententia est verior, quia prima optime procedit, si pars mente sua expresse non excludit obligationem; sed si hanc expresse excludit, implicita obligationis voluntas saltem eliditur».

Nuevamente encontramos en D'Annibale y Gasparri— y lo mismo puede decirse de los demás autores— la idea de que la simulación propiamente dicha o simulación total, que «certe contractum irritat», está tipificada por «non habere intentionem contrahendi». Sólo se habla de una expresa exclusión en el caso de la simulación parcial.

La mente de Gasparri aparece más perfilada aún si se tiene en cuenta que en un apartado posterior de esta edición de 1904 añade: «Ulterius haec simulatio, sive dolosa, sive non, cum consensum excludat, matrimonium reddit prorsus nullum (n. 871). Huc spectat *cap.* 26, *De sponsalibus*... cujus verba habes n. 916»⁶⁸.

El sentido que da Gasparri al «excludat» que aquí aparece nos lo aclara su remisión al n. 871 de la edición de 1904, en el que después de afirmar, apo-

66. *Summula theologiae moralis*, 4.^a ed. (Romae 1896), Pars II, pág. 346. Se refiere a los contratos en general, pero lo aplica expresamente al matrimonio en la nota 39 de la citada página.

67. *Tractatus canonicus de matrimonio*, 3.^a ed. (Parisiis 1904), II, n. 908, pág. 33.

68. Ed. 1904, cit., n. 911, pág. 35.

yado en la epístola de 11-VII-1789 de Pío VI al Obispo de Agria, que «in matrimonio vero nulla humana potestate suppleri consensus valeat», sostiene que: «Jure nostro canonico consensus utriusque partis, interior, sufficienter et in debita forma manifestatus, non solum matrimonio essentialis est, sed ipse solus matrimonium totaliter in suo esse constituit, ita ut nil aliud ad ejus essentiam requiratur»⁶⁹. Es evidente que, para este autor, quien «non habet intentionem contrahendi» —el que simula—, excluye el matrimonio, porque no pone su esencia: el consentimiento interno⁷⁰. A esto mismo nos lleva su cita de la decretal *Tua nos*.

En la edición de 1932 Gasparri mantiene plenamente su pensamiento acerca de la simulación y de la función del consentimiento interno, ya que bajo el título *quae consensui matrimoniali opponuntur ex parte voluntatis. I. Fictio seu simulatio et iocus*, encontramos transcrito el c. 1086 y a continuación (n. 814) la transcripción íntegra del pasaje antes citado. Por ello es interesante observar una pequeña diferencia con respecto a la edición de 1904, que revela, si alguna duda pudiese quedar, su interpretación del «actus positivus voluntatis excludens» del c. 1086, § 2. En el n. 817 de la edición de 1932, que corresponde al n. 911 de la edición de 1904, se expresa así: «Ulterius haec simulatio, sive dolosa, sive non, cum consensum excludat, matrimonium reddit prorsus nullum ex rel. can. 1086, § 2. Huc spectat c. 26, X, *De sponsalibus et matrimoniis*, IV, 1, cuius verba habes, n. 822»⁷¹. Puede observarse que la referencia al n. 775 —que corresponde al n. 871 de la edición de 1904— se sustituye por la cita del c. 1086, § 2. Pues bien, si tenemos en cuenta que su doctrina sobre la simulación no varía en absoluto, fácil es concluir que la exclusión positiva a la que este canon se refiere, es interpretada en el sentido indicado: la carencia del ánimo de contraer hace nulo el matrimonio, porque excluye el consentimiento, es decir, el consentimiento interno.

Por su parte, Badii define parecidamente la simulación total⁷²: «La simulazione o finzione del consenso matrimoniale si avrà quando uno dei contraenti od ambedue esprimono il consenso, con parole o segni, ma nell'animo non hanno la volontà di acconsentire: cotale atto, a cui noi cooperiamo col nostro permesso, con la nostra approvazione o in qualsiasi altro modo, è indubbiamente un atto col quale noi vogliamo cosa contraria a quella contenuta nella dichiarazione».

69. Págs. 1 s.

70. Gasparri se sitúa, pues, en la línea de Sánchez (vide nota 55), para quien la manifestación externa no entra en la esencia del negocio jurídico matrimonial, aunque sea un requisito necesario e imprescindible.

71. Pág. 38.

72. *La simulazione del consenso nel matrimonio*, en «Il diritto ecclesiastico», XL (1929), pág. 53. Este autor admite en la simulación parcial la presencia de dos voluntades contrarias simultáneas.

Idea ésta que queda claramente expuesta en su interpretación de la voluntad excluyente⁷³: «1.º *Volontà di escludere il matrimonio stesso.*— Quando si fa apparire di contrarre il matrimonio, senza che le parti o una di esse deliberatamente lo vogliano, è chiarissimo che manca ogni volontà e vi è quindi inesistenza assoluta del negozio giuridico matrimonio. Si ha nel caso una simulazione vera e propria, *totale*, come dicono i canonisti, la quale, escludendo il consenso, rende nullo il matrimonio».

No faltan autores, como Wernz-Vidal, Chelodi y Cappello que, si bien admiten la simultaneidad de voluntades contrarias respecto a algunas formas de simulación («animus non sese obligandi», «intentio irritans», etc...) se inclinan por la doctrina aquí expuesta, con relación a la primera figura de simulación («animus non contrahendi») ⁷⁴.

La misma jurisprudencia rotal sigue esta doctrina en numerosas sentencias. Así, en la sentencia de 17-XII-1929 c. Quattrocolo⁷⁵ leemos: «Si contrahens ex propria malitia simulavit consentire et contrahere, vere tamen et ex animo non consensit, matrimonium non valet, quia non verba externa aut eorum sonitus, sed animus et voluntas contrahendi et sese obligandi attenduntur». La sentencia de 2-VI-1929 c. Guglielmi sostiene⁷⁶: «Simulare contrahens dicitur, quum verba profert matrimoniale consensus exprimentia, sed contrahendi, aut sese obligandi animum non habet. Defectus autem interni consensus nuptias irritas reddit, iuxta illud Innoc. III in cap. 26 *De sponsalibus*». Análogo pensamiento encontramos en la sentencia 8-VI-1927 c. Massimi⁷⁷: «Cum nuptias consensus faciat, evidentissime nullum est matrimonium, si contrahens intentionem non habeat contrahendi. Deficit enim omnino consensus, “sine quo cetera nequeunt foedus coniugale perficere” (cap. 26, X, *De spons. et matr.*, IV, 1). Quare tota quaestio versatur in probatione huius simulationis». E igualmente en otras decisiones de la Sagrada Rota Romana⁷⁸.

La tipificación de la simulación que hemos ido encontrando en la corriente doctrinal aquí expuesta arranca de la decretal *Tua nos* de la que es fiel intérprete. Si quisiésemos ahora saber cuál es, en línea teórica, la idea en que

73. Ob. cit., pág. 34.

74. WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, V (Romae 1946), nn. 460-462, págs. 493 ss. J. CHELODI, *El Derecho matrimonial*, ed. castellana (Barcelona 1959), nn. 115-117, págs. 216 ss. F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. V, *De Matrimonio*, 6.ª ed. (Taurini-Romae 1950), nn. 593-598, págs. 569 ss. Vide también la sentencia rotal de 6-VIII-1923 c. Massimi (vol. XV, dec. XXVI, n. 2, pág. 224).

75. Vol. XXI, dec. LXVI, n. 4, pág. 548.

76. Vol. XXI, dec. XXVII, n. 3, pág. 233.

77. Vol. XIX, dec. XXVII, n. 2, pág. 215.

78. Vide entre otras: sent. 13-XII-1812 c. Prior (vol. IV, dec. XL, n. 2, pág. 460), sent. 5-VII-23 c. Massimi (vol. XV, dec. XVI, n. 2, pág. 143), sent. 6-VIII-1923 c. Massimi (vol. XV, dec. XXVI, n. 2, pág. 224).

se fundan estos autores para llamar simulación a la figura del «caput nullitatis» que se encuentra tipificado en la *Tua nos*, tendríamos que remontarnos a la doctrina de Santo Tomás y de los moralistas, según la cual: «*Simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens*»; «*Ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enunciandi*»⁷⁹.

Son estos rasgos, que los moralistas atribuyen a la simulación —«*mendacium in exteriorum signis factorum*», «*voluntas falsum enunciandi*»—, los que se encuentran en la hipótesis tipificada en la *Tua nos*, por lo que los canonistas la llamaron indistintamente simulación o ficción.

Es éste el sentido tradicional que dan a la simulación los canonistas anteriores al Código. Con razón lo atestigua Rossi⁸⁰: «*Revera ante Codice, canonistae tractantes de iure matrimoniale utebantur indiscriminatim vocabulo fictione et simulatione quam intendebant sensu traditionali et communi*».

Pasemos ahora a examinar las restantes fuentes del canon 1086, § 2 que tratan de la simulación total.

b) *Decisiones de la S.C. del Santo Oficio*. La primera de ellas es la respuesta de 19-VIII-1857 de la Sagrada Congregación del Santo Oficio. Se preguntó, entre otras cosas, sobre la validez del matrimonio en la siguiente hipótesis: «*Extraneus catholicus non vult vivere nisi in concubinato cum muliere tahitiana protestante, sed spe monetur temporalis utilitatis, quae ipsi proveniet contractum iniens coram officiali civili, et ministro, ac propterea ad eiusmodi contractum ineundum procedit, quemadmodum in casu praecedenti sermo fit. Omnes exteri norunt huiusmodi contrahentium intentiones, ac notum palamque est extraneum virum, de quo supra, tandem relicturum mulierem cui nupsit, et quam uti concubinam tenet, ut vel in sua patria, nel etiam in regione Tahiti serio ad alias nuptias duraturas transeat*».

La respuesta del Santo Oficio fue: «*Matrimonium esse nullum, si constet in foro externo huiusmodi coniuges contraxisse ficte; vel nonnisi dissolubilliter etc. prout in primo*»⁸¹.

Se habla aquí de que el varón «*non vult vivere nisi in concubinato*»; si consta en el fuero externo que los cónyuges contrajeron ficticiamente de este modo, el matrimonio se declara nulo. Esto es tanto más expresivo, si se tiene en cuenta que en esta consulta también se planteó al Santo Oficio la posible nulidad del matrimonio, al excluirse la indisolubilidad; a ello contestó esta Congregación que: «*Quoties in foro externo rite constet coniuges animo ac*

79. II-II, q. 111 a. 1; q. 110, a. 1. Vide sobre este punto, R. ROSSI, *De simulatione totali in doctrina canonica et in jurisprudentia rotali* (Romae 1961), pág. 11.

80. Loc. cit.

81. C.I.C. *Fontes*, IV (Typis Polyglottis Vaticanis 1951), n. 945, págs. 219 s.

voluntate solvendi vinculum contraxisse, aut cum expressa repudii conditione in pactum deducta, matrimonium nullum».

Puede verse cómo en el caso de la simulación total no sólo no se habla de la «deductio in pactum», sino que ni siquiera se usa la expresión «animo ac voluntate» que pudiese, aunque remotamente, servir de punto de apoyo a la exigencia de dos actos de voluntad concomitantes y contrarios. Por lo demás, a esta conclusión se llega interpretando esta respuesta con la doctrina canónica del momento, ya indicada.

Tres años más tarde, el 22-VIII-1860, dio la misma Sagrada Congregación la siguiente respuesta: «... Quod si contrahentes, vel eorum alter, in caeremoniis patrio more habitis, intentionem seu voluntatem contrahendi de praesenti vere non habuerint, matrimonium nullum»⁸². Lo mismo que en la decretal *Tua nos* sólo se habla aquí de que los contrayentes «voluntatem contrahendi vere non habuerint».

c) *Decisiones de la S.C. del Concilio*. La misma doctrina aparece en la causa *Mutinen*. de la Sagrada Congregación del Concilio. La actitud psicológica de la mujer y la «causa simulandi» se describen de este modo: «Causa simulandi reponitur in hoc, quod cum per quatuor menses Anna fuisset detenta in Fortalitio Mutinae, ne matrimonium contraheret cum quodam nobili iuvene, qui eius erat amore captus, eidemque fuisset notificatum, quod egressum e Fortalitio nunquam esset consecutura, nisi aut cum alio viro non disparis sed aequalis conditionis Matrimonium de praesenti contraheret, vel professionem regularem inter Moniales emitteret: alius sibi non supererat modus libertatem consequendi, quam Matrimonium simulando, et illud de facto contrahendo, sed ficte tantum et apparenter et absque animo se obligandi»⁸³. Como puede verse se habla aquí de contraer el matrimonio *de facto, ficte et apparenter* y sin ánimo de obligarse.

El día 19-VIII-1724 contestó la Sagrada Congregación: «Dilata, et examinentur testes formiter, et coadiuventur probationes iuxta instructionem»⁸⁴. Vista nuevamente la causa, el 9-VI-1725 se respondió que el matrimonio era nulo⁸⁵.

En la causa *Compostellana* de la misma Congregación del Concilio⁸⁶ se declaró nulo por simulación un matrimonio, en el que se describe la posición psicológica del simulador, haciendo referencia a sus declaraciones en acta notarial y ante testigos: «protesto, che il Si esteriore, che in quello pronunciarò, è senza il mio consenso, in riguardo che non ho tal volontà di accasarmi cola

82. C.I.C. *Fontes*, IV, n. 964, pág. 238.

83. C.I.C. *Fontes*, V (Typis Polyglottis Vaticanis 1951), n. 3282, pág. 728.

84. Loc. cit., pág. 729.

85. Loc. cit., n. 3299, pág. 744.

86. C.I.C. *Fontes*, V, n. 3363, pág. 805 s.; pág. 811.

nominata sopra, ne giamai l'ho avuta; anzi bensì una totale repugnanza, e così lo giuro à Dio nostro Signore e protesto parimente di giamai acconsentire, nè convenire al Matrimonio, nè nella sua consumazione»⁸⁷. La prueba de la simulación en lo que se puede conocer a través de la parte publicada, se ciñó a los siguientes puntos: El simulador, apenas celebrado el matrimonio, abandonó a la otra parte y se dirigió a su pueblo; nunca trató ni conversó con su esposa, ni fue consumado el matrimonio.

d) *Instrucción de la S.C. de Propaganda Fide*. Quizás la fuente del c. 1086, § 2 acerca de la simulación total que reviste mayor interés sea la Instrucción al Vicario Apostólico de Constantinopla dada el 1-X-1785 por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide⁸⁸.

Se describen en ella tres posiciones psicológicas de los armenios católicos que se presentaban ante el juez turco para contraer matrimonio: «Alcuni vi vanno per prendere una concubina, e questi non possono intendere di celebrare il contratto del matrimonio, ma di paliare in tal guisa la loro libidine. Altri si presentano al ministro turco per fare una semplice dichiarazione del matrimonio già contratto, oppure da contrarsi in breve, ma non intendono di contrarre allora un vero matrimonio, benchè usino *verba de praesenti*. Altri finalmente compariscono pure innanzi al medesimo giudice, per prendere una donna per vera moglie, quale non è stata tavolta loro accordata dalla Chiesa per motivo di qualche impedimento impediente: ma non sapendo questi tali, che il loro matrimonio celebrato in tal guisa avanti il ministro turco, possa essere un vero e valido matrimonio, sebbene illecito, non possono intendere di contrarlo, sebbene ne abbiano la volontà, e si credono piuttosto di contrarre un concubinaggio; ma se sapessero la sufficienza di questo loro atto a contrarre il matrimonio vero, intenderebbero senz' altro di contrarlo».

Como puede verse, se trataba de un lugar no tridentino en el que, por no regir el requisito de forma, eran válidos los matrimonios celebrados ante el ministro turco, en cuanto encerraban un consentimiento naturalmente suficiente. Se planteaba, pues, la cuestión de si tales matrimonios podían adolecer de algún vicio de consentimiento que implicase su nulidad.

Respecto al primer tipo de católicos que comparecían ante el juez turco, la Sagrada Congregación establece que «sono nulli ed irriti, perchè la volontà dei contraenti, ed il loro consenso è diretto al solo concubinato, e intanto esternamente dicono di celebrare il matrimonio, in quanto che vogliono con questo colore ricoprire la loro incontinenza».

Estas palabras no pueden ser más claras, tanto que apenas necesitan de comentario. Permítasenos, sin embargo, resaltar cómo la nulidad del matrimo-

87. Loc. cit., pág. 805.

88. C.I.C. *Fontes*, VII (Typis Polyglottis Vaticanis 1935), n. 4607, págs. 161 ss.

334 • ARTÍCULOS

nio se establece en razón de la carencia de voluntad matrimonial, que aparece sustituida por la intención concubinaria.

El caso planteado es, sustancialmente y salvada la diversidad de circunstancias, la misma hipótesis que se encuentra en la *Tua nos*. La solución es idéntica lógicamente, como lo es la regla que se da a continuación. Indica este Dicasterio que si esta intención fornicaria ha estado oculta en la mente de uno solo de los contrayentes, de forma que ha realizado todos los actos externos como si hubiese querido celebrar verdadero matrimonio, entonces, si no puede haber legítima prueba del engaño, este matrimonio podrá ser nulo en el fuero interno, mas no deberá formarse el mismo juicio en el fuero externo. Pero obsérvese que se admite la nulidad del matrimonio, ya que la regla de fuero externo se da en virtud de falta de prueba, y condicionadamente a la carencia de ésta.

Del segundo tipo de contrayentes señalado en este documento nos interesa únicamente el de aquellos que, sin estar previamente casados, no querían contraer verdadero matrimonio en el momento de comparecer ante el juez turco, aunque utilizasen palabras de presente. También en este caso el Sagrado Dicasterio declaró la nulidad de estos matrimonios: «Quando costoro si presentano innanzi al giudice turco, non hanno intenzione di contrarre allora un vero matrimonio, così, mancando in essi il vero ed interno consenso, e trovandosi soltanto disposti a prestarlo allora quando celebreranno il matrimonio, non possono riputarsi per legittimi sposi, nè può dirsi valido il loro matrimonio».

El tercer caso plantea una hipótesis distinta a la simulación, ya que se trata, en realidad, de un supuesto que incluye una voluntad marital («hanno volontà di prendere una vera moglie») junto a la «scientia aut opinio nullitatis». Precisamente por esto, la comentada decisión figura entre las fuentes del c. 1085, lo cual no tendría sentido si no fuese en razón de este tercer supuesto.

Entiende la Congregación de Propaganda Fide que en este último caso, habiendo una voluntad marital, el error no influye, ya que este error: «non concerne, nè appartiene alla sostanza del matrimonio, e non toglie la precedente volontà di chi voleva celebrarlo, ma cade solamente nella sua forma e solennità, e così non può renderlo invalido, giacchè sì nel matrimonio, come negli altri contratti, quando l'errore è concomitante, e non influisce sull'essenza della cosa che si vuole, ma sulle sue qualità accidentali, rimane il contratto valido».

Nuevamente observamos aquí un dato de importancia: donde hay voluntad marital, hay consentimiento y puede haber matrimonio; contrariamente hay que decir que, donde no hay voluntad marital, no hay matrimonio, aun cuando se pretenda producir el signo externo, ya que entonces se influye en la esencia del matrimonio.

Al terminar el examen de estas fuentes del c. 1086, § 2 referentes a la simulación total, parece interesante dar una visión de conjunto de la doctrina que en ellas hemos ido encontrando. Unánimemente se declara que existe simulación cuando, junto a la intención de realizar seriamente el signo externo, no hay una voluntad matrimonial, sino otra distinta, sea esta última fornicaria, concubinaria, de liberarse de la cárcel, etc... Se observa en todos los casos una exclusión de la voluntad marital, pero esta exclusión positiva se realiza por su sustitución por otra intención distinta. Basta, pues, para que haya simulación, que el sí externo de los contrayentes o de uno solo de ellos, sea *ficticio*, es decir puramente exterior sin tener un verdadero contenido, sin tener correlación con un verdadero consentimiento interno.

Por otra parte es evidente, y aparece en la descripción de los casos expuestos, que la simulación se realiza conscientemente por el simulador.

7. EL ACTO POSITIVO EXCLUYENTE DEL MISMO MATRIMONIO

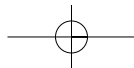
Si interpretamos el c. 1086 de acuerdo con sus fuentes, se observa claramente que el § 1 establece la presunción fundamental que rige en esta materia, respecto a las posibles discordancias entre la voluntad interna y la manifestación externa. El canon 1086, § 1, al utilizar el término «*praesumitur*», además de recoger íntegramente el Derecho anterior, deja incólume el principio de causalidad principal del consentimiento interno establecido en el c. 1081, como hemos visto.

El párrafo segundo, por consiguiente, sólo puede ser interpretado en función de los dos datos mencionados, es decir, sin suponer la más mínima lesión al principio de la consensualidad.

Refiriéndonos concretamente al caso de la simulación total, el acto excluyente habrá de entenderse lógicamente en el sentido de exclusión del consentimiento interno (y no de exclusión de la eficacia del signo externo), único supuesto en el que se excluye la causa del vínculo matrimonial.

En efecto, no hay un solo elemento en el sistema del Código para afirmar que el signo externo tenga eficacia constitutiva del vínculo matrimonial, de manera que el consentimiento que «*nulla humana potestate suppleri valet*», sea la voluntad de signo externo.

Por eso no puede afirmarse que si no hay un acto positivo de voluntad actual excluyendo la eficacia de la celebración, el matrimonio es válido, aunque no exista una voluntad de contraerlo. Si tal doctrina fuese verdadera, habría que considerar que el matrimonio es un negocio jurídico formal, y que los cánones 1081, § 1 y 1086, § 2 suponen una corrección del Derecho anterior; al mismo tiempo, el c. 1086, § 1 habría que interpretarlo en el sentido de una presunción «*iuris et de iure*».



En realidad, la doctrina que sostiene la necesidad de dos voluntades simultáneas en cualquiera de los tipos de simulación total⁸⁹, conduce a dos equívocos principales, de los que nos ocuparemos a continuación.

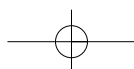
Reside el primero de ellos en la confusión entre lo que los moralistas llaman «voluntarium» y simple «volitum». Veamos cómo Giacchi razona para negar la necesidad de que «sia presente una interna volontà diretta agli effetti di tale manifestazione». «Se così fosse –nos dice⁹⁰–, il matrimonio di chi sposi per motivi puramente sensuali o soltanto per conseguire attraverso le nozze la ricchezza, o un titolo nobiliare, ecc., senza che il suo pensiero, e quindi neppure la sua volontà, si fermi minimamente sul vincolo sacro che sta per contrarre e su tutti i valori religiosi, morali e sentimentali che esso comporta, sarebbe nullo».

Late en este razonamiento una confusión entre «quod affective est obiectum intentionale voluntatis» o simple «volitum» –que vendría representado por el motivo sensual, las riquezas, el título nobiliario, etc...– y el acto voluntario de contraer matrimonio, que son dos cosas distintas. Dicho de otro modo, se llega a la confusión entre el motivo por el cual se quiere contraer matrimonio y el acto voluntario de contraerlo. Es bien sabido que un acto voluntario puede realizarse por sí mismo o para conseguir otra cosa, y puede hacerse deseándolo, con afecto indiferente o incluso con repugnancia. Esta actitud anímica nada resta al acto –salvo que suprima la libertad– de su calidad de voluntario. Del mismo modo, puede otorgarse el consentimiento interno matrimonial deseando la sociedad conyugal como tal, queriendo el negocio jurídico como medio para obtener otros fines, con afecto indiferente al matrimonio o con repugnancia. Nada influye esta actitud para que pueda haber un acto voluntario (un «voluntarium») que es lo único que tiene relevancia jurídica. Decir que en estos casos no hay una «intentio contrahendi» es inexacto.

Cuando el motivo –el «finis operantis»– que mueve al contrayente no es el mismo matrimonio, la posición del sujeto puede ser doble. Por una parte, y como medio para alcanzar el fin propuesto, puede querer el negocio jurídico matrimonial válido, ya con intención de cumplir con las obligaciones que genera, bien con la intención de no cumplirlas, o con cierto deseo del matrimonio, o con ánimo indiferente, o con repugnancia. El hecho cierto es que existe un acto voluntario de aceptación del vínculo *matrimonial* (es decir, el vínculo entre varón y mujer que da lugar a una sociedad con unos fines esenciales típicos) y, por lo tanto, hay una verdadera y propia «intentio contrahen-

89. De esta doctrina ha dicho Graziani: «Tutte le considerazioni fatte in precedenza circa il consenso matrimoniale valgono a dimostrare quanto poco soddisfacente sia questa impostazione dottrinale, che è meraviglia non sia stata abbandonata». *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico* (Milano 1956), pág. 159.

90. *Il consenso...*, cit., pág. 64.



di». Y es que una cosa es el acto de voluntad y otra distinta el sentimiento o el afecto con que se realiza.

Por otra parte, con la celebración del rito nupcial puede el sujeto querer *exclusivamente* la obtención de los fines que se propone, con exclusión del vínculo matrimonial; en tal caso el contenido positivo de su voluntad es exclusivamente el signo externo, seriamente puesto, pero sin que haya el acto voluntario (un «voluntarium») de aceptación del vínculo matrimonial. Cuando esto ocurre, no existe una «voluntas contrahendi» y el matrimonio es nulo. Es ésta la actitud psicológica que hemos visto reflejada en las fuentes del canon 1086, § 2.

La segunda confusión a que conduce la doctrina sobre la simulación a la que nos referimos, consiste en la identificación entre la voluntad de signo y la voluntad de contraer.

Si se examina la tesis de estos autores, partiendo de que admiten el principio de la consensualidad, como lo hacen todos ellos, pronto se llega a la conclusión de que la exigencia de dos voluntades distintas sólo podría tener fundamento si se creyese que la declaración externa responde a un verdadero consentimiento matrimonial.

Porque ¿a qué tiene que oponerse el acto interno excluyente? ¿A la eficacia del signo externo? No, ya que el principio de la consensualidad que informa el sistema codicial quiere decir que la producción del vínculo es obra del consentimiento interno matrimonial y no del signo externo. Es evidente, pues, que manteniendo estos autores dicho principio, debemos decir que, según esta corriente doctrinal, el acto excluyente se opone a una voluntad interna de contraer, que es la que se manifiesta en el signo externo.

En este caso, si no nos engañamos, se confunde la voluntad de signo externo con la voluntad de contenido. Es decir, se supone que no se puede dar una pura voluntad de producir el signo externo, sin una verdadera intención de contraer, al sostener que la primera supone necesariamente la segunda. Y esto no es cierto.

Quizás en el fondo de esta posición haya una incorrecta interpretación del c. 1086, § 1. Podría pensarse, efectivamente, que la necesaria ilación entre la voluntad de signo y la voluntad de contenido que parecen establecer estos autores, proviene de la presunción del c. 1086, § 1. Pero entonces, si no se admiten como supuestos de simulación los posibles casos de una simple carencia del «animus contrahendi», demostrada, pero sin el acto interno negativo simultáneo al signo externo, se elevaría, en dichos supuestos, a presunción indestructible («iuris et de iure») lo que en el Código no pasa de ser una presunción «iuris tantum»⁹¹.

91. Es posible que alguien pensase que la mencionada presunción indestructible se genera porque, sin demostrar la existencia del acto positivo excluyente simultáneo al signo manifestati-

La exclusión positiva que exige el c. 1086, § 2 –que no pretende otra cosa fuera de fijar el Derecho natural– hay que entenderla en función del principio de la consensualidad establecido en el c. 1081 y, por consiguiente, según la manera de formarse la voluntad y la influencia que en ella ejercen las diversas disposiciones afectivas del sujeto.

Una disposición afectiva contraria al vínculo matrimonial puede generar un acto positivo excluyente de la voluntad, y puede no generarlo. Lo que señala el Código es la necesidad de que la disposición afectiva contraria, para hacer nulo el matrimonio, dé lugar a una voluntad actual o virtual contraria y excluyente, sin quedarse en una simple disposición afectiva, llamada también «*intentio simplex*»⁹². El nudo de la cuestión reside, pues, en el modo de conversión de la disposición afectiva en voluntad positiva.

La disposición afectiva contraria al matrimonio llevará normalmente al sujeto a no celebrarlo. Pero puede suceder que quiera alcanzar unos fines determinados, esencialmente diversos de los fines de la sociedad conyugal, que sólo le será posible obtener –o él así lo cree– a través de la celebración del matrimonio⁹³. La posición del sujeto puede ser, como ya se indicaba, doble. Si el

vo externo, es imposible probar que ha existido una carencia de la voluntad de contraer en lugar de una simple disposición afectiva contraria al matrimonio.

Reconocemos que la prueba de la carencia del «*animus contrahendi*» es difícil e incluso que muchas veces es imposible distinguir entre dicha carencia y la disposición afectiva contraria al vínculo matrimonial. Pero en estos casos basta la presunción «*iuris tantum*» del c. 1086, § 2, para declarar que no consta la invalidez del matrimonio.

Lo que considero incorrecto es establecer de principio la imposibilidad absoluta de prueba de la carencia del «*animus contrahendi*», cuando es posible, según se ha visto en las fuentes del canon 1086, § 2, y, sobre todo, cuando las pruebas que tradicionalmente se han considerado suficientes para probar la simulación –la «*causa simulandi*» y las circunstancias antecedentes, concomitantes y consiguientes– son válidas, tanto para probar la carencia de voluntad de contraer, como la presencia de un acto simultáneo excluyente del matrimonio mismo. Mucho más, cuanto que ambos supuestos no admiten prueba directa, y normalmente las pruebas del acto excluyente simultáneo admitidas, si algo prueban, es más la carencia de la voluntad de contraer, que el acto positivo excluyente simultáneo a la celebración.

92. Esta «*intentio simplex*» puede incluso contener una voluntad interpretativa, que, como tal, sería ineficaz.

93. Estos fines que pretende alcanzar constituyen la «*causa simulandi*», y se pueden reducir a tres tipos distintos: a) La voluntad de producir el signo externo, sin ningún ánimo de que tenga consecuencias jurídicas; es el caso del *metus patiens* que simula, buscando como fin verse libre de un daño. b) La voluntad de buscar una legitimación jurídica de un fin práctico análogo al matrimonio, pero esencialmente distinto; v. gr. el que busca la legitimación de una asociación con mujer que le sirva para mantener un tono social determinado, pero sin querer que haya matrimonio. c) La voluntad de legitimar a determinados efectos, v. gr. penales o meramente civiles, una unión sexual concubinaria, sin querer que exista el vínculo jurídico entre ambos.

En un ulterior análisis, los tres tipos de simulación se podrían reducir a dos: la búsqueda de un fin práctico sin consecuencias jurídicas, sea este fin honesto o no; y la búsqueda de unas consecuencias jurídicas distintas a la eficacia típica del pacto conyugal, es decir, a la formación del vínculo matrimonial entre los contrayentes.

sujeto, a pesar de la disposición afectiva contraria, quiere con un acto interno positivo de voluntad el vínculo matrimonial (lo que supone la voluntad de obligarse jurídicamente a los fines típicos matrimoniales), aunque sea como medio para obtener otros fines esencialmente diversos, entonces emite un verdadero consentimiento matrimonial, sea cual fuere su intención respecto al cumplimiento de las obligaciones que asume⁹⁴.

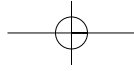
Pero puede ocurrir también que la voluntad del sujeto quiera sólo y exclusivamente los fines esencialmente diversos al matrimonio, sin querer la formación del vínculo matrimonial ni siquiera como medio para conseguir dichos fines. Entonces hay en el sujeto un acto positivo de la voluntad, por el cual dicho sujeto «rei sibi per intellectum praesentatae (los fines esencialmente diversos) adhaeret et eam appetit qualiter sibi ab intellectu praesentata est et non aliter (tampoco el vínculo matrimonial)». A este acto positivo y voluntario de adhesión exclusiva a los fines propuestos (y por exclusiva, excluyente del vínculo matrimonial en la voluntad del sujeto) se une la posibilidad de realizar únicamente el acto externo de celebración, sin consentimiento interno –la misma posibilidad por la que el hombre puede mentir, simular, etc.– que, al provocar en los demás la creencia de que existe matrimonio, lleve al sujeto a poder obtener los fines que se propone sin que exista un verdadero vínculo matrimonial.

Este conjunto de circunstancias se resuelven en que el sujeto quiera sólo el signo externo del negocio jurídico matrimonial como medio para alcanzar los fines pretendidos, en lugar de quererlos –como en el supuesto anteriormente descrito– a través del vínculo matrimonial. Se ha producido la exclusión del «matrimonium ipsum» –del vínculo matrimonial–, para querer sólo el signo externo de la celebración.

Se produce en la simulación una exclusión positiva del matrimonio, pero no se ha hecho esta exclusión por un acto positivo de voluntad concomitante a la manifestación del consentimiento, sino en el momento de la formación de la voluntad. Tampoco hay una voluntad de contraer matrimonio junto a otra voluntad contraria. Existe simplemente una voluntad de realizar el signo externo junto a una ausencia de consentimiento interno. Esto es, el proceso psicológico del sujeto que pretende contraer matrimonio simulado, da origen a una voluntad de manifestación *ficticia*, vacía de verdadero contenido, que es la que influye, actual o virtualmente, en la actuación del sujeto.

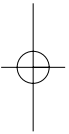
En cualquiera de estos casos se da la simulación; hay una voluntad de signo, pero no una voluntad de obligarse jurídicamente al fin práctico matrimonial. Cfr. el índice estadístico de todas las causas de simulación recogidas en las sentencias rotales publicadas desde 1912 a 1960, en R. ROSSI, *De simulatione totali...*, cit., págs. 39 ss.

94. No parece necesario insistir en que la «intentio non adimplendi» es irrelevante.

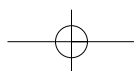


340 • ARTÍCULOS

La simulación total está, pues, suficientemente tipificada por una voluntad de realizar seriamente una manifestación del consentimiento, junto a una ausencia de la voluntad interna de contraer el vínculo matrimonial. Hay, en la simulación, una discordancia querida entre la manifestación y la voluntad interna, una falsedad. Si quisiésemos resumir en breves rasgos en qué consiste la simulación total, lo haríamos con palabras de la sentencia rotal de 13-XII-1912 c. Prior: «Fictus seu simulatus consensus habetur quando contrahens externe quidem verba consensum exprimentia serio et rite profert, interne autem non consentit. Cum contractus matrimonialis de essentia sua sit voluntarius, et actu ipsius voluntatis externe expresso perficiatur, defectus consensus interni ex lege naturae illum nullum reddit»⁹⁵.



95. Vol. IV, dec. XL, n. 2, pág. 460.



CUESTIONES VARIAS SOBRE EL MATRIMONIO

Publicado en «Ius Canonicum», XIII (1973), n.º 25, págs. 11-86

SUMARIO: ¿Renovación en la esencia del matrimonio?— Teoría fundamental y ciencia positiva.— Positivación y formalización.— ¿Matrimonio *in fieri* o matrimonio *in facto esse*?— *Una caro* y matrimonio.— La estructura jurídica del matrimonio.— El amor conyugal.— Valor actual de la sacramentalidad del matrimonio.— La revelación del misterio.— La cristoconformación del matrimonio.— Signo y testimonio.— La intencionalidad sacramental en el matrimonio.

¿RENOVACIÓN EN LA ESENCIA DEL MATRIMONIO?

— Interpretando los números 47 a 52 de la const. *Gaudium et spes* se habla de una renovación de la concepción del matrimonio e incluso no faltan quienes se refieren al descubrimiento de algún elemento esencial nuevo. ¿Cuál es su postura al respecto?

— Hace ya años que vengo postulando la necesidad de perfeccionar el Derecho Matrimonial desde el punto de vista de la ciencia canónica¹. Me lo han oído cientos de veces aquellos con quienes he tenido la suerte de convivir en mi profesión universitaria y a este fin están dirigidos no pocos de mis trabajos.

Es ésta que acabo de exponer una honda convicción. Mas no es menor otra convicción mía al respecto: me parece una falta de sentido común pensar que una institución como el matrimonio va a ser descubierta finalmente en

1. Entre las voces que recientemente se han levantado poniendo de relieve los defectos de la construcción técnica de los últimos tiempos, vide P.A. PERLADO, *Reflexiones sobre el Derecho matrimonial canónico*, en «Ius Canonicum», X (1970), págs. 161 ss.

nuestra época, como si hasta ahora las generaciones precedentes hubiesen vivido en un fundamental error acerca de ella. Quien pretendiese haber «descubierto», ¡por fin!, el matrimonio podría estar seguro de ser víctima de su fantasía. Baste decir que la fe cristiana, instruida por la Revelación divina y guiada por el Magisterio, proporciona unas verdades constantes e irreformables. Además, el matrimonio es un dato de naturaleza, que el hombre –de todas las épocas y de todas las culturas– conoce de modo directo e inmediato (yo diría, según el tipo de conocimiento llamado por «connaturalidad»). Donde hay un matrimonio válido, allí se sabe lo que es el matrimonio. He dicho conocimiento directo e inmediato, otra cosa es el conocimiento discursivo o deductivo². Este tipo de conocimiento *profundiza*, hace *explícito* y *consciente*, *enriquece* el conocimiento directo e inmediato, pero no puede añadir nada contradictorio con él. Y la razón es simple: se conoce de modo directo e inmediato lo que se vive (propiamente, con amor); en consecuencia para que haya un error esencial en este conocimiento es preciso que se viva otra cosa; en nuestro caso que no se viva rectamente –guiado por la ley natural– el matrimonio, sino algo distinto. Y pensar que hasta ahora nadie ha vivido rectamente en matrimonio, ¿no es suponer demasiado? Nadie puede descubrir elementos esenciales nuevos en el matrimonio, que no estén nuclearmente contenidos en el conocimiento directo e inmediato que cualquier pareja humana –de la era atómica o del paleolítico– tiene o ha tenido. Si una pareja yerra en lo esencial, no contrae (cuando el error es concomitante a la celebración de las nupcias), o no vive bien el matrimonio (si es posterior). Donde puede comenzar el error es en la deducción y en la reflexión, las cuales, a la vez que explicitan, enriquecen y profundizan, pueden añadir también algo nuevo a la esencia del matrimonio: la conclusión equivocada.

Descubrir elementos esenciales totalmente nuevos en el matrimonio es cosa de imaginación, o de esa dogmática jurídica (la positivista) que cree que el matrimonio no está en cada hombre –en su naturaleza, en su vida y en su

2. Es habitual distinguir esos dos modos de conocimiento: uno especulativo, y otro experimental que se deriva de una especie de connaturalidad –de ahí el nombre– con el objeto que se conoce. Este segundo es menos *distinto* –o sea, descompone menos el objeto en sus partes, notas, matices o aspectos– pero es mucho más profundo que el primero y tiene la virtud de captar la íntima sustancia de las cosas. El conocimiento por connaturalidad es mucho más inexpresable que el especulativo, pero mucho más certero. Es también doctrina común que al conocimiento por connaturalidad corresponde el don de sabiduría *in re divina*.

Estas características del conocimiento por connaturalidad explican por qué la sustancia del matrimonio es conocida certeramente antes –muchos siglos antes– de que la ciencia jurídica haya logrado explicarla por el conocimiento discursivo. En cuanto al posible error en el conocimiento del matrimonio, vide S. TOMÁS, I-II, q. 94, a. 4, donde se habla del posible error en lo que atañe a la ley natural.

Sobre el conocimiento por connaturalidad, vide J.M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad* (Pamplona 1964).

amor— sino en los textos legales. Cabe, en cambio, no hace falta decirlo, mejorar el conocimiento, aprehender con mayor riqueza y profundidad la esencia del matrimonio, descubrir matices, interpretar mejor la realidad conyugal³. No es lo mismo profundizar y conocer mejor, que descubrir *ex novo*.

— *¿Cuál sería, para Vd., el camino que habría que seguir hoy para profundizar en la esencia del matrimonio y en su sentido, como tarea previa de fundamentación de la construcción técnico-jurídica del matrimonio?*

— No hay mejor modo de mostrar el camino, que andar por él. Por otro lado, la literatura actual sobre el matrimonio contiene, explícitos o implícitos, demasiados «manifiestos metodológicos», por lo cual tengo una cierta resistencia a contestar a este tipo de preguntas. Brevemente diré que para profundizar hoy en el matrimonio, a mi juicio se precisa: 1.º) partir de la Sagrada Escritura tal como ha sido interpretada por el Magisterio, de la reflexión sobre sus textos; 2.º) situar en primer plano la sacramentalidad, que es aquella dimensión que explica en última instancia aspectos importantes de la estructura jurídica que regula las relaciones conyugales; 3.º) tener —en un primer nivel— como el objeto inteligible primario, también jurídicamente, no unos textos legales (que serán necesario objeto de estudio en un segundo nivel), sino la naturaleza (en sentido filosófico) de la pareja humana, que es donde reside la dimensión de derecho del matrimonio; estudiar jurídicamente el matrimonio, en lo que se refiere a su esencia, a su finalidad, a su ser en definitiva, es estudiar jurídicamente la pareja humana, no un Código, aunque ya sé que esto extrañará a algunos superdogmáticos del Derecho; 4.º) redescubrir el fondo de ideas que late en la mejor doctrina canónica, estudio muy importante, porque los últimos siglos han conocido un continuo proceso de degradación de esas ideas.

TEORÍA FUNDAMENTAL Y CIENCIA POSITIVA

— *Su respuesta anterior alude al objeto de estudio de la ciencia jurídica matrimonial, diciendo que es primariamente la pareja humana, pero ¿cómo puede sostenerse esa opinión, si el jurista es hombre de leyes y éstas están en los Códigos?*

— En primer lugar, el jurista no es sólo hombre de leyes, y en segundo término me remito a lo que se ha escrito no hace mucho tiempo sobre el Derecho y el conocimiento jurídico⁴. El orden jurídico no es sólo la ley, sino

3. En este sentido estoy de acuerdo con lo que dice Viladrich: «... porque sería ingenuo pensar que la doctrina no ha captado hasta hoy nada de esencial en el matrimonio o que nada de esencial queda ya por profundizar para la doctrina». P.J. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, en «Ius Canonicum», XII (1972), n. 23, pág. 270.

4. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), nn. 6, 8 y 35-41.

también la positivación, la formalización y el necesario complemento de la dimensión de derecho inherente a la realidad. El matrimonio, diré ejemplificando, no es uno e indisoluble, porque lo establezca así el *Codex Iuris Canonici*; el CIC lo dice, porque así es el matrimonio. Esta idea es la que –refiriéndose al Derecho del Estado– claramente se manifiesta en el conocido pasaje de San Jerónimo: «*Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi*»⁵. Y si nos atenemos al Magisterio pontificio la conclusión es la misma con respecto a la ley humana eclesiástica⁶. La justicia y el derecho son primariamente una dimensión inherente a las relaciones interconyugales (*lex naturae*), algunos de cuyos aspectos centrales (*una caro*, unidad e indisolubilidad) se hallan revelados en la Escritura (especialmente las epístolas paulinas)⁷; asimismo se trata de una dimensión perfeccionada por la *lex gratiae*, siendo la armónica conjunción de ambas –*lex naturae* y *lex gratiae*– la *lex Christi*. La ley humana positiva no pasa de ser la formalización de esa dimensión de derecho, no su origen ni su causa⁸.

Ocurre, también, que la reducción del conocimiento jurídico al saber fenoménico, o ciencia positiva, no es una postura válida. Es preciso distinguir entre el saber jurídico *fundamental* –que se ordena a conocer y explicar una ontología y una axiología jurídicas– y la ciencia canónica *positiva* cuyo objeto de estudio es el Derecho en cuanto positivo y formalizado⁹. El primer nivel de conocimiento jurídico, considerado como un cuerpo científico formado –a construir todavía¹⁰– constituye la llamada *Teoría fundamental del Derecho Canónico*¹¹,

5. *Epist. LXXVII, ad Oceanum*, 3 (PL, XXII, 691).

6. «... primum quidem id maneat immotum et inviolabile fundamentum: Matrimonium non humanitus institutum neque instauratum esse, sed divinitus: non ab hominibus, sed ab ipso auctore naturae Deo atque eiusdem naturae restitutore Christo Domino legibus esse communitum, confirmatum, elevatum; quae proinde leges nullis hominum placitis, nulli ne ipsorum quidem coniugum contrario convento obnoxiae esse possint». Pío XI, enc. *Casti Connubii* (AAS, XXII, 1930, pág. 541).

7. «Verum quae auctoritate Dei de coniugiis decreta et constituta sunt, ea nuncii divinarum legum Apostoli plenius et enucleatis memoriae litterisque prodiderunt. Iamvero Apostolis magistris accepta referenda sunt, quae sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt». LEÓN XIII, enc. *Arcanum* (ASS, XII, 1879, pág. 388).

8. «Itaque germani connubii sacrum consortium divina simul et humana voluntate constituitur: ex Deo sunt ipsa matrimonii institutio, fines, leges, bona; Deo autem dante atque adiuvante, ex hominibus est, per generosam quidem propriae personae pro toto vitae tempore factam alteri traditionem, particulare quodlibet matrimonium cum officiis ac bonis a Deo statutis coniunctum». Pío XI, enc. *Casti Connubii* (loc. cit., págs. 542 ss.).

9. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 150 ss.

10. «Como conocimiento ya obtenido existe disperso en textos magisteriales, obras teológicas, escritos de Derecho Canónico, etc. Pero la doctrina no ha elaborado todavía un cuerpo científico». J. HERVADA-SP. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 151.

11. Cfr. P.J. VILADRICH, *Hacia una Teoría fundamental del Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», X(1970), págs. 5 ss. ID., *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, cit., pág. 286.

bien distinta de esa moderna evasión de canonistas que es la Teología del Derecho Canónico¹². El segundo nivel es el científico-técnico¹³.

En esta perspectiva hay que situar lo que antes he afirmado acerca del objeto inteligible del conocimiento jurídico del matrimonio. Quería decir que el saber jurídico de dicha institución no comienza ni tiene su objeto primario en el texto legal. Comienza y tiene su objeto primario en la pareja humana; es decir, en la Teoría fundamental como saber sobre la dimensión de derecho inherente a una realidad –la conyugal– en la que incide la *lex naturae* perfeccionada por la *lex gratiae*. Sólo en un momento posterior y teniendo en cuenta los datos que la Teoría fundamental proporciona, es posible la construcción técnica (ciencia positiva o fenoménica) de los aspectos jurídicos del matrimonio; en este segundo nivel no cabe ninguna duda de que objeto muy principal de estudio son los textos legales¹⁴.

Aún sin distinguir claramente los dos niveles, que en ellos aparecen con frecuencia confundidos¹⁵, los canonistas clásicos siguieron fielmente este camino. La esencia del matrimonio, sus elementos estructurales, etc., no los vieron en las Decretales, sino en la realidad conyugal, guiados desde luego por la Sagrada Escritura, la Tradición y por el Magisterio de la Iglesia. Su punto de partida fue la *lex naturae*, el Derecho natural tal como se encuentra en la realidad¹⁶.

12. Nada impide, desde luego, que los teólogos hagan Teología del Derecho Canónico, como pueden hacerla de cualquier realidad. En cuanto tarea de teólogos nada hay que decir de esa Teología, que sin duda alguna será fecunda, con tal que los teólogos comprendan qué es el Derecho. Pero no es tarea de canonistas ninguna Teología.

13. Sobre los distintos niveles del conocimiento jurídico, vide J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Pamplona 1963); J. FERRER ARELLANO, *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, en «Ius Canonicum», II (1962), págs. 167 ss.; también la introducción gnoseológica a su libro, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid 1963).

14. Con un planteamiento distinto, pero de acuerdo sustancialmente con lo que acabamos de decir, Knecht habla de dos fuentes materiales principales del Derecho matrimonial canónico: el Derecho divino (natural y positivo) y el Derecho eclesiástico en sentido estricto. Paralelamente señala, como fuentes formales, la Sagrada Escritura y la tradición eclesiástica para el Derecho divino, y el CIC (con las precedentes colecciones y disposiciones eclesiásticas) para el Derecho humano. A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana (Madrid 1932), págs. 7 ss. Cfr. S. LENER, *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*, en «L'amore coniugale», *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, I (Città del Vaticano 1971), págs. 141 s.

15. La clara distinción entre el nivel ontológico y el nivel fenoménico aparece prácticamente con la Escuela histórica en la ciencia jurídica secular, aunque bajo la forma de radical separación e incluso de negación del primer nivel. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 155 ss. Sobre las distintas direcciones de la ciencia jurídica secular, a partir de dicha Escuela, vide A. HERNÁNDEZ GIL, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, 2 vols. (Madrid 1971).

En la ciencia canónica es la orientación dogmática italiana la que se hace eco en mayor medida de la autonomía del nivel fenoménico. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 208 ss.; J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*, I (Pamplona 1966), págs. 38 ss.

16. «Intima communitas vitae et amoris coniugalis a Creatore condita suisque legibus instructa...». II CONCILIO VATICANO, const. *Gaudium et spes*, n. 48.

POSITIVACIÓN Y FORMALIZACIÓN

— Según lo que acaba de decir, ¿cuál es la función del Derecho positivo humano respecto del matrimonio? Más exactamente, ¿qué representa un sistema legal matrimonial, como el que se encuentra en los cc. 1012 a 1143 del CIC, en los Códigos Civiles o en leyes especiales de tantos Estados?

— La dimensión jurídica del matrimonio es una dimensión de derecho inherente a la propia estructura de la naturaleza humana. El matrimonio no se limita sólo a tener un fundamento de Derecho natural o divino. No es como tantas otras instituciones que se fundan en el Derecho natural, sin ser en realidad más que modos humanos acordes con ese Derecho, e incluso en el sentido de ser formas históricas —por lo tanto humanas— que derivan inmediatamente de él, como única forma conocida y posible en la práctica —dentro de un contexto histórico y cultural determinado— de aplicarlo. No, el matrimonio no es una forma histórica de aparición de una tendencia natural, ni una institución humana, resultado de una inmediata concreción de la ley natural¹⁷. Su estructura jurídica primaria y nuclear no recibe su fuerza de las fuentes humanas del Derecho, ni tampoco se trata de una forma histórica operada por las fuerzas que estructuran la sociedad¹⁸. El matrimonio es el desarrollo normal y adecuado de la permanente e invariada tendencia de la persona humana a la unión con una persona de otro sexo en orden a los fines propios de esa unión¹⁹, de acuerdo con la dimensión de derecho que es inherente²⁰ a esa tendencia²¹.

17. Cfr. Pío XI, enc. *Casti Connubii* (loc. cit., págs. 557 ss.).

18. No quiere decir esto que el matrimonio no adquiera ninguna forma histórica. Pero esas formas históricas posibles se refieren fundamentalmente a la conformación del matrimonio como sociedad doméstica. En este aspecto sí caben conformaciones sociales, que varían con las culturas y las épocas.

19. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Suppl., q. 41, a. 1.

20. Es constante afirmación de los autores que el matrimonio es una institución cuyo núcleo central tiene sus leyes ya marcadas por el Derecho natural, con valor propio y no reconducibles al Derecho humano. En la tesis común de canonistas y teólogos, el Derecho natural que regula el constitutivo nuclear del matrimonio (esencia, fines, derechos y deberes primarios, etc.) no es absorbido por el Derecho positivo humano ni es reconducible a él. Por eso hablan de tres tipos de leyes que, cada uno en su esfera, ordenan el matrimonio: la ley natural, la ley eclesiástica y la ley civil. Esta triple normativa se encuentra recogida por Santo Tomás (*Summa contra gentiles*, lib. IV, c. 78), y es seguida por infinidad de autores. Cfr. por ejemplo: M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iudiciarius*, I (Monstrolii 1895), pág. 56; S. AICHNER, *Compendium juris ecclesiastici*, 8.ª ed. (Brixinae 1895), pág. 538. Esta misma idea es expuesta por los autores diciendo que el matrimonio «es una institución natural, esto es, que tiene por autor a Dios, autor de la naturaleza o del derecho natural». E.F. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico* (Santander 1962) pág. 16. Cfr. entre otros muchos, M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, 2.ª ed. (Taurini 1948), págs. 28 s.; F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.ª ed. (Taurini-Romae 1950), págs. 14 s.; AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.ª ed. (2.ª post cod.) (Brugis 1927), pág. 60.

21. Según Santo Tomás la ley natural «nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura». Esta participación de la ley eterna reside en las criaturas «inquantum scilicet ex

Según lo que acabo de decir, el matrimonio es una institución de *positivación*²² inmediata; esto es, nace con la misma humanidad, es conocido sustancialmente con un conocimiento directo e inmediato suficiente a efectos prácticos²³, y es vivido de acuerdo con la tendencia natural²⁴. Un viejo aforismo, traído a colación por los autores para la solución de algunos casos problemáticos, pone de relieve este hecho: *natura docet*. Sólo que mientras los autores se refieren al individuo, nosotros hablamos de la comunidad humana, tanto considerada en su conjunto, como dividida en culturas, ámbito en el que es más habitual plantear el tema de la positivación del Derecho.

La positivación de la estructura jurídica matrimonial no reside primariamente en el sistema legal, sino en la conciencia jurídica. La dimensión jurídica del matrimonio es un *prius* —es anterior— a cualquier sistema legal concreto. La legislación positiva no da origen al matrimonio, ni de ella recibe su fuerza la dimensión jurídica de éste. Los «sistemas matrimoniales», o legislación positiva del matrimonio dentro de un ordenamiento jurídico concreto, se limi-

impresione eius (de la ley eterna) habent inclinationes in proprios actus et fines». La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna, «per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur» (I-II, q. 91, a. 2).

Supuesta esta noción de ley natural, se comprende perfectamente que los teólogos y los canonistas hayan sostenido común y constantemente que el matrimonio tiene como núcleo primario una normatividad de Derecho natural, vigente por sí misma (no por imperio de la ley humana), en cuanto reside en la propia ontología de la persona humana: y que para mostrarlo se refieran a la *inclinación natural* (véase, por ejemplo, este pasaje de Conte a Coronata: «Ius naturale, quod manifestatur ex ipsa hominis inclinatione ad actum generationis, requirit ut genus humanum conservetur et propagetur». Ob. cit., pág. 28).

Este derecho natural «que procede del Creador y ordenador del mundo, justicia absoluta y origen último de todo Derecho real, radica en la naturaleza humana y en el orden moral, y contiene normas obligatorias para la vida en común». A. KNECHT, ob. cit., pág. 7.

22. Por positivación del Derecho divino en la Iglesia «hay que entender, no su radical recepción dentro del ordenamiento canónico por un acto de autoridad humana ni su transformación en Derecho, sino su paso a la vigencia histórica por la toma de conciencia eclesial de su contenido concreto. Por eso basta una declaración simplemente magisterial o su captación universal por el *sensus fidei*». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 53 s.; cfr. págs. 159 s.

23. Las teorías evolucionistas, que han querido ver el matrimonio como una institución social cuyo origen se remontaría a la evolución del comportamiento humano, han sido rechazadas tanto por el Magisterio como por la doctrina canónica. Vide, por ejemplo, AL. DE SMET, ob. cit., págs. 60 ss.

24. Dando al relato del Génesis un riguroso sentido histórico, algunos autores sostienen que las palabras de Adán contenidas en Gen 2, 23-24 tienen el valor de una declaración profética que comportaría —en los inicios de la humanidad— una revelación divina acerca del matrimonio, no ya sobre su significación misteriosa, lo que es común a la Patrística (vide E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a S. Agustín*, Pamplona 1971), sino sobre su configuración natural. En tal sentido se expresa F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, IV (Romae 1904), pág. 40.

Sobre el género literario al que pertenece el Génesis, vide, por ejemplo, PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia comentada*, I (Madrid 1960), pág. 35 ss. y 79 ss.

tan a ser «sistemas de formalización»²⁵ de la estructura jurídica del matrimonio y de su celebración. En cuanto sistemas de formalización regulan y ordenan el matrimonio y el *ius connubii* de los contrayentes, incluso con requisitos *ad validitatem*, pero sin sobrepasar esos límites; esto es, formalizan, pero no crean el matrimonio ni su juridicidad.

En relación con el tema de la formalización –de los sistemas legales sobre el matrimonio– es preciso delimitar el ámbito de su incidencia sobre la materia matrimonial. Ya he dicho que el matrimonio (tanto el pacto como el vínculo conyugales) tiene una dimensión de justicia. En tal sentido, para que esa dimensión de justicia sea considerada como Derecho es preciso que esté positivada, pues la positivación es lo que convierte las exigencias connaturales de justicia en Derecho²⁶. Esta positivación es necesaria en todo cuanto de justicia convertible en Derecho es propio del matrimonio. Ahora bien, la positivación –que es inmediata, según hemos dicho, por lo que se refiere a lo que es sustancial en el matrimonio– tiene como causa fundamental la conciencia jurídica de la humanidad²⁷. Por eso la positivación es, primariamente, función de la conciencia jurídica de las distintas colectividades y, en un segundo momento, de la ciencia jurídica (en el caso de la Iglesia, de la fe, del Magisterio –en cuanto contienen un conocimiento o una reflexión jurídicos sobre el matrimonio y en cuanto son fundamento de una voluntad de obrar según justicia– y de la ciencia canónica).

Si la positivación abarca toda la dimensión de justicia captada y captable como Derecho –como jurídica–, no ocurre lo mismo con la formalización. Esta última se ciñe a aquellos aspectos del matrimonio que son capaces de ser objeto de ordenación y regulación por la autoridad social. Quedan fuera aquellos aspectos del matrimonio que, aun siendo propia y verdaderamente jurídicos, pertenecen a la autonomía de la persona, lo mismo contemplada como contrayente que como cónyuge. Asimismo quedan fuera de la posible formalización

25. «En qué consiste la *formalización*? Consiste en la tecnificación de los distintos factores y elementos que integran el Derecho, mediante el recurso de darles una forma, atribuirles una precisa eficacia, en sí mismos y en relación con los demás, prever los instrumentos técnicos para realzar y garantizar su eficacia, establecer las condiciones y requisitos para que sean válidos y eficaces, etc. [...]. Así, por ejemplo, el *ius connubii*, derecho natural, está formalizado en el ordenamiento canónico al establecerse sus límites (capacidad), requisitos de ejercicio, la forma de celebración del matrimonio y las oportunas anotaciones registrales para su prueba, procesos de nulidad y separación, etc.» J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 54.

26. «En efecto, el Derecho es un orden esencialmente histórico, esto es, propio de la dimensión histórica y temporal de la realidad humana y, a la vez, evolutivo [...]. Sólo puede considerarse Derecho aquel orden imperativo que en su fuente inmediata y en su vigencia sea reconducible a un factor histórico [...]. Por lo tanto, las normas divinas no podrán calificarse de Derecho si no son reconducibles a un factor histórico». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 51.

27. Para los distintos modos de positivación, vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 56.

aquellos aspectos jurídicos que, perteneciendo al núcleo instituido por Derecho divino, se presentan como completos²⁸.

De acuerdo con esto, los «sistemas matrimoniales» comprenden: a) las normas que regulan el pacto conyugal en lo que se refiere a sus requisitos formales, a la capacidad y a la legitimidad de los contrayentes; b) la ordenación de los vicios y defectos de la voluntad, la importancia de los factores volitivos añadidos al consentimiento matrimonial y la defensa de la libertad de los contrayentes; c) la separación de los cónyuges y las causas de disolución y nulidad; d) la eficacia del matrimonio contraído en orden a las demás relaciones y situaciones jurídicas reguladas por el ordenamiento. Todo ello, por supuesto, de acuerdo con la naturaleza y esencia del matrimonio²⁹.

En cambio, quedan fuera de la posible formalización la esencia del matrimonio, el contenido de la relación matrimonial, el desarrollo de la vida conyugal, la esencia del pacto conyugal, etc.

De ello se deduce que las fórmulas legales con que un ordenamiento plasma el conocimiento que en un momento histórico determinado se tenga de las materias matrimoniales no formalizables, no deben ser interpretadas con un valor absoluto, es decir, de tal manera que se entiendan como configuraciones legales del matrimonio dotadas de un valor instituyente. El ordenamiento jurídico de creación humana carece de fuerza instituyente respecto a los aspectos del matrimonio señalados como no formalizables.

Podría ocurrir que un legislador pretendiese dar esa fuerza instituyente, por ejemplo, a una definición del matrimonio. Esta pretensión, por exceder de la competencia del legislador, carecería de fuerza vinculante. Quien bajo el imperio de esa ley deseara contraer matrimonio –el único y verdadero matrimonio–, lo contraería, no según la definición legal, sino según está instituido en la naturaleza humana. El posible contraste entre la definición legal y el matrimonio, según está instituido naturalmente, sólo podría tener eficacia por vía de vicio del consentimiento –es decir, como factor de nulidad– siempre que un contrayente –o los dos– de tal manera quisiesen contraer matrimonio según la configuración legal, que excluyesen el único y verdadero matrimonio³⁰. En cambio, nunca tendrá la definición legal la fuerza de instituir un ma-

28. «Dentro del Derecho divino y junto a un núcleo primario de normas que regulan de modo completo una relación social, existen otros dos tipos de normas o principios: a') aquellas normas que señalan una relación jurídica genérica, que se concreta por las normas humanas; b') aquellos principios y exigencias inherentes a realidades que pertenecen a la historicidad». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 55; cfr. págs. 45 s.

29. Cfr. J.M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, I (Barcelona 1959), pág. 38 s.; AL. DE SMET, ob. cit., págs. 356 ss.

30. Este tema, referido sobre todo a la indisolubilidad, ha sido estudiado por la doctrina repetidamente, así como por la jurisprudencia rotal. Uno de los trabajos más recientes que aluden al tema es el de J.M.^º GONZÁLEZ DEL VALLE, *El «bonum sacramenti» y la simulación parcial*, en «Ius Canonicum», XII (1972), n. 23, págs. 419 ss.

350 • ARTÍCULOS

trimonio «deforme», esto es, con rasgos contrarios o insuficientes respecto al único y verdadero matrimonio; la definición legal no afecta para nada a la fuerza creadora del pacto conyugal (salvo de modo indirecto en cuanto puede dar origen, si es firme y suficientemente aceptada por los contrayentes, a un vicio del consentimiento).

En concreto, la definición que da el c. 1081 § 2 CIC del pacto conyugal —del consentimiento, según sus propias palabras—, así como cualquier otra definición que en el futuro pueda ser acogida por la legislación, no cabe considerarla como la configuración legal y conformante del matrimonio canónico; el único matrimonio canónico, aquel que el ordenamiento canónico y la Iglesia admiten, es el matrimonio instituido por Dios y santificado por Cristo. Dichas definiciones sólo pueden tener cierta fuerza en la medida en que son fórmulas que muestran —con mayor o menor acierto— lo que es la conciencia de la Iglesia, lo que es el grado de positivación —que nunca deberá confundirse con las tesis de algunos autores o con corrientes más o menos amplias de opinión— de la estructura, conformación y exigencias del matrimonio cristiano. Por eso dichas definiciones no pueden atar de tal modo a la ciencia canónica o a la jurisprudencia, que impidan la interpretación del sistema matrimonial canónico de modo cada vez más adecuado a la verdadera naturaleza del matrimonio, tal como se manifiesta en las fuentes de positivación (entre ellas el Magisterio).

Por lo que atañe a aquellos aspectos del matrimonio que, siendo formalizables, están en relación directa con el *ius connubii* (capacidad, requisitos formales, etc.) hay que añadir que la autoridad social sólo tiene un poder limitado de intervención. Contraer matrimonio es un derecho fundamental de todo hombre (y un derecho fundamental del fiel), a la vez que representa un acto de disposición personalísimo, en relación a la propia persona; esto es, se trata de un acto de disposición sobre el que, en principio, no tiene la autoridad social poder de intervención y tutelado, en consecuencia, por una esfera de libertad (ausencia de poder). La intervención del poder social se legitima en la medida en que regula el *ius connubii* amparando y defendiendo la libertad de los cónyuges y su bien personal, así como al matrimonio mismo. En otras palabras, el *ius connubii* no admite mayor intervención que aquella que corresponde a reglar su ejercicio, evitando aquellas manifestaciones, que, desde el punto de vista del matrimonio mismo y del bien personal de los cónyuges, merecen la tacha de desviación o abuso.

¿MATRIMONIO *IN FIERI* O MATRIMONIO *IN FACTO ESSE*?

— Hay otro problema que plantea su frase anterior «estudiar jurídicamente el matrimonio es estudiar jurídicamente la pareja humana». Ha sido habitual en la doctrina enfocar el estudio del matrimonio desde la perspectiva del matrimonio in

fieri, ¿significan sus palabras que debe abandonarse esta perspectiva para centrarla en el matrimonio *in facto esse*?

— Hace ya algunos años que he sostenido la necesidad de ese cambio de perspectiva. Más que con «manifiestos metodológicos» lo he mostrado orientando varios de mis trabajos en esta línea³¹. Pero no se crea que en el contexto de la multiseccular tradición canónica esto es una actitud sin precedentes, puesto que, siendo cierto que la doctrina canónica de los últimos cien años ha seguido prevalentemente la orientación señalada en la pregunta, muchos autores anteriores, de primera fila (teólogos y canonistas), dejaron constancia de que el matrimonio propiamente dicho (el término analogante) es la *coniunctio, societas* o *communitas coniugalis*, no el pacto conyugal³². Bien claramente lo escribe Santo Tomás: «In matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quae est coniunctio (...). Secundo, causam eius, quae est dispensatio»³³. Y no menos explícito es Sánchez, para quien la esencia o *quidditas* del matrimonio es el vínculo, no el consentimiento, que es su causa³⁴.

Sin entrar en un estudio a fondo de la evolución del cambio de perspectiva de la doctrina posterior, baste decir que, por ejemplo, San Alfonso M.^a de Ligorio ya da una respuesta doble a la pregunta de cuál sea la esencia del matrimonio: «Essentia igitur Matrimonii in ratione Sacramenti consistit in contractu inito per mutuuum consensum, quia Sacramentum, cum contractus perficitur, tunc gratia producit. In ratione vero Matrimonii proprie dicti, ejus essentia consistit in vinculo conjugali»³⁵. Sin embargo, esta duplicidad es todavía un primer paso, puesto que la esencia *matrimonii proprie dicti* sigue siendo el vínculo; el contrato es sólo esencia del matrimonio en cuanto sacramento. El mismo Rosset sigue todavía la anterior postura³⁶.

31. Cfr. *El matrimonio «in facto esse». Su estructura jurídica*, en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 135 ss.; *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960); *La «ordinatio ad fines» en el matrimonio canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XVIII (1963), págs. 439 ss.

32. Esta es la línea dominante hasta tiempos relativamente cercanos. Para la época clásica y sus fluctuaciones, vide F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano 1965).

33. Suppl., q. 44, a. 2. Cfr. nota 90.

34. *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, I (Lugduni 1739), lib. II, disp. I.

35. *Theologia moralis*, III (Matriti 1830), lib. VI, tract. VI, *De matrimonio*, cap. II, dub. I, n. 880.

36. Al tratar de los nombres del matrimonio los agrupa en tres apartados: *ratione essentiae*, *ratione causae* y *ratione effectus*. En el primer grupo incluye los nombres del matrimonio *in facto esse*, en el segundo los del pacto conyugal. Del mismo modo, la definición del matrimonio *per essentiam rei* la refiere a la sociedad conyugal. Cuando estudia la esencia del matrimonio distingue la esencia del pacto conyugal de la esencia del matrimonio *in facto esse*, pero aclarando que el contrato no es otra cosa que el matrimonio *causaliter sumptum*; el matrimonio *formaliter* lo es el *in facto esse*. M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus*, cit., págs. 11, 18 y 68 ss.

En Wernz, en cambio, se observa ya una clara inclinación al cambio de perspectiva. Da la doble significación del término matrimonio, *in fieri* e *in facto esse*, viéndose este último sobre todo bajo la formalidad de *efecto* del pacto conyugal³⁷; y en la definición del *fieri* defiende que los canonistas deben tenerla muy presente, poniendo como razón precisamente la sistemática que habitualmente se sigue³⁸. Es una clara tendencia a colocar el pacto conyugal como punto de perspectiva del tratado del matrimonio, transformando el criterio sistemático en criterio sustancial. Explicitando la idea latente en el pasaje citado, podríamos dar el siguiente razonamiento: el matrimonio y el sacramento son lo mismo (principio de inseparabilidad), el sacramento es *actus transiens*³⁹, luego el matrimonio es principalmente el pacto conyugal, que es el *actus transiens*. La gracia y el vínculo, o *societas coniugalis*, son los dos efectos distintos que corresponden a la índole sacramental y a la naturaleza contractual del *actus transiens* en que consiste el matrimonio. En definitiva, vendría a concluir, ya los canonistas colocan en primer lugar al *fieri* en la sistemática de sus tratados, al tratar en primer término de su celebración y de los impedimentos. Sin embargo, reconoce que tanto el uso común como la generalidad de los autores –teólogos y canonistas– entienden como matrimonio propiamente dicho a la *societas coniugalis*⁴⁰. Este cambio de perspectiva que en Wernz se insinúa en el lugar citado y que es la que el autor utiliza de hecho en su tratado, está consumado en Gasparri (lo mismo que en otros autores, incluso anteriores a Wernz), para quien el matrimonio *in facto esse* es el mismo contrato en cuanto permanece⁴¹.

37. «Matrimonium consideratur aut ut *actus transiens* (in fieri, active, causaliter) sive ut *contractus*, quo initur et constituitur *societas maritalis* sive *coniugalis*, aut ut *stabilis coniunctio* sive *societas coniugalis* (vinculum vel status matrimonii, in facto esse, passive, formaliter), quae est *effectus* productus a contractu coniugali tanquam a causa efficiente». FX. WERNZ, *Ius decretalium*, IV, cit., pág. 27.

38. «Si matrimonium *in fieri* spectetur, definiri potest: *Contractus* legitimus et individuus maris atque feminae ad generandam et educandam prolem. Cui definitioni si addas: *Gratiae spiritualis collativus*, habes etiam notionem *sacramenti* matrimonii. Cum *sacramentum* matrimonii sit ritus *transiens*, non res permanens, illa definitio etsi potissimum a theologis, tamen non minus a canonistis est attendenda; nam hi quoque *primo loco* disserere solent de *celebratione* matrimonii eiusque impedimentis». Ob. cit., págs. 25 s. De hecho Wernz estudia el matrimonio bajo la perspectiva del pacto conyugal.

39. Cfr. ob. cit., pág. 50.

40. «Vicissim matrimonium, si usu communi et etiam theologis et canonistis proprio sumatur pro *vinculo* vel *societate* permanente, definitur: *Coniunctio* legitima et individua maris atque feminae ad generandam et educandam prolem, vel brevius: *Maris et feminae individua societas coniugalis* sive *maritalis*». Ob. cit., pág. 26.

41. «Matrimonium in fieri est *contractus* matrimonialis qui celebratur sine ullo impedimento dirimente cum debito consensu interno rite manifestato; matrimonium in facto esse est ipsemet *contractus* matrimonialis qui celebratus fuit quique permanet cum consensu et inductis iuribus et obligationibus matrimonialibus». P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, editio nova ad mentem CIC (Typis Polyglottis Vaticanis 1932), pág. 12.

La doctrina posterior no siguió rígidamente la posición de Gasparri⁴², pero la prevalencia del *feri* es manifiesta. Tanto que De Luca, en una ponencia al Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Roma el año 1970, señaló la necesidad de una mayor atención al matrimonio *in facto esse*, como una de las tareas de la actual canonística inspirada en las enseñanzas del último Concilio ecuménico⁴³.

Una idea que ha favorecido en gran medida la mayor atención de los canonistas hacia el pacto conyugal ha sido considerar que el objeto propio de la ciencia jurídica es, en relación con el matrimonio, el tratamiento y la resolución de las causas matrimoniales. De acuerdo con esto escribe Wernz que el Derecho matrimonial de la Iglesia es el conjunto de leyes por las cuales la Iglesia regula las causas matrimoniales en el fuero externo. En consonancia, la ciencia del Derecho matrimonial se define como el sistema de conclusiones demostradas en relación a ese conjunto de leyes sobre las causas matrimoniales⁴⁴. Visto así el objeto del Derecho matrimonial y siendo los *capita nullitatis*

Este párrafo no está en la edición antecodicial de 1904 (cfr. vol. I, 3.^a ed., Parisiis 1904, pág. 2). En cambio en las dos ediciones, la palabra *coniunctio* de la definición recogida en las Decretales («maris et feminae conjunctio individuum vitae consuetudinem retinens». X, II, 23, 11) está interpretada incluyendo tanto al *feri* como al vínculo: «Illud *coniunctio* in cit. canone [in cit. cap. 11. *De praesumptionibus*] utrumque indicat et matrimonium in fieri et matrimonium in facto esse [et contractum et societatem jam coitam]. Obs. et locs. cits. Esta interpretación del término *coniunctio* tiene ciertos antecedentes. Fue habitual en la doctrina medieval englobar dentro de la *coniunctio* la *unio animorum* (el consentimiento) y la *unio corporum* (la consumación) entre los cónyuges. Sin embargo, los medievales entienden el matrimonio fundamentalmente como la *societas coniugalis*. Cfr. F. SALERNO, ob. cit., cap. II.

42. Incluso hay autores que, bajo el título de la definición del matrimonio, sólo tratan del matrimonio *in facto esse*. Tal es el caso de A. BERNÁRDEZ, *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 3.^a ed. (Madrid 1971), págs. 31 ss.

43. L. DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugali*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XXVII (1971), págs. 55 ss.

44. «Ius matrimoniale Ecclesiae catholicae *obiective* spectatum est complexus *legum* a competente auctoritate ecclesiastica propositarum (ius divinum) vel *latarum* (ius ecclesiasticum), quibus directe causae matrimoniales christianorum Ecclesiae iurisdictioni subiectae pro foro externo ordinantur [...]. Definitive data cum circumscribat ius matrimoniale *materialiter* consideratum, sive ut est *obiectum* iurisprudentiae sacrae, facile adaptari potest iuri matrimoniali, quatenus est pars specialis universae *scientiae* canonicae. Qua ratione ius matrimoniale est systema conclusionum demonstratarum de illo complexu *legum* divinarum et ecclesiasticarum in causis matrimonialibus sive cognitio iuris matrimonialis ex causis». Ob. cit., pág. 3.

En el último párrafo Wernz utiliza dos veces la misma palabra, *causa* (*in causis matrimonialibus, ex causis*); en las dos ocasiones este término parece tener un significado distinto. En el primero tiene el sentido jurídico habitual (que podemos traducir por controversia forense), mientras que en el segundo parece tener el significado de principios o razones, según la clásica definición de ciencia: «cognitio certa per causas», que Wernz da la impresión de acomodar a la ciencia del Derecho matrimonial. Este significado de *causa* en la segunda definición de la ciencia jurídica matrimonial estaría en relación con la expresión *conclusiones demonstratae* que aparece en la primera.

aquello que cuantitativa y cualitativamente ha ofrecido más campo de estudio y tratamiento a los canonistas, es lógica la inclinación a estudiar el matrimonio desde el punto de vista del *fieri*.

Por mi parte entiendo que ni la sacramentalidad del matrimonio lleva a que el canonista tenga que estudiar el matrimonio desde la perspectiva del *fieri*, ni a ello conduce el objeto propio de la ciencia jurídica.

Ambos extremos los estudié hace tiempo en otros trabajos ya publicados. Baste decir ahora que el principio de inseparabilidad entre contrato y sacramento –hemos visto cómo esta idea opera en Wernz– no lleva necesariamente a ello. Ni Santo Tomás, ni la secular tradición canónica y teológica –son testigos de ella, cada uno en su época, el Catecismo Romano y el propio Wernz–, sintieron esa necesidad, ni ésta existe. Que la *ratio sacramenti* –signo y causa de la gracia– resida en el pacto conyugal indica a lo más que, en virtud del citado principio, reside en el mencionado pacto toda la causalidad, que él es la *causa* tanto del vínculo (efecto jurídico de su índole *contractual*, de acto jurídico) como de la gracia (efecto de su índole o cualidad sacramental). Pero de ahí no se sacan mayores consecuencias en orden a lo que nos interesa.

Tampoco considero correcto sostener que el objeto de la ciencia del Derecho matrimonial sean principalmente las causas matrimoniales. «Al jurista –escribí en otra ocasión⁴⁵– no le interesa sólo la patología del matrimonio (disolución, nulidad, separación, etc.); porque tanto o más que la patología, le interesa la *normalidad* del matrimonio». El Derecho es lo justo, lo recto, lo normal (lo conforme a la norma); lo injusto, lo vicioso, lo contrario a la norma es *lo contrario* al Derecho. Por eso la ciencia del Derecho –la *iurisprudencia* de los romanos– es ciencia de lo justo y de lo injusto –«iusti atque iniusti scientia»–, no sólo de lo injusto; principalmente es el *ars boni et aequi*⁴⁶. El objeto central y primario de la ciencia jurídica matrimonial es la estructura jurídica del matrimonio y lo que es justo en su normal y recto desenvolvimiento.

Por lo demás, podemos decir siguiendo las mismas palabras de Wernz, tanto el uso común como los teólogos y canonistas de la mejor tradición hablan siempre del matrimonio como la pareja humana (el matrimonio *in facto esse*); lo mismo «el matrimonio» que «los matrimonios» son el matrimonio *in facto esse*. Desde el mismo momento en que el Derecho, en su sentido primario, es *ipsa res iusta*, el matrimonio, como institución jurídica, es primaria y esencialmente *ipsa coniunctio*, es decir, el matrimonio *in facto esse*⁴⁷. También es doctrina común de los autores afirmar que el pacto conyugal es matrimonio

45. La «*ordinatio ad fines*»..., cit., pág. 452.

46. Vide F. J. VILADRICH, *Hacia una Teoría fundamental*..., cit., págs. 17 ss.

47. La «*ordinatio ad fines*»..., cit., pág. 452.

causaliter, mientras que la *communitas coniugalis* lo es *formaliter*⁴⁸. Ahora bien, una cosa es ella misma no en cuanto está en la causa (a la que puede sólo considerarse esa cosa en cuanto la contiene potencialmente y por tanto *causaliter*), sino en cuanto es ella misma *formaliter*, esto es, en acto formalmente tal. Por lo tanto, el pacto conyugal sólo puede llamarse matrimonio en cuanto lo contiene potencialmente como causa suya que es. El matrimonio *formaliter* es el matrimonio *in facto esse*; éste es el matrimonio. Luego el tratado jurídico del matrimonio es, ante todo, el tratado del *in facto esse*⁴⁹; lo demás no es un tratado del matrimonio, sino del pacto conyugal. Con razón –en esto, que no en otros puntos– escribió Duns Escoto: «Aliud est matrimonium, et aliud contractus matrimonii»⁵⁰.

UNA CARO Y MATRIMONIO

— Es bien sabido que la Sagrada Escritura se refiere en más de una ocasión al matrimonio, usando la expresión «una caro». ¿Qué conclusiones pueden sacarse de esta expresión en orden a un mejor conocimiento del matrimonio?

— Las conclusiones son tantas (es revelación divina), que resulta imposible que las abarque en mi respuesta. Me limitaré a mostrar algunas conclusiones que a mi parecer pueden deducirse de esa expresión en orden a la mejor construcción del concepto canónico del matrimonio. No es, pues, ésta una respuesta de exégeta o de teólogo, sino de canonista. Por otra parte tampoco intento señalar toda la esencia o *quidditas* del matrimonio, sino sólo un rasgo de ella. Con estas precisiones, con sumo gusto respondo a la pregunta. Sólo añadiré que, siendo como es revelación divina, de ningún modo podrá expresarse mejor lo que sea el matrimonio.

El texto fundamental, que recoge la expresión *una caro*, se encuentra en Gen 2, 24: «Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una». Luego el matrimonio es una *dualidad* en una *unidad*.

Esta unidad no puede ser simplemente una actividad, un acto transeúnte, pues Cristo atribuye a la *una caro* la nota de indisolubilidad, apoyándose en el pasaje del Génesis que acabo de citar: «Qui respondens ait eis: Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculinum et feminam fecit eos, et dixit:

48. «Matrimonium *in fieri* seu *active* sive *causaliter*...». M. CONTE A CORONATA, ob. cit., pág. 2. «Consideratum *in fieri* seu *active* aut *causaliter* [...], consideratum *in facto esse*, seu *passive* aut *formaliter*...». F. M. CAPPELLO, ob. cit., pág. 2. Cfr. nota 91.

49. Por tanto, sistemáticamente debe ir antes el tratamiento de la *societas coniugalis* que el del pacto conyugal. Y no es lógico estudiar el matrimonio (el *in facto esse*) bajo el título de los efectos del matrimonio; esto sólo es correcto en un tratado del pacto conyugal.

50. *In IV Sententiarum*, dist. 26, concl. 5.

Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una? Itaque iam non sunt duo, sed una caro; quod ergo Deus coniunxit, homo non separet»⁵¹. Obviamente estas palabras nos indican que se trata de una unidad que no puede el hombre separar, puesto que fue Dios mismo quien la estableció. Esa unidad es la *una caro* que forman varón y mujer («iam non sunt duo, sed una caro»): luego esta unidad, la *una caro*, si es indisoluble, no puede ser un acto transeúnte. Independientemente, pues, del papel que juegue la unión carnal en hacerse el varón y la mujer una sola carne, me parece claro que la *una caro*, en cuanto es algo que Dios unió y el hombre no puede separar, se refiere a la unión estable de marido y mujer, esto es, al matrimonio⁵².

Pero hay, además, un detalle que es preciso tener en cuenta, porque para la interpretación de los datos escriturísticos un detalle puede ser revelador. El texto del Génesis dice que «erunt duo in carne una». Serán *dos* –sigue habiendo, pues, dualidad– en una carne (en la unidad). El texto de Mateo dice, en cambio, «non sunt duo», no son dos. ¿Habrá acaso una contradicción? Evidentemente no, se trata de dos matices complementarios. Los cónyuges, en algo permanecen siendo dos y en algo ya no son dos. Y este algo en el que ya no son dos, no puede ser la unión carnal, puesto que es un acto transeúnte, del que no puede predicarse la inseparabilidad, o sea la imposibilidad de divorcio o repudio, que es a lo que se refiere el Evangelio.

El término usado por la Biblia hebrea es *basar*⁵³, que corresponde al griego *sarx* en la traducción de los Setenta y en las demás versiones griegas –por lo menos las más conocidas⁵⁴– y cuyo significado es *carne*⁵⁵. *Basar*, *sarx* o carne es

51. Math 19, 4-6.

52. Así lo enseña la const. *Gaudium et spes*, n. 48; «Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali iam non sunt duo, sed una caro (Mt 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur. Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugium fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent». La expresión *una caro* ha sido utilizada con mucha frecuencia, y desde tiempos muy antiguos, como sinónima de acto conyugal. Y efectivamente por él los cónyuges se hacen *una caro* en cuanto representa una comunicación de la naturaleza. Pero la unión carnal no es más que expresión y manifestación, o más exactamente una *realización* (cfr. const. *Gaudium et spes*, n. 49) –y no total–, de lo que son los cónyuges unidos en matrimonio: *una caro*, esa *una caro* de la que Cristo mismo predicó la indisolubilidad.

Sobre los distintos significados de *una caro* en los autores medievales –después prácticamente no hay otras variantes– vide T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona 1971), concepto *Una caro*, pág. 444; E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona 1971), concepto *Una caro*, pág. 566.

53. Cfr. *Biblia hebraica*, ed. R. KITTEL, 14.^a ed. (Stuttgart 1966), pág. 4; A. Díez-MACHO, *Neophyti, I, I, Génesis* (Madrid-Barcelona 1968), pág. 13.

54. *Septuaginta, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. RAHLFS, I, 7.^a ed. (Stuttgart 1962), pág. 4. Cfr. E. HATCH-M.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, II (Graz 1954), pág. 1259.

55. Lat: *caro*; ingl: *flesh*; fr.: *chair*; it.: *carne*; al.: *fleisch*.

un vocablo que significa propiamente un determinado tejido orgánico de los cuerpos del reino animal; y naturalmente en este sentido se encuentra usado en la Biblia. Pero la Sagrada Escritura usa con frecuencia esta palabra en otros varios significados⁵⁶, uno de los cuales es el propio del término utilizado en Gen 2, 24. Estos significados, es de interés advertirlo, son figurativos y, por tanto, no tienen un correlativo concepto científico exacto.

¿Qué puede significar *carne* en Gen 2, 24? Dejando aparte alguna interpretación aislada –que, por su contraste con Math 19, 4-6, no ha tenido eco y según la cual carne significaría tribu, clan o parentela⁵⁷–, la forma más habitual de entender la expresión de Gen 2, 24 –siempre teniendo en cuenta su sentido figurativo y por tanto su imprecisa traducción en otro término– tiende a la significación de carne como *hombre* o *persona*, es decir, que Gen 2, 24 manifiesta una profunda unión de los esposos que vienen a ser *como* (a modo de) una sola persona⁵⁸, o dicho de otra manera que se trata de una unión que de algún modo (y sólo de algún modo) hace uno a los cónyuges. De qué manera esto ocurra, está ya en relación, no con la exégesis literal, sino con la comprensión científica de la *una caro*.

Obviamente esta exégesis es un primer paso y sólo un primer paso, pues un término figurativo es interpretado con unos términos imprecisos, ya que

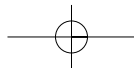
56. Sobre los significados bíblicos de *carne* vide J. ALONSO, voz *Carne*, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por A. Díez-Macho y S. Bartina, II, cols. 156 ss.; E. SCHWEIZER, voz *Sarx*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dir. por G. Kittel, VII, págs. 98 ss.; *Diccionario de la Biblia*, dir. por S. AUSEJO, voz *Carne*, cols. 283 ss. Para el significado extrabíblico de *sarx* y *caro*, vide: H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, ed. revisada (Oxford 1961), col. 1585; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, ed. revisada (Paris 1950), col. 1734; *Thesaurus linguae latinae*, III (Lipsiae 1906-12), cols. 480 s.

57. Vide recogida esta opinión en J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, en *The International Critical Commentary* (ed. por S.R. DRIVER, A. PLUMMER y C.A. BRIGGS), 2.^a ed., reimpresión (Edimburg 1963), pág. 70.

La interpretación aludida, *caro* como significando tribu o parentela, quizá obedezca a una indebida traslación a Gen 2, 24 de otros textos en los que las expresiones «*os tuum et caro tua*» o sólo *caro* se toman en sentido de parentela o estirpe común. En 2 Sam 5, 1 (2 Re 5, 1 de las ediciones antiguas) leemos: «Et venerunt universae tribus Israel ad David in Hebron, dicentes: Ecce nos os tuum et caro tua sumus». Cfr. Gen 29, 14 y 37, 27, donde *caro* hace referencia también a parentela o estirpe.

De acuerdo con la tendencia plurisecular de entender el Antiguo Testamento como prefigurativo del Nuevo Testamento en casi todos sus pasajes, no han faltado autores que interpretaron 2 Sam 5, 1, como prefigurativo de la unión de Cristo con la Iglesia. Así Rábano Mauro (*Commentaria in libros IV Regum*, lib. II, c. 5; PL, CIX, 80) escribe: «Quid conventus iste tribuum Israel ad David significat, nisi illi conventum omnium gentium ad Christum, quae illi quasi blandiendo dicunt: Ecce nos os tuum et caro tua sumus, cum in illo incarnationem, quam ex nostra natura in Virginis utero suscepit, diligunt atque venerantur, ejusque ditoni subdere se appetunt, eique servire omni tempore desiderant».

58. Vide nota 63. Cfr. J.L. LARRABE, *Las enseñanzas de la Sagrada Escritura en torno al matrimonio y a la familia*, en «Lumen», XXI (1972), pág. 49.



358 • ARTÍCULOS

hombre y persona no son aplicables a la *una caro* en su sentido propio: los esposos vienen a ser *como* una sola persona, pero evidentemente no son una sola persona.

Sin embargo, la propia Escritura nos proporciona otros textos que, por referirse a realidades *semejantes* al matrimonio, pueden aclararnos el sentido de la *una caro*. En efecto, no debe olvidarse que el matrimonio es un signo de la unión de Cristo con la Iglesia y que esa unión comprende, como un aspecto capital suyo, la Encarnación. Y en relación con la Encarnación la Biblia usa también la palabra *carne* (*sarx*); es en Jo 1, 14: «Et Verbum caro factum est». A partir de este texto puede iluminarse Gen 2, 24.

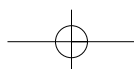
La relación entre ambos textos nos viene dada por la misma Sagrada Escritura. Si en Gen 2, 23 (o sea el versículo inmediatamente anterior al que comentamos) se dice: «Dixitque Adam: Hoc os ex ossibus meis et caro de carne mea», en Eph 5, 28-32 se muestra una relación de semejanza de esa realidad –junto a la referida en Gen 2, 24– respecto a la unión de Cristo con la Iglesia: «Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua; qui suam uxorem diligit seipsum diligit. Nemo enim umquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam, quia membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia»⁵⁹.

Independientemente del valor que tenga el *sacramentum* paulino, dos cosas son incuestionables. En primer lugar, que San Pablo establece un paralelismo, una semejanza, entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, precisamente en torno a ser la mujer carne y hueso del varón y en torno a la *una caro*. En segundo término, que la Iglesia tiene como uno de sus dogmas la sacramentalidad del matrimonio⁶⁰. Y la sacramentalidad en la Nueva Ley está configurada de tal modo que se atribuye a signos sensibles *semejantes* a la realidad salvífica y significada⁶¹. Luego entre la Encarnación y el matrimonio exis-

59. La aplicación de Gen 2, 21-24 a la unión de Cristo con la Iglesia a través de Eph 5, 22-32 es una constante en la Patrística. Entre otros muchos vide: S. AMBROSIO, *Tractatus in Evangelium secundum Lucam*, II, 85-86 (ed. G. TISSOT, I, Paris 1956, págs. 112 ss.); S. HILARIO DE POITTIERS, *Tractatus mysteriorum*, ed. J.P. BRISSON, Paris 1947, págs. 76 ss.; M.A. CASIODORO, *Expositio in psalmum CXXXVIII*, 15 (ed. Corpus Christianorum, XCVIII, Turnholti 1958, pág. 1249); TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, V, 18, 8-10 (ed. Corpus christianorum, I, pars I, Turnholti 1954, págs. 718 s.); S. JERÓNIMO, *Tractatus sive homilia de salmo LXXXVIII*, vers. 3 (ed. Corpus christianorum, LXXVIII, Turnholti 1959, pág. 407). Vide E. SALDÓN, ob. cit., passim.

60. «Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: a.s.» CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXIV, Canones de sacramento matrimonii*, c. 1 (CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, Friburgi Brisgoviae 1962, pág. 730).

61. La semejanza entre el signo sacramental y lo significado ha sido puesta de relieve desde antiguo. Conocidas son las palabras de Hugo de San Víctor: «Debet enim omne sacramentum si-



te una semejanza, lo que quiere decir que el término *caro* de Gen 2,24 y el de Jo 1,14 tienen un sentido parecido⁶².

En efecto, esta semejanza de significados la encontramos en los exégetas. Así en la voz *Carne* de la ya citada «Enciclopedia de la Biblia» leemos: «En el NT en general, la palabra *basar* es traducida por *sarx* y designa generalmente a todo el hombre, lo mismo que la palabra semítica. “El Verbo se hizo carne” es equivalente a “el Verbo se hizo hombre”. En el sermón eucarístico también *carne* en algún texto designa simplemente a todo Jesucristo. Jesucristo es el pan de vida y el pan de vida es la carne de Jesucristo. Mt 19,5 es una citación de Gen 2, 24: “y serán dos que forman una carne”, es decir, tal es la unión de los dos cónyuges, que formarán como una persona»⁶³. Es un ejemplo de lo que

militudinem quamdam habere ad ipsam rem cuius est sacramentum, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam. Institutionem quoque per quam ordinatum sit ad illam significandam. Postremo sanctificationem per quam illam contineat et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam». *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars IX (PL, CLXXVI, 317 s.). La relación de semejanza aparece incluso en algunas definiciones de sacramento, como la de Alano ab Insulis: «Sacramentum est res visibilis gratiam invisibilem per quamdam similitudinem repraesentans». *De arte catholicae fidei*, IV, inc. (PL, CCX, 613).

62. Por eso son bastantes los autores que, hablando del matrimonio, hacen expresa referencia a las palabras de Jo 1, 14. Citamos dos conocidos canonistas a modo de ejemplo: «Ad propositum duo possunt in sacramento matrimonii considerari, primo animus, secundo coniunctio corporis aut divisio: unde in matrimonio haec duo adsunt coniunctio animorum et eius oppositum: divisio animorum et coniunctio corporum. Primum significat charitatem, quae est inter Christum et animam iustam: unde dicit Apostolus. Qui adhaeret Deo unus est spiritus cum eo: coniunctio corporum denotat conformitatem quae est inter Christum et ecclesiam in carne quam assumpsit in utero virginali: iuxta illud Io. et Verbum caro factum est. Secundo praemittendum est ex hoc quod significatum sacramenti matrimonii non surgit ex coniunctione animorum tantum: sed ex coniunctione animorum et corporum simul: quia sola coniunctio animorum non potest significare coniugium contractum inter ecclesiam et Christum cum illud fuerit perfectum ex causis non solius animi hoc est charitatis assumptione; sed ex assumptione carnis in utero virginali [...] Nota secundo quod significant partes matrimonii, quia in partem commistionis animorum significat unionem charitatis inter Christum et fidelem animam: per coniunctionem corporum significat unionem carnis inter Christum et ecclesiam. Tertio nota quod sacramentum matrimonii significat sacramentum inter Christum et ecclesiam: qua per unionem animorum significat unionem charitatis inter Christum et ecclesiam: per iunctionem corporum significat incarnationem, in qua contractum est matrimonium inter Christum et ecclesiam per carnis unionem». ABAD PANORMITANO, *Commentaria Secundae Partis in Primum Decretalium librum*, t. II (Venetiis 1531), De bigamis non ordinandis, cap. *Debitum*, fol. 63. «Sacramenti definitionem matrimonio convenire, cum sacramentum sit sacrae rei signum. Signum, inquam, visibile sacrae rei invisibilis. Significat enim matrimonium dilectionem inter ipsos coniuges futuram, quam Deus per gratiam ipsis coniugibus nequit. Significat etiam spiritualem unionem Christi et Ecclesiae, id est, Christi et animarum fidelium. Item, repraesentat coniunctionem Christi cum unica sponsa Ecclesia per carnis assumptionem, et sic coniunctionem divinitatis cum humanitate: iuxta illud, *Et Verbum caro factum est*. Hoc autem ultimum significat matrimonium carnis commixtione secuta, non ante coitum». DIEGO DE COVARRUBIAS, *In IV librum Decretalium Epitome, De matrimoniis secunda pars*, cap. 1, en *Opera Omnia*, I (Coloniae Allobrogum 1734), pág. 165.

63. Ob. cit., col. 157.

es conocido. En Jo 1, 14 *carne* quiere decir hombre⁶⁴, esto es, el mismo significado –dentro de la imprecisión, que comporta una cierta variabilidad de matices, a que antes aludíamos⁶⁵– que en Gen 2, 24. El significado es semejante, pero no idéntico. Lo importante es advertir de qué manera, al intentar conceptualizar teológicamente la perícopa contenida en Jo 1, 14, se ha vertido *carne* en términos científicos. «El Verbo se hizo *carne*» se ha traducido por «el Verbo asumió la *naturaleza humana*»⁶⁶. En Cristo no hay dos personas, pero sí dos naturalezas; es hombre –y perfecto hombre– porque es naturaleza humana, pero el constitutivo personal no es humano, sino constitutivo personal divino (según S. Tomás: «*ipsum Verbum personaliter homo*»). La carne de Jo 1, 14 es la naturaleza humana. No que carne quiera decir textualmente naturaleza, pues la perícopa dice textualmente –según su sentido textual– «se hizo carne», o, también por interpretación literal, «se hizo hombre»; sino que al traducir la perícopa teológicamente –en términos científicos– *factum est* se convierte en *asumió* y carne u hombre en *naturaleza humana*. De este modo la unión de Cristo con la Iglesia –de la que la Encarnación es la raíz– comprende una comunicación y participación en la naturaleza –humana por parte del Verbo; divina, a través de la gracia, por parte del hombre–, permaneciendo inmutado el radical constitutivo personal. Coparticipación en las naturalezas divina y humana, por la cual somos carne de su carne y hueso de sus huesos (*Corpus mysticum*) y unión –no unidad– de las personas por el amor o *charitas*. Es esa doble

64. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, 2.^a ed. (Romae 1960), pág. 211.

65. Persona y hombre, como traducción del término bíblico carne, son prácticamente sinónimos dentro de su carencia de precisa significación científica. Si se usa persona para Gen 2, 24 y hombre para Jo 1, 14 se debe a que los distintos giros del lenguaje vulgar por los que en cada caso se traduce carne –no sin cierta matización– son más apropiados a cada uno de ellos. Así la expresión «como un solo hombre» no expresa la idea «como una sola persona» a que se refiere Gen 2, 24. Por otra parte, la utilización en Jo 1, 14 del término persona evocaría una afirmación herética. Por último, algunos rasgos de la unión del Verbo con la naturaleza humana realizada en Cristo tienen unas características algo distintas de la unión del Verbo con toda la Humanidad operada también a través de la Encarnación. Y así si el Verbo se hizo *hombre* en cuanto asumió una naturaleza humana individual y no puede decirse que con ella se hizo persona humana –aunque sí siguió siendo una sola persona (el Verbo y la naturaleza humana individual asumida son una sola persona divina)–, la frase «Cristo y la Iglesia forman *como* una sola persona», entendida en el sentido figurativo que es aplicable a Gen 2, 24 ha sido utilizada a veces por algún teólogo moderno para reflejar la idea de unión de Cristo con la Iglesia formando un cuerpo místico (persona mística) y hace muchos siglos que la usó el Maestro Rufino, escribiendo sobre el matrimonio y su relación con la Encarnación: «*In carnis vero commixtione latet sacramentum Christi et ecclesie, ut, quemadmodum vir cum uxore una caro efficitur, ita Christus cum ecclesia una caro et una persona factus esse credatur in utero virginali*». *Summa decretorum*, C. XXVII, q. II, ed. H. SINGER (reprod. Aalen 1963), pág. 442.

66. Vide, sobre el Verbo Encarnado: B.M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, 2 vols. (Matriti 1954); P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, 4.^a ed. (Taurini 1953); A. MICHEL, voces *Hypostatique (Union)* e *Incarnation*, en DTC, VII/2, cols. 437 ss y 1455 ss.

unión *–per charitatem, per naturae conformitatem–* que ya Pedro Lombardo ponía de manifiesto⁶⁷. Con Cristo, en algo somos uno y en algo somos muchos. Como en el matrimonio los cónyuges en algo son dos y en algo son uno; por eso la significación del matrimonio respecto de la unión de Cristo con la Iglesia es doble. Por eso también, la Encarnación del Verbo y su unión con la Iglesia son repetidamente enseñadas por la Escritura como las nupcias del Verbo con la Humanidad⁶⁸.

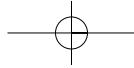
67. El Maestro de las Sentencias escribe sobre la significación del matrimonio en dos lugares distintos, sin ofrecernos un desenvolvimiento sistemático de sus ideas al respecto. Estas tuvieron, sin embargo, gran influencia y fueron seguidas por numerosos autores. Su éxito se debe fundamentalmente a que resolvió a través de ellas algunas dificultades que la Escuela de Bolonia, partiendo de la significación del matrimonio consumado, oponía al principio de la consensualidad.

El primero de los pasajes aludidos se refiere al origen de la mujer, y en él se sostiene que la formación de ésta significa el misterio de Cristo y su Iglesia en su génesis: «Non sine causa dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa [...] In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesia figuratum est. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est: ita Ecclesia ex sacramentis quae de latere Christi in cruce dormiente profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a poenis atque abluimur a culpis». *Sententiarum libri quatuor*, II, d. 18, c. 4 (ed. Paris 1892, pág. 29).

En el segundo pasaje, el más interesante, distingue una doble unión entre Cristo y la Iglesia, por la caridad y por la conformidad de naturaleza; esta doble unión está simbolizada en el matrimonio por el mutuo consentimiento y la consumación respectivamente: «Cum ergo coniugium sacramentum sit et sacramentum signum est, et sacrae rei, scilicet, conjunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait Apostolus. Scriptum est, inquit, Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensus animorum et secundum permixtionem corporum: sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo: et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est, charitate ac conformitate naturae. Hujus utriusque copulae figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, qua fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum, illam significat quae fit per naturae conformitatem». *Sent.*, IV, d. 26, c. 6 (ed. cit., pág. 657).

El matrimonio no consumado, deduce Pedro Lombardo, es ya perfecto, porque contiene el simbolismo de la unión de Cristo con la Iglesia: pero no tiene la plenitud de la significación, que sólo es propia del matrimonio consumado (*Sent.*, IV, d. 26, c. 7). Puede observarse que la significación, en la mente de Lombardo, reside primariamente en el consentimiento y la consumación, pero se mantiene en el vínculo matrimonial, que aparece como un estado signifiante. En efecto, si por una parte establece que el consentimiento y la consumación significan las dos formas de la unión de Cristo con la Iglesia, por otra afirma que la *mulier sponsata sed non copulata* no pertenece a aquel estado matrimonial «quod expressam et plenam tenet figuram conjunctionis Christi et Ecclesiae». Esto se reafirma teniendo presente que el Maestro de las Sentencias sostiene que la indisolubilidad *–bonum sacramenti–* es signo de la unión inseparable entre Cristo y la Iglesia; y la indisolubilidad se predica evidentemente del vínculo matrimonial. *Sent.*, IV, d. 31, c. 2 (ed. cit., pág. 673).

68. Más adelante se citan los textos más significativos. Supuesto este lenguaje escriturístico no es de extrañar que, tanto los Santos Padres, como los teólogos posteriores usasen profusamente de esta imagen nupcial. Por citar sólo un ejemplo, transcribimos unos pasajes de Roberto de



362 • ARTÍCULOS

¿En qué son dos los cónyuges? Obviamente en su personalidad, en su individualidad personal, que es algo comunicable y autónomo. Por este lado sólo cabe la unión por el amor –lo que en la unión de Cristo con la Iglesia es unión *per charitatem*, unión de voluntades por el amor–, la unión por la voluntad que es amor. ¿En qué son uno? O lo que es lo mismo, ¿en qué dos personas pueden ser una, dos hombres un hombre, dos carnes una carne, dos cuerpos un cuerpo? En lo mismo, *mutatis mutandis*, en que Cristo y cada cristiano son un solo cuerpo en dos cuerpos, una carne en dos carnes; en lo mismo en que la Trinidad es una Unidad⁶⁹: en el ámbito de la naturaleza. «Et erunt duo in carne una» debe entenderse científicamente como «forman una unidad –*predicamental*, en términos filosóficos– en el ámbito de la naturaleza», a través de la mutua comunicación y participación –*jurídicas*– en ella, o sea, por medio de la intercomunicación de la virilidad y la femineidad, entendidas como estructuras accidentales de la naturaleza humana.

La dualidad varón-mujer, la diferenciación sexual, comporta que cada individuo humano, siendo plenamente hombre –persona humana–, no posee

Courçon (*Summa Theologica*, Paris. Nat. lat. 3227, f. 129 va y 130 ra), quien nos ofrece una exposición muy elaborada, de acuerdo con el momento histórico en el que escribe, del simbolismo nupcial: «Constat quod matrimonium est sacramentum quia est sacre rei signum, et hoc dupliciter. Est enim signum illius sacratissime et ineffabilis copulationis divinitatis et humanitatis facte in utero virginali. Sicut enim per matrimonium vir et uxor contrahendo in ecclesia fiunt una caro, ita in divinitate assumente et in humanitate assumpta Verbum factum est una caro, scilicet Christus Jesus unus Deus et unus homo.

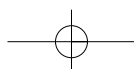
Item sicut inter contrahentes usualiter primo fit desponsatio per verba de futuro; secundo per verba de presenti fit contractus matrimonialis in facie Ecclesie; tertio sponsa traducitur in amplexus sponsi, ita inter Christum et Ecclesiam factum est. Nam Christus qui est sponsus et caput Ecclesie primo despondit Ecclesiam per verba de futuro in primo Abel iusto. Secundo in virginali utero contrahit per verba de presenti, ubi Divinitas quasi os osculans sibi coniungit humanitatem, quasi os osculatum, ex quibus est confectum illud desideratissimum osculum de quo dictum est: *Osculetur osculo oris sui*.

Et per illum consensum in illo osculo significatum matrimonium prius initiatum. Tunc est consummatum; sed non erit ratum nisi in fine, quando traducetur sponsa in amplexus sponsi.

Est autem matrimonium copulationis Divinitatis et humanitatis et copulationis Christi et Ecclesie significativum. Ideo dicitur sacramentum, quia est utriusque tam sacre rei signaculum». (Cit. por P. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939, pág. 107).

69. La referencia a la Trinidad tiene cabida aquí, puesto que es realidad analogante respecto del matrimonio. Aunque éste no es signo de la Trinidad –es un error decirlo– puesto que lo es sólo de la unión de Cristo con la Iglesia, hay sin embargo analogía.

Desde antiguo, si todas las cosas se han entendido como reflejo y vestigio de Dios, el matrimonio ha sido especialmente llamado *figura et vestigium Trinitatis*. «In conjugio quoddam Trinitatis vestigium invenitur. Est enim vir principium, unde mulier. De quibus procedit tertium, id est proles». ROBERTO PAULULO (?), *De officiis ecclesiasticis*, lib. I, c. 28 (PL, CLXXVII, 396). Cfr. el tratado anónimo *In coniugio*, inc. (cit. por P. ABELLÁN, ob. cit., pág. 34). Para una visión actual, vide FR. TAYMANS D'YPERNON, *Le Mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*, 2.^a ed. (Bruxelles-Paris 1950), págs. 154 ss.



—participa— del mismo modo determinados aspectos de la naturaleza humana. A uno de esos modos lo llamamos *virilidad* (características peculiares del varón) y al otro *feminidad* (características peculiares de la mujer)⁷⁰. Siendo la *vi-*

70. Para captar el sentido de lo dicho es preciso tener en cuenta diversos puntos: 1) la distinción varón-mujer no da a cada sexo una participación exclusiva y excluyente en ciertos aspectos de la naturaleza humana, que faltarían totalmente en el otro sexo; es el *mismo aspecto* el que se realiza de *modo distinto*. Esto es cierto incluso en el plano físico y orgánico, en el cual la distinción obedece —según autorizadas opiniones en el campo de la Biología— a un diverso desarrollo de un principio orgánico que, en su raíz (en el embrión humano), es único; por eso es posible establecer un paralelismo entre los caracteres sexuales primarios y secundarios del varón y de la mujer; los caracteres sexuales distintos son el mismo principio realizado de modo diferente. No parece, en consecuencia, correcto afirmar que el varón y la mujer tienen respectivamente una naturaleza humana incompleta y que, por tanto, *necesitan* completarse mutuamente. No existe necesidad de completarse en la unión con el otro sexo para realizarse plenamente como persona individualmente considerada, como individuo humano. Por eso Cristo, siendo varón, pudo ser *perfectus homo*. La virilidad y la feminidad representan dos estructuras accidentales que respetan la individuación completa de la naturaleza humana. El mismo bien se participa en el varón y en la mujer de modo distinto, pero completo.

2) La distinción de sexos no afecta a lo esencial o constitutivo primario del hombre; atañe simplemente a un aspecto secundario; es un *accidente*. La distinción no afecta, pues, a la esencia ni tampoco a todo el ser del hombre. Existe un plano de la persona no afectado por la distinción. Un plano de igualdad en el que la naturaleza humana se realiza de modo único e igual en el varón y en la mujer.

3) El plano de la distinción no afecta exclusivamente a la función generativa, aunque la generación sea lo que en última instancia dé razón de su existencia. Atañe también a la estructura accidental de la personalidad psicológica (temperamento, mentalidad, etc.), que se manifiesta en gran medida teñida modalmente (y sólo modalmente) de feminidad o de virilidad. Lo cual significa que el sexo no se limita sólo al ámbito orgánico del cuerpo, sino que es una estructura accidental de la personalidad que se manifiesta hondamente en toda la vida humana (en la medida, claro está, en que la persona queda modalizada, sin destruir aquellos aspectos radicales no afectados por la distinción). Es decir, el varón y la mujer no se desarrollan como tales exclusivamente en el matrimonio, de forma que fuera de él se desarrollarían exclusivamente como hombres, como personas humanas en lo que son iguales. En lo que el sexo tiene de estructura accidental de la personalidad, afecta al modo de actuar del individuo humano, que se manifiesta (siempre en una dimensión accidental) como varón y como mujer en aspectos muy amplios y profundos de su vida. Y en la medida en que todo individuo humano es completo, la personalidad también es capaz de desarrollarse como masculina y como femenina sin necesidad del matrimonio.

4) Ahora bien, si la dualidad varón-mujer no afecta al individuo humano como tal, que es completo en sí, ¿cómo se explica esta distinción y por qué existe una profunda tendencia de la naturaleza humana a la unión de varón y mujer? Para explicar este hecho es preciso tener en cuenta que la naturaleza humana no se agota en los individuos aislados, sino que se expande en la *unidad* que forman todos ellos. La *comunidad humana* no es sólo el resultado del hecho de una pluralidad de hombres dentro de un espacio limitado, sino el efecto de una real comunidad de naturaleza que el principio de individuación no rompe. La naturaleza abre y ordena a los hombres entre sí, y permite una real comunicación y unidad. Consecuencia de este hecho es que el bien completo que la *especie* humana contiene potencialmente como posible perfección y desarrollo suyo, no se encuentra en todos y cada uno de los hombres con igual intensidad ni del mismo modo, pues junto a aquel bien necesario para que la persona humana se perfeccione como tal (aquel que le compete como individuo), existen bienes y potencialidades cuya consecución y

rilidad y la *feminidad* dos estructuras accidentales de la naturaleza humana, y siendo complementarias en el orden de la especie, existe en el varón y en la mujer una mutua atracción a unirse en una unidad social primaria y básica, como tendencia o llamada a la integración de la *dualidad* en la *unidad*. Por eso la atracción mutua es una tendencia natural, una fuerza unitiva inherente a la propia naturaleza. En el matrimonio se da, a través del vínculo jurídico, una comunicación en las naturalezas en relación a la virilidad y a la feminidad, pues el varón y la mujer se hacen jurídicamente mutuos partícipes en ellas. El matrimonio puede pues, a este respecto, describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad (predicamental) en las naturalezas: dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se integran entre sí comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación jurídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad.

Entender el matrimonio como una unidad es pensamiento común y constante en la Patrística, que a través de diversas expresiones, como «coniunctio carnis cum carne», «coniunctio in una carne», «corporum mixtio», «unum corpus», etc., la puso insistentemente de relieve. Así, Atenágoras se refiere al matrimonio como «carnis cum carne coniunctionem quodam veluti vinculo ad commiscendum genus colligatam». Y San Juan Crisóstomo afirma

desarrollo respectivos son fruto más bien de la comunidad humana. Este bien atribuible en cierta medida al *unum* del conjunto social es participado con distinta intensidad por los individuos humanos y pasa a constituir un posible desarrollo de la persona *en la comunidad*. En este orden de las necesidades y funciones de la especie, en esta esfera de la comunidad humana, es donde aparece el carácter complementario de los sexos.

Pero este carácter complementario tampoco se ciñe al matrimonio, ni a la generación. Son muchos los aspectos de la vida humana en los que el modo masculino o el modo femenino de actuar tienen importancia y en los que es posible encontrar la validez del complemento de un sexo respecto del otro. Aun siendo la propagación de la especie humana el fundamento último de la distinción varón-mujer, el hecho cierto es que ha sido de tal manera configurada esa distinción, que supera los límites estrictos del complemento propio del matrimonio. Y aunque es verdad que sólo respecto del matrimonio se dan funciones propias y exclusivas del varón y de la mujer, y aunque también lo es que hay otras funciones en las que la distinción es irrelevante, son muchísimas las que el modo masculino y el modo femenino de realizarlas provoca una diversificación de actividades que, en el conjunto de la sociedad, da lugar a un complemento. Y esto ocurre, incluso, dentro del Pueblo de Dios [cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 14 y 87].

5) La dualidad varón-mujer adquiere, según lo dicho, su carácter complementario en el orden de la especie, o si se prefiere en el orden de la común unidad (comunidad) radical de todos los hombres como especie. Este complemento no está, pues, en el orden del remedio de una carencia, no tiende a remediar una carencia del individuo humano, considerado como persona. Por el contrario, está en el orden del enriquecimiento que comporta a la persona su apertura al otro; esto es, en el orden de la salida de sí mismo para entregarse al otro. Es un aspecto, radical y primario, de la socialidad humana.

[Esta nota, así como las páginas de esta respuesta que siguen –hasta la pregunta siguiente– se hallan recogidas en el libro, entonces todavía inédito, J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, *Derecho Matrimonial* (Pamplona 1973), págs. 23-31. N. del A.].

que el matrimonio no es una *accessio ad mulierem*, ni una *mera adhaesio*, ni *cohabitatio*, ni una *coniunctio* o unión cualquiera, sino una «coniunctio in una carne»; la mujer, le dice al marido, es «pars tui corporis: dictum est enim: erunt duo in carne una». A través del vínculo jurídico, las dos personas de los cónyuges vienen a ser como una sola (*duo in carne una*). Así se explica que, a partir de la *una caro*, dijese que la disolución del matrimonio sería como cortar en dos (*dissecare*), romper (*scindere*) una carne, como dividir el cuerpo. El *divortium*, dice el Crisóstomo, es «contra naturam; quia una caro dissecatur»; quien se separa de su mujer, escribe San Ambrosio, «carnem suam scindit, dividit corpus»⁷¹.

¿En qué consiste esta unidad en las naturalezas? Consiste en un vínculo jurídico de participación y comunicación en la virilidad y la feminidad, en cuya virtud las dos naturalezas quedan relacionadas en su dimensión complementaria, y, por tanto, en el orden de los fines. Se trata de una unidad social y jurídica, filosóficamente calificable de *relatio predicamentalis* y desde el punto de vista de la ciencia canónica conceptuable como *relación jurídica*, de la que derivan un conjunto de derechos y deberes. Esta relación jurídica es una relación de participación en cuya virtud varón y mujer se hacen coposeedores mutuos –partícipes– en la naturaleza y solidarios en los fines. Esa unidad es, pues, social y jurídica, es una *communio*.

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. Ahora bien, tampoco se trata de una unidad meramente jurídica, si por tal se entendiese que es pura creación del Derecho; aunque el vínculo de unión es jurídico, en la naturaleza existe un fundamento, esto es, la complementariedad entre virilidad y feminidad, la ordenación de la mujer hacia el varón y viceversa, de manera que las características, la fuerza y los fines de la unión dimanen de las exigencias inherentes a ese fundamento ontológico. El vínculo jurídico une lo que por fundamento real está ordenado a unirse (no a fundirse). Es, pues, la *una caro* o unidad en las naturalezas, una unidad jurídica con fundamento ontológico. Una unidad análoga y semejante a la unidad que es el *Corpus mysticum Christi*. Y si por el vínculo jurídico los cónyuges se unen en la naturaleza, los yo personales se

71. Vide T. RINCÓN, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 91 ss.

unen por el amor, dando así lugar a la doble unión, en la naturaleza y en el amor, que es propia del matrimonio.

Expresión –no su entidad– de esa unidad en las naturalezas es el acto conyugal que, por eso, recibe el mismo nombre de *una caro*. Como dijo Domingo Soto: «Sunt enim conjuges unum unitate naturae: quia duo in carne una, per commistione copulae»⁷².

Dos últimas precisiones, La primera, terminológica. He hablado de unidad en las naturalezas (en plural), al traducir *caro* por *natura*, para dejar clara la persistencia de la dualidad. Pero entiendo que, una vez hechas las oportunas clarificaciones, la mejor expresión es *unidad en la naturaleza*, que es la traducción exacta de *una caro* y del término usado por los medievales, *unitas in natura*. Si la Biblia usa *caro* y no dice *carnes* es porque *una caro* es la expresión más exacta. Por eso entiendo que *unidad en la naturaleza*, hechas ya las debidas precisiones, es la mejor traducción.

La segunda precisión se refiere a los fines. Puesto que virilidad y feminidad son estructuras complementarias y la complementariedad dice relación esencial a un fin u obra común, es obvio que la *una caro* es unión esencial e inherentemente finalista. Es, pues, según la expresión de Santo Tomás, *unio ordinatorum ad unum*, siendo ese *uno* la finalidad del matrimonio.

LA ESTRUCTURA JURÍDICA DEL MATRIMONIO

— Si la «*una caro*» es una unidad predicamental que se constituye a través del vínculo jurídico, ¿significa esto que el matrimonio es esencialmente un vínculo jurídico?

— Por supuesto que el matrimonio no es sólo un vínculo jurídico. El matrimonio no es el vínculo de unión, no es el puente, por así decir, que existe entre el varón y la mujer; es *el varón y la mujer unidos*.

Otra cosa es que el matrimonio tenga, esencialmente, una dimensión de derecho, una estructura jurídica, sin la cual es imposible que exista. Esto también es cierto. El matrimonio tiene, como estructura esencial suya, una estructura jurídica⁷³. A modo de ejemplo: así como el esqueleto es componente del

72. Cfr. nota 79.

73. Es una idea profundamente grabada en la conciencia cristiana que el matrimonio no es sólo un hecho sociológico, sino una unión *comprometida*. Desde el *bonum sacramenti* o *inseparabilitas* agustiniano hasta las fórmulas actuales, esta idea está presente en toda la literatura cristiana. Ya las primeras fórmulas acuñadas por los teólogos y canonistas hacen referencia a términos de Derecho: *vinculum*, *obligatio*, *potestas*, *legítima coniunctio*, etc. Así escribe Gandulfo de Bolonia: «Est ergo sensus: *Sunt nuptiae sive matrimonium viri et mulieris coniunctio*, id est vinculum, quod uterque ita est alligatus alteri, ut alii adhaerere neutri illorum liceat vivente altero ex hoc, quod

cuerpo humano, pero no todo el cuerpo es esqueleto, así la estructura jurídica es necesaria y esencial al matrimonio, pero no es todo el matrimonio.

Es más, la estructura jurídica, sin ser todo el matrimonio, es *esencial* y no sólo *necesaria*, porque es aquello que da al matrimonio su *formalidad* (la *forma* aristotélica). El matrimonio no implica sólo una intercomunicación personal que comporta un *diálogo amoroso* –hecho de palabras, de gestos amorosos y de obras de servicio–, sino una *participación* y una comunidad en las naturalezas, en cuya virtud los esposos son dos en *una caro*, que es unidad *establecida*, hasta el punto de ser indisoluble por Derecho natural, en la palabra de Cristo y en la fe de la Iglesia. A ello se refiere en el fondo la doctrina al decir que es estable o permanente. *Stabilis* o *permanens* no significan la mera continuidad en el tiempo, sino que la *una caro* no es un simple hecho, ni siquiera un proceso continuado de hechos. Es estable o permanente porque está establecida a través de algo que no es un puro devenir como el hecho, los actos o el acontecer. La *una caro* en que consiste el matrimonio es comunicación y participación constituida, es unidad ya hecha en el ámbito de la naturaleza. En este sentido radical es *estable* y *permanente*, no en el sentido temporal de una comunicación y participación que *se va haciendo* en un proceso que de hecho, por su propia dinámica, es estable y permanente, ni tampoco porque necesite de esa estabilidad o permanencia para *hacerse*, para *ir haciéndose*. La *una caro* no se va haciendo, se constituye *ab initio*. Esta es la idea que está en el trasfondo de la doctrina canónica. El *fieri* del matrimonio –su hacerse– es instantáneo y transeúnte, pasa en un instante, pero el matrimonio permanece, porque el matrimonio es, todo él, algo constituido; pasado el *fieri*, el matrimonio es una realidad, *factum est*, está hecho. La *una caro*, *facta est*.

Esa *formalidad constitutiva* es la estructura jurídica, porque la *comunicación* y *participación*, más que un hecho, es un vínculo jurídico; a través de este vínculo se produce verdaderamente la unión entre los cónyuges y aquella unidad en que consiste la *una caro*. Siendo los cónyuges *dos* personas, y, bajo otro aspecto, *dos* naturalezas individualizadas, sólo pueden hacerse unidad –en lo que esto es posible– por medio de un vínculo jurídico. La carne, la naturaleza, no se hace nunca una por vía de hecho o por unidad ontológica. Sólo se hacen *una* las dos *carnes* (las dos naturalezas individualizadas), o por el vínculo jurí-

in legitimam copulam consensuerunt». *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, ed. I. VON WALTER, Vindobonae-Vratislaviae 1924, pág. 514, § 225.

«Et debet sic intelligi matrimonium: est ius cohabitandi corporaliter ex consensu animorum proveniens». HUGO DE SAN CARO, *In IV Sententiarum*, Vat. lat. 1098, f. 174 vb (cit. por F. SALLERNO, ob. cit., pág. 82). «Sacramentum obligationis» le llama Juan de Bassolis (*In IV Sent.*, dist. 26, q. un., a. 2), «dominium mutuum corporum» según Guillermo de Rubione (*In IV Sent.*, dist. 26, q. 1), «vinculum indissolubile» para Duns Escoto (*In IV sent.*, dist. 26, concl. 5), «vinculum quo ligantur» dice S. Alberto Magno (*In IV Sent.*, dist. 27, a. 1), «quoddam conjugale vinculum» según Pedro Lombardo (*Sent.*, IV, dist. 31, c. 2; ed. cit., pág. 673), etc.

dico –en la medida en que esto es posible–, o, como decían los medievales, en el hijo mediante la fusión de los respectivos principios de reproducción. Las dos naturalezas se *unen*, comunicándose las personas un cierto dominio (un derecho) sobre ellas, a través de una relación jurídica, por la cual cada cónyuge tiene por suya la naturaleza del otro en cuanto se refiere a la virilidad y femineidad, por una relación de derecho, que *compromete* al otro en orden a los fines del matrimonio. Es claro que únicamente es posible entregar el dominio –estableciendo así esa *una caro*, que a la vez respeta totalmente la personalidad– por medio de una relación jurídica, por un obligarse a la libre entrega constantemente actualizada al requerimiento del otro. Este vínculo jurídico o *coniunctio* no es el *ius ad coniugalis actus*, sino una relación jurídica, de la cual el citado derecho es consecuencia⁷⁴.

La dimensión de derecho, la relación jurídica que une a los cónyuges aparece claramente en la Sagrada Escritura, en San Pablo: «Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier»⁷⁵; «An ignoratis, fratres (scientibus enim legem loquor) quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri, ut non sit adultera si fuerit cum alio viro»⁷⁶.

Estos textos, junto a los ya citados y algún otro⁷⁷, explican el proceso doctrinal en orden a la construcción científica de lo que es el matrimonio. Teólogos y canonistas –especialmente estos últimos– se esforzaron por analizar los distintos elementos que, conceptualizados según categorías científicas, llevasen a un mejor conocimiento de la estructura jurídica matrimonial. Para ello, especialmente a partir de la Escolástica incipiente y de los primeros decretistas –época en que más propiamente se inicia la conceptualización científica, sin negar por ello los incomparables precedentes patrísticos–, partieron de dos bases. En primer lugar, de que la estructura del matrimonio debía explicarse en términos de Derecho, porque la estructura jurídica es el factor diferencial –ya he dicho que es su principio formal– frente a hechos o situaciones no matrimoniales como la fornicación y el concubinato. En segundo término, partieron de las definiciones romanas, como expresión del conocimiento que por razón natural se tiene del matrimonio; no en vano el Derecho romano fue considerado como *ratio scripta*.

74. De la distinción entre el *ius ad coniugalis actus* y el vínculo traté en otra ocasión, en *El matrimonio «in facto esse»...*, cit., págs. 139 ss.

75. 1 Cor 7, 3-4.

76. Rom 7, 1 ss.

77. V. gr. 1 Cor 6, 16-17.

La Escritura habla de *una caro*, de unidad, de unión; las definiciones romanas hablan de *coniunctio*, *consortium*, *communicatio* (comuni3n), palabras todas ellas que designan una uni3n. Ambas v3as conducen a lo mismo: el matrimonio es una uni3n. Dado el primer paso, se impon3a el segundo: ¿uni3n en qu3?, ¿qu3 es lo unido?; y el tercero, ¿para qu3? Una primera respuesta a estas preguntas podr3a haber sido: se unen las personas (qu3 es lo unido) en la actividad (en qu3 se unen) para la generaci3n de la prole y los otros fines conyugales (para qu3 se unen). Si la primera y la tercera partes de esta respuesta son partes de la que di3 la doctrina, no ocurri3 as3 con la segunda, por lo menos de un modo que no admita distingos. Los c3nyuges –concluyeron–, aunque se unen en la actividad, realizan una doble uni3n, que trasciende la mera actividad: la uni3n de cuerpos y esp3ritus, la *unio corporum* y la *unio animorum*⁷⁸.

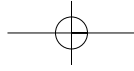
Ambas uniones –en su sentido ontol3gico– no fueron identificadas totalmente con su versi3n jur3dica, aunque ambas la tienen. Desde un punto de vista no jur3dico, la *unio animorum* se interpret3 como el amor conyugal⁷⁹, la *unio corporum* como el acto conyugal⁸⁰. No es dif3cil comprender las razones de esta interpretaci3n, sobre todo en el segundo caso; tampoco en el primero, ya que la fuerza o tendencia unitiva humana de orden an3mico es el amor.

Pero, orientados los autores a una conceptuali3n jur3dica, que sirviese adem3s para juzgar de las cuestiones pr3cticas, estos aspectos metajur3dicos no fueron objeto de especial atenci3n, e incluso fueron muchos los autores que no se ocuparon de ellos expresamente. Ya hemos dicho que conceptualizar

78. Ambas uniones se relacionaron, como ya he indicado (cfr. nn. 62, 67 y 68), con la significaci3n sacramental: «... in matrimonio dupliciter designatur sacramentum: est enim ibi coniunctio animorum et coniunctio corporum. Prima designat coniunctionem fidelis anime ad Deum. Secunda, scilicet, coniunctio corporum, designat conjunctionem Christi et ecclesie. Item designatur ibi unio deitatis et humanitatis facta in utero virginali». S. RAIMUNDO DE PENYAFORT, *Summa iuris*, 2.^a pars, c. 5, de bigamis, ed. RIUS SERRA (Barcelona 1945), p3g. 57. «In matrimonio enim duae notantur coniunctiones scilicet animorum et corporum. Prima scilicet coniunctio animorum, significat charitatem quae consistit in spiritum inter Deum et iustam animam. Secunda scilicet coniunctio corporum significat conformitatem quae consistit in carne inter Christum et ecclesiam». CARD. HOSTIENSE, *Summa Aurea* (reprod. Aalen 1962), lib. IV, rub. *De matrimoniis*. Et qualiter dissolvatur, n. 31, fol. 197 v.

79. Como muestra cito algunos textos de 3pocas muy diversas: «Et forte ut expressius dicatur, ipsa societas et quae exterius in coniugio pacto foederis servatur sacramentum est, et ipsius sacramenti res est dilectio mutua animorum, quae ad invicem in societatis et foederis conjugalis vinculo custoditur. Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate conjugii animis uniuntur, sacramentum est; et signum illius dilectionis qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur». HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars XI, cap. 1 (PL, CLXXVI, 482). «Sunt enim conjuges unum unitate naturae: quia duo in carne una per commistione copulae. Ac subinde unum in unitate charitatis: quia debent se ambo mutuo, sicut uterque se ipsum, diligere». DOMINGO SOTO, *Commentarium in IV Sententiarum* (Salmanticae 1560), II, dist. 26, quaest. II, art. 1, p3g. 86. «Unio animorum per mutuum dilectionem...». F. M. CAPPELLO, ob. cit., p3g. 5.

80. Cfr. nn. 62, 67, 68, 78 y 79.



370 • ARTÍCULOS

científicamente el matrimonio era para ellos, por la razón apuntada, hacerlo en términos de Derecho. Para eso tuvieron un punto de referencia que fue la significación sacramental del matrimonio. Según los autores Cristo se une a la Iglesia *voluntate et natura*. Decir *voluntas*, es decir amor⁸¹; decir *natura*, es decir *caro* (siglos hacía que *caro* en Jo 1, 14 se interpretaba como naturaleza). Luego, si el matrimonio es signo sacramental de la unión de Cristo con la

Iglesia y en consecuencia semejante a ella, la *unio animorum* y la *unio corporum* se corresponden a *voluntas* y a *natura*⁸². La correspondencia entre la *unio corporum* y la unión por naturaleza venía dada por la interpretación de *una caro*; la de la *unio animorum* con *voluntas* no ofrecía mayor problema, pues para ellos el amor reside en la voluntad y la unión entre Cristo y la Iglesia por la voluntad es la unión por la caridad⁸³.

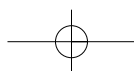
81. Con toda claridad lo dice Sicardo de Cremona: «... et insinuat coniuugalis affectus qui est... identitas voluntatis. Nam idem velle, idem nolle firma est amicitia...». *Summa*, Ms. Palat. 653, f. 99 va (cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 80).

82. Cfr. n. 67. Los textos son innumerables; cito sólo algunos: «Autem est coniugium sacramentum magnum, ut ait apostolus, in Christo et in ecclesia. Ut enim inter coniuges est coniunctio secundum consensus animorum et secundum coniunctionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur voluntate et naturae conformitate, quia et idem vult cum eo et ipse formam assumpsit de natura hominis». ESTEBAN DE TOURNAI, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. J.F. VON SCHULTE (reprod. Aalen 1965), causa XXVII, princ., pág. 233. «Sicut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensus animorum et secundum permixtionem corporum, sic Ecclesia copulatur Christo voluntate et natura». PEDRO DE ROISSY, *Manuale de Mysteriis Ecclesiae*, Paris. Nat. Nouv. acq. lat. 232, f. 142 vb (cit. por SALERNO, ob. cit., pág. 81).

La correspondencia entre *voluntas* y *caritas* se ve todavía más claramente, si cabe, en la *Summa de sacramentis* «*Totus homo*»: «Item sacramentum in duobus consideratur, in caritate scilicet et natura. Vir enim et mulier una dilectione, una caritate se debent diligere, quoniam una debet esse eorum caritas et dilectio. Una etiam debet esse eorum natura, quoniam vir debet esse una caro cum muliere et mulier similiter [...] In his duobus geritur typus et figura Christi et Ecclesiae: Christus et Ecclesia his duobus coniunguntur, caritate scilicet et natura» (cit. por T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo*, cit., pág. 210). Y en el pasaje de Soto citado en la nota 79.

Cfr. T. RINCÓN, ob. cit., passim y E. TEJERO, ob. cit., passim.

83. Por eso afirma la doctrina que el *consensus* y –desde otra perspectiva– el matrimonio rato representan la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad. En notas anteriores han aparecido ya algunos textos. Los siguientes pasajes son simple muestra de una tesis común, que seguirá perviviendo hasta nuestros días: «... enim in desponsatione representat illa coniunctio qua Christus sibi ecclesia copulavit fide et dilectione. Unde omnes Christi fideles una Christi sponsa tantum carnis commixtione illa coniunctio significat qua ecclesiam sibi copulavit conformitate naturae quantum in utero virginis verbum caro factum est...». GUIDO DE BAYSIO, *Enarrationes sive Lecturam super Decreto*, 2.^a pars., C. XXVII, q. 2, c. *Cum societas* (Lugduni 1535), fol. 332, col. 1. «Sicut enim in coniugio duo sunt, desponsatio scil. et carnis commixtio, ita et ibi duo sacramenta consurgunt: unum in desponsatione, alterum in carnis commixtione. In desponsatione representatur sacramentum anime ad Deum, ut, sicut tunc sponsa sponso adiungitur per consensum, ita intelligatur anima Deo coniungi per dilectionis habitum [...]. In carnis vero commixtione latet sacramentum Christi et ecclesie, ut, quemadmodum vir cum uxore una caro efficitur, ita Christus cum ecclesia una caro et una persona factus esse credatur in utero virginali». MAGISTER RUFINUS, *Summa Decretorum*, C. XXVII, q. II (ed. cit., págs. 441 s). Siglos más tarde: «His illud



Supuesta esta interpretación de la *unio animorum* y de la *unio corporum*, su traducción jurídica no ofrecía dificultades. La *unio animorum* se consideró jurídicamente representada en el *consensus* o pacto conyugal; la *unio corporum* fue entendida como la consumación –con sus efectos jurídicos respecto a la indisolubilidad e incluso, según la conocida tesis de la Escuela de Bolonia, como la *perfectio* del momento constitutivo del matrimonio– y por extensión como el *usus matrimonii*⁸⁴.

Sin embargo, fácil es advertir que esta interpretación no podía resistir demasiado. Del matrimonio ontológicamente considerado –el matrimonio como *societas dilectionis* y *una caro*–, se pasó en términos de Derecho a dos elementos que, en la mente de los autores, no eran propiamente el matrimonio⁸⁵. No lo era la consumación ni, en general, el *usus matrimonii*; no lo era la consumación, entendida al modo de la Escuela de Bolonia, por las mismas razones que luego veremos respecto al pacto conyugal –no es el matrimonio, sino una fase de su causa–; no lo era entendida como hecho que refuerza la indisolubilidad, puesto que, antes de que la consumación se produjese, el matrimonio ya se daba como existente; y por esta misma razón no lo era el *usus matrimonii*, que considerado como *usus* presupone el matrimonio⁸⁶.

quoque accedit, quod animorum consensus, et corporum commixtio, quae in matrimonio intercedunt: primum quidem charitatem significat, quae consistit in spiritu inter Deum et iustam animam, vel Ecclesiam. Alterum vero sacrosanctum coniugium designat, quod inter Christum et Ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum». P. LANCELOTTI, *Institutiones iuris canonici* (Lyon 1606), pág. 105.

84. *Usus matrimonii* le llaman varios autores, *usus vinculi* al decir de S. Buenaventura (*Opera Omnia*, IV, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, dist. 27, a. 1, q. 1, sol.), *executio obligationis*, según Pedro de Tarantasia (*In IV libros Sententiarum commentaria*, Tolosa 1652, dist. 27, q. 1, a 1, ad 3).

85. No se escapó, ni mucho menos, esta consecuencia a los autores. Así, por citar sólo algunos ejemplos, puede verse: «Quinque siquidem considerantur circa coniugium: que sunt: consensus verborum, consensus animorum, carnalis copula, vinculum sive coniugium et inseparabilitas». *Summa anonima de Bamberg*, Bamberg. Patr. 136, f. 71 vb (cit. por P. ABELLÁN, ob. cit., pág. 111); «... quia sicut ibi in matrimonio corporali sunt tria, scil. consensus animorum, carnalis copula et matrimonio, ita in sacramento spirituali Christi et Ecclesie...» *Cuestiones del Ms. Paris, Nat. lat. 14556*, atribuidas a Esteban Langton, f. 166 ra (cit. por P. ABELLÁN, ob. cit., pág. 112); «... in matrimonio est triplex coniunctio: prima secundum consensum animorum debitis signis expressus [...] alia est viri et mulieris obligatio indissolubilis, et hec est relatio quedam fundata et causata ex dicto consensus [...] tertia est secundum commixtionem corporum et cohabitationem et ista est usus matrimonii [...]. Concedo ergo quod matrimonium est coniunctio secundo modo». NICOLÁS DE OCKHAM, *In IV Sent.*, Oxford, Merton 134, f. 172 va (cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 85).

86. Por lo demás es constante la afirmación de que el *usus* (las relaciones carnales) no es el matrimonio. Escribiendo sobre la definición romana y la interpretación del término *coniunctio* los autores lo reflejan claramente. SIMÓN DE TOURNAI: «Coniunctio hic intelligitur non copula corporum, sed consensus animorum in desponsatione verbis expressus» (*Summa*, Paris Nat. lat. 14886, f. 70 rb); SIMÓN DE BISISIANO: «Coniunctio autem hic non carnis commixtio sed animorum mutua assensio intelligitur» (*Summa*, Paris Nat. lat. 3934 A, f. 90 rb); *Summa Lipsiensis*:

Pero tampoco el *consensus* o pacto conyugal es propiamente el matrimonio; aunque el *consensus animorum* fue con frecuencia entendido como sinónimo de la *coniunctio* según la definición romana (de la que algunos excluyen la *unio corporum*⁸⁷, hasta el punto de que llegará a afirmarse que el matrimonio es sólo la *coniunctio animorum* o pacto conyugal), estas expresiones hay que entenderlas en el contexto de otras, en las cuales el matrimonio propiamente dicho, o *coniunctio maritalis* es la *societas*. ¿Contradicción? No, sencillamente una cierta falta de distinciones y claridad, en unos estadios primerizos de la ciencia; y sobre todo una cuestión terminológica: la palabra *coniunctio* fue interpretada a menudo en su sentido *causal* o *in fieri* (el unirse), por lo que equivalía a pacto conyugal. De ahí la frecuente objeción que los autores se plantearon e intentaron resolver: si el matrimonio es una *coniunctio* (en sentido *causal*) y en concreto la *coniunctio animorum*, el matrimonio sería el *consensus* o pacto conyugal, lo cual supone confundir el matrimonio con su causa⁸⁸. Por ello los autores hicieron notar que el *consensus* o pacto conyugal no es el matrimonio sino su causa, del mismo modo que el sol no es el día, sino lo que lo hace posible⁸⁹. En Santo Tomás ya se distingue claramente, como hemos indi-

«Coniunctio hic non intelligitur carnis sed animorum» (Rouen 743 [E 74], f. 114 ra); HUGOCIO DE PISA: «Matrimonium est *coniunctio* animorum non corporum, coniunctio enim corporum non est matrimonium nec facit matrimonium; *coniunctio* dicit quia nisi aliqui coniungantur non erit coniugium...» (*Summa*, Vat. lat. 2280, f. 260 ra). Cits. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 80.

Ni se piense en que estos autores dicen eso por ser contrarios a la Escuela de Bolonia. Aunque lo fuesen, ya serían testimonio válido, puesto que esa Escuela no triunfó. Pero es que esto mismo lo encontramos en un defensor de la Escuela de Bolonia tan ardoroso como Rufino, quien escribe: «Coniunctio autem hic intelligitur non ipsa carnis commixtio, sed animorum mutua assensio, que in desponsatione contrahitur» (ob. cit., C. XXVII, § *Quidam votum*, pág. 430).

Nuevamente es oportuno recordar que la Escuela de Bolonia no da a la *carnis commixtio* el valor de constituir por sí sola el matrimonio, sino en conexión con el consentimiento, de presente o de futuro, cuya distinción no capta (cfr. RUFINO, ob. cit., C. XXVII, q. II, págs. 440 s.).

El autor citado lo dice claramente: «Sicut enim in coniugio duo sunt, desponsatio scilicet et carnis commixtio, ita et ibi duo sacramenta consurgunt» (ob. cit., C. XXVII, q. II, págs. 441 s.).

87. Vide nota anterior. Siglos más tarde se sigue diciendo lo mismo: «Dicitur vero coniunctio, non corporum, sed animorum: qua quidem conjunctione alter alteri se tradit ad conjugalem usum expresse vel tacite, atque in hac conjunctione consistit consensus: unde nuptias non concubitus, sed consensus facit». DIEGO DE COVARRUBIAS, ob. y loc. cits., págs. 163 s.

88. «Coniunctio aut dicitur animorum aut corporum [...] Si est coniunctio animorum: sed coniunctio animorum non est nisi consensus animorum qui efficit matrimonium, ergo matrimonium est sua causa efficiens [...] Solutio...». ROBERTO DE COURÇON, ob. y loc. cits., en nota 89. «... coniunctio hic auditur coniunctio corporum aut animorum: constat non corporum [...] ergo animorum. Sed hec coniunctio non est nisi consensus, ergo matrimonium est consensus. Et tamen consensus talis est causa matrimonii ut dicitur 27 dist. c. efficiens, sed causa non est causatum nec e converso, ergo matrimonium coniunctio non est [...] Solutio...». RICARDO FISHACRE, ob. y loc. cit., en nota 91.

89. «Itaque sic describitur matrimonium: matrimonium est coniunctio maris et femine individuum vite consuetudinem retinens [...]. Et datur praedicta descriptio per causam; vel sicut dicitur quod dies est sol lucens super terram, quia sol lucens super terram est causa diem, ita matri-

cado, entre el matrimonio o *coniunctio* y su causa o pacto conyugal⁹⁰. Con todo, esta traslación de denominaciones entre el pacto conyugal y el matrimonio pervivirá prácticamente hasta nuestros días, aplicándose también al pacto conyugal la denominación de matrimonio; sólo que en lugar de recurrir al ejemplo del día y del sol, se seguirán usando las fórmulas científicamente acuñadas: el pacto conyugal será el matrimonio *in fieri, causaliter, active sumptum*; el matrimonio será el matrimonio *in facto esse, formaliter, passive sumptum*⁹¹. Por eso los autores medievales insistirán en que el matrimonio es el vínculo, no la *coniunctio animorum* o la *coniunctio corporum*, tal como habían sido y seguirán siendo consideradas después del primer paso dado en el intento de su conversión jurídica⁹².

En este proceso hay, a mi entender, un cierto desvío al traducir, salvo alguna excepción como Soto o la *Summa «Totus homo»*, la *conformitas naturae*, referida a la unión de Cristo con la Iglesia, por la *unio corporum* como elemento de la unión matrimonial. En efecto, si bien es cierto que *voluntas* y *amor* son conceptos correlativos (aunque no idénticos), no lo son en el hombre cuerpo

monium coniunctio maris et femine dicitur que sit per mutuuum consensum quia causa efficiens est matrimonii». ROBERTO DE COURÇON, *Summa Theologica*, Paris, Nat. lat. 3258 fs. 182, va y vb (cit. por F. SALERNO, ob. cit., págs. 81 y 91).

Parecida idea se encuentra en San Alberto Magno: «Ad aliud dicendum, quod re vera haec diffinitio datur per causam efficientem: unde non est ibi praedicatio essentialis, sed potius per causam dicitur, sicut dies est sol lucens super terram». *In IV Sent.*, dist. 27, a. 2, ad 3.

90. Cfr. n. 33. «Respondeo, quod circa matrimonium tria consideranda sicut scilicet causa, essentia, et effectus. Ratione primi dicuntur nuptiae a nubo: unde Isi. li. 9 etymolo. c. ult. Nuptiae dicuntur eo, quod ibi nubentium capita velent. Ratione essentiae dicitur coniugium. Ratione effectus qui est proles dicitur matrimonium quasi matris munium idest officium». RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones subtilissimae* (reprod. Frankfurt am Main 1963), lib. IV, dist. 27, a. 1, concl. En el mismo sentido, S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist. 27, a. 1, q.2; PEDRO DE TARANTASIA, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2; y otros autores que pueden encontrarse en SALERNO, ob. cit., págs. 16 s. Cfr. notas 34 y 36.

91. Cfr. nota 48. Tal terminología se encuentra en épocas tempranas. Así Ricardo Fishacre habla de *causaliter* y *per causam*: «... hec diffinitio (coniunctio) data est per causam, unde coniunctio animorum hic, sc. consensus, non predicatur de matrimonio ut in quid, sed causaliter dicitur». *In IV Sent.*, Napoli VII. C. 19, f. 127 vb. Y una obra atribuida a ODON RIGAUD (?) usa las expresiones *in fieri, in facto esse, forma* y *causa formalis*: «... illa coniunctio potest considerari prout est in fieri, et sic est coniunctio coniungens, et tunc dicit causam efficientem scilicet consensum; aut prout est in facto esse, et sic dicit formam matrimonii, et dicitur illa causa formalis in se per hoc quod coniunctio...». *In IV Sent.*, Bruxelles, 1542 (11614), f. 223 rb (Cits. por SALERNO, ob. cit., págs. 82 s.).

92. Así dice, entre otros muchos, el Prepositino: «Omnis coniunctio maris et femine est animorum vel corporum. Sed nec coniunctio animorum, neque coniunctio corporum est matrimonium. De coniunctione corporum patet. Coniunctio animorum est consensus: sed consensus est efficiens causa matrimonii et nil est causa suiipsius: ergo coniunctio animorum non est matrimonium cuius causa est. Concedimus dicentes quod illa descriptio data est per causam; et est sensus *matrimonium est etc.*, id est: est vinculum ex coniunctione animorum procedens». *Summa*, Vat. lat., 1174, f. 63 ra (cit. por SALERNO, ob. cit., pág. 81).

y naturaleza. Pasar de la Encarnación como *naturae conformitas* a la *unio corporum* en el matrimonio supone una inadecuada analogía.

Es cierto que este paso no fue arbitrario, pues la misma Escritura tiene pasajes que hacen que esa interpretación no se pueda considerar descartada *a priori*. La unión de Cristo con la Iglesia, precisamente en relación a ser la Iglesia *os et caro Christi*, es enseñada bajo la figura de *corpus Christi* en Eph 5, 30, y 1 Cor 7, 4 usa la frase *mulier potestas sui corporis non habet, sed vir*.

Claro que la expresión *corpus Christi* es todo lo contrario a concluyente, pues abarca, no sólo la *conformitas naturae*, sino la *unio voluntatum*. La importancia del segundo elemento es tal, que hay un pasaje evangélico que alude directamente a esta cuestión, naturalmente en otro contexto; es Luc 11, 27-28: «Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti. At ille dixit: Quinimmo beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud». Aunque la *conformitas naturae* –se entiende naturaleza humana en la mente de los autores– es presupuesto divinamente querido, en cuya virtud el Verbo asume como suya una naturaleza humana individualizada y con ella recapitula en sí a toda la Humanidad, no hay nupcias del hombre con Cristo, con Dios, si no hay aceptación voluntaria de la Palabra y con ella de la gracia (también de los sacramentos como vehículos de ésta), gracia y voluntad que se reconducen, en definitiva, a la *charitas*. Sólo entonces el hombre es totalmente *corpus Christi*. Luego entre *conformitas naturae* –entendida al modo de los autores– y *corpus Christi* no hay relación adecuada, porque no es sólo la participación en la naturaleza humana por parte del Verbo lo que hace al hombre *corpus Christi*. Cosa distinta ocurre si la *conformitas naturae* se entiende según su total realidad. El Verbo participa de la naturaleza humana y el hombre, por la gracia, participa de la naturaleza divina. Entonces sí que la *conformitas naturae* es adecuada a *corpus Christi*, pero en ese caso la *unio voluntatis* no es un término adecuadamente distinto a la *conformitas naturae*, sino un factor de ella, ya que la *unio voluntatis* es presupuesto para la gracia y, por tanto, para la participación por el hombre en la naturaleza divina.

No hay tampoco que olvidar aquí un elemento de exégesis bíblica. Mientras la distinción *unio animorum* y *unio corporum* procede de la distinción clara entre cuerpo y alma, la expresión *cuerpo* en el Antiguo y en el Nuevo Testamento muchas veces no procede de esa distinción, y según el uso semítico designa frecuentemente a todo el hombre o a toda la persona, de modo similar a carne. Por eso en Eph 5, 28-29 la esposa es carne y cuerpo del esposo y la Iglesia es carne y cuerpo de Cristo. Carne y cuerpo tienen con frecuencia significados parecidos. Es cierto que San Pablo usa a menudo cuerpo como contradiñto del alma o espíritu, pero no es éste el caso de Eph 5, 30⁹³.

93. Sobre el significado de *cuerpo* en la Biblia, vide las obras citadas en la nota 56.

La ilación entre carne y cuerpo que ofrece Eph 5, 30 no lleva a identificar la *una caro* conyugal con la *unio corporum* entendida al modo de los autores que hemos visto; más bien lleva a identificar *una caro* con la total realidad *unio animorum* más *unio corporum*, es decir, con el matrimonio⁹⁴. Varón y mujer forman *una caro*, como un solo cuerpo, como una sola persona, mediante la mutua participación y comunicación en lo viril y en lo femenino (la mujer y el varón respectivamente), unidas las dos personas por el amor. Tampoco Jo 1, 14 favorece el paso de *natura* a *corpus*, de naturaleza a cuerpo humano. La *natura*, la *caro* que asume el Verbo no es el cuerpo humano, sino la naturaleza humana, cuerpo y espíritu. Luego la clara relación entre Gen 2, 24 y Jo 1, 14 lleva a que la *una caro* genesiaca sea *natura* como la *caro* joánica, y no sólo cuerpo humano.

En cuanto a 1 Cor 7, 4 poco hay que decir. Lo primero que habría que ver es qué sentido tiene el cuerpo de que habla San Pablo. ¿Cuerpo como contradistinto del alma, o cuerpo en sentido semítico equivalente a todo el hombre o a toda la persona? No faltan quienes parecen interpretarlo en este segundo sentido⁹⁵. Pero aun admitiendo el primer significado, tampoco este texto es decisivo, sobre todo en relación con los demás. Que el matrimonio sea una unidad en las naturalezas no significa que pueda hablarse de un *ius in naturam*, entre otras razones porque el espíritu no es objeto de derechos subjetivos. Pero que exista una *potestas* o *ius in corpus* tampoco dice nada en orden a traducir *caro* por *corpus*, puesto que a esa fórmula se puede llegar igualmente si la unidad en las naturalezas se traduce en derechos, en cuanto que tal traducción es posible; también la unidad en las naturalezas se plasma en un *ius in corpus* (no hay un *ius* sobre el espíritu). Claro que esto nos lleva de la mano a una cuestión, que me parece de interés.

Los textos paulinos no hablan de derechos sobre actos, sino de derechos sobre el cuerpo (en realidad, de *potestas*, que no parece idéntico a *ius*, aunque sí es conceptuable jurídicamente como tal). Además, la expresión *una caro*, tal como aparece en Mat 19, 4-6 no hace alusión a un hacerse –los cónyuges se hacen *una caro* cada vez que unen sus cuerpos–, sino a una unidad establecida

94. No debe olvidarse otro pasaje paulino, 1 Cor 6, 16: «An nescitis quoniam qui adhaeret meretrici unum corpus efficitur? Erunt enim, inquit, duo in carne una».

Podría pensarse que carne se identifica en este versículo con cuerpo humano: se hacen un solo cuerpo, porque serán los dos una sola carne. Aquí cuerpo sería cuerpo humano como contrapuesto o distinto del alma. Pero esta interpretación no es correcta. 1 Cor 6, 16 es uno de los pasajes en que cuerpo designa, como carne, a toda la persona. Por ello no sirve para pretender reducir la *una caro* a *unio corporum*, entendido cuerpo como contrapuesto a alma. Cfr. J. ALONSO, voz *Cuerpo* en «Enciclopedia de la Biblia», cit., cols 698 s.; C. SPICQ, *Épîtres aux corinthiens*, VI, 15-20, en «La Sainte Bible», dir. por L. PIROT-A. CLAMER, t. IX, 2.^a parte (Paris 1951), pág. 212. Entre los protestantes, J. MOFFATT, *The first Epistle of Paul to the Corinthians*, 2.^a ed. (London 1959), págs. 15 s.

95. Así Spicq habla de «un droit sur la personne» (ob. cit., pág. 215).

con la nota de indisolubilidad, puesto que *ya* no son dos; no es que se vayan haciendo uno, sino que, casados, *ya* no son dos, aludiendo, además, a una unión *establecida* por Dios: *quod Deus coniunxit*. Por otra parte 1 Cor 6, 15-16, aun refiriéndose a la fornicación –y con mayor fuerza por ello, pues indica la pervivencia del sentido profundo de la *coniunctio sexuum* aún en su realización más degradada–, muestra que la unión carnal tiene una dimensión que trasciende la idea de una unión circunstancial o de una mera acción de ayuntamiento corpóreo sin un sentido más profundo o trascendente. *Una caro* no es sólo unión en la acción (aunque también lo es), sino en las personas. El vínculo jurídico del matrimonio –estructura jurídica de la *una caro*– no es un derecho a un acto; no es el *ius ad coniugalis actus*.

El vínculo de unión no es un derecho subjetivo, sino una situación jurídica de comunicación y participación mutuas en las naturalezas por la unión de la virilidad y la feminidad. Para entender esto es preciso tener en cuenta que el Derecho no es sólo norma de regulación de conductas. Junto a esas normas que son reglas del obrar, el Derecho contiene también y produce vínculos o relaciones y situaciones que son constitutivas⁹⁶. A este género pertenece el vínculo conyugal, que es un vínculo constituyente y constitutivo. El matrimonio es, ante todo, una unidad varón-mujer en la unidad social primaria de la naturaleza humana, en cuanto es especie o comunidad humana. Repito que esa unidad sólo es comprensible a través de su analogante: el matrimonio –varón y mujer unidos– es el *corpus* o *una caro* que forman los esposos, como Cristo y la Iglesia forman un solo cuerpo (participación y comunicación de naturalezas entre Cristo y la Iglesia, dualidad que se contiene en la unidad *Corpus Christi*). El matrimonio (varón y mujer unidos, insisto en esta idea) no es unidad ontológica (aunque se basa en un supuesto ontológico) ni unidad sustancial: es unidad jurídica (filosóficamente es unidad predicamental). Esta unidad jurídica puede darse, porque existe un supuesto ontológico, esto es, porque la mujer es mujer en relación al varón y el varón lo es en relación a la mujer; en otras palabras, la virilidad y la feminidad son estructuras complementarias, naturalmente constituidas la una para la otra, aunque no sólo sean eso, como ya hemos indicado antes. En este sentido, el vínculo jurídico no es un vínculo extrínseco y original; cierra el ciclo unitivo de lo que está como apertura en la naturaleza.

La unidad varón-mujer tiene una *vida*; porque es vida se expande en una acción, en un desenvolvimiento vital. Es en este orden de la actividad, de la vida conyugal, donde surgen los derechos y deberes conyugales, entre ellos el *ius ad coniugalis actus*. Los derechos y deberes conyugales no son el constitutivo radical del matrimonio, sino situaciones jurídicas en relación a esferas de la vida matrimonial.

96. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 39 s.

— Antes ha dicho que la estructura jurídica del matrimonio, aquella que se refiere al núcleo primario de la *communitas coniugalis*, no está en las leyes, sino en la pareja humana. ¿Podría extenderse más en este extremo, teniendo en cuenta su respuesta anterior?

— Sí, con mucho gusto. Entiendo que la estructura jurídica (tanto la que integra la esencia del matrimonio, como el conjunto de derechos y deberes que ordenan el desarrollo de la vida conyugal) es una dimensión inherente al matrimonio considerado en su compleja totalidad. Es la manifestación jurídica de unas realidades personales —propias de la persona humana—, que, por serlo, se presentan como lo justo natural a un modo típico de desenvolvimiento de una personalidad ante otra personalidad. Son también lo justo intrínseco a la dinámica del verdadero amor conyugal que, por ser personal —propio de una persona— y referirse a otra persona, se vierte en relaciones de solidaridad, fidelidad y responsabilidad mutuas. Relaciones que, en la medida en que se dan entre dos personas y comportan inexcusabilidad y deuda (la personalidad tiene derechos ante los demás) son relaciones de justicia, conceptuales como relaciones jurídicas.

En otras palabras, la dinámica del amor conyugal no es un puro hecho, un mero acontecer basado en instancias psíquicas o sentimentales imprevisibles, que se imponen a la persona o se generan en ella por el incontrolable juego de fuerzas naturales⁹⁷. La dinámica del amor conyugal es la dinámica de la persona que ama, trascendida —como vida personal que es— de voluntad, libertad y responsabilidad; el amor conyugal verdadero es un aspecto del amor de la persona, potencia voluntaria, cuyo dinamismo —fundado en la responsabilidad, en la libertad y en el propio dominio (no hay responsabilidad si no hay dominio sobre el propio ser; en eso se distingue la persona de los demás *supposita*)— no es un puro hecho sino un deber-ser⁹⁸. Y en este deber-ser se funda la relación jurídica. Esta dimensión de responsabilidad voluntaria, trascendida de deber-ser, de tal modo es inherente a la dinámica del amor, que, cuando falta, cuando es sólo hecho, ese dinamismo se corrompe y engendra formas aberrantes, aun cuando tengan una apariencia semejante con el dinamismo del verdadero amor conyugal. Formas aberrantes, corrompidas en su misma raíz⁹⁹.

97. Cfr. al respecto S. TOMÁS, I-II, q. 10, a. 3.

98. Traté de la noción de deber-ser en *El Derecho como orden humano*, en «Ius Canonicum», V (1965), págs. 401 ss.

99. De ahí la distinción entre matrimonio y otras formas externamente similares como el concubinato. Esta distinción es una necesaria consecuencia de la doctrina cristiana, que señala la profunda diferencia entre ambas situaciones. Mientras el matrimonio es bueno y santo, el concubinato y cualquier otra forma de relaciones carnales no calificable de matrimonio son situaciones gravemente reprobables e inmorales.

Por eso, la *validez* del matrimonio no es un requisito más o menos importante, es el ser o no ser del matrimonio. Decir que un hecho concubinario —aun revestido de formalidades civiles— es matrimonio, al que falta un mero requisito jurídico como es el de la *validez canónica*, no es pensa-

La persona humana tiene una estructura óptica determinada. El hombre, cada hombre, no se da a sí mismo su propio ser, no sólo porque no opera él su paso a la existencia, sino también porque la estructura de su ser le es dada¹⁰⁰.

Decir que el hombre tiene una estructura natural determinada equivale a afirmar que tiene una conformación y una disposición determinadas, reguladas conforme a un orden impreso por Dios en la naturaleza humana. Un aspecto de esa estructura del ser humano es la dimensión sexual y su ordenación, a través de la integración del hombre y de la mujer en el matrimonio, a la mutua ayuda y a la procreación y educación de los hijos. Esto es lo que significa decir que el matrimonio responde a una ley natural. Con esta expresión se pone de relieve que Dios, al crear al hombre, ha estructurado su ser de tal suerte que el matrimonio forma parte de su dinamismo personal, de su horizonte vital.

Esta estructuración óptica se plasma: a) en que cada hombre está constituido naturalmente en varón y mujer; b) en la mutua y natural atracción del varón y la mujer; c) como consecuencia de lo anterior, en la tendencia o impulso natural a unirse en matrimonio. Esta estructuración óptica recibe en filosofía el nombre de *inclinatio* (en cuanto es dinámica) y no debe confundirse con el *instinto* o *libido* que es sólo la manifestación de orden sensitivo de la atracción entre varón y mujer. La *inclinatio* al matrimonio está impresa en el ser humano, eso es, abarca tanto el orden vegetativo y sensitivo como el espiritual y racional del hombre.

No se agota con lo dicho toda la realidad de la *inclinatio* natural. A esto hay que añadir que la naturaleza humana está estructurada de tal manera, que el desenvolvimiento del matrimonio obedece a unas *potencias naturales* –naturalmente reguladas– esto es, a unas fuerzas físicas y espirituales preestructuradas del ser humano, cuyo seguimiento –por su propia y natural configuración– conduce al matrimonio a su plenitud, y cuyo incumplimiento impide que se alcance. También este orden abarca la totalidad de la persona humana: plano vegetativo, sensitivo y racional.

Al reflejo racional de toda esta estructura óptica, corresponde un dictamen de la recta razón natural que, conociendo por connaturalidad y reflexión esta realidad (*instancia personal*), impulsa al hombre al matrimonio y guía su desenvolvimiento conforme al orden natural¹⁰¹.

miento ni lenguaje cristianos. Hace ya muchos siglos que San Jerónimo dijo aquellas palabras que antes cité: «*Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi...*». Y el matrimonio, para los bautizados, es un conyugio *in Domino*, no *in facie Caesaris*.

100. En otra ocasión escribí: «Es presupuesto básico de la filosofía cristiana que la naturaleza humana está matizada por una esencial dependencia ontológica –en su ser y en su obrar– con respecto a Dios, y –como un aspecto de esa dependencia– por un finalismo informador, asimismo esencial». *El Derecho como orden humano*, cit., pág. 401.

101. Cfr. nota 21.

A todo lo dicho hasta ahora hay que añadir el principio de finalidad, que preside la concepción cristiana del mundo creado. La institución del matrimonio, como la misma creación del hombre y del mundo en general, responde a una finalidad. El matrimonio ha sido instituido para alcanzar unos fines determinados, pensados y queridos por Dios. Estas finalidades están presentes en la naturaleza humana de dos modos: como principios dinámicos –potencias naturalmente ordenadas, tendencia asimismo ordenada– y como bienes cuya consecución enriquece la personalidad del hombre. En este sentido, el orden al que hacíamos referencia antes no es otra cosa que la natural y preestablecida ordenación de la *inclinatio* hacia estos fines, según el propio modo de ser de esa *inclinatio*.

El dinamismo matrimonial, como acabamos de ver, forma parte de la estructura óptica del hombre, es un desarrollo del ser mismo del hombre, como respuesta a la apertura a ser. En este sentido es también un deber-ser (un orden debido).

Respondiendo el matrimonio a una estructura óptica del ser humano (la *inclinatio* natural), la estructura jurídica del matrimonio está determinada por las exigencias inherentes a dicha estructura óptica (*lex naturae*). Esto es, la *inclinatio* natural, puesto que es estructura del ser humano y de su tendencia a los fines, se presenta como exigente, se manifiesta como exigencias de la persona y su desenvolvimiento en el marco de la sexualidad. Exigencias de la persona con Dios y consigo misma (deber-ser de orden moral), pero también frente a los demás y, particularmente, en relación con el propio cónyuge y ante él. Y en la medida en que las exigencias innatas de la estructura óptica personal se presentan ante los demás como deudas de justicia, la conformidad con la *inclinatio* natural que es la base del matrimonio se revela ante el otro cónyuge como deber de justicia, como deber-ser de naturaleza jurídica. Hay, pues, una estructura jurídica en el matrimonio (una *lex matrimonii* con dimensión jurídica), pero esa estructura es la dimensión jurídica de la estructura de la persona humana en cuanto poseedora de una *inclinatio* natural (estructura óptica)¹⁰².

Las consideraciones anteriores llevan implícita una clara consecuencia. El matrimonio no es una institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el desarrollo de la sexualidad. El matrimonio, por el contrario, es el desarrollo de la *inclinatio* natural, el desarrollo mismo de la sexualidad conforme a

102. De este modo, las citadas exigencias aparecen como el fundamento de la autenticidad de la persona en esta esfera, que obra, siguiéndolas, en conformidad a su estructura personal radical y como efecto de la fidelidad a Dios y a sí misma y de la justicia con el otro. El desorden entraña siempre la consiguiente inautenticidad y, en su caso, radical injusticia. Ni alteraría su carácter injusto el eventual consentimiento del otro, por cuanto las exigencias de justicia radicadas en la dignidad de la persona no dependen de la voluntad del sujeto en el que radican.

[Esta respuesta se encuentra en buena parte recogida en el citado volumen III de *El Derecho del Pueblo de Dios* (vide nota 70), págs. 115-117 y 120 s. N. del A.].

la estructura ontológica de la persona humana, conforme a la naturaleza personal del hombre. Representa el recto desenvolvimiento de la persona humana en el orden de la sexualidad, en cuanto ésta se orienta a la unión con el sexo opuesto.

EL AMOR CONYUGAL

— *En varias ocasiones Vd. se ha referido al amor conyugal. ¿Qué lugar ocupa ese amor en el matrimonio?*

— Por haber hablado el Vaticano II del amor conyugal con cierta insistencia, hasta el punto de haber llamado al matrimonio *communitas amoris*, y también por haber relacionado con él los *bona matrimonii*¹⁰³, incluida la finalidad procreadora¹⁰⁴, es lógico que los canonistas hayan dedicado esfuerzos a dilucidar el papel del amor en el matrimonio¹⁰⁵. Mientras algunos entienden que el amor conyugal no tiene relevancia jurídica, otros proponen diversas novedades que, a su entender, han de ser acogidas como fruto del papel que el Concilio ha otorgado al amor¹⁰⁶.

No han faltado quienes sostienen que el amor conyugal ha de ser considerado como fin primario del matrimonio o como fin coprincipal. A ello me limito a decir que el amor no es, ni puede ser, fin del matrimonio, cualquiera que sea la relevancia que al amor se otorgue. Ni fin primario, ni secundario, porque el amor no es fin del matrimonio. El fin es aquello que se quiere conseguir, es lo último en la ejecución, aunque sea lo primero en la intención; por eso tiene razón de causa¹⁰⁷. Para que fuese fin, sería preciso que el amor, como los hijos, fuese algo que viniese *después de contraído el matrimonio* en virtud de unos actos tendentes objetivamente a producirlo, algo que, no existiendo antes de contraerlo, fuese un efecto directo y objetivo del matrimonio (no sólo

103. «Amor ille mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpora ac mente indissolubiler fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divorcio alienus remanet». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

104. «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur». Const. *Gaudium et spes*, n. 50.

105. Entre otros vide A. DE LA HERA, *Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio*, en «Ius Canonicum», VI (1966), págs. 569 ss.; U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LVII (1968), págs. 169 ss.; P. J. VILADRICH, *Amor conyugal...*, cit., págs. 267 ss.; VARIOS, *L'amore coniugale*, en «Annali di dottrina e giurisprudenza canonica», I (Città del Vaticano 1971).

106. Las distintas posiciones puede verse recogidas en P. J. VILADRICH, *Amor conyugal...*, cit., págs. 272 ss.

107. «Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae». S. TOMÁS, I-II, q. 1, a. 1 ad 1.

efecto concomitante); y esto no se puede sostener¹⁰⁸. ¿Varón y mujer se casan para llegar a amarse –así sería si el amor fuese fin– o porque se aman? Luego si se casan porque se aman, el amor no es fin, sino fuerza movente, *appetitus*¹⁰⁹. Ni fin secundario, ni fin primario; el amor no es un fin, sino una *passio*¹¹⁰. Decir que el amor conyugal es fin del matrimonio no tiene fundamento válido¹¹¹.

¿Será, en cambio, fin del matrimonio la *communitas amoris* como alguno ha sostenido? A esta pregunta baste decir que, pues esta opinión afirma fundarse en el Vaticano II, el propio Concilio la desmiente, ya que no dice tal cosa, sino que llama al matrimonio *intima communitas vitae et amoris*¹¹². Luego, en todo caso, la *communitas amoris* no es el

108. Como dice el n. 49 de la const. *Gaudium et spes*, el acto conyugal favorece la unión de los cónyuges, pero es manifestación («exprimitur») y realización («perficitur») del amor. Si es manifestación y realización, obviamente es *opus amoris*, no su causa.

Por lo demás, el aludido favorecimiento no está en el orden de los efectos directos y objetivos de la unión carnal (*finis operis*), sino que obedece a que el amor humano se aumenta con la posesión y goce de lo amado. En otras palabras, no es efecto objetivo o *finis operis* de la unión carnal objetivamente considerada, sino consecuencia de una *passio* del sujeto; la *delectatio*. Sobre los efectos de esta pasión, vide S. TOMÁS, I-II, q. 33, aa. 1, 2 y 4; y sobre la prioridad del amor respecto a la delectación, vide I-II, q. 25, a. 2.

109. Más exactamente es la *prima immutatio appetitus*: «... appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 2.

110. «... manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili: communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 2. Cfr. U. NAVARRETE, ob. cit., págs. 191 ss.

111. Cfr. A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966), pág. 152.

112. Lo que de ella dice el Concilio es lo que ha sido predicado comúnmente del matrimonio. Y el texto conciliar expresamente relaciona la *communitas amoris*, con *institutum* y con *vinculum*. «Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni tum coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet. Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti...». Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

El texto es bien claro. La comunidad de amor se *instaura* por el consentimiento. Del consentimiento *nace* una institución que es vínculo sagrado. En consecuencia, el vínculo es la institución que nace o se *instaura* por el consentimiento, es decir, la *communitas amoris*. Por lo demás, la *communitas amoris* no puede entenderse como referida al mero hecho sociológico, pues en tal caso la alusión al *foedus coniugii* y al consentimiento *irrevocable* no tendría sentido. Si nace de un consentimiento *irrevocable* es porque se trata de un vínculo indisoluble. Si la *instaura* un *foedus*, es que se trata de algo nacido de una *fides pactionis*, esto es, de un compromiso de naturaleza jurídica. Luego esa *communitas* no se comprende, si no incluye una dimensión jurídica, el *institutum* o *vinculum*. Otra cosa es que la *communitas amoris* no se reduzca a lo jurídico; no cabe duda de que esta expresión significa la total realidad de la unión varón-mujer, que no es sólo vínculo jurídico; pero aunque no sea sólo vínculo jurídico, lo contiene. Cfr. U. NAVARRETE, ob. cit., págs. 174 ss; S. LENER, *L'oggetto del consenso...*, cit., pág. 134.

fin del matrimonio, sino el mismo matrimonio. Por otra parte *communitas*, *communicatio*, *societas*, *unio* y *consortium* son términos prácticamente sinónimos, que se refieren todos ellos al matrimonio¹¹³.

Quizás podría pensarse que el amor no es fin del matrimonio, sino el mismo matrimonio, fundiendo así *amor* con *communitas amoris*. Se confundiría entonces, el amor con la unión amorosa. De esta posible confusión, hablando del amor en general, ya escribió Santo Tomás, distinguiendo ambas cosas: «Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod amor est *virtus unitiva*: et Philosophus dicit, in II *Polit.*, quod unio est opus amoris»¹¹⁴. En todo caso podrá decirse que el matrimonio es fin del amor —*opus amoris*—, aquello a lo que éste tiende¹¹⁵.

Antes de explicar el papel del amor en el matrimonio (tema en el que no voy a entrar), me parece imprescindible un análisis de lo que es el amor; y eso es lo que brevemente voy a intentar a continuación, siguiendo a un Maestro de reconocida solvencia: Santo Tomás de Aquino.

El amor en sentido propio es una *passio* o *immutatio* del apetito sensitivo y, por extensión, del apetito racional¹¹⁶. También recibe el nombre de amor, aunque en sentido impropio —«abusivo»— el llamado amor innato o natural, que es toda tendencia connatural hacia lo que es conveniente a un ser según su naturaleza; este sentido abusivo, sin embargo, no debe descartarse sin más,

113. «... matrimonium enim est societas: divini et humani iuris communicatio»; «... sunt autem nuptiae seu matrimonium maris et feminae coniunctio, cum quadam ratione societatis divini et humani iuris perpetua communicatio». *Summa Trecensis*, V, 1, ed. Fitting, págs. 136 y 140 (cit. por F. SALERNO, ob. cit., págs. 132 s.); «... inter virum et mulierem est communicatio divini et humani iuris...» *Summa Regimensis*, Reg. lat. 1061, f. 27 ra. (cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 133).

La sinonimia entre *communio* y *communicatio* se ve también en los autores eclesiásticos de los primeros siglos, al tratar de la *communio ecclesiastica*. Cfr. L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana* (Roma 1961).

114. I-II, q. 26, a. 2 ad 2. En consecuencia el amor conyugal no es el matrimonio. En sentido traslaticio, entendiendo amor como *opus amoris*, es aceptable la frase de Lener: «il beninteso amore coniugale non è il fine del coniugio, ma è lo stesso coniugio visto nell'unità dei due soggetti» (ob. cit., pág. 165). El uso del término amor en sentido traslaticio es muy frecuente y por eso correcto, pero debe interpretarse bien. En este sentido traslaticio se dice que el amor es fuerza o potencia unitiva.

115. Puede decirse, pero teniendo en cuenta la precisión que hace S. Tomás: «Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ad appetibile, ut ei appetibile complacet». I-II, q. 26, a. 2 ad 3. El amado es el bien en el que se complace el amor, por el cual se mueve el sujeto a la unión, esto es, al matrimonio.

116. Cfr. notas 109 y 110.

porque está presente en el matrimonio como la genérica tendencia natural del varón hacia la mujer y viceversa¹¹⁷. El amor reside en el *appetitus* o concupiscible: «Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum ad bonum absolute»¹¹⁸. Hasta aquí el amor se nos presenta como algo pasivo, producido por lo amado sobre el amante. Se genere en el apetito sensitivo o en al apetito intelectual –la voluntad–, el amor es algo pasivo, una *passio*, algo que sucede en el hombre. Y, en efecto, el término amor, en su sentido más propio, designa una realidad pasiva y, de algún modo, esta realidad puede ser el mejor amor, siempre, claro está, que sea una pasividad aceptada por la persona humana¹¹⁹. No significa esto que el amor no tienda a las obras; por el contrario, por ser una pasión del apetito en relación a un bien como apetecible, es esencialmente dinámico u operativo. Se dice que es pasivo en el sentido de *passio*, de una mutación –o movimiento– producida en el hombre, no *por* el hombre.

Ahora bien, todo esto quiere decir que para designar a esa realidad pasiva se usa el nombre de amor en sentido más propio, pero no que ésta sea la única realidad llamada amor; por eso hemos aludido a un posible mejor amor, no a un único amor. Hay, en efecto, un amor al que se añade una elección, un juicio de razón. Un amor que se encuentra en sí mismo sólo en la voluntad. Este amor recibe el nombre de *dilectio*. Tan amor es, que muchas lenguas, como la castellana, aun con gran variedad de vocablos para designar distintos grados de amor y de sentimientos concomitantes, no tienen palabra usual para la *dilectio*: sólo por un cultismo puede distinguirse: dilección.

Veamos qué dice sobre este punto Santo Tomás: «Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia: scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen hoc, quod *amicitia*, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, est quasi habitus; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis; *caritas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communis est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim *dilectio* supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen

117. No es sólo instinto, sino el primero y más básico fundamento de la *inclinatio naturalis*, pues «amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 1 ad 3.

118. I-II, q. 26, a. 1.

119. «Ad quartum (ad *Sed contra*) dicendum quod ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 3, ad 4.

sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. *Caritas* autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat»¹²⁰.

Dos cosas me interesa resaltar. Primeramente, que toda *dilectio* es amor, aunque no todo amor es dilección. En segundo lugar, que la *dilectio* presupone la elección; no es, pues, fruto de algo distinto a la voluntad del hombre, por lo cual está *in voluntate tantum*. Puede ocurrir, en cambio, que la *dilectio* vaya acompañada de *amor*, es decir, de un espontáneo movimiento del concupiscible.

¿Qué es el *amor coniugalis*?, ¿*dilectio* o *amor*? Obviamente es *dilectio*, pues no hay matrimonio sin elección. Puesto que el orden natural de la sexualidad es el matrimonio, el *amor* (el movimiento espontáneo hacia persona de otro sexo) es simple apelación; exige la *decisión voluntaria* por la cual la persona orienta su tendencia al otro sexo a una persona concreta. Y esto es amor de dilección, esto es *dilectio*. Por lo demás, la const. *Gaudium et spes* llama varias veces *dilectio* al amor conyugal¹²¹.

Elemento central del amor conyugal es, en consecuencia, la asunción por la voluntad de la inclinación al otro cónyuge. Consecuencia inmediata de esto es que el amor conyugal no es un sentimiento, ni la libido¹²², ni un impulso ciego o irresistible; ninguna de estas cosas es el amor conyugal (aunque casi todas están en él contenidas), cuya característica principal es la tendencia de la voluntad libre, en la que se asume y se integra todo lo demás. Este dominio o posesión por la voluntad libre del complejo de fuerzas sensitivas y espirituales que integran la *inclinatio* natural, es el constitutivo fundamental del amor conyugal, que aparece así como la auténtica apertura personal al otro cónyuge.

No son, pues, manifestaciones del amor conyugal, sino de su imperfección, de su insuficiencia o de su corrupción, cualesquiera despliegues del amor conyugal, cuyo motor principal sean los impulsos afectivos o instintivos no asumidos plenamente en la voluntad libre (instancia racional).

El constitutivo fundamental del amor conyugal reside en la inclinación de la voluntad. Por eso no puede hablarse de amor conyugal en sentido estricto donde no hay una *decisión* de la voluntad de tender a la unión. En tanto no se da esta decisión, puede haber un principio de amor conyugal, una llamada

120. I-II, q. 26, a. 3.

121. N. 48: «Christus Dominus hanc multiformem dilectionem...»; n. 49: «... indivisa dilectione coniugium [...]. Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter [...] mutua ac plena dilectione...».

122. «Longe igitur exsuperat meram eroticam inclinationem, quae, egoistice exulta, citius et misere evanescit». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

al amor más exactamente, mas no amor propiamente dicho. Por eso el amor conyugal, ni es sentimiento afectuoso, ni instinto, ni pura especulación, ni «enamoramiento»; es voluntad de unión que impele y ordena a las distintas potencias del ser humano hacia ella. Fuera de esta tendencia voluntaria (que desde luego integra y asume 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. Por lo demás esta *llamada* puede originarse por un afecto, por un deseo o por vía racional; en sí mismo esto es indiferente, aunque influya de muy diversas maneras en la presencia o manifestación de los distintos factores concomitantes del amor (sentimiento amoroso por ejemplo).

La conclusión que se deduce de lo que se entiende por *dilectio* y del hecho incontestable de que el amor conyugal sea dilección es que *allí donde hay voluntad seria de formar matrimonio allí hay amor conyugal*. No creo, pues, que situar el amor conyugal como raíz del matrimonio pueda traer como consecuencia un nuevo *caput nullitatis*: la falta de *amor*. La ausencia, los vicios y los defectos del amor conyugal se identifican con la ausencia, los vicios y los defectos del consentimiento. Cosa distinta es que deban modificarse algunas conclusiones particulares de la actual doctrina sobre el consentimiento.

Pensar en ese nuevo *caput nullitatis* es una conclusión a que induce tomar la palabra amor según su significado común. Este significado común de amor coincide –por lo menos sustancialmente– con el significado de *amor* en cuanto distinto de *dilectio*. Esto es, corresponde al amor *espontáneo*, o totalmente pasivo; y en no pocas ocasiones, al amor sensitivo. De ahí nacen frases como: «Me caso sin amor», «te entrego el deber, pero no tendrás mi amor»; «seré tu esposa, pero no tendrás mi amor»; o que «el matrimonio es el deber y no el amor». Tales casos, si no se reflejan en un vicio de consentimiento, revelan la falta de amor espontáneo, esto es, de la *immutatio appetitus* sensitivo y espiritual producida espontáneamente por el conocimiento previo. Pero no la falta de otro tipo de amor, que es el *amor de elección o reflexivo*.

Amor reflexivo es el que se origina por un juicio de razón que acepta la unión y las obras del amor, produciendo –siempre racionalmente– el primer movimiento de la voluntad, ese movimiento que, producido espontáneamente (siendo el sujeto pasivamente atraído), recibe el nombre de *amor* en sentido restringido (como contradistinto de dilección). En tal caso no se dan los concomitantes del amor espontáneo, por no residir en el apetito sensitivo, que es de donde proceden esos concomitantes: sentimiento amoroso, gozo o *delectatio* en el sentimiento –la *felicidad* de la literatura sentimental–, etc. Usando el latín, diríamos que no hay *amor*, pero sí *dilectio*. No hay amor espontáneo, pero sí amor de elección. Es más, la *dilectio* es siempre amor reflexivo (aunque vaya acompañado del *amor*), en cuanto es elección, que presupone el juicio de razón. Y este amor puede llegar a ser caridad en cuanto el amado se estima en mucho.

Por lo demás, una conciencia cristiana no puede minusvalorar el amor de elección, pues en él se centran aspectos importantísimos del cristianismo. La caridad y el amor al prójimo no se asientan en el amor espontáneo; menos todavía el amor a los enemigos. La *charitas* que salva, aún la santidad heroica, no es necesariamente el amor espontáneo; por el contrario, tratándose de relaciones sobrenaturales asentadas en la fe, el *amor* a veces no se produce nunca (o casi nunca). El amor en el que se centra la vida cristiana es el amor de elección o reflexivo. Es ese amor que puede ser *debido* y que puede constituir objeto de un mandato, el *mandatum novum*. La vida cristiana es nuclearmente –no únicamente– *dilectio*, que, en cuanto estima en mucho y es sobrenatural, se llama *charitas*.

No es ninguna especialidad el matrimonio cristiano, ni tampoco el no cristiano. Puesto que se instaura por un *foedus*, que engendra derechos y deberes, se funda en el amor reflexivo, ese amor que puede ser *debido* y *comprometido*. Y ni que decir tiene que el amor espontáneo, ni puede fundar un *foedus*, ni puede ser debido; por su propia naturaleza es pasivo, se produce *en* el sujeto, que no puede producirlo, pues si él se produce amor eso es amor reflexivo, esto es, producido, no directamente por lo amado, sino a través del *iudicium rationis* (juicio, no contemplación, que eso –la *cognitio*– sí que es previo al amor espontáneo, como vimos¹²³). La unidad y la indisolubilidad que el Concilio Vaticano II predica del amor conyugal se comprenden del amor reflexivo, que por fundarse en la decisión voluntaria puede permanecer *ab omni adulterio et divortio alienus*. Mas no tiene sentido predicarlas del amor espontáneo, que, por ser pasivo, ni es uno y perpetuo ni deja de serlo; que lo sea o no, es independiente del sujeto, por lo menos directamente; es cuestión de fuerza e intensidad de una *passio* producida *en* el sujeto, pero no *por* el sujeto. Depende de la voluntad del sujeto ser fiel y no divorciarse, pero no depende de él que su amor espontáneo alcance tal intensidad. Por depender de la voluntad, la fidelidad y la indisolubilidad pueden asumirse en el amor reflexivo, pero no en el espontáneo, pues si hay esa asunción voluntaria en el amor, por lo menos en ese aspecto ya es amor reflexivo por definición.

Para aclarar más ese tema, vamos a tratar seguidamente de tres puntos. En primer lugar, y como ya he dicho, que el matrimonio se base en la *dilectio* no quiere decir que no esté en su orden el amor espontáneo. Claro que el

123. Creo que la naturaleza del amor de elección o reflexivo es clara. Mientras el amor espontáneo se produce por una inclinación del sujeto a lo amado, que se origina con espontaneidad en el apetito sensitivo o en la voluntad por el simple conocimiento (que no quiere decir un solo acto de conocer, sino que puede provenir de un trato prolongado), el amor reflexivo es aquel que proviene de un juicio de razón. Esto es, conocido un bien, la razón juzga que es amable, no genéricamente, sino en relación al sujeto. Y este juicio –no el impacto espontáneo del amado sobre el amante– es lo que mueve a la voluntad a orientarse o inclinarse hacia el bien. El primer movimiento o inclinación de la voluntad es lo que se llama amor. Y reflexivo porque no lo produce directamente el bien, sino a través del juicio de razón, a modo de reflejo.

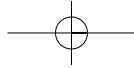
amor espontáneo se da entre varón y mujer; es más, supuesta la misma intensidad de amor, podemos decir que es mejor amor aquél que es también espontáneo que el que es sólo reflexivo. Pero siempre supuesta la misma intensidad, pues si el amor reflexivo es más intenso que el espontáneo es, por comparación, mejor amor. Por eso lo *mejor* –mas no lo único bueno– es que el matrimonio se realice entre quienes se aman suficientemente con amor espontáneo, es decir, lo que en lenguaje vulgar recibe el nombre de matrimonio por amor, siempre, claro está, suponiendo su integración en la *dilectio*.

En segundo lugar, un cierto *amor* o amor espontáneo, siempre se da. Por de pronto, el amor innato o natural es supuesto necesario. Si en un varón o en una mujer no existe este *amor*, el matrimonio es imposible por impotencia, por lo menos dentro del tipo llamado impotencia psíquica. Y además, en tales condiciones es moralmente imposible que exista un verdadero consentimiento. Lo normal es que el matrimonio, si se celebra, tenga origen en un consentimiento viciado: simulación o miedo. En realidad, un tal caso de ausencia de amor innato prácticamente no se da nunca; se da, más bien, no una simple ausencia, sino una desviación (homosexualidad) y aun así ha de suponer la absoluta falta de tendencia hacia el sexo opuesto. Lo mismo puede decirse del *amor sensitivus*, cuya ausencia total provoca la impotencia del varón (frigidez) y puede ser origen de impotencia psíquica (por repugnancia) en la mujer. Por lo tanto, algún *amor* o amor espontáneo es necesario y existe en todo matrimonio, integrado en la *dilectio*.

Por último, es preciso tener en cuenta que el amor no es siempre igual, sino que existen varios tipos o clases del mismo. No sólo grados de amor, sino también tipos distintos de éste. Y el amor existe, desde el momento en que existe un grado y un tipo de él, puesto que es capaz de desencadenar sus efectos, esto es, su fuerza unitiva. De dos tipos de amor hablaré a continuación.

Como es sabido, se ha distinguido tradicionalmente entre el *amor concupiscentiae* y el *amor benevolentiae* o *amor amicitiae*. Se habla de *amor concupiscentiae* cuando se ama algo o alguien en utilidad propia o ajena, mientras que el amor de benevolencia o amistad existe cuando se ama lo amado de modo absoluto, es decir, por sí mismo; este amor de amistad se llama de benevolencia, porque su rasgo es querer el bien para el amado¹²⁴. Que en el matrimonio puede darse el *amor benevolentiae* –es el ideal– es cierto; es más, en tanto hay una entrega, hay siempre un cierto *amor benevolentiae*. Siempre ha de quererse algún bien –el propio cuerpo y los propios bienes– para el otro cónyuge. Sin este *amor benevolentiae* –aunque sea en grado ínfimo– es imposible el matrimonio (habría un defecto o vicio de consentimiento). Sea espontáneo o reflexivo este amor es necesario. Ni le quita su carácter de *dilectio* el hecho de tratarse de una entrega debida, que se presente como deuda. Puesto que la deuda no

124. Vide S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 4.



preexiste, el hecho de asumirla sólo es posible por ese acto de la voluntad, que, a través de un *iudicium rationis*, quiere un bien –la propia feminidad o virilidad– para el otro. Y esto ya es amor, aunque sea amor reflexivo, un mero acto de voluntad –está *in voluntate tantum*–, que es lo esencial del amor de dilección. A esto, el lenguaje común no le llama, *in re matrimoniale*, amor, pero es ciertamente amor.

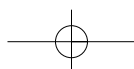
Al propio tiempo, el amor conyugal no sólo no excluye el *amor concupiscentiae*, sino que este tipo de amor es de hecho el más habitual. Para que el amor conyugal fuese sólo de benevolencia sería preciso que la atracción al otro sexo provocase exclusivamente el deseo de entrega; el hecho psicológico sería querer a sí como bien para el cónyuge. Pero lo común es lo contrario, querer al otro cónyuge como bien para sí, y esto es por definición *amor concupiscentiae*, sin que aquí la palabra concupiscencia se refiera al *fomes peccati* (no es un desorden pecaminoso), sino al hecho de querer algo para sí, lo cual no es una cosa en sí desordenada, como no lo es el alimentarse, el poseer los bienes necesarios para la vida, etc.

Aunque el *amor concupiscentiae* es menos perfecto que el de benevolencia, no entraña un desorden. Está perfectamente en la línea de lo enseñado en Gen 2, 18 ss., donde se habla de una ayuda para el varón, porque no es bueno que esté solo. Que el varón ame a la mujer como un bien para él no es, pues, desordenado. Y lo mismo puede decirse de la mujer¹²⁵. Sólo que el matrimonio tiene un aspecto de amor de benevolencia que es igualmente necesario. Cosa distinta es que el varón, al asumir a la mujer como ayuda semejante a él, sublime esa asunción y supere lo que en ella puede haber de *amor concupiscentiae* (y lo mismo se diga de la mujer). Entonces el amor conyugal alcanza su más alta perfección, su ideal¹²⁶.

125. Ocurre, sin embargo, que dada la contextura de las relaciones varón-mujer, es más aparente y al mismo tiempo más profundo, el hecho de que, al casarse, el varón *toma* esposa (un bien para sí) y que la mujer se entrega como esposa (bien para el otro) que el aspecto contrario. Por ello el contraer matrimonio, y aún la vida matrimonial, aparecen en el varón más como *amor concupiscentiae* y en la mujer más como *amor benevolentiae*. Y porque esto obedece a una profunda estructura natural, el varón parece más egoísta (más movido por el amor de concupiscencia) y la mujer más generosa (más movida por el de benevolencia); que de hecho sea así o no en cada caso, es cuestión distinta.

126. El amor conyugal descrito en la const. *Gaudium et spes* es *amor amicitiae*. Se habla de *personarum donatio, mutua deditio, liberum et mutuuum donum*, se dice que el acto conyugal es expresión de la *mutua donatio*, etc. Este es el amor tipo o ideal.

Pero estas expresiones del Concilio no significan que sólo el *amor amicitiae* sea amor conyugal. Si así fuese no tendría sentido este pasaje: «Ubi autem intima vita coniugalis abrumpitur, bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt» (n. 51). Si el amor conyugal fuese sólo *donatio*, la interrupción de la intimidad conyugal –la continencia temporal o perpetua– no causaría estos efectos. Son efectos típicos del *amor concupiscentiae* (insisto, no se trata del desorden del *fomes peccati*, sino del amor de deseo, del bien para sí). El *amor amicitiae* es aquel que hace posible la continencia en cuanto quiere o no quiere el acto conyugal en razón de



Hasta aquí no se plantea mayor duda. Es bueno en cambio tener esto muy presente para no incidir en exageraciones sobre el amor conyugal, que son más imaginativas que reales, más fantasiosas que científicas. El amor conyugal no es sólo su ideal o tipo, ni es ese sublime amor que cantan los poetas. Dada la presencia cuasiconstitucional del *amor concupiscentiae*, es habitualmente un amor inferior a otros amores (amor a los hijos, verdadera amistad, ciertas formas de servicio a la comunidad cristiana o humana, etc.) y aun en su ideal o tipo no es el mejor amor humano.

Alguna duda podría plantearse cuando la elección del cónyuge se funda en un *amor concupiscentiae* no basado en la conyugalidad. Esto es, cuando dicho amor no se funda en el amor de deseo (que no es libido, es el hecho de amar como bien para sí) provocado por la virilidad o la feminidad, sino por las circunstancias de la persona: riqueza, posición social, etc. ¿Hay en estos casos amor conyugal? Como es lógico no puede darse una respuesta única, puesto que los casos posibles son infinitos. Puede ocurrir que, existiendo un cierto amor espontáneo, ese *amor concupiscentiae* sea el motivo que, en última instancia, determine la elección. En tal supuesto no hay problema. Puede también ser el caso que sin amor espontáneo previo, la orientación hacia la persona movida por dicho *amor concupiscentiae*, lo provoque. Tampoco aquí hay cuestión. El problema puede plantearse con el típico matrimonio por interés, que no da lugar al amor espontáneo. Pero también en este caso puede haber amor conyugal y verdadero matrimonio. Como dice Santo Tomás: «... desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit»¹²⁷. El interés puede dar origen a dos actitudes. No querer la conyugalidad del otro (su virilidad o su feminidad en cuanto complemento de la propia conyugalidad) y en tal caso esto se resuelve en un supuesto típico de simulación. O quererla como bien a cuyo través se puede alcanzar la riqueza, la posición social, etc. Y eso es amor, por supuesto reflexivo y de concupiscencia, pero amor.

Nuevamente es preciso hacer aquí una llamada a no confundir las cosas. El lenguaje vulgar conoce también este amor de concupiscencia, le llama amor interesado, interés, etc. Y respecto del matrimonio llama amor al amor espontáneo, incluso al amor innato o natural –amor en sentido «abusivo»–; pero a veces reduce el amor a la *benevolentia* –«amor es entrega», «amor es sa-

ser bien, no para sí, sino para el otro cónyuge o para posibilitar la generación. Y por tanto, cuando el acto conyugal, en razón de los hijos o del cónyuge, no aparece como bien, se abstiene. Lo que hace ardua la continencia no es el *amor amicitiae*, sino el amor de deseo y el desorden de la concupiscencia (aquí sí concupiscencia significa el *fomes* del pecado). No puede decirse seriamente que el amor de benevolencia, si no se expresa en el acto conyugal, pone en peligro el *bonum fidei*. Cfr. nota 132.

127. I-II, q. 27, a. 4 ad 2.

crificio» etc.—, de modo que entiende por dilección sólo a la entrega reflexiva. La literatura canónica sobre el tema conoce actualmente una plaga de «vulgarismo». Amor parece que sólo es el amor espontáneo —tendrían amor los «enamorados»—, la dilección únicamente es la entrega, etc., de tal forma que se está confundiendo la realidad con la poesía, lo cual alcanza su máxima expresión cuando se pretende delinear las notas de plenitud y totalidad del amor conyugal. Lo más llamativo es que algunos ambientes, hasta ahora cualificados por distinguir, incluso con exceso, entre la realidad social y el Derecho, parecen los más proclives —¿será la ley del péndulo?— a confundir, no ya la realidad social y la estructura jurídica, sino la ciencia jurídica con la literatura sentimental.

Amor es la *prima immutatio appetitus*, sea el apetito sensitivo o el racional, que provoca complacencia, de donde se sigue el deseo y de ahí la acción¹²⁸. Esta *prima immutatio* puede ser espontánea o reflexiva, directa o indirecta, altruista o egoísta; pero siempre es amor. Y esto es lo que ocurre con el amor conyugal, cuyo amado es la persona de otro sexo en su conyugalidad, esto es, en su virilidad o feminidad en cuanto destinadas naturalmente a la unión o *coniugium*. Y como sea que el amor conyugal es *dilectio*, es voluntad. Unas veces, cuando es espontáneo, provoca la inmutación, no sólo de la voluntad, sino del apetito sensitivo y da lugar al *sentimiento amoroso* y a la complacencia de la voluntad en la conyugalidad del amado. Otras, es meramente reflexivo y no se dan estos concomitantes, salvo la complacencia en razón del bien, distinto de la persona, que a través de la unión se desea; en este último caso, el amor *est in voluntate tantum*. Pero siempre es amor.

Ayuda a la confusión con el lenguaje vulgar, el olvido de un proceso mental que es la «tipificación»¹²⁹. Viene a cuento esta alusión, porque este proceso es el usado por el Concilio para exponer el matrimonio y el amor conyugal en la const. *Gaudium et spes*. Igualmente a lo que ocurre en la exposición que el Concilio hace de los presbíteros, de los obispos y de otras realidades, el amor conyugal expuesto es un tipo, el llamado *tipo ideal normativo*: «Los tipos ideales normativos, los ejemplares o arquetipos (...), representan, como dice Larenz, una *imagen-meta*, siendo un deber tender a ellos, aunque nunca puedan realizarse con plena pureza. Con ello se convierten en *criterios de valoración* para todas las realizaciones y conductas. Como tipos ideales son *meta-jurídicos*»¹³⁰. Describe el Concilio, no el único amor conyugal posible, sino el amor-tipo. Y así, de que un amor espontáneo no haya alcanzado la intensidad para ser, por el él mismo, indisolublemente fiel, no es deducible que ya no sea

128. I-II, q. 26, a. 2: «Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis, et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium».

129. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 176 ss.

130. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 177.

amor conyugal. La const. *Gaudium et spes* es un documento magisterial que enseña cuál es el matrimonio tipo querido por Dios y aquel ideal al que llama, para cuya consecución hace falta una *virtus insignis*¹³¹.

Mas el matrimonio no es una institución propia de unos hombres selectos. Es institución general, común y universal para todos los hombres, santos y pecadores, generosos y egoístas, cristianos y no cristianos. Sólo se excluyen de él los que carecen de uso de razón y los impotentes. Hay un ideal de amor conyugal pero hay otros amores conyugales mucho menos ideales y más rastreños¹³².

Como último punto a tratar, quisiera decir algunas palabras sobre la estrecha relación que existe entre el amor conyugal y los fines del matrimonio.

En primer lugar, los fines del matrimonio han de ser asumidos por el amor conyugal como *opus amoris*, esto es, como donación y servicio al otro cónyuge (mutua ayuda, remedio, también los hijos en cuanto son un bien para los cónyuges) y entrega de ambos a la misión engendradora y educadora a la que por el matrimonio están llamados. Los fines aparecen, pues, como aquellas obras en las que necesariamente se expande el verdadero amor conyugal por su misma índole activa (obras son amores), a las que está ordenado intrínsecamente y son la medida de su intensidad (no lo es, en cambio, el sentimiento amoroso, ni la intensidad del gozo o *delectatio* –la felicidad de la que habla la literatura– producida por el hecho de estar juntos, la *conversatio* de los antiguos; en general, por la unión de hecho).

131. «Ad officia autem huius vocationis christianae constanter exsequenda virtus insignis requiritur». Const. *Gaudium et spes*, n. 49. Por lo demás el Concilio no habla de un amor estático, que desde el principio es ya algo totalmente hecho en su mejor realización, sino de una realidad dinámica y progresiva. Ni tampoco trata del amor conyugal de modo estrictamente técnico o científico. Cfr. U. NAVARRETE, ob. cit., págs. 176 y 190.

132. El amor conyugal descrito por el Concilio como tipo es el *amor amicitiae*, pero reconoce la existencia del *amor concupiscentiae*. Aparte de lo ya indicado en la nota 126, la Relación al *Schema receptum* habla en una ocasión de que el amor puede mover al hombre tanto en el cuerpo como en el alma. El verdadero amor humano, dice, *termina* siempre en la persona como tal y *se hace* amor de amistad. Termina, se hace, luego no es sólo espíritu ni sólo *amor amicitiae*. Y en otro lugar señala que el texto conciliar presenta el amor conyugal como *amor amicitiae* para precaver la confusión con el *solo* amor de deseo. Luego no quiere decir que no haya un cierto factor de amor de deseo. Siendo, pues, la presencia del amor de amistad –que, como he dicho, siempre debe estar de algún modo presente en el matrimonio– necesaria para el *verus amor coniugalis*, la Comisión redactora no olvidó la presencia del amor sensitivo (*in corpore*) junto al amor espiritual (*in anima*) ni la del amor de deseo (*cum solo amore concupiscentiae*), junto al *amor amicitiae*; este último es aquel amor que debe asumir en sí los restantes amores. «Amor humanus totum hominem movere potest tam in corpore quam in anima. Verus autem amor humanus, qui *terminatur* semper ad personam, qua talem, fit amor amicitiae [...] Utraque pars Patrum fortasse satisfactionem inveniet in iis quae dicuntur de natura amoris coniugalis, quia: [...] b) praesentatur ut amor amicitiae et sic praecavetur confusio cum solo amore concupiscentiae». S. OE. CONCILIIUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965), *Relatio generalis*, págs. 101 y 104.

Las obras no son el amor pero sí su consecuencia necesaria (si no hay impedimentos). Esta *passio* es principio de movimiento y acción en un doble sentido. En cuanto tiende a la unión y en cuanto tiende –si es *benevolentia*– a *beneficiar*, a hacer y buscar el bien para el amado. Es *querer*, voluntad de bien. Esta operatividad es de tal modo inherente al amor –*virtud* activa, fuerza actuante– que, de no darse, es que no hay amor. Por eso la finalidad del matrimonio, lejos de ser ajena al amor conyugal, ha de ser asumida por éste como *opus amoris* en el que se vierte naturalmente cuando es ordenado y verdadero. Esto es cierto por lo que se refiere, tanto al bien de los cónyuges – a la mutua ayuda y también al *remedium*–, como a la procreación de los hijos.

En segundo lugar, los fines, en la medida en que están en los cónyuges como potencia, son razones de *amabilidad*. En efecto, el amor conyugal es un amor específico que se dirige al otro cónyuge como tal cónyuge; es amor a la persona en su conyugalidad. Por consiguiente, en la medida en que la triple finalidad del matrimonio se plasma en potencialidades del varón y de la mujer en orden a ella –y por tanto en estructuras y razones de bien de la virilidad y de la feminidad–, esas finalidades aparecen como razones de bien del varón y de la mujer en cuanto tales y, en consecuencia, en cuanto cónyuges. Son, pues, razones de amabilidad, fuente de amor conyugal, inherentes a la virilidad y a la feminidad.

Por otro lado, el matrimonio es «unio ordinatorum ad unum» y siendo así, no cabe duda de que la potencialidad para el fin es una razón de amabilidad y que el amor conyugal comprende el amor a los fines; la *inclinatio* y tendencia a la unión, que como hemos dicho es efecto del amor conyugal, es también, por tener la unión la dimensión de unión para unos fines, *inclinatio* y tendencia a los fines; por consiguiente, los fines son inseparables del amor conyugal, son algo pretendido en su seno.

Para terminar este apartado, diremos unas palabras sobre el fin procreador.

Un aspecto de la estructura personal como varón o como mujer es la potencial paternidad (entendiendo por tal la disposición de la virilidad a ella) o la potencial maternidad (disposición de la feminidad a esa función) respectivamente. En tal sentido, la paternidad o la maternidad potenciales son aspectos integrantes de la virilidad y de la feminidad. Por ello la contraposición amor-hijos (dejando de lado los problemas prácticos que no son de este momento por referirse a otra cuestión) es falsa, si con ella se pretende decir que el amor conyugal se refiere sólo a las relaciones de amistad y de mutua ayuda (*compañerismo*) entre los cónyuges, a la vez que a las relaciones físicas. En este sentido, la tendencia a los hijos se situaría en un plano distinto, quedaría sólo como un deber institucional puesto por Dios, consecuente al amor conyugal, pero no integrante de él. Este aislamiento entre amor conyugal y fin procreador del matrimonio no es acertado; supone establecer una duplicidad de planos, que no responde a la naturaleza humana. Amar a una mujer como esposa,

es amarla en toda su dimensión de mujer, precisamente en todo aquello en que es *distinta*, y por tanto como complemento de la propia persona en lo que se es varón, también en la potencia generativa. Amar una mujer y no amar al mismo tiempo su potencial maternidad no es un amor conyugal. O es una simple amistad, o un amor platónico, o un amor fornicario (corruptela del amor conyugal), según se la ame como persona, pero no en su carácter específico de mujer; como mujer, pero sólo en lo espiritual; o también como mujer pero en el aspecto determinado de relaciones físicas. Y lo mismo hay que decir del amor de la mujer hacia el varón.

Por esta razón la paternidad y la maternidad potenciales son –como aspectos inherentes a la virilidad y a la feminidad– dimensiones constitutivas de la persona humana y objeto del amor conyugal. De ese modo los hijos son algo pretendido en el seno de ese amor.

La ordenación del amor conyugal al fin procreador y educador del matrimonio es doble: en cuanto ese amor tiene por objeto al otro cónyuge, que como varón o como mujer está naturalmente constituido y ordenado como padre o madre potenciales, y en cuanto, por el principio de finalidad, el amor conyugal está al servicio de ese fin.

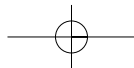
VALOR ACTUAL DE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

— *Hablaba Vd. antes de que era necesario volver la vista hacia la sacramentalidad para comprender mejor el matrimonio. Es ésta una tendencia que ya se observa en muchos ambientes, pues han sido numerosos los escritos de las últimas décadas que han tratado de enfocar el matrimonio desde este punto de vista.*

— Efectivamente. Cuando en los tiempos actuales se ha pretendido buscar unas sólidas bases doctrinales para renovar la vida cristiana de los hombres y mujeres unidos en matrimonio, se ha acudido, con certera intuición, a la cualidad sacramental de las nupcias: intuición providencial, sin duda, de una gran fecundidad tanto en el orden doctrinal como en el práctico, pues la sacramentalidad es punto clave para comprender el matrimonio en toda su profundidad.

La sacramentalidad no supone un simple añadido a lo que el matrimonio es y representa en el orden natural. Por el contrario, de tal suerte incide en todo su ser, que puede hablarse, sin temor a exagerar, de una *nueva institución*, de un *quid novum* y distinto, que se diferencia en gran manera de las nupcias puramente naturales. Con palabras de Rondet podemos decir que el matrimonio cristiano es algo nuevo en el mundo, que se distingue notablemente de cualquier otro matrimonio, aunque éste sera moralmente irreprochable e incluso ejemplar¹³³. Y es que esa novedad no es sólo de orden moral, sino sobre

133. H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962), pág. 7.



394 • ARTÍCULOS

todo de orden ontológico, porque en virtud de la sacramentalidad todo el ser del matrimonio recibe una nueva luz y se enriquece con nuevos valores.

Desde tiempos antiguos la doctrina ha puesto de relieve la existencia de dos estadios o situaciones en el matrimonio, cada uno de los cuales ha supuesto una novedad en la radical contextura del matrimonio: *ante* y *post peccatum*. En este sentido se habla de una doble institución del matrimonio. Así el Maestro de las Sentencias escribe: «Conjugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est in Paradiso, ubi esset thorus immaculatus, et nuptiae honorabiles: ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parent. Altera post peccatum ad remedium facta extra Paradisum, propter illicitum motum devitandum»¹³⁴. Santo Tomás, por su parte, habló expresamente de una tercera *institución* del matrimonio: el sacramento de la Nueva Ley¹³⁵.

La clave para ver cuál sea el sentido y las consecuencias de estos diversos estadios, nos parece encontrarla en estas palabras del Doctor Angélico: «Respondeo dicendum quod natura inclinatur ad matrimonium intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status. Et ideo oportet quod illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituitur»¹³⁶.

Los tres estados –las tres instituciones– por los que ha pasado el matrimonio, sin alterar sus líneas esenciales, suponen una parcial acomodación a los estados –de justicia original, naturaleza caída y naturaleza redimida– por los que ha atravesado el hombre, no sólo desde el punto de vista natural, sino también de participación de la gracia. Y en cada una de esas instituciones el matrimonio aparece con un elemento *nuevo* (aspecto de remedio en la segunda institución, gracia santificante en la tercera, etc.), que incide de algún modo en su propia y radical contextura, aunque por supuesto sin afectar sustancialmente a su esencia.

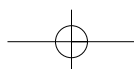
Por eso entiendo que el carácter sacramental no es simplemente un añadido en orden a la producción de la gracia, sino que ha significado una profunda novedad en toda la institución matrimonial. Es una verdadera *tercera institución* del matrimonio.

El conocimiento de esa espléndida realidad que es el matrimonio cristiano ha de ser guía de los esposos en el cumplimiento de su divina vocación, consuelo en las horas difíciles y fuerza para seguir el camino cuando se torna arduo o espinoso. Por eso, me parece de elemental honestidad poner de relieve que es cuando menos una ingenuidad, creer que la renovación de la vida conyugal y la revalorización del matrimonio se van a producir por el simple hecho de cantar a los esposos las excelencias de su estado o de poner el énfasis

134. PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dist. 26, c. 2 (ed. cit., págs. 655 s.).

135. Suppl., q. 42, a. 2.

136. Loc. cit.



en el simbolismo nupcial, si al propio tiempo todo esto no va acompañado de una educación en las virtudes y de una seguridad en las ideas, que impida las desviaciones doctrinales. Tales desviaciones, a la postre, sólo conducirían a sustituir la doctrina de Cristo por las enseñanzas de los hombres.

Y digo esto, porque si analizamos con algún detenimiento la literatura más o menos divulgadora que en estos últimos decenios ha aparecido en torno al matrimonio, no será difícil hallar en ella algunas contradicciones. El matrimonio, nos dirán por ejemplo, es un sacramento que simboliza la unión de Cristo con la Iglesia, lo cual es cierto; pero al propio tiempo no tendrán inconveniente en otorgarle la cualidad de símbolo de la Santísima Trinidad, sin darse cuenta de que precisamente con ello reducen el simbolismo a su mínima expresión, al limitarse al *vestigium* trinitario, que con mayor o menor intensidad se encuentra en toda realidad creada. O atribuirán, por ejemplo, a la unión de cuerpos el carácter de fuente de la gracia, fundados en la razón de causa de la gracia propia del sacramento, cuando son precisamente los principios que rigen esta causalidad, los que llevan a negar que tal hipótesis sea posible. Otros pretenderán, basados también en el simbolismo, hacer de la procreación un fin secundario, sin advertir que ese simbolismo es, en todo caso, argumento para defender la fecundidad del matrimonio.

Más contradicciones. Lo es fundarse en el simbolismo para dar una visión cristiana de las obligaciones matrimoniales y al mismo tiempo proclamar que la absoluta indisolubilidad del matrimonio consumado no tiene ningún fundamento en la sacramentalidad. Y contradictorio resulta que lo que es un símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia sea considerado como un estado superior o igual a la virginidad, que es precisamente un modo de realizar lo que el matrimonio solamente significa.

Quiero decir con esto, que si bien hay bastante literatura sobre el tema, es necesario proceder a estudios científicos modernos, que lo clarifiquen y precisen. Claro que esa labor tiene, por fortuna, en muchos aspectos una riquísima tradición doctrinal, cuyas aportaciones cobran hoy una gran actualidad¹³⁷.

Para el canonista tiene este tema un indudable relieve –no en toda su amplitud, sino en lo referente a la significación y a la participación en Cristo–, pues sólo a través de él pueden comprenderse ciertos temas como la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado. Sin embargo, los autores posteriores a la promulgación del CIC hacen escasas referencias a la significación sacramental del matrimonio.

En general, los canonistas postcodiciales intentan explicar las diversas particularidades del matrimonio, apoyándose sobre todo en la naturaleza de éste como oficio natural y como institución jurídica. Y aquellas peculiaridades

137. Puede verse la obra *El matrimonio misterio y signo*, cuyos tres volúmenes ya aparecidos hemos citado antes. Cfr. notas 24 y 52.

que sólo tienen una explicación en la sacramentalidad del matrimonio, las fundamentan con argumentos de autoridad (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio eclesiástico, doctrina de los autores), más que con argumentos especulativos deducidos de la naturaleza sacramental de las nupcias. No faltan, claro está, excepciones, pero la tónica general es ésta. Puede decirse que, después del Código, la significación matrimonial ha pasado a ocupar un modestísimo lugar en la perspectiva de los canonistas.

Veamos algunos ejemplos.

Chelodi se limita a transcribir el pasaje de la enc. *Arcanum* de León XIII en el que se afirma que el matrimonio es «quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio»¹³⁸ y a fundar sobre la significación la absoluta indisolubilidad del matrimonio consumado¹³⁹. Algo más explícito es Knecht, que escribe: «El matrimonio en el Nuevo Testamento es el símbolo real de la unión más íntima de las naturalezas divina y humana, de la unión hipostática en Cristo y de sus desposorios amorosos y plenos de gracia con su Iglesia. Como Eva, sacada por voluntad del Creador de la costilla de Adam, por la unión de éste con una misma carne, llegó a ser la “madre de los vivientes”, la Iglesia creada por el mismo Cristo, unida a él inseparablemente en el Cuerpo místico y en amor sobrenatural, forma la descendencia espiritual del Hijo de Dios»¹⁴⁰. No aportan novedades, respecto a las ediciones anteriores al *Codex*, las ediciones postcodiciales de las obras de Gasparri y de Wernz, reeditada esta última por Vidal¹⁴¹.

El autor de este período que expone más extensamente la significación matrimonial es De Smet. Mantiene que las nupcias significan la doble unión de Cristo con la Iglesia: aquella que se realiza *per amorem et communem actionem* (matrimonio inconsumado) y la cuasi-corporal que se produjo por la Encarnación (matrimonio consumado). El matrimonio se ordenó desde el principio a este simbolismo: por el modo de formarse la mujer, por el fin de la generación, por la autoridad del varón, por el amor de los esposos y por la unión carnal¹⁴².

138. *Ius canonicum de matrimonio et de iudiciis matrimonialibus*, 5.^a ed., recognita et aucta a Pio Ciprotti (Vincenza 1947), pág. 4.

139. «Ultima ratio huius absolutae indissolubilitatis quaerenda videtur in *sacramentalitate et consummatione* simul sumptis, quae perfecte inseparabilem unionem Christi cum Ecclesia expriment». Ob. cit., pág. 193.

140. *Derecho matrimonial católico*, cit., p. 62.

141. Cfr. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed., I, cit., págs. 18 y 19. FX. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V, *Ius matrimoniale*, 3.^a ed. (a PH. AGUIRRE, Romae 1946), págs. 24 s., 38 y 794 n. 32.

142. «Deducitur etiam honestas ac peculiaris dignitas conjugii ex eo quod, juxta rescriptum S. Leonis ad Rusticum Narbonensem Episcopum (458-459), “societas nuptiarum ita *ab initio* constituta sit ut, praeter sexuum commixtionem, haberet in se *Christi et Ecclesia sacramentum*, i.e. signum”.

Nimirum matrimonium, etiam in se consideratum ab ipsis primordiis institutionis suae ordinatur ad significandam *conjunctionem Christi cum Ecclesia*, et quidem

Los cuatro primeros rasgos simbólicos se encuentran ya en el matrimonio inconsumado; el quinto es propio del conyugio consumado¹⁴³.

Conte a Coronata trata de este punto fragmentariamente. Todo matrimonio representa *aliquo modo* la unión indisoluble de Cristo con su Iglesia; por eso el matrimonio de los infieles es un signo y tiene carácter sagrado por naturaleza. Afirma asimismo que las nupcias representan la unión entre la naturaleza divina y la humana en la Encarnación del Verbo¹⁴⁴. El matrimonio cristiano, añade, simboliza directamente la unión de Cristo con su Iglesia e indirectamente la gracia necesaria para representarla¹⁴⁵. Los diversos elementos significantes del matrimonio los expone al tratar de la bigamia como irregularidad para la ordenación, limitándose a transcribir el pensamiento de Ballerini-Palmieri¹⁴⁶.

No presentan más cohesión las indicaciones de Cavigioli. Por una parte, habla de la significación de la indisolubilidad¹⁴⁷ y de la unión carnal¹⁴⁸; por

a) quatenus Evae formatio ex latere dormientis Adae, figura fuit et symbolum Ecclesiae e latere Christi, secundi Adami, in cruce dormientis;

b) quatenus homo uxori adhaeret ut efficiatur cum ipsa unum principium prolis generandae et informandae: pariter scilicet Christus Ecclesiam sibi copulat quasi in adiutorium ad homines ad vitam divinam generandos, cura et actione continua ac communi nutriendos, instituendos atque omnimode informandos;

c) quatenus in conjugali unione auctoritas est penes virum: ita etiam Christus caput est Ecclesiae, ipso Salvatore corporis ejus;

d) quatenus, sicut vir debet uxorem diligere, ita Christus dilexit diligitque Ecclesiam, et seipsum tradidit pro illa;

e) quatenus, quemadmodum conjuges, in concubitu, una caro efficiuntur, ita et Christus per Incarnationem conjunctus est sponsae Ecclesiae in unitatem et conformitatem naturae». AL. DE SMET, *Tractatus...*, cit., pág. 69.

143. «Prioribus rationibus significatur Christi unio cum Ecclesia per matrimonium, prouti est non consummatum, unio nempe Christi cum Ecclesia per amorem et communem actionem; accedente copula carnali, significatur speciali ratione unio Christi cum Ecclesia quasi corporalis per Incarnationem». Loc. cit., n. 2.

144. «Matrimonium iam in sua prima institutione in origine humanitatis [...] aliquo modo unionem Christi cum Ecclesia repraesentat. Quam ob rem dici potest matrimonium iam ante Christum sacramentum, seu signum rei sacrae fuisse [...] Per haec tamen minime affirmare intendimus matrimonium ut merum officium naturae esse *verum et proprium sacramentum*, sed rationem sacramenti eidem applicamus sensu quodam latiori et improprio ad denotandum nempe rationem illam signi sacri seu symboli quam iam ex primitiva institutione indissolubilem unionem inter naturam divinam et humanam in Verbi Dei incarnatione significat». M. CONTE A CORONATA, *De sacramentis tractatus canonicus*, III, cit., pág. 15.

145. «... matrimonium christianum directe quidem significat Christi cum Ecclesia unionem, et indirecte significat etiam sanctitatem coniugalem et gratiam ad repraesentandam illam unionem Ecclesiae cum Christo necessariam». Ob. cit., pág. 16.

146. *De sacramentis tractatus canonicus*, II, *De ordine*, 2.^a ed. (Taurini 1949), pág. 146.

147. «... el *bonum sacramenti*, esto es, la indisolubilidad del vínculo, que es un reflejo de la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia». J. CAVIGIOLI, *Derecho canónico*, ed. castellana, II (Madrid 1947), pág. 245.

148. «Ya hemos visto cómo el fundamento de la disolubilidad del matrimonio rato está en no haber tenido todavía lugar entre los cónyuges aquella fusión física, figura de la unión irrompible de

otra, de que el matrimonio mismo es significativo¹⁴⁹. Todo ello en lugares diversos, sin permitir establecer una línea clara de doctrina.

Según Cappello, el matrimonio es imagen y representación de la unión de Dios con las almas, del Verbo con la naturaleza humana y de Cristo con la Iglesia¹⁵⁰, aunque en varias ocasiones en las que alude a este punto sólo se refiere a la última de dichas uniones, en cuyo simbolismo parece hacer radicar la sacramentalidad del conyugio¹⁵¹. Admite la significación de la unidad¹⁵² y que la indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado tiene relación con el simbolismo nupcial¹⁵³.

Regatillo expone en primer lugar las semejanzas que existen entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia; en virtud de estas semejanzas el consorcio conyugal era apto para ser constituido como signo de aquella unión, terminando por afirmar, probándolo, que el conyugio fue elevado a la categoría de signo de la unión de Cristo con la Iglesia¹⁵⁴. La bigamia sucesiva¹⁵⁵, la polian-

Cristo con la Iglesia, y a la que hace referencia aquel pasaje evangélico en el que se proclama y afirma la indisolubilidad del matrimonio: *Iam non sunt duo, sed una caro...*. Ob. cit., pág. 352.

149. «En la significación simbólica del sacramento, que representa la unión de Cristo con la Iglesia, se asienta su causalidad eficiente de la gracia. Sin embargo, antes de la consumación del matrimonio aún no refleja *perfectamente* aquella unión indisoluble en virtud de la cual Cristo desposó a la Iglesia *con su sangre bendita*; de ello se deriva que el matrimonio rato, si bien es sacramento e *indisoluble* por su naturaleza, puede disolverse, ya mediante profesión solemne o ya mediante dispensa pontificia». Ob. cit., pág. 249.

150. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, cit., pág. 27. En su *Summa iuris canonici*, II, 5.^a ed. (Romae 1951), pág. 294, indica sólo la unión de las dos naturalezas en Cristo y la unión de Cristo y de la Iglesia.

151. «Ratio sacramenti matrimonii consistit in repraesentatione unionis Christi cum Ecclesia». *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, IV, *De sacra ordinatione*, 3.^a ed. (Taurini-Romae 1951), pág. 370.

152. «Requiritur ad perfectam significationem sacramenti ut vir sit tantum unius vir, et uxor tantum unius uxor». *De sacra ordinatione*, cit., pág. 370 s. Cfr. *Summa...*, cit., pág. 269: «Matrimonium enim significat coniunctionem unius Christi cum Ecclesia».

153. «Quod maior, imo maxima sit matrimonii consummati inter christianos firmitas et indissolubilitas atque ideo perfectius significetur coniunctio Christi et Ecclesiae, profecto concedendum». *De matrimonio*, cit., pág. 13. Más expresivo es en su *Summa...*, cit., págs. 405 s.: «Ratio ultima huius *absolutae* indissolubilitatis verius quaerenda est in *sacramentalitate* et *consummatione* simul sumptis, quae inseparabilem unionem Christi cum Ecclesia perfecte exprimunt».

154. «Matrimonium etiam ut est in officium naturae aptum erat ut assumeretur ad significandam unionem Christi cum Ecclesia. Nam: 1.^o *Est sua vi, sua sponte, suapte natura sacrum*. Ex fine procreandi filios Dei cultores Dei, et educandi prolem *ut rationalem*, i.e. ad ultimum finem, qui etiam in statu naturae est Deus... 2.^o Duplex unio Christi cum Ecclesia: a) *physica*, per Incarnationem; b) *moralis*, per gratiam. Illa ad hunc ordinatur. Hinc: a) Ut mulier et vir unum efficiunt generationis naturalis principium; ita Verbum et Humanitas, unum principium regenerationis spiritualis. b) Ut matrimonium est "*consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*" ita Christus caput Ecclesiae, in membra virtutem suam iugiter influit... Unde aptum erat matrimonium ut assumeretur ad hanc unionem Christi et Ecclesiae significandam. Et assumptum est». E.F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, 2.^a ed. (Santander 1949), pág. 561. En el mismo sentido se expresa en su obra *Derecho matrimonial eclesiástico* (Santander 1962), pág. 19.

155. *Ius sacramentarium*, cit., pág. 519.

dria¹⁵⁶ y la poligamia¹⁵⁷ se oponen a la significación, siendo ésta una razón para probar que son contrarias al Derecho natural y al Derecho divino positivo. Asimismo la indisolubilidad tiene relación con el simbolismo nupcial¹⁵⁸.

Vlaming-Bender indican que el matrimonio «significat *indissolubilem illam unionem* inter naturam divinam et humanam in Verbo Incarnato»; esta significación la tiene el matrimonio desde su primera institución y, por lo mismo, también es propia del conyugio entre infieles¹⁵⁹. La significación comporta una regla de conducta para los cónyuges, ya que la razón o medida de signo reside en el ejercicio de las virtudes sobrenaturales por los esposos¹⁶⁰.

Sigue Palazzini la tesis de que la unión de almas en el matrimonio, lo mismo que el consentimiento, significan la unión de Cristo con los fieles a través de la caridad. La unión carnal, y correlativamente el matrimonio consumado, representan la unión de Cristo que se ha hecho carne para unirse con su Iglesia; los grados de indisolubilidad del matrimonio son correlativos a los diversos grados de significación¹⁶¹.

Brevemente toca este punto Sipos, limitándose a decir que el matrimonio fue elevado a la dignidad de sacramento «*imaginem faciens illum suae cum Ecclesiae mysticae coniunctionis (quemadmodum matrimonium in paradiso typus fuit eiusdem), et quidem imaginem realem, quae gratiam efficit*»¹⁶². Añade, además, que el matrimonio primitivo fue por institución divina signo de la futura unión entre Cristo y la Iglesia, por cuya virtud obtuvo un carácter más religioso¹⁶³.

156. Ob. cit., pág. 582.

157. Ob. cit., pág. 583.

158. Ob. cit., pág. 584.

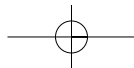
159. *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia 1950), pág. 25.

160. «*Ratio signi, seu id quo coniugium christianum praedictam unionem significare debet, est exercitium earum virtutum, subiectionis praesertim et dilectionis, quibus vir et mulier respective Christo et Ecclesiae configurentur oportet... Ex quo merito deducimus, signi rationem, quam quaerimus, esse exercitium et ostensionem virtutum non mere naturalium sed supernaturalium*». Ob. cit., pág. 32.

161. «Il consenso e l'unione degli animi nel matrimonio significano già l'unione spirituale di Cristo con i fedeli attraverso la carità». P. PALAZZINI, *Indissolubilità del matrimonio* (Roma 1952), pág. 15. El matrimonio cristiano, consumado mediante la *copula carnalis*, «rappresenta più vividamente l'unione di Cristo che si è fatto carne, per unirsi con la sua Chiesa. Ora la prima unione di carità, figurata anche nel matrimonio degli infedeli, e più in quello dei fedeli (matrimonio rato) può essere per nostra disgrazia rotta per il peccato; la seconda unione invece, attuata per l'incarnazione, è perpetua ed indissolubile. Una più stretta indissolubilità conviene quindi al matrimonio consummato, che al matrimonio contratto o al matrimonio semplicemente rato». Ob. y loc. cits.

162. ST. SIPOS-L. GÁLOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6.^a ed. (Romae 1954), pág. 407.

163. «*Haec divina institutio efficit, ut matrimonium esset signum quoddam sacrum, typus futurae coniunctionis Christi cum Ecclesia, et propter hanc significationem adhuc magis religiosum obtinet characterem*». Ob. y loc. cits.



400 • ARTÍCULOS

Casoria se refiere incidentalmente a este tema poniendo en relación los distintos grados de indisolubilidad del matrimonio con la significación nupcial¹⁶⁴.

Por último, Bánk tampoco presenta una posición original, ciñéndose a citar un pasaje de Schütz y los conocidos textos de Inocencio III y León XIII¹⁶⁵.

Los autores citados son una muestra bastante exacta de la doctrina: los restantes, o silencian este punto, o su pensamiento no difiere substancialmente del de los aquí indicados, distinguiéndose en todo caso en la mayor o menor amplitud con que tratan de este punto¹⁶⁶. Hay algunos que adoptan en este tema un estilo expositivo, presentándolo como doctrina común de los canonistas, que desde luego no rechazan, pero sin una explícita exposición del propio pensamiento; esta postura, como ya se indica, se debe al estilo adoptado¹⁶⁷.

Falta, como puede advertirse, un estudio a fondo de las implicaciones jurídicas de la sacramentalidad. Y este estudio me parece hoy de los más importantes.

LA REVELACIÓN DEL MISTERIO

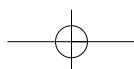
— *Si la sacramentalidad del matrimonio tiene una relevancia jurídica en la conformación de esta institución, habrá que acudir a las fuentes del ius divinum. De entre éstas, ¿cuáles en concreto deben tenerse en cuenta para el estudio del tema?*

164. «Ratio hujus indissolubilitatis ex matrimonii sacramentalitate petenda est quatenus in consummatione vim aliquam majorem significandi rem sacram acquirat. Matrimonium scilicet consummatum perfectiori et ampliore modo unionem mysticam inseparabilem inter Christum ejusque Sponsam immaculatam, Ecclesiam, exprimit». I. CASORIA, *De matrimonio rato et non consummato* (Romae 1959), pág. 9.

165. J. BÁNK, *Connubia canonica* (Romae 1959), págs. 12 s.

166. Véase por ejemplo: G. VROMANT, *De matrimonio*, 3.^a ed. (Paris 1952); H. JONE, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, II (Paderborn 1954); A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Eptome iuris canonici*, 7.^a ed., II (Mechliniae-Romae 1954); CH. DE CLERCQ, *Des sacrements*, 2.^a ed., en *Traité de droit canonique*, bajo la dirección de R. Naz, II (Paris 1955); A. BERTOLA, *Il matrimonio religioso*, 3.^a ed. (Torino 1953); Mgr. DURIEUX, *Le mariage en droit canonique*, 9.^a ed. (Paris 1936); P. CHRÉTIEN, *Praelectiones de matrimonio*, 2.^a ed. (Metis 1937); F. GALTIER, *Le mariage* (Beyrouth 1950); A. BLAT, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, lib. III, pars I, 2.^a ed. (Roma 1924); T. SCHAEFER, *Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici*, 2.^a ed. (Münster 1924); H. JOYCE, *Christian Marriage*, 2.^a ed. (London 1948); C. AUGUSTINE, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, V (London-St. Louis 1920); N. HILLING, *Das Eherecht des Codex Iuris Canonici* (Freiburg Br. 1927); E. JOMBART, *Le mariage* (Paris 1925); G. PAYEN, *De matrimonio in missionibus ac potissimum in sinis*, 3.^a ed. (Zi-ka-wei 1936); S. WOYWOD-C. SMITH, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, 7.^a ed. (New York 1957); A. RETZBACH, *Il diritto della Chiesa*, ed. italiana, 2.^a reimpr. (Alba 1960).

167. V. gr. P.A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nell diritto matrimoniale canonico*, I, 2.^a ed. (Firenze 1952), págs. 5 ss.; C. MAGNI, *Corso di diritto ecclesiastico, Diritto canonico*, II (Milano 1942), págs. 226 ss.; A. BOGGIANO PICO, *Il matrimonio nell diritto canonico* (Torino 1936), pág. 78.



— La dimensión sobrenatural del matrimonio —su índole sacramental, esto es, su carácter de institución íntimamente relacionada con el misterio de nuestra salvación— deriva directamente de la voluntad divina instauradora del orden salvífico de la Encarnación. Pertenece por tanto a ese género de verdades que sólo por Revelación pueden ser conocidas, como realidades sobrenaturales cognoscibles únicamente por la fe.

Debemos, en consecuencia, acudir a las fuentes de la Revelación: la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia ofrecidas por el Magisterio vivo de la misma. Bien entendido que, aunque la idea fundamental —el matrimonio es una institución de carácter religioso, santificada por Cristo, que está relacionada con el orden sobrenatural— la encontramos en el mismo inicio de la Iglesia, el desenvolvimiento pleno de toda la verdad contenida en esa idea germinal es fruto de la Tradición progresiva de la que nos habla el Concilio Vaticano II. «Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2, 19 y 51); ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios»¹⁶⁸.

Veamos, pues, cuáles han sido los pasos en la revelación de esta verdad.

En el Antiguo Testamento se describe repetidamente la relación de Dios con el pueblo escogido a través del simbolismo nupcial, mostrando así el amor de Yavé hacia su pueblo¹⁶⁹. Mediante este simbolismo se describe una relación

de amor, o, más exactamente, una comunidad de amor¹⁷⁰, frecuentemente traicionada por Israel. El símbolo viejotestamentario resulta menos perfecto

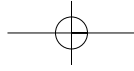
168. Const. *Dei Verbum*, n. 8.

169. También en textos extrabíblicos encontramos leyendas, que vagamente recuerdan las imágenes veterotestamentarias. Un ejemplo de éstos puede verse en el viejo Egipto: El Rey fue denominado desde el Imperio Antiguo hijo de Re (Amón). Más tarde, hacia la mitad del tercer milenio, surgió la leyenda de que, bajo la figura del rey, el dios se acercaba a la reina que se convertía en diosa. En el Nuevo Imperio se dio a la princesa heredera y probable reina el título de «esposa del dios Amón».

Según los gnósticos, la Sophia Achamoth descendió a la turbia materia desde el mundo del espíritu, del Pléroma, y perdió su esposo celestial. Un dios la siguió acompañado de muchos ángeles y la redimió; por ello la esposa debe volver con él a la cámara nupcial del Pléroma y cumplir los sagrados desposorios.

Es tan radical la diferencia entre estas leyendas y la concepción paulina, que no puede suponerse que influyeran —ni siquiera las fantasías gnósticas— en San Pablo, como algunos han pretendido. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, ed. castellana, IV (Madrid 1960), pág. 302.

170. Cfr. M. SCHMAUS, ob. y loc. cit.



402 • ARTÍCULOS

que en el Nuevo Testamento, en el que existe una unión mística entre Cristo y la Iglesia a la que es aplicable de modo mucho más pleno la imagen nupcial. La antigua Alianza no es aún la unión conyugal del Verbo con la Humanidad; Dios ama a su pueblo con un amor indisolublemente fiel, y tiene con él deferencias comparables a las de un esposo con su esposa. Pero Israel no es *una caro* con Yavé, ni es *caro ex carne Ejus, nec os ex ossibus Ejus*; entre Dios e Israel hay un pacto de amor y fidelidad cuya imagen es el pacto nupcial, mas Dios no se ha hecho hombre aún¹⁷¹. Sin embargo, a la Alianza de Dios con Israel es aplicable el simbolismo nupcial; el amor de Yavé es un amor *conyugal*, porque contiene en prefigura y en futuro las nupcias de Cristo con la Nueva Jerusalén, inauguradas en la Historia, plenas y perfectas en la consumación de los siglos.

El primero en usar esta imagen nupcial en el Viejo Testamento parece que fue el profeta Oseas. La unión de Oseas con Gomer simboliza las nupcias divinas con Israel infiel; a él se dirigen en último término las palabras de Oseas a Ammi y a Rujama: «Iudicate matrem vestram, iudicate, quoniam ipsa non uxor mea, et ego non vir ejus; auferat fornicationes suas a facie sua, et adulteria sua de medio uberum suorum»¹⁷².

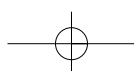
Junto a la infidelidad de Israel, Yavé muestra su indisoluble fidelidad a su pueblo, su adúltera esposa, a quien castiga para que, abandonando su idolatría, vuelva al culto del Dios verdadero; esta fidelidad divina está figurada en la fidelidad de Oseas a Gomer y en su conducta respecto a ella: «Propter hoc ecce ego sepiam viam suam spinis, et sepiam eam maceria, et semitas suas non inveniet; et sequetur amatores suos, et non apprehendet eos; et quaeret eos et non inveniet, et dicet: Vadam, et revertar ad virum meum priorem, quia bene mihi erat tunc magis quam nunc»¹⁷³.

Idéntico simbolismo, más directamente expresado, se contiene en la segunda unión significativa de Oseas: «Et dixit Dominus ad me: Adhuc vade, et dilige mulierem dilectam amico et adulteram, sicut diligit Dominus filios Israel et ipsi respiciunt ad deos alienos et diligunt vinacia uvarum. Et fodi eam

171. Cristo, siendo Dios se hizo hermano de los hombres: «Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen». Phil 2, 5-9. Vide la exégesis de estos versículos en F. PRAT, *La teología de San Pablo*, ed. castellana, I (México 1947), págs. 349 ss. Al mismo tiempo, la filiación divina eleva al hombre hasta hacerle hijo adoptivo de Dios: «Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo». Eph 1, 5-6.

172. Os 2, 2. Sobre sus dos matrimonios, que el profeta narra en sus oráculos, parece «claro que no se trata de acciones reales simbólicas impuestas por Dios a su profeta, sino de parábolas». NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, 18.^a ed. (Madrid 1965), pág. 1091.

173. Os 2, 6-7.



mihi quindecim argenteis et coro hordei et domidio coro hordei; et dixi ad eam: Dies multos expectabis me; non fornicaberis et non eris viro; sed et ego expectabo te»¹⁷⁴.

Es quizás el profeta Ezequiel quien con mayor extensión narra la historia simbólica de las nupcias divinas con la humanidad, concretada en la Alianza de Yavé con el pueblo judío: «Radix tua et generatio tua de terra Chanaan; pater tuus amorrhaeus et mater tua cethaea. Et quando nata es, in die ortus tui, non est praecisus umbilicus tuus, et aqua non es lota in salutem, nec sale salita, nec involuta pannis. Non pepercit super te oculus ut faceret tibi unum de his, misertus tui, sed proiecta es super faciem terrae in abiectioe animae tuae, in die qua nata es. Transiens autem per te vidi te conculcari in sanguine tuo; et dixi tibi, cum esses in sanguine tuo: Vive, dixi inquam tibi: In sanguine tuo vive. Multiplicatam quasi germen agri dedi te, et multiplicata es et grandis effecta; et ingressa es, et pervenisti ad mundum muliebrem, ubera tua intumuerunt et pilus tuus germinavit; et eras nuda et confusione plena. Et transivi per te et vidi te; et ecce tempus tuum, tempus amantium. Et expandi amictum meum super te, et operui ignominiam tuam; et iuravi tibi, et ingressus sum pactum tecum, ait Dominus Deus, et facta es mihi. Et lavi te aqua, et emundavi sanguinem tuum ex te, et unxi te oleo; et vestivi te discoloribus, et calceavi te ianthino et cinxi te bysso, et indui te subtilibus. Et ornavi te ornamento, et dedi armillas in manibus tuis, et torquem circa collum tuum; et dedi inaurem super os tuum, et circulos auribus tuis, et coronam decoris in capite tuo. Et ornata es auro et argento, et vestita es bysso et polymito et multicoloribus. Similam et mel et oleum comedisti, et decora facta es vehementer nimis, et profecisti in regnum»¹⁷⁵.

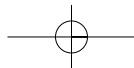
Pasé junto a ti y te miré; era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi manto; me ligué a ti con juramento e hice alianza contigo y fuiste mía. La imagen nupcial para representar la unión de Dios con Israel resulta transparente en estas palabras de la profecía de Ezequiel, quien nos pinta asimismo a Israel como la esposa infiel a su esposo: «In quo mundabo cor tuum, ait Dominus Deus, cum facias omnia haec opera mulieris meretricis et procacis? quia fabricasti lupanar tuum in capite omnis viae, et excelsum tuum fecisti in omni platea: nec facta es quasi meretrix fastidio augens pretium, sed quasi mulier adultera quae super virum suum inducit alienos»¹⁷⁶.

Más expresivo todavía es Isaías, quien canta con extraordinaria belleza la unión de Yavé con el pueblo judío, como anuncio de la futura unión de Cristo con la Iglesia, la Nueva Jerusalén, a la que más directamente se refiere en visión profética: «Noli timere, quia non confunderis neque erubesces; non enim

174. Os 3, 1-3.

175. Ez 16, 3-13.

176. Ez 16, 30-32. Cfr. Ez 23.



404 • ARTÍCULOS

te pudebit, quia confusionis adolescentiae tuae oblivisceris, et opprobrii viduitatis tuae non recordaberis amplius. Quia dominabitur tui qui fecit te: Dominus exercituum nomen eius, et redemptor tuus, Sanctus Israel, Deus omnis terrae vocabitur. Quia ut mulierem derelictam et maerentem spiritu vocavit te Dominus, et uxorem ab adolescentia abiectam dixit Deus tuus»¹⁷⁷. En igual sentido, Isaías narra el gozo de la Jerusalén restaurada, que canta jubilosamente los beneficios y cuidados divinos: «Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo; quia induit me vestimentis salutis, et indumento iustitiae circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. Sicut enim terra profert germen suum, et sicut hortus semen suum germinat, sic Dominus Deus germinabit iustitiam et laudem coram universis gentibus»¹⁷⁸. Es el mismo Isaías quien afirma que Dios es el Esposo e Israel –prefigura de la Iglesia– es la Esposa, siendo el tiempo de los desposorios el de la venida del Mesías: «Propter Sion non tacebo et propter Ierusalem non quiescam, donec agrediatur ut splendor iustus eius, et salvator eius ut lampas accendatur. Et videbunt gentes iustum tuum, et cuncti reges inclytum tuum; et vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominabitur. Et eris corona gloriae in manu Domini et diadema regni in manu Dei tui. Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata; te vocaberis voluntas mea in ea, et terra tua inhabitata, quia complacuit Domino in te, et terra tua non inhabitabitur. Habitabit enim iuvenis cum virgine, et habitabunt in te filii tui; et gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te Deus tuus»¹⁷⁹.

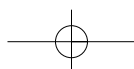
Diversos son los ejemplos que, además de los ya traídos a colación, podrán aquí aducirse. Ni siquiera éstos son los más extensos y expresivos. Son el salmo 44 y sobre todo el Cantar de los Cantares¹⁸⁰ los pasajes viejotestamenta-

177. Is 54, 4-6. Estos versículos de Isaías, interpretados por teólogos y exégetas en el sentido indicado en el texto, resultan mucho más expresivos en la traducción castellana de Nácar-Colunga que en la versión latina de la Vulgata; «Nada temas, que no serás confundida; no te avergüences, que no serás afrentada. Te olvidarás de la vergüenza de la juventud, y perderás el recuerdo del oprobio de tu viudez. Porque tu marido es tu Hacedor, que se llama Yavé Sebaot, y tu redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo. Sí, Yavé te llamó como a mujer abandonada y desolada. La esposa de la juventud: ¿podrá ser repudiada? dice tu Dios».

178. Is 61, 10-11.

179. Is 62, 1-5. También aquí resulta más expresiva la versión castellana antes citada: «Por amor de Sión yo no callaré, y por Jerusalén no pararé, hasta que resplandezca la justicia como aurora, y la salvación como brillante antorcha; y verán las naciones tu justicia, y todos los reyes tu gloria, y te darán un nombre nuevo, que te pondrá la boca de Yavé. Serás en la mano de Yavé corona de gloria, real diadema en la mano de tu Dios. No te llamarás ya más la «Desamparada», ni se llamará tu tierra «Desierta», sino que te llamarán a ti «Mi complacencia en ella», y tu tierra «Desposada», porque en ti se complacerá Yavé, y tu tierra tendrá esposo. Como mancebo que se despose con una doncella, así el que te edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias del esposo, así harás tú las delicias de tu Dios».

180. Llamado cantar de amores o cántico amoroso. Proféticamente se refiere, de modo inmediato, a la unión de Yavé y su pueblo; de modo mediato, a los vínculos entre el Mesías y el



rios que más extensamente nos describen en visión profética y con inigualable belleza los desposorios de Cristo con la Iglesia, las nupcias divinas con la Humanidad. Pero se hacen innecesarias más citas, porque ésta es una idea perennemente grabada en la mente de los intérpretes del Viejo Testamento. «Los profetas –atestigua Schmaus resumiendo el pensamiento tradicional¹⁸¹– predicaban que en el tiempo de salvación venidero Dios volverá a desposarse con los hombres (...). Fundándose en los profetas los rabinos interpretan la alianza del Sinaí como los desposorios de Dios con Israel. Yavé sale al encuentro del pueblo como un esposo y Moisés cumple el papel de acompañante de la esposa. También encontramos la idea de que la boda entre Dios y el pueblo se celebrará al fin de los tiempos; según eso este eón sería como una especie de noviazgo».

Llegada la plenitud de los tiempos el Verbo se encarnó; y esta unión del Verbo con la naturaleza humana, en su prolongación mística, en la unión de Cristo con la Iglesia –la Iglesia del Verbo Encarnado, Cuerpo Místico de Cristo–, es una alianza eterna, indisoluble, que tiene la figura de matrimonio. La Iglesia es la Esposa fiel de Cristo, el Esposo; Ella es *de carne Eius et de ossibus Eius*¹⁸². Cristo es el Esposo del Cantar de los Cantares y la Iglesia la Esposa, *tota pulchra, hortus conclusus, fons signatus*¹⁸³.

La imagen nupcial para significar las relaciones de Dios con los hombres se encuentra, aunque sólo en escasas referencias, en los Evangelios cuando Cristo llama a los judíos «generación mala y adúltera»¹⁸⁴ y cuando Juan Bautista atestigua que él es el *amigo del esposo*: «Non sum ego Christus, sed quia missus sum ante illum. Qui habet sponsam sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudium gaudet propter vocem sponsi: hoc ergo gaudium meum impletum est»¹⁸⁵. También existe una referencia en la Epístola de Santiago¹⁸⁶, pero es en el libro del Apocalipsis donde más claramente aparece este simbolismo, referido al fin de los tiempos. San Juan ve en espíritu profético que llega en la Parusía el tiempo de las nupcias del Cordero con su Esposa:

nuevo Pueblo de Dios. En este sentido profético lo encontramos citado en Heb 1, 8-9. Cfr. BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia*, 6.ª ed. (1961), pág. 626.

El carácter simbólico del Cantar de los Cantares era ya admitido por los rabinos judíos, que por esta razón lo incluyeron en el canon judío de la Biblia. Cfr. la introducción judía al Cantar de los Cantares, en la *La Bible, première édition écuménique*, II, 2.ª ed. (Paris 1965), pág. 189. Otros textos: Jer 2, 1-3; 3, 1-2, 11-15.

181. Ob. cit., pág. 303.

182. Eph 5, 30.

183. Cant 4, 7 y 12.

184. Math 19, 39; Marc 8, 38.

185. Io 3, 28-29. En otro lugar, Cristo se llama a sí mismo «el Esposo» y a sus discípulos «los convidados a la boda». La Encarnación del Verbo y su estancia en la tierra se describen aquí claramente mediante la imagen nupcial. Cfr. Luc 5, 33-35.

186. Jac 4, 4.

«Gaudeamus, et exultemus: et demus gloriam ei: quia venerunt nuptiae Agni, et uxor eius praeparavit se»¹⁸⁷. Y exclama: «Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt»¹⁸⁸. La Iglesia es la Esposa *caelo descendens*, preparada y engalanada por el Esposo: «Et ego Ioannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam descendentem de coelo a Deo, paratam, sicut sponsam ornatam viro suo»¹⁸⁹. Esposa preparada es la Iglesia que ansía la venida del Esposo: «Et spiritus, et sponsa dicunt: Veni»¹⁹⁰, a lo que Éste responde: «Etiam venio cito»¹⁹¹.

Enseñanzas semejantes se encuentran en San Pablo. Sus referencias a Cristo como el nuevo Adán¹⁹² adquieren este significado si se las relaciona, como parece correcto, con la Epístola a los Efesios¹⁹³; asimismo presenta al cristiano como desposado con Cristo: «Aemulor enim vos Dei aemulatione; despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo»¹⁹⁴. Pero es sobre todo en la citada Epístola a los Efesios donde el Apóstol de la Gentilidad expresa con mayor precisión y claridad esta idea. Se hablará más adelante de esta epístola, por lo que basta por ahora indicar que San Pablo establece un paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, señalando, por una parte, la analogía que existe entre las relaciones de los esposos y las de Cristo con la Iglesia; y, por otro lado, que el origen de la mujer (*ex ossibus Adae, et caro de carne eius*¹⁹⁵) y el de la Iglesia (*de carne Christi et de ossibus Eius*¹⁹⁶) son semejantes, lo mismo que lo son la unión del varón y la mujer y la de Cristo con la Iglesia (*una caro*).

La imagen de la Iglesia Esposa de Cristo se encuentra recogida en la Patrística, aunque con diversas formulaciones, «lo que demuestra que la idea de la Iglesia-esposa de Cristo había calado muy hondo en los corazones»¹⁹⁷ y en la mente de las primeras generaciones cristianas.

Las figuras veterotestamentarias que he citado no son suficientes para hablar de un simbolismo del matrimonio, si se tiene una idea correcta de lo que es verdaderamente un signo. Son figuras literarias, pertenecientes al género alegórico, pero que en sí mismas no muestran la naturaleza simbólica del matrimonio. Sólo ante la Revelación posterior puede comprenderse que estas figuras del Viejo Testamento preanunciaban el simbolismo del matrimonio.

187. Apoc 19, 7.

188. Apoc 19,9.

189. Apoc 21, 2.

190. Apoc 22, 17.

191. Apoc 22, 20.

192. P.e. Rom 5, 12-19; I Cor 15, 45-49.

193. Eph 5, 22-31.

194. II Cor 11, 2.

195. Gen 2, 23.

196. Eph 5, 30.

197. SCHMAUS, ob. cit., pág. 307.

Igualmente, de los textos del Nuevo Testamento hasta ahora indicados tampoco se deduce necesariamente que el matrimonio sea un signo de la unión de Cristo con la Iglesia¹⁹⁸. Confirman, eso sí, una verdad que hay que descubrir por otros caminos.

El texto fundamental, por la doctrina contenida y por la interpretación que ha recibido a lo largo de toda la historia de la Iglesia¹⁹⁹, es el comprendido en los versículos 22 a 33 del capítulo 5 de la Epístola de San Pablo a los Efesios²⁰⁰. La importancia de Eph 5, 22-33 reside en el hecho de ser el texto clave a partir del cual y supuesta la institución por Cristo del sacramento del matrimonio, en la Iglesia se ha ido desarrollando, ya desde los primeros siglos, la idea de que el matrimonio es un signo de la unión de Cristo con la Iglesia²⁰¹.

198. Sin embargo, no debe perderse de vista que, una vez que la conciencia cristiana ha captado el carácter de signo propio del matrimonio, estos textos adquieren una nueva luz, ya que revelan más claramente la intención de Dios al inspirarlos.

199. Vide, para la época patristica P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios, V, 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento* (Parma 1951).

200. En estos versículos se encuentra la famosa frase: «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est: ergo autem dico in Christo et in Ecclesia». Eph 5, 31-32. Citamos la Vulgata clementina según la ed. de la Abadía Pontificia de San Jerónimo de Roma (Torino 1965). Las traducciones castellanas, como las versiones a otros idiomas, han variado de acuerdo con la exégesis bíblica. Así, por ejemplo, el vers. 32 está vertido al castellano por Torres Amat del siguiente modo: «Sacramento es éste grande, mas yo hablo con respecto a Cristo y a la Iglesia» (la ed. consultada es la de *The Grolier Society*, Nueva York, 1958, pág. 221); en cambio, más modernamente Nacar-Colunga traduce: «Gran misterio es éste, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia». Análogamente lo hace Bover-Cantera: «Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia». La conocida Biblia de Jerusalén da una traducción en la misma línea: «Ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église».

Estas versiones responden lógicamente a cómo el traductor entiende el sentido de la pericopa paulina. Así Cambier –algo extremado en su versión (cfr. nota 206)– ofrece ésta: «C'est là un mystère profond, je veux parler du mystère concernant le Christ et son Église»; o bien: «C'est là un grand mystère, je veux parler de celui qui concerne le Christ et son Église» (J. CAMBIER, *Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Ephésiens 5, 22-33*, en «Biblica» 47, 1966, págs. 86 y 232).

201. La influencia de este texto ha sido grande; pero nos parece que por sí solo no explica el desarrollo de la idea del simbolismo nupcial. Para comprenderlo es preciso acudir a la institución del sacramento por Cristo y a la tradición progresiva a que antes hemos aludido (es decir a la contemplación y el estudio de los creyentes, a la percepción íntima de lo que es el matrimonio por el *sensus fidei*, guiado por el Espíritu Santo, y las enseñanzas del Magisterio, según el citado pasaje de la const. *Dei Verbum*), en las cuales se encuentra la explicación de la fuerza con que el carácter simbólico del matrimonio prendió en la comunidad cristiana. La aplicación del sentido típico a esta pericopa no nos parece que sea el origen de la idea del matrimonio-signo, porque por esta vía otras instituciones se hubiesen considerado signos (*sacramenta* en sentido lato), según la terminología de los SS. Padres y los autores medievales, cosa que no ocurrió. Sólo la concurrencia de otros factores del matrimonio (carácter religioso, santificación por Cristo, etc.) presentes en la tradición oral y escrita, explica a nuestro entender el desarrollo de la idea cristiana sobre la índole sacramental (símbolo y causa de gracia) de las nupcias.

En realidad, San Pablo no lo afirma expresamente²⁰², pero sienta las bases, si no para deducirlo automáticamente, sí para que una ulterior comprensión de sus palabras desvele este hecho y sobre todo para que, admitido por vía de tradición progresiva que el matrimonio es un sacramento, su carácter de signo se relacione incuestionablemente con la unión de Cristo con la Iglesia²⁰³. No hay que olvidar que las enseñanzas que el Espíritu Santo quiere dar al Pueblo de Dios por la Sagrada Escritura no se agotan en su sentido literal.

San Pablo establece en Eph 5, 22-33 un constante paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia. Pero el valor de este paralelismo reside en que el Apóstol no se limita a una simple comparación entre ambas uniones a modo de ejemplo alegórico, sino que relaciona con el matrimonio la unión de Cristo con la Iglesia, dando a esta última el carácter de principio de la «sabiduría cristiana» que debe regular las relaciones entre los cónyuges²⁰⁴. Ahí radica la fuerza del texto.

En efecto, si bien es cierto que no debe darse a las palabras del Apóstol una extensión y un sentido literal que no tienen²⁰⁵, tampoco sería lícito desconocer todo el potencial doctrinal que se contiene en ellas. Porque, cualquiera que sea la interpretación que se estime correcta respecto a la perícopa contenida en Eph 5, 31-32²⁰⁶, no reside ahí la importancia del texto pauli-

202. La interpretación exegética del v. 32 no permite traducir *sacramentum* (en griego, *mysterion*, misterio) por signo ni por sacramento (incluso en sentido lato, como signo sagrado), ni éste fue el sentido que le dio San Jerónimo, autor de la Vulgata. Esto no es óbice para que, desde tiempos antiguos, se haya introducido en homilética una interpretación amplia (acomodación del texto), según la cual San Pablo habría dicho que el matrimonio es un gran sacramento (en el sentido actual, o en el de signo de una cosa sagrada).

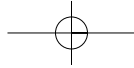
De todas formas, esta interpretación amplia sólo se comprende a través de la existencia de la idea, más o menos definida según las épocas, de que el matrimonio es verdaderamente un símbolo.

203. En este sentido, nos parece que no puede ponerse en duda que Eph 5, 22-33 sea una prueba escriturística de que, supuesto que el matrimonio es un sacramento, su simbolismo es el de la unión de Cristo con la Iglesia. ¿Qué otra cosa podría simbolizar en relación con el misterio de la salvación?

204. Cfr. J. CAMBIER, ob. cit., págs. 45 s.

205. Para la interpretación de la palabra «misterio» usada por San Pablo vide, con diversos matices: P. FRANQUESA, *Misterio*, en «Enciclopedia de la Biblia», V (Barcelona 1963), pág. 205; J. GNILKA, *Mysterium*, en «Lexicon für Theologie und Kirche», VII (Freiburg 1962), col. 728. Sobre todo, D. DEDEN, *Le mystère paulinien*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XIII (1936), págs. 405 ss. Cfr. la nota siguiente.

206. Tres son las fundamentales orientaciones en orden a la interpretación de Eph 5, 32 que podemos encontrar en la doctrina, si bien con diversidad de matices en los distintos autores. 1.^ª Según algunos, el «gran misterio» sería el matrimonio, bien directamente, bien a través del texto bíblico (las «dos hipótesis no hacen más que una; porque poco importa que sea el texto bíblico o la cosa expresada por el texto lo que constituye el misterio». F. PRAT, ob. cit., II, pág. 312). A tenor de esta interpretación, «según San Pablo, la primitiva institución del matrimonio, o, lo que viene a ser lo mismo, el relato del Génesis acerca de esta institución, es un gran misterio que



no²⁰⁷, sino en la continua relación de ejemplaridad que establece en los versículos anteriores entre el matrimonio y el misterio de Cristo.

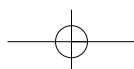
Esta relación de ejemplaridad se presenta en unos términos que implican una relación del matrimonio con el misterio de Cristo y su Iglesia. Las relaciones entre los esposos se sitúan –como han hecho notar los comentaristas de esta Epístola– en el *agapé* o amor cristiano; es decir, no ya en un amor natural siquiera purificado por la moral cristiana, sino en el amor sobrenatural que es propio del Cuerpo Místico. El amor conyugal recibe así una dimensión sobrenatural, que sólo es comprensible si la institución matrimonial ha sido elevada a la categoría de institución santificada por Cristo y asumida en el orden del Cuerpo Místico²⁰⁸.

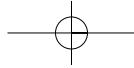
El principio fundamental del cual derivan las normas que deben presidir las mutuas relaciones de los esposos queda fijado por San Pablo en el mutuo comportamiento de Cristo y la Iglesia. Con ello el Apóstol hace una inversión de términos que abrió una nueva y fecunda luz para la comprensión del matrimonio cristiano. Las imágenes nupciales del Viejo o del Nuevo Testamento

simboliza la unión de Cristo con la Iglesia y que es, consiguientemente, el signo de una cosa eminentemente santa» (F. PRAT, ob. cit., pág. 313). Una variante suya sería la posición de aquellos autores que entienden que el «gran misterio» es la significación misteriosa del matrimonio. «En Ef 5, 32 se llama misterio la significación misteriosa y simbólica del matrimonio, por la que según Gen 2, 24 hombre y mujer se hacen una sola carne; esta unidad simboliza la unidad entre Cristo y la Iglesia» (*Diccionario de la Biblia*, cit., col. 1268; cfr. col. 1202). 2.^a La mayoría de los autores contemporáneos se inclina por una segunda interpretación. El misterio de Eph 5, 32 sería el «sentido oculto» de Gen 2, 24 descubierto por San Pablo. Contendría la declaración de que Gen 2, 24 tiene un sentido tipológico o espiritual; en otras palabras, que Dios al inspirar el citado pasaje del Génesis nos enseñó bajo esta figura la realidad de la unión de Cristo y la Iglesia. Cfr. H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, ed. italiana (Brescia 1965), págs. 322 s. Esta es la interpretación mayoritaria. 3.^a Una tercera posición –muy minoritaria– entiende que el «gran misterio» no es Gen 2, 24 sino la unión de Cristo con la Iglesia. De esta opinión es Cambier en el art. cit. Esta tesis no respeta suficientemente el continuo paralelismo que San Pablo establece entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia.

207. En efecto, si se sigue la tercera interpretación (vid. nota anterior) nada prueba Eph 5, 31-32 respecto al simbolismo del matrimonio, como es evidente; y si se sigue la segunda (que es la que tiene más aceptación), tampoco se prueba ese carácter simbólico, porque el hecho de que Gen 2, 24 tenga un sentido típico no implica que la institución matrimonial tenga un simbolismo. De donde se deduce el simbolismo es de la relación que Eph 5, 22 ss. establece entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia.

208. No se olvide que no se trata aquí de un simple consejo de caridad que dé tono cristiano a unas relaciones humanas. Es evidente que el cristiano debe amar con caridad sobrenatural a los demás cristianos y aun a todos los hombres. Pero esto no quiere decir que los vínculos meramente naturales entre cristianos –culturales, comerciales, profesionales, etc.– pasen a ser vínculos de orden sobrenatural, como es evidente. Pues bien, ahí radica la originalidad del matrimonio a la luz de Eph 5, 22 ss. Las palabras de San Pablo significan la elevación de unos vínculos naturales –los que surgen del matrimonio– a un plano de vínculos sobrenaturales, pues suponen la elevación de una relación de amor natural al orden de una relación de amor sobrenatural. Lo que equivale a decir que el matrimonio participa del misterio de Cristo.





410 • ARTÍCULOS

para mostrar las relaciones de Dios y de Cristo con la Humanidad son recursos didácticos, que dan por supuesto un conocimiento de lo que es el matrimonio y no implican en sí mismos y de modo directo una regla de vida para los esposos²⁰⁹. El matrimonio aparece como figura ejemplificadora de la unión de Cristo con la Iglesia.

San Pablo invierte los términos: muestra la unión de Cristo con la Iglesia como el ejemplar del matrimonio cristiano, el cual *debe* modelarse según esa unión; esto es, un ejemplar que se impone como norma de conducta²¹⁰.

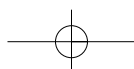
Este carácter de ejemplar normativo de la unión de Cristo con la Iglesia respecto al matrimonio sitúa en un plano totalmente nuevo las relaciones entre ambas realidades. Lo que antes quedaba ceñido a un plano didáctico, de recurso literario u homilético para enseñanza y revelación del misterio salvífico, se convierte en San Pablo en una relación vital, porque la ejemplaridad no es un recurso literario, sino una consecuencia de la relación real entre Cristo y los miembros de su Cuerpo.

Literalmente –según la literalidad del texto– esta relación vital entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia la establece San Pablo, no directamente a nivel de ambas realidades (no habla directamente del «matrimonio», habla de la conducta de los esposos), sino más bien a través de un enriquecimiento de la relación de los esposos, al obrar éstos conforme a la «sabiduría cristiana» y al amarse con amor sobrenatural²¹¹. Pero la directa re-

209. Estas imágenes nupciales no son de distinto orden que las figuras de la vid, el redil, etc., utilizadas por la Sagrada Escritura y por Cristo. Si es absurdo pensar que de tales figuras se deducen normas para la viticultura, el pastoreo, etc., tan absurdo lo es pretender que del uso de las imágenes nupciales se derive una regla de conducta para los casados. Sólo teniendo esto presente se comprende la originalidad de San Pablo.

210. «Modèle sublime pour l'un et pour l'autre des époux chrétiens! L'Ancien Testament employait volontiers l'allégorie du mariage pour rendre sensible l'union intime, unique en son genre, qui existait entre Jéhovah et la race élue; Saint Paul, lui, veut que l'union encore plus étroite du Christ avec son Église serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal». F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, II (Paris 1925), págs. 398 s. (Este párrafo no figura en la trad. castellana antes citada, que no es completa).

211. Cuál sea en resumen lo que San Pablo enseña en Eph 5, 22-33 sobre le matrimonio lo indicamos a continuación siguiendo a Godefroy: «Le but de Saint Paul –dice este autor– n'est pas directement d'affirmer le caractère symbolique du mariage; ce qu'il veut, c'est proposer aux époux un modèle à réaliser. Il ne part pas du mariage comme d'une chose connue qui l'élève à la contemplation d'une chose inconnue dont le mariage serait le signe; il invite les époux à fixer les yeux sur une réalité supérieure qu'ils connaissent, bien qu'elle soit mystérieuse, pour la reproduire dans leur vie. Ce n'est pas une allégorie qu'il développe; c'est une exhortation morale à réaliser, un idéal surnaturel. Les Pères se sont-ils donc trompés quand ils ont vu dans le texte de l'Épître aux Ephésiens l'affirmation du caractère symbolique du mariage? Nullement. Car la pensée de l'Apôtre y conduit. Du fait que l'union mystique du Christ avec l'Église est le modèle des mariages chrétiens, il résulte que ceux-ci doivent reproduire celle-là: et donc le mariage, compris et pratiqué comme il doit l'être par des fidèles, sera la représentation de l'union du Christ avec son Église». L. GODEFROY, *Mariage*, en DTC, IX, col. 2067.



lación entre ambas realidades (el matrimonio como símbolo y como sacramento) está contenida en San Pablo (¿qué otra cosa es la relación entre los esposos sino la relación conyugal?) y la tradición posterior la pondría de relieve a su tiempo.

La patrística, como transmisora de la tradición, trató con cierta frecuencia del texto de San Pablo y en general del matrimonio. A ella hay que acudir también. Pero no voy a hacerlo, porque me alargaría demasiado²¹². Bástenos decir que la Patrística se planteó sobre todo problemas morales y, en especial, la honestidad y la justificación del matrimonio. Con todo, tanto a través de la exégesis de Eph 5, 22-33 (en especial los vv. 31-32), como al comentar diversos pasajes del Nuevo Testamento o al contestar a los argumentos contrarios a la bondad del matrimonio nos ha transmitido un conjunto de ideas que contienen los rasgos generales de la sacramentalidad. Los Santos Padres —en general los escritores eclesiásticos de los seis primeros siglos— afirman explícitamente que el matrimonio cristiano es una institución santificada por Cristo, bendecida por Él y apoyada por su gracia. Asimismo enseñan, con diversos matices, que el matrimonio es imagen o símbolo misterioso de la unión de Cristo con la Iglesia. Por último, lo consideran como una realidad que la Iglesia bendice, sin que falten testimonios, algunos tempranos, de que los cristianos deben contraer ante el ministro sagrado²¹³.

No abundan los textos pontificios sobre la significación del matrimonio, lo cual no es de extrañar. Normalmente el magisterio de los Papas se ha dirigido a dar soluciones concretas a cuestiones controvertidas, a exponer normas de conducta y a poner de manifiesto verdades que en un momento histórico han ejercido una influencia notable en la vida de la Iglesia. Aquellas materias que, aún siendo interesantes y pudiendo tener una gran repercusión, no han llegado de hecho a reunir, en alguna época determinada, las dichas circunstancias generalmente no han sido objeto del magisterio pontificio. Tal es el caso del simbolismo nupcial.

San León Magno —dentro de lo que se conoce— es uno de los primeros pontífices que hablan explícitamente de la significación del matrimonio. En un célebre pasaje suyo —famoso por recoger el fundamento que en Occidente se atribuyó y continúa atribuyéndose a la irregularidad por bigamia para la sagrada ordenación— establece San León que no debe ordenarse de diácono —y *a fortiori* de presbítero u obispo— a quien haya contraído matrimonio con una viuda o celebrado segundas nupcias, así como aquél que tuvo dos mujeres a la vez o se casó con mujer repudiada (según la interpretación doctrinal).

El fundamento de tal regla —ceñido al matrimonio con viuda, que luego se extiende a los otros casos— se encierra en este texto: «Quis igitur tolerare

212. Vide P. COLLI, ob. cit.

213. Vide E. SALDÓN, ob. cit., y P. COLLI, ob. cit.

audeat, quod in tanti Sacramenti [coniugii] perpetratur injuriam, cum huic magno venerandoque mysterio nec divinae quidem legis statuta defuerint, quibus evidenter est definitum, ut virginem Sacerdos accipiet uxorem, et alterius torum nesciat conjugis, quae uxor futura est Sacerdotis? Jam tum enim in Sacerdotibus figurabatur Christi et Ecclesia spiritale coniugium, ut quoniam vir caput est mulieris, discat sponsa Verbi non alium virum nosse quam Christum, qui merito unam eligit, unam diligit, et aliam praeter ipsam suo consortio non adiungit»²¹⁴. Según la tradicional interpretación de los canonistas, se pone aquí la razón de la antedicha irregularidad en el *defectum sacramenti*, es decir, en el defecto de significación que sufre el matrimonio, cuando alguno de los contrayentes celebra segundas nupcias²¹⁵. relacionándose, además, esta significación con la unión de Cristo y de la Iglesia.

Pero es en la Epístola a Rústico, Obispo de Narbona, donde aparece expuesto el simbolismo del matrimonio de modo evidente: «Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum: dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium»²¹⁶. En este pasaje, no menos famoso que el anterior, se indica con claridad meridiana que el matrimonio, ya desde su primera institución, simboliza la unión de Cristo con su Iglesia. Se afirma, en efecto, que las nupcias no son sólo una unión de sexos, sino que además contienen el sacramento —en el sentido de misterio o realidad externa que representa una realidad invisible— de Cristo y de su Iglesia.

Este texto de San León nos revela un estado embrionario del conocimiento del simbolismo nupcial; sin embargo, el cuadro que presenta es bastante completo, aunque no exento de una cierta oscuridad. Claramente se afirma que la significación reside en el matrimonio, no en el mero hecho de convivir maritalmente; para que haya simbolismo es preciso que se contraiga verdadero matrimonio, único en el que reside la significación²¹⁷.

214. *Epistola XII, ad Episcopos Africanos provinciae Mauritaniae Caesariensis*, c. 3 (MANSI, V, 1159 s.).

215. A este tipo de bigamia se la denominó, como es sabido, *bigamia vera*; a ella se añadía la *bigamia interpretativa*, que comprendía los restantes supuestos indicados por San León Magno, y la *bigamia similitudinaria*. En todos estos casos debía intervenir la consumación. Cfr. WERNZ, *Ius decretalium*, II, cit., págs. 159 ss.

216. *Epistola CLXVII, ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, resp. ad inquis. 4 (MANSI, VI, 401 s.).

217. La expresión *nuptiale mysterium* alude a que debe haberse celebrado (contraído) verdadero matrimonio, como se deduce de la respuesta completa. En efecto, dice el Romano Pontífice que no toda «mulier iuncta viro» puede llamarse esposa de éste, ya que «aliud est uxor, aliud concubina». Solamente habrá matrimonio cuando se haya dado entre ambos el «nuptiale mysterium», por lo cual sólo debe considerarse esposa aquella mujer que «ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur». El *nuptiale mysterium* está, pues, aludiendo a las pu-

Los pasajes que hemos transcrito se refieren sobre todo al simbolismo del matrimonio consumado. En efecto, en la respuesta del Papa se distingue entre concubinato y matrimonio, pero aparece un elemento, la *coniunctio sexuum* como realidad común a ambos. Esta *coniunctio sexuum*, si bien connota una comunidad de vida estable²¹⁸, contiene la idea de relaciones carnales, toda vez que sin ellas no podría aplicarse al concubinato. Sin embargo, no se excluye de la significación el matrimonio no consumado, pues la expresión «misterio nupcial» parece aludir a la celebración del matrimonio.

La significación del matrimonio consumado se deduce igualmente del primero de los textos de San León aludidos. Aunque este Pontífice extiende la irregularidad por bigamia a todos los supuestos ya indicados, su argumentación se dirige fundamentalmente al caso del matrimonio con una viuda, afirmando que en este caso «huic magno venerandoque mysterio» y «divinae quidem legis statuta defuerint». Precisamente por ello «evidenter est definitum, ut virginem Sacerdos accipiet», de forma que «nequaquam tamen vel ad Diaconi gradum, vel ad Presbyterii honorem, vel ad Episcopatus culmen ascendat, si aut ipsum non unius uxoris virum, aut uxorem ejus non unius viri fuisse clauerit». La contraposición entre viuda y virgen denota claramente que se refiere al matrimonio consumado, como aquél en el que más intensamente se da la significación y, consecuentemente, la *sacramenti iniuria* en las segundas nupcias. Este pasaje de San León se refiere prevalente y directamente al matrimonio consumado. De hecho, en las Decretales no se reconocerá como bigamo quien contrajo matrimonio con mujer virgen anteriormente unida con un varón que no la conoció maritalmente.

En las Decretales se encuentra recogida una respuesta de Celestino III al Obispo de Metz, que tiene interés en nuestro tema: «Fraternitati tuae ita diximus respondendum, quod, quum duo sint in coniugio, videlicet consensus animorum et commixtio corporum, quorum alterum significat caritatem, quae consistit in spiritu inter Deum et iustam animam, ad quod pertinet illud, quod dicit Apostolus: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo*; reliquum vero designat conformitatem, quae consistit in carne inter Christum et sanctam ecclesiam, ad quod pertinet illud, quod Evangelista testatur: *Verbum caro factum est,*

blicae nuptiae o celebración del matrimonio. Vide la explicación de A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, I, 2.^a ed., puesta al día por R. Génestal, págs. 102 y 105.

218. El concubinato al que se refiere el Papa viene descrito como *mulier iuncta viro*, que denota una convivencia semejante a la matrimonial. Además la frase: «Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima, et inter aequales; multo prius hoc ipsum Domino constituyente, quam initium Romani juris existeret», indica que se trataba en el caso concreto de alguno de los tipos de concubinato, no reprobados por el Derecho romano, que llevaban consigo una convivencia pseudomrimonial.

Eso mismo se deduce de la sinopsis de la *inquisitio IV* del Obispo de Narbona, que dio lugar a la respuesta de San León: «De Presbytero, vel Diacono, qui filiam suam virginem illi viro in conjugium dederit, qui jam habebat conjunctam mulierem, ex qua etiam filios suscepit».

et habitavit in nobis, profecto coniugium illud, quod non est commixtione corporum consummatum, non pertinet ad illud coniugium designandum, quod inter Christum et ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum, iuxta quod Paulus exponens illud, quod dixerat Protoplastus: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea, et propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*, statim subiungit: *Hoc autem dico magnum sacramentum in Christo et ecclesia*. Quum ergo propter sacramenti defectum inhibitus sit, ne bigamus aut maritus viduae praesumat ad sacros ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unici, nec iste unus unius: profecto, ubi deficit inter huiusmodi commixtio corporum, non deest huiusmodi signaculum sacramenti. Unde his, qui mulierem ab alio viro ductam, sed minime cognitam, duxit uxorem, quia nec illa, nec ipse carnem suam divisit in plures, propter hoc impediri non debet, quin possit ad sacerdotium promoveri»²¹⁹.

Distingue Celestino III entre la significación del consentimiento y la de la consumación. El primero simboliza la unión entre Dios y el alma justa que se realiza por la caridad; la segunda, la conformidad de naturaleza o *unitas carnis* entre Cristo y su Iglesia, que se llevó a cabo por la Encarnación del Verbo. La afirmación de San Pablo «Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia», la refiere Celestino III a la consumación, pero no parece que esta referencia tenga un carácter exclusivo, de modo que pudiera decirse que para este Pontífice es inaplicable al matrimonio en su conjunto.

Sólo de modo incidental interesan aquí dos Decretales de Inocencio III²²⁰ y Honorio III²²¹. En ambas se afirma que el *sacramentum coniugii* existe lo mismo entre los fieles que entre los infieles; esto indica, si tenemos en cuenta el sentido de la palabra *sacramentum*, sinónimo de misterio, que el matrimonio, tanto de infieles como de cristianos, es en su radicalidad significante.

La const. *Exultate Deo* de Eugenio IV, de 22 de noviembre de 1439, enseña expresamente el simbolismo nupcial, con una referencia a aquel aspecto de la significación que deriva de la indisolubilidad: «Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi, et Ecclesiae, secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc... Tertium (bonum Matrimonii) indivisibilitas Matrimonii propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi, et Ecclesiae»²²².

En dos lugares diversos se trata de la significación del matrimonio en la encíclica de León XIII *Arcanum*. Se refiere el primer pasaje al carácter sagrado del matrimonio, apoyándolo entre otras razones en ser imagen de la Encar-

219. X, I, 21, 5.

220. «... quum sacramentum coniugii apud fideles et infideles exsistat...» X, IV, 19, 8.

221. «... utpote coniugii sacramentum, quod, quum non solum apud Latinos et Graecos, sed etiam apud fideles et infideles exsistat...» X, I, 36, 11.

222. FONTES, I, n. 52, pág. 76.

nación: «Etenim cum matrimonium habeat Deum auctorem, fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacram et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. Quocirca Innocentius III et Honorius III decessores Nostri, non iniuria nec temere affirmare potuerunt, *apud fideles et infideles existere Sacramentum coniugii*... Igitur cum matrimonium, sit sua vi, sua natura, sua sponte sacram, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium²²³». Nuevamente encontramos aquí la idea de que de algún modo el simbolismo nupcial es propio también del matrimonio de los infieles y fue impreso ya en la primera institución.

En la misma encíclica, León XIII enseña que las nupcias son imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia, haciendo radicar el simbolismo en el vínculo jurídico que une a marido y mujer: «matrimonium est sacramentum, quia est sacram signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se coligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium»²²⁴.

Pío XI, en la encíclica *Casti Connubii* de 21 de diciembre de 1930, después de afirmar que todo matrimonio es indisoluble «quamquam non eadem perfectissimaque mensura ad singula»²²⁵, escribe que la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato y consumado se deriva del simbolismo nupcial: «Huius autem divinae voluntatis intimam rationem si reverenter investigare velimus, Venerabiles Fratres, facile eam inveniemus in mystica christiani connubii significatione, quae in consummato inter fideles matrimonio plene perfecteque habetur. Teste enim Apostolo, in sua (quam ab initio inuimus) ad Ephesios epistola, christianorum connubium perfectissimam illam refert coniunctionem, quae Christum inter et Ecclesiam intercedit»²²⁶.

Los Concilios ecuménicos apenas se han referido a la significación, aunque el de Trento, como ya he indicado²²⁷, definió la sacramentalidad del matrimonio. Del Concilio de Florencia es el pasaje de Eugenio IV antes citado y poco más hay que decir.

Ha sido el Vaticano II el Concilio que más extensamente ha tratado de este punto. Después de haber llamado al matrimonio un *vinculum sacram*, enseña que Cristo bendijo abundantemente el amor (*dilectio*) conyugal, nacido de la fuente divina de la caridad y formado a semejanza de la unión de Cristo

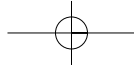
223. ASS, XII (1879), pág. 392.

224. Loc. cit., pág. 394.

225. AAS, XXII (1930), pág. 551.

226. Loc. cit., pág. 552.

227. Cfr. nota 60.



con la Iglesia. Así como Dios se adelantó a unirse a su Pueblo por la alianza de amor y fidelidad, así Cristo sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella. El auténtico amor conyugal es asumido por el amor divino y se rige y se enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y para ayudarles y fortificarles en la sublime misión de la paternidad y maternidad. El matrimonio es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia²²⁸.

El Señor, añade, se ha dignado sanar el amor conyugal, perfeccionarlo y elevarlo por el don especial de la gracia y la caridad. Este amor, concluye, ratificado por el mutuo compromiso, y sobre todo por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y por tanto queda excluido de él todo adulterio y divorcio²²⁹.

LA CRISTOCONFORMACIÓN DEL MATRIMONIO

— *Los sacramentos no son sólo signos, sino también causas. ¿Qué relación puede existir entre la gracia y el orden jurídico que es inherente al matrimonio?*

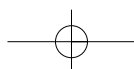
— La significación –abstracción hecha de la eficacia del signo– es, sin duda, el fundamento primero para comprender el matrimonio según su actual institución. Pero no es el único. La total explicación aparece con el segundo elemento, que no es tanto el que el matrimonio sea causa de la gracia, como la gracia causada. Me refiero en concreto a la cristoconformación de la pareja humana (eso es el matrimonio, varón y mujer unidos), que proviene de la participación en Cristo que el matrimonio produce por su eficacia, por su significación causante (los sacramentos causan significando).

El matrimonio es símbolo, pero no un mero símbolo representativo. La representación del matrimonio –como en todo sacramento– es causante y por ella Cristo se hace presente con su gracia. Claro que la gracia va unida a la razón de causa que es propia del signo, por lo que la cristoconformación por la gracia es el aspecto de eficacia del signo sacramental. En este sentido el matrimonio ha sido asumido como causa instrumental a cuyo través los cónyuges reciben eficazmente la acción salvífica de Cristo, es decir, la gracia, punto éste que merece una breve exposición.

La acción salvífica de Cristo por la gracia comporta un factor importante y decisivo; la *participación en Cristo*, a cuyo través el cristiano se configura con

228. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

229. *Ibid.*, n. 49.



Él. Representan, pues, los sacramentos un encuentro con Cristo. Esto es lo que ocurre con el matrimonio. Contrayéndolo, los cónyuges se encuentran con Cristo, participan de su misterio y se configuran con Él. Por otra parte, en cada sacramento se participa según la significación propia; y concretamente en el matrimonio se da una verdadera participación –por la gracia– en el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia.

Ahora bien, esta participación o ese encuentro con Cristo, ¿se produce de forma aislada o totalmente extrínseca a las realidades jurídicas o vitales del matrimonio? ¿Es el *institutum naturae* simple instrumento accidental, que Dios ha utilizado para dar su gracia con *ocasión* del matrimonio? No, eso sería olvidar que los sacramentos han sido instituidos para necesidades concretas de la vida cristiana y desconocer la naturaleza de un signo eficaz. Y sobre todo sería no captar la hondura de la acción de Dios sobre el matrimonio. En este sentido, el matrimonio no es pura ocasión, sino que tiene –recibida desde luego– una fuerza santificante. Cristo bendice las nupcias, se hace presente en ellas, porque ha institucionalizado el matrimonio como medio de su encuentro con los esposos. Por eso el matrimonio tiene una objetiva dimensión sobrenatural; *ipsam coniugium* es santificante y causa de gracia.

Cristo, al hacerse presente en el matrimonio, hace a los cónyuges partícipes, respectivamente, de su amor de Esposo hacia la Iglesia, y del amor de Esposa de la Iglesia hacia Él, mediante una configuración de su alma por la gracia y la asistencia a través de toda la vida conyugal. Y en concreto: a) infundiéndoles la caridad, que perfecciona y sobrenaturaliza el amor conyugal; b) configurando ese amor y el matrimonio conforme al modelo de sus propias relaciones con la Iglesia²³⁰.

Hablábamos antes de que el matrimonio responde a una *inclinatio* natural, a una determinada estructura óptica de la persona humana. Pues bien, la gracia configuradora incide en esta estructura óptica, sanándola del desorden producido por la concupiscencia (según la economía actual de la Redención) y, sobre todo, configurándola en Cristo, es decir, dándole una dimensión sobrenatural, que la potencia y dispone²³¹ para que la relación con el otro cónyuge sea semejante a la relación entre Cristo y la Iglesia.

230. «Christus Dominus hanc multiformem dilectionem, e divino caritatis fonte exortam et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutam, abundanter benedixit. Sicut enim Deus olim foedere dilectionis et fidelitatis populo suo occurrit, ita nunc hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus, per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit. Manet porro cum eis, ut quemadmodum Ipse dilexit Ecclesiam et semetipsum pro ea tradidit, ita et coniuges, mutua deditio, se invicem perpetua fidelitate diligant. Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac ditatur, ut coniuges efficaciter ad Deum ducantur atque in sublimi munere patris et matris adiuventur et confortentur». Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

231. Sobre el amor conyugal dice el Vaticano II: «Hunc amorem Dominus, speciali gratiae et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

El *mysterium coniugii* –la unión conyugal de varón y mujer santificada por Cristo– es imagen o símbolo y participación del pacto del amor de Cristo y de la Iglesia²³². Por eso supone unas exigencias de vida que trascienden del orden meramente natural, al ser el matrimonio asumido por el amor divino. En virtud de esa asunción se *rige* y se *enriquece* por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia. Todo lo cual supone dar una dimensión sobrenatural a la realidad conyugal.

¿Cuál es, entonces, el enriquecimiento que la índole sacramental produce en el matrimonio? En síntesis, 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 a los que tiende el matrimonio y las acciones propias de la vida conyugal (aquellas que se orientan a estos fines) reciben un valor *cristiano* y *sobrenatural*, sin cambiar de naturaleza. d) La elevación de la vocación natural matrimonial 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.

En otras palabras, la índole sacramental supone una valoración y una dimensión *cristiana* y *divina* del matrimonio y de su desenvolvimiento. Es aquí de aplicación el conocido principio: la gracia perfecciona la naturaleza sin destruirla. Con todo, y eso es lo que hace que la índole sacramental del matrimonio sea de verdadera importancia para el canonista, cuando se dice que la gracia perfecciona la naturaleza, se afirma al mismo tiempo que, al ser ésta elevada a un orden superior, las exigencias y, en consecuencia, la ordenación de su desenvolvimiento no siempre se mantienen en criterios naturales, sino que se rigen por criterios superiores. En este sentido, hay que afirmar que la índole sacramental ha supuesto, sobre lo que hubiese sido el matrimonio meramente natural, un cierto *coeficiente de corrección*. O lo que es lo mismo, que la configuración del matrimonio ha sido –por Derecho divino– ordenada, regulada según el ejemplar de la unión de Cristo con la Iglesia. Esto tiene como consecuencia más relevante desde el punto de vista jurídico el fortalecimiento de la unidad y de la indisolubilidad (c. 1013). Todo esto se funda en el simbolismo, pero también en la participación y configuración con Cristo que lleva consigo (bien entendido que estos efectos –participación y configuración– lo son del signo en cuanto que es eficaz).

Para comprender esto es preciso recordar que el orden del desenvolvimiento del matrimonio, la posición respectiva de los cónyuges entre sí y en general la dimensión de derecho de su unión no es una estructura superpuesta

232. «... matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae...». Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

sino, como hemos indicado repetidamente, una ordenación dimanante de la propia estructura óptica de la persona humana. Pues bien, la gracia sacramental incide en esa estructura óptica configurándola en Cristo. A partir de ahí, el orden matrimonial es reflejo de esa nueva configuración, como las exigencias de vida cristiana son exigencias de la profunda novedad –la nueva criatura– que la filiación divina supone. En este sentido, el matrimonio cristiano es una realidad nueva, una realidad que contiene una honda novedad, que no puede ser medida en todo con los mismos criterios que el matrimonio de los no bautizados. Dicho de otro modo, las exigencias del matrimonio cristiano son las exigencias de la estructura óptica de la persona humana (de la dimensión matrimonial de dicha estructura) en cuanto partícipe y configurada en Cristo, no sólo por el bautismo (filiación divina y carácter bautismal), sino también por la específica gracia sacramental del matrimonio.

SIGNO Y TESTIMONIO

— *No ha faltado quien haya sostenido que el signo sacramental no es el vínculo jurídico, sino la vida matrimonial. Incluso se ha llegado a decir que el mero hecho de vivir como marido y mujer es ya signo, por lo menos latente. ¿Qué opina Vd.?*

— El misterio cristiano, el signo de la unión de Cristo con la Iglesia es 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 un *signum rei sacrae* o misterio.

Ya dije antes que el matrimonio es la unión de varón y mujer en cuanto constituida. También dije que esto no es un puro *factum*, un mero hecho sociológico, sino una unión constituida por un vínculo, que se funda en el compromiso. Por esta razón, buena parte de 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.

La vida conyugal, en cambio, no es sacramento, porque, ni tiene razón de signo, ni en consecuencia tiene eficacia sacramental. El dinamismo matrimonial no es 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 esta 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 unión de varón y mujer en cuanto 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 *factum* similar al matrimonio carece de toda razón de signo y consecuentemente de testimonio. No sólo eso, sino que, en la medida en que tal *factum* es un desorden, constituye, en terminología hoy muy difundida, un *contratestimonio*.

En este tema hay que distinguir dos posturas bien diferentes. Una es la de aquellos autores que, no distinguiendo claramente entre significación y testimonio, afirman que «deducimus, signi rationem, quam quaerimus, esse exercitium et ostensionem virtutum non mere naturalium sed supernaturalium», como es el caso de Vlaming-Bender²³³. Se trata simplemente de una confusión entre signo y testimonio, que no altera la exclusiva predicabilidad de la significación al matrimonio válidamente contraído.

Otra posición muy distinta es la de algún que otro moderno que pretende encontrar significaciones latentes en lo que se ha llamado concubinato desde el mismo inicio de la Iglesia. De semejante postura, únicamente cabe decir que sólo la más elemental falta de sentido cristiano –y de sentido común–, puede llevar a alguien a dar al concubinato la categoría de signo de otra cosa que no sea el pecado o la concupiscencia. Hablo en este tono porque es ésta una cuestión que se sale del plano científico. Con el concubinato ocurre actualmente como con la mona del refrán. Aunque quieran vestirlo de seda –de «matrimonio natural», de significaciones latentes, etc.– en concubinato se queda.

LA INTENCIONALIDAD SACRAMENTAL EN EL MATRIMONIO

— *Para que el matrimonio sea sacramento, ¿hace falta que los contrayentes tengan intención de que su matrimonio sea sacramental? ¿Cabe que dos bautizados contraigan matrimonio natural, no sacramental?*

— Cuestión esta última ya tratada repetidamente por la doctrina y, lo que es más importante, por el Magisterio eclesiástico. Sólo entiendo que se replantee en una situación como la actual, en la que tantos parecen rivalizar en caer de nuevo en viejos errores.

Siendo los contrayentes los ministros del sacramento del matrimonio, ¿cómo se opera su instrumentalidad ministerial? Los contrayentes son, a la vez, *ministros* sacramentales, porque su mutua donación y aceptación es el *medio* (mediación instrumental) de la acción de Cristo, al recibir como entrega a El mismo la entrega de cada cónyuge al otro y lo mismo ocurre con la mutua aceptación. Esta *mediación* es meramente instrumental, pues los contrayentes se limitan a entregarse y aceptarse mutuamente como esposos; es Cristo mismo quien se hace presente en el matrimonio.

233. TH. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, cit., pág. 32.

Sin embargo, el matrimonio tiene una especialidad respecto a los restantes sacramentos: en él no hay necesidad de que, a través de unas palabras específicamente sacramentales, se manifieste el carácter propiamente sacramental del rito, diferenciándolo de la acción similar de la vida ordinaria.

En efecto, los sacramentos necesitan que se manifieste por palabras la significación concreta o índole sacramental del rito, porque el rito no es la acción ordinaria de la vida corriente: el bautismo no es el aseo diario de una persona convertido en sacramento; la Eucaristía no es la comida ordinaria que se hace productora de la gracia *ex opere operato*. Son ritos específicamente religiosos, acciones eclesiales, a los que se da la forma externa de las acciones ordinarias, sin serlo propiamente; esto es, son verdadera ablución, verdadera comida, verdadera bebida, verdadera unción, pero no la ablución, la comida ni la unción (en las civilizaciones en que tal acción se ha usado o todavía se usa) ordinarias y corrientes, las propias de la vida humana; son acciones sacras (ritos) en forma de acciones usadas en la vida ordinaria. Por eso, a la acción (materia próxima) debe unirse necesariamente unas palabras especiales que manifiesten el sentido religioso general y la eficacia específica del rito total. Pero esto no es necesario en el matrimonio. El sacramento del matrimonio no es una acción sagrada en forma de realidad de la vida ordinaria pero distinta de ésta, es esa misma realidad ordinaria la que *ex se* ha sido convertida en sacramento (ella misma es ya acción sagrada, sin necesidad de ulteriores especificaciones). Ni tampoco el sacramento es algo añadido o concomitante con la realidad ordinaria; es la misma realidad ordinaria, que ha sido santificada por Cristo. Por eso en el pacto conyugal no hay palabras especiales dirigidas a poner de relieve la gracia otorgada, ni la santificación, ni su índole sacramental. La misma realidad matrimonial es ya significativa a causa de la institución divina, sin necesidad de ulteriores especificaciones.

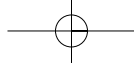
Esta característica del matrimonio explica la ausencia en él de una intencionalidad dirigida especialmente a constituir un sacramento. La intencionalidad de contraer es la única intencionalidad necesaria. Si a la ablución –por ejemplo– no se añade la intencionalidad sacramental, si sólo hay la intencionalidad de hacer una ablución, no hay obviamente bautismo, por la razón antes indicada. Pero en el caso del matrimonio no hace falta una intencionalidad específicamente sacramental distinta de la voluntad de contraer; la institución matrimonial está *a radice* instituida como sacramento, por lo que tal intencionalidad específicamente sacramental, aunque es muy laudable, y congruente, no es necesaria. La intencionalidad contractual es, por institución divina, intencionalidad sacramental.

Siendo el matrimonio sacramento en y por sí mismo –siempre en virtud de la voluntad de Cristo– y no algo superpuesto y añadido, y siendo los propios contrayentes quienes son los ministros, se comprende la falta de fundamento de la opinión de quienes entienden que solamente a los cristianos responsables y conscientes de su fe se les debería admitir al matrimonio sacramento.

En primer lugar, si dos cristianos –dos bautizados– se casan *válidamente*, su matrimonio, cualquiera que haya sido la forma de celebración y la autoridad ante la cual contrajeron, es sacramento. Cristo ha instituido como sacramento –es decir, potencia con su gracia y con su acción– *todo* matrimonio (se sobreentiende válido, pues si no lo es, tampoco es matrimonio) entre bautizados, independientemente de la forma que revista su celebración. La sacramentalidad, por otra parte, depende de Cristo, no de la fe del ministro, ni de su formación, ni de su santidad. Y ninguna potestad tiene la Iglesia para hacer que deje de ser sacramento lo que Cristo instituyó como tal de una vez para siempre. Por otra parte, la sacramentalidad no es algo que operen los contrayentes, sino un *don* de gracia operado por Cristo y ofrecido a los cónyuges. Y la Iglesia no puede poner cortapisas a los dones ofrecidos por Cristo. La jerarquía eclesiástica tiene una cierta administración sobre los medios salvíficos, pero esa administración no le ha sido dada –de modo inmediato y directo– en el caso del matrimonio, puesto que no es la jerarquía quien es ministro de ese sacramento, sino los contrayentes y aún en el sentido indicado. Por tanto, la jerarquía no puede denegar lo que no tiene en administración.

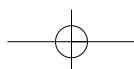
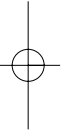
La opinión que estamos comentando es, por una parte, consecuencia del clericalismo, que sin razones suficientes atribuye a los Pastores potestades que no tienen, y se muestra incapaz por ello de comprender que los simples bautizados pueden ser ministros de un sacramento, sin exigirles por lo menos algo más que a los clérigos: fe, formación, etc. Por otra parte, desconoce la verdadera naturaleza de la sacramentalidad del matrimonio y quiere situarla en algo añadido que esté bajo la disposición de los Pastores. Por último, ataca al derecho fundamental de todo hombre a contraer matrimonio. Puesto que el sacramento del matrimonio no es otra cosa que el mismo matrimonio en cuanto que Cristo se hace en él presente con su don y esa presencia se produce *siempre, ex opere operato*, allí donde hay matrimonio válido entre bautizados hay sacramento, cualquiera que sea la fe de esos bautizados, la forma con que se celebró o la autoridad ante la cual contrajeron. Por consiguiente, sólo se puede impedir que un matrimonio entre bautizados sea sacramento, impidiendo el mismo matrimonio. Según la opinión comentada, a los bautizados sin fe se les debería negar el matrimonio en forma canónica para que contrajesen en forma civil sólo un matrimonio natural. Pero ese pretendido matrimonio natural es imposible. O es verdadero matrimonio y entonces es sacramento *ipso facto* (la forma, canónica o civil, no tiene en sí misma relevancia en la sacramentalidad), o no lo es (entre otras cosas posibles, por el requisito de forma canónica) y entonces no hay desde luego sacramento, pero tampoco hay matrimonio natural.

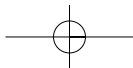
Pese al eufemismo utilizado («matrimonio natural»), la opinión de referencia se funda en la negativa a permitir que algunos bautizados contraigan matrimonio, por lo que atenta a un derecho fundamental que, por ser de todo hombre, lo es también de todo bautizado.



Mientras la Iglesia mantenga la forma canónica como requisito para la validez del matrimonio de los bautizados, está obligada a admitir a la celebración del matrimonio a quienes pidan esa celebración; de lo contrario cometería una grave injusticia al lesionar un derecho natural y fundamental del hombre. No ocurriría lo mismo si en los casos de referencia –bautizados sin fe o sin fe operativa– se suprimiese (por ley o por dispensa) el requisito de forma, con lo que sería válido el matrimonio celebrado en forma civil. Pero ese matrimonio válido celebrado civilmente sería desde luego sacramento (y matrimonio canónico) con toda su fuerza y plenitud (también la indisolubilidad).

No sé que pastoral podría ser la que negase derechos fundamentales a los fieles, o abocase a dos bautizados a un concubinato.





REFLEXIONES EN TORNO AL MATRIMONIO A LA LUZ DEL DERECHO NATURAL

Publicado en «Persona y Derecho», I (1974), págs. 27-140

SUMARIO: I. Sobre la noción de matrimonio. *Premisas. Las nociones de sociedad y comunidad y su aplicación al matrimonio. El matrimonio como unión de cuerpos y almas. La conceptualización jurídica del matrimonio en la doctrina medieval y su repercusión posterior. El matrimonio según la Escuela racionalista del Derecho Natural. El concepto estricto de sociedad. Consecuencias de la aplicación al matrimonio del concepto estricto de sociedad. El matrimonio es sociedad, pero en sentido analógico. El matrimonio como «unidad en las naturalezas». El matrimonio como comunidad.* II. La función del amor en el matrimonio. *Introducción. El concepto de amor. El amor conyugal. El amor conyugal como «dilección» o amor de voluntad. Amor de benevolencia y amor de deseo. Notas del amor conyugal: plenitud y totalidad. Amor y matrimonio. Distinción real entre amor y matrimonio. Amor conyugal y fines del matrimonio.* III. El mutuo complemento. *La complementariedad. Completar y complementar. Complemento en las potencias naturales. Límites de la complementariedad. El mutuo complemento y los fines del matrimonio.* IV. Matrimonio y persona humana. *Ley natural y espontaneidad del amor. Ley natural y matrimonio. Matrimonio y Derecho positivo.* V. Los tres rasgos esenciales del matrimonio.

El matrimonio es una de las instituciones sociales más difíciles de comprender en toda su profundidad, a la vez que, por ser vida de los hombres —de todos los hombres como derecho y posibilidad, de la inmensa mayoría como hecho real—, existe en todo ser humano el conocimiento nuclear y suficiente para contraerlo y vivirlo. Ocurre con el matrimonio algo parecido a lo que sucede con el hombre mismo. Misterio profundo para el científico, verdad suficientemente desvelada para que cada ser humano pueda encontrarse a sí mismo y conseguir sus fines, el desarrollo hacia aquella plenitud de ser a la que por naturaleza está llamado.

La claridad, la luz connatural al hombre que le permite encontrar el camino de su vida, que capacita a todo hombre para conocer suficientemente y vivir el matrimonio es la ley natural, la inclinación natural grabada en su ser que, seguida por el hombre, le conduce a su perfección. Es esta luz la que supera la aparente paradoja antes aludida.

Cierto es que el hombre puede cerrar sus ojos ante esa luz, e incluso volverse parcialmente ciego ante ella; pero no por eso dejará de existir la luz, como el sol sigue existiendo, pese a las brumas que puedan ocultarlo.

Reflexionar sobre determinados aspectos del matrimonio bajo el prisma del Derecho natural es el objeto de estas líneas, con el intento de ofrecer alguna respuesta a viejos interrogantes y a inquietudes nuevas. Considero que estas respuestas no llegarán a través de lo que entienden por Derecho natural diversos autores modernos¹, mejor encuadrables en lo que se ha llamado «objetivismo jurídico»²; sólo un Derecho natural enraizado en la metafísica, en la verdad de una naturaleza humana, me parece capaz de ofrecer soluciones válidas. No pretende, pues, este trabajo establecer o partir de bases nuevas; sin embargo, tampoco quiere ser una repetición de cosas viejas. Reflexionar sobre bases consolidadas de antiguo no impide acercarse a los nuevos problemas, que, si verdaderamente son nuevos, han de ser causa de ofrecer soluciones nuevas, porque cada problema tiene su propia solución, aunque las reglas aplicadas sean las mismas. Lo mismo que cada operación matemática, aplicando las mismas reglas, tiene su propio resultado según sean las cifras manejadas, las nuevas situaciones históricas, si son nuevas –y no el resurgir de viejas mentalidades o cuestiones–, han de dar ocasión a nuevas soluciones.

En un espacio relativamente corto de tiempo he tenido que ocuparme en varios trabajos –y no precisamente breves³– de diversos temas matrimoniales, de acuerdo con sus bases iusnaturalistas, pero en el contexto de otra ciencia. Las páginas que siguen intentan recoger lo sustancial de ese material más o menos disperso, junto con alguna cuestión no tratada hasta ahora. También por este lado, el lector encontrará cosas viejas y cosas nuevas.

1. Vide, sobre tales concepciones, E. SERRANO VILLAFANE, *Concepciones iusnaturalistas actuales* (Madrid 1967); L. RECASENS SICHES, *Iusnaturalismos actuales comparados* (Madrid 1970).

2. Cfr. A. FERNÁNDEZ GALIANO, *Derecho natural. Introducción filosófica al Derecho*, I (Madrid 1974), págs. 308 ss. Un intento de síntesis entre la doctrina clásica y las concepciones modernas, puede verse en J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Hacia una concepción amplia del Derecho natural* (Madrid 1970).

3. J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 10 ss.; *Diálogos sobre el amor y el matrimonio* (Madrid 1974); J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1, *Derecho matrimonial* (Pamplona 1973).

I. SOBRE LA NOCIÓN DE MATRIMONIO

Premisas

1. Varias son, y no de pequeña monta, las dificultades y cuestiones que plantea la noción misma de matrimonio. Pero no se trata ahora de entrar en todas ellas, sino en una, a mi entender, de cierta importancia. En los tiempos actuales, se observa un paulatino abandono del término «sociedad», aplicado desde siglos al matrimonio, para sustituirlo por el de «comunidad»; de ahí que quepa hacerse esta pregunta: ¿es definible el matrimonio como una sociedad o le conviene mejor la idea de comunidad?

En realidad, esta sustitución terminológica, aunque bastante general, es difícil, por no decir imposible, reducirla a una corriente ideológica determinada. Me atrevería a afirmar que obedece a un cierto sustrato común: centrar más la atención en la pareja, en su relación interpersonal, que en la proyección social del matrimonio. Fuera de este sustrato, que no dudo en calificar de tenue y leve, los intentos de sustitución discurren por cauces ideológicos bien dispares, tales como pueden serlo entre sí el iusnaturalismo católico y algunas corrientes existencialistas que niegan de raíz el Derecho natural. Por lo que respecta al ámbito católico, se sigue con esa tendencia terminológica a la const. *Gaudium et spes* del II Concilio Vaticano, cuyos números 47 y siguientes muestran una clara preferencia por el término comunidad: *communitas coniugalis*, *communitas vitae et amoris coniugalis*, etc. Dada esa disparidad de fondo ideológico, es al sustrato común antes enunciado al que mis palabras se referirán, ya que otra cosa resultaría imposible.

Antes de entrar de lleno en el tema se imponen dos advertencias previas. La primera es que no hay que dar a la terminología mayor importancia que la que de suyo tiene; pueden modernizarse los términos sin que la idea expresada –que es lo importante– cambie sustancialmente. En este sentido las cuestiones terminológicas pueden ser a veces secundarias. Lo importante no es que cambie el término, sino el concepto que expresa. Esta advertencia no es baladí en este caso, porque los términos *societas*, *socium*, etc., tienen originalmente un sentido, que no se separa demasiado del que designa la palabra *communitas*. *Socium* –entre otros significados– es también el amigo y aún el amigo íntimo⁴ y no sólo el *socio* de nuestro lenguaje habitual. Por eso, cuando los antiguos hablaban de *societas coniugalis*, esta expresión indicaba a veces la *intima communitas vitae et amoris coniugalis*⁵, venía a significar lo mismo que

4. Vide A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout 1954), voces *societas*, *socio* (-are), *socius*, pág. 763. E. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, 3.^a ed. (Patavii 1831), voces *societas*, *socio*, *socius*, cols. 192 ss.

5. Según Hugo de San Víctor: «Coniugium est legitima societas inter virum et feminam in qua videlicet societate ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri» (*De Beatae Mariae vir-*

*communicatio*⁶ –el término usado por la definición de Modestino–, equivalente a *communio*⁷ y a *consortium*. Tomada en este significado, la palabra *societas* puede ser aún más expresiva de una relación interpersonal que la de comunidad, como es más expresivo hablar de *societas amicalis* que de *communitas amicalis*. Según este significado no hay diferencias apreciables entre llamar al matrimonio comunidad o seguir llamándole *societas*⁸.

La segunda advertencia se refiere a que, en este caso, el cambio terminológico no siempre se limita a un simple matiz, sino que tiende a entrar en la comprensión íntima del matrimonio, más o menos intensamente según las distintas corrientes ideológicas. Al respecto, y siendo una institución de Derecho natural, conviene dejar claro que no caben cambios sustanciales en la concepción del matrimonio. Según tuve ocasión de escribir en otra ocasión⁹, es posible mejorar el conocimiento, aprehender con mayor riqueza y profundidad la esencia del matrimonio, descubrir matices, interpretar mejor la realidad conyugal. Pero el “descubrimiento” de una nueva esencia del matrimonio no es pensable. Cabe que la sociedad construya a su modo un tipo de relaciones entre el varón y la mujer (aunque me parece que las posibles invenciones están casi agotadas: concubinato, barraganía, amor libre, comunidades promiscuas, prostitución –incluso «sagrada»–, uniones de fin de semana, etc.) a la que llame matrimonio (sin ser el verdadero matrimonio de Derecho natural) o de otro modo. Se trataría, sin embargo, de una construcción o de una estruc-

ginitate libellus epistolaris, PL, CLXXVI, 359). Y precisamente al hablar del amor conyugal utiliza la forma verbal *sociari*, que significa lo mismo que *societas* y *socium*: «Vides nunc quale et quantum sacramentum praefert amor coniugalis, ut in hoc discat anima rationalis sui finis consortium sine fine eligere, et individuo illo amoris nexu et singularis dilectionis parilitate adhaerere. Haec fuit principalis causa coniugii, propter quod Deus instituit, ut relicto patre suo et matre sua, eligeret uxori suae unice et singulariter individua semper dilectione sociari» (ob. cit., cap. I, ed. cit., 363 ss.).

6. «... matrimonium enim est societas: divini et humani iuris communicatio»; «... sunt autem nuptiae seu matrimonium maris et feminae coniunctio, cum quadam ratione societatis divini et humani iuris perpetua communicatio». *Summa Trecensis*, V, 1, ed. Fitting, págs. 136 y 140. Cit. por F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano 1965), págs. 132 ss. Cfr. BLAISE y FORCELLINI, obs. y locs. cits.

7. «... inter virum et mulierem est communio divini et humani iuris...». *Summa Reginensis*, Reg. lat. 1061, f. 27 ra. Cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 133. Cfr. BLAISE y FORCELLINI, obs. y locs. cits. La sinonimia entre *communio* y *communicatio* se ve también en los autores eclesiásticos de los primeros siglos al tratar de la *communio ecclesiastica*. Cfr. L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana* (Roma 1961).

8. Lo mismo cabe decir de aquellas definiciones de sociedad que, por la amplitud de fenómenos sociales que abarcan, comprenden tanto los fenómenos societarios en sentido estricto, como los comunitarios. Tal es el caso de la definición de sociedad que da Del Vecchio: «un complejo de relaciones por las cuales varios seres individuales viven y obran conjuntamente, formando una nueva y superior unidad» (*Filosofía del Derecho*, 6.^a ed. castellana, Barcelona 1953, pág. 430).

9. *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, cit., págs. 11 ss.

tura social humana, inventada por el hombre, no del dato de naturaleza. Para un Derecho natural fundado en la realidad metafísica del hombre, la dimensión de historicidad¹⁰ no puede afectar al matrimonio más que en aspectos accesorios y secundarios de la comunidad de vida y del trato mutuo entre los esposos. Los rasgos esenciales y nucleares del matrimonio vienen dados por la misma naturaleza y por el Derecho natural¹¹. Por esa parte, no hay evolución

10. La posible dimensión de historicidad en el contenido del Derecho natural –el conocido tópico de su mutabilidad– se encuentra estudiado en todos los tratados de Derecho Natural, de Filosofía del Derecho, de Ética o de Teología Moral al tratar de la noción y características de la ley natural. Asimismo ha sido objeto de trabajos monográficos en número no escaso. Remito al lector al libro de M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho Natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo* (Madrid 1973), donde encontrará abundante bibliografía.

11. No insisto en este punto, que es otro de los tópicos de los tratados de Derecho Natural. Por citar sólo unos pocos autores de muy distintas corrientes doctrinales y épocas, pueden señalarse los siguientes: GROCIO, *De veritate religionis christianae*, ed. francesa por P. LEJEUNE (Utrecht 1692), lib. II, § *Avantage de la religion chrétienne sur les autres dans les devoirs qui regardent le mariage et le devoir de la chasteté*; S. PUFENDORF, *De Iure Naturae et Gentium libri octo*, ed. G. Mascovius, II (Frankfurt und Leipzig 1759, reprod. 1967), cap. I, §§ II ss., págs. 4 ss.; J. G. HEINECCIO, *Elementos de Derecho Natural y de Gentes*, traducción castellana por J. Díaz de Baeza (Madrid 1837), lib. II, cap. II, págs. 215 ss.; W. BÉLIME, *Philosophie du droit*, II (Paris 1885), págs. 69 s.; E. AHRENS, *Curso de Derecho Natural*, traducción castellana de P. Rodríguez y M. Ricardo de Asensi, 4.ª ed. (Madrid 1889), págs. 488 ss.; V. CATHREIN *Filosofía Morale*, II, versión italiana de E. Tommasi, 2.ª ed. (Firenze 1920), págs. 430 ss.; E. LUÑO PEÑA, *Derecho Natural* (Barcelona 1947), págs. 395 ss.; J. CORTS GRAU, *Curso de Derecho Natural*, 4.ª ed. (Madrid 1970), págs. 387 s. Es también un lugar común entre los canonistas y teólogos. Dentro de la Iglesia Católica, el origen natural y divino (este carácter divino también lo señalan expresamente, como es lógico, los iusnaturalistas no católicos que admiten la existencia de Dios, v. gr. Grocio, Pufendorf, Heineccio, Ahrens, etc., por referirme sólo a los antes citados) ha sido repetidamente enseñado por el Magisterio eclesiástico; a título de ejemplo pueden señalarse las encs. *Arcanum* y *Casti Connubii* de León XIII y Pío XI respectivamente. En esta última, por ejemplo, se lee: «... primum quidem id maneat immotum et inviolabile fundamentum: Matrimonium non humanitus institutum neque instauratum esse, sed divinitus; non ab hominibus, sed ab ipso auctore naturae Deo atque eiusdem naturae restitutore Christo Domino legibus esse communitum, confirmatum, elevatum; quae proinde leges nullis hominum placitis, nulli ne ipsorum quidem coniugum contrario convento obnoxiae esse possint». Pío XI, enc. *Casti Connubii* (AAS, XXII, 1930, pág. 541). La misma enseñanza se repite líneas después: «Itaque germani connubii sacrum consortium divina simul et humana voluntate constituitur: ex Deo sunt ipsa matrimonii institutio, fines, leges, bona; Deo autem dante atque adiuvante, ex hominibus est, per generosam quidem propriae personae pro toto vitae tempore factam alteri traditionem, particulare quodlibet matrimonium cum officiis ac bonis a Deo statutis coniunctum» (loc. cit., págs. 542 ss.). Y nuevamente ha sido reafirmada por el Vaticano II: «Íntima communitas vitae et amoris coniugalís, a Creatore condita suisque legibus instructa...». Const. *Gaudium et spes*, n. 48. Es constante afirmación de canonistas y teólogos que el matrimonio es una institución cuyo núcleo central tiene sus leyes ya marcadas por el Derecho natural, con valor *a se* y no reconducibles al Derecho humano. En la tesis común de canonistas y teólogos, el Derecho natural que regula el constitutivo nuclear del matrimonio (esencia, fines, derechos y deberes primarios, etc.) no es absorbido por el Derecho positivo humano ni es reconducible a él. Por eso hablan de tres tipos de leyes que, cada uno en su esfera, ordenan el matrimonio: la ley natural, la ley eclesiástica y la ley civil. Esta triple normativa se encuentra recogida por Santo Tomás (*Summa contra Gentiles*, lib. IV, c. 78) y es seguida por infinidad de autores. Cfr. por

ni renovación posibles. Quien pretende renovar por ahí, no renueva, sino que deforma y en parte destruye la sociedad conyugal. Otra cosa son, repito, determinados aspectos accidentales y secundarios de las relaciones entre los cónyuges, cuya configuración depende de la mentalidad y de la cultura de cada época; en esta esfera caben la evolución y el cambio, la comunidad conyugal puede, e incluso debe, evolucionar.

Las nociones de sociedad y comunidad y su aplicación al matrimonio

2. Hechas estas advertencias previas, vayamos al núcleo de la cuestión planteada. Y ante todo conviene tener presente que la contraposición entre sociedad y comunidad sólo tiene puntos de contactos marginales con los distintos intentos –fundamentalmente de carácter sociológico– de los autores para distinguir entre ambos conceptos. Como es sabido se atribuye a Tönnies haber formulado con precisión la diferenciación de estos conceptos en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicada en 1887; sin embargo, no le han faltado críticas, ni han dejado de multiplicarse las teorías respecto a la distinción¹². Por eso no es extraño que Mayer advirtiera –pese a reconocer el éxito

ejemplo: M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iudicialis*, I (Monstrolii 1895), pág. 56; S. AICHNER, *Compendium juris ecclesiastici*, 8.ª ed. (Brixinae 1895), pág. 538. Esta misma idea es expuesta por los autores diciendo que el matrimonio es una institución natural («Es una institución natural, esto es, que tiene por autor a Dios, autor de la naturaleza o del derecho natural». E. F. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico*, Santander 1962, pág. 16); cfr., entre otros muchos, M. CONTE A CORONATA, *De Sacramentis Tractatus Canonicus*, III, *De Matrimonio*, 2.ª ed. (Taurini 1948), págs. 28 s.; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonicus moralis de sacramentis*, V, 6.ª ed. (Taurini-Romae 1950), págs. 14 s.; AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.ª ed. (2.º post. cod.) (Brugis 1927), pág. 60. Según Santo Tomás la ley natural «nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura». Esta participación de la ley eterna reside en las criaturas «inquantum scilicet ex impressione eius (de la ley eterna) habent inclinationes in proprios actus et fines». La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providencia para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna, «per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur». I-II, q. 91, a. 2).

Supuesta esta noción de la ley natural, se comprende perfectamente que los teólogos y los canonistas hayan sostenido común y constantemente que el matrimonio tiene como núcleo primario una normatividad de Derecho natural, vigente por sí misma, en cuanto reside en la propia ontología de la persona humana; y que para mostrarlo se refieran a la *inclinación natural* (véase, por ejemplo, este pasaje de Conte a Coronata: «Ius naturale, quod manifestatur ex ipsa hominis inclinatione ad actum generationis, requirit ut genus humanum conservetur et propagetur». *Ob. cit.*, pág. 28). Este Derecho natural «que procede del Creador y ordenador del mundo, justicia absoluta y origen último de todo Derecho real, radica en la naturaleza humana y en el orden moral, y contiene normas obligatorias para la vida en común» (A. KNECHT, *Derecho matrimonial católico*, ed. castellana, Madrid 1932, pág. 7).

12. Vide L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, 3.ª ed. (Barcelona 1972), pág. 496.

de Tönnies— «que puede quedar al instinto gramatical de cada uno decidir cuándo debe darse la preferencia a una de estas palabras sobre la otra»¹³. Si tal era, en definitiva, la postura de Mayer hace más de cincuenta años, la situación no es mucho más halagüeña en los tiempos actuales.

A ello se une no sólo el hecho de que las diferencias ideológicas antes señaladas sean muy profundas, sino también que los intentos de sustitución de un término por otro en el matrimonio no son producto de unas teorías científicas perfectamente delimitadas. Proviene más bien de corrientes de opinión que pueden encontrarse, es cierto, en libros científicos, pero que obedecen sobre todo a un cambio de mentalidad y perspectiva bastante generalizado. Es perfectamente detectable y puede saberse —por lo menos por quien conoce la doctrina— a qué concepto se alude, en el caso del matrimonio, al hablar de sociedad; menos claro, en cambio, es qué quiere decirse con que el matrimonio es comunidad. Puede conocerse cuál es el concepto de sociedad aludido, porque los tratadistas de Derecho Natural (e igual puede decirse de los canonistas) se han cuidado muy bien de definir qué entienden por sociedad. En cambio, es más vaporoso e incierto qué se quiere decir con comunidad, porque si algo hay seguro es que con este término no se alude al concepto que de la misma han elaborado los juristas (comunidad de bienes, comunidad de vida en el matrimonio, etc.)¹⁴.

Pese a esta ambigüedad, con el término comunidad quiere ponerse de relieve la unión basada en un complejo de mutuas vivencias y en una tendencia recíproca hacia la misma totalidad¹⁵; dicho de otra manera, la comunidad es aquel grupo social organizado en el que se dan o al menos predominan, la unidad de origen y de concordia, manifestados en posesiones comunes y en relaciones de solidaridad y ascendiente¹⁶. Fácilmente se comprueba que se trata —y esto es bien conocido— de una noción sociológica, mientras que la noción de sociedad que se ha aplicado al matrimonio por los tratadistas del Derecho Natural y, en su caso, por los canonistas, es una noción jurídica, o si se prefiere, filosófico-jurídica¹⁷.

13. M. E. MAYER, *Filosofía del Derecho*, trad. castellana de L. Legaz (Barcelona 1937), pág. 63.

14. Este error —confundir el concepto de comunidad elaborado por los juristas con el que se intenta aplicar al matrimonio— no es ajeno a ciertos autores, que han entendido la «comunidad de vida y amor» de la que habla el Vaticano II como la clásica «comunidad de vida» de la que ha hablado la doctrina como uno de los derechos conyugales. De ahí deducen, equivocadamente como es lógico, que la comunidad de vida es, a tenor de la doctrina conciliar, la esencia del matrimonio o uno de sus fines principales. Vide, sobre estos autores y la crítica correspondiente, P. J. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, en «Ius Canonicum», XII (1972), n. 23, págs. 272 ss.

15. Cfr. L. LEGAZ, ob. cit., págs. 496 ss.

16. Cfr. J. ZAFRA, *Teoría fundamental del Estado* (Pamplona 1967), pág. 32.

17. La noción de sociedad aplicada al matrimonio para definirlo no es la noción sociológica que se distingue de la comunidad (vide la nota siguiente). Se trata de una noción o concepto

¿Dónde está, pues, el quid de la cuestión? ¿La aplicación del concepto de comunidad al matrimonio es una mera confusión de conceptos? Nada de esto. En realidad, pueden detectarse –dentro del conjunto de opiniones diversas ya aludido– dos tendencias fundamentales. Una, que simplemente intenta poner de relieve la idea de comunidad de amor en que consiste el matrimonio; otra, sin embargo, va más lejos. Lo que pretende esta última es despojar al matrimonio de su finalidad social, fundamentalmente de su carácter de unión para la procreación y educación de los hijos.

La primera tendencia no representa, en el fondo, nada nuevo por lo que a la esencia del matrimonio se refiere. Mas bien se trata de un cambio terminológico (perfectamente aceptable, aunque el jurista y el filósofo del Derecho no deberán olvidar que la noción de comunidad aplicada es de naturaleza sociológica, no filosófica en sentido estricto ni técnico-jurídica, por lo menos hasta ahora) que intenta iluminar la función del amor en el matrimonio y destacar la relación interpersonal de los cónyuges. Por lo demás, desde Tönnies hasta nuestros días –siempre contando con la variedad de criterios a la hora de diferenciar entre sociedad y comunidad– es común entre quienes manejan esta distinción sociológica incluir la familia y el matrimonio como ejemplos típicos de comunidad. Frente a la comunidad, la sociedad –en el sentido sociológico apuntado– es la unión utilitaria, basada en intereses comunes, en la voluntad calculadora¹⁸. Dada esta idea de sociedad, ¿cómo no ver en esa primera tendencia el deseo de romper con aquella mentalidad, que movía a contraer matrimonio por razones de Estado, patrimoniales, de posición social, etc.? ¿Cómo no ver ahí el deseo de resaltar el papel del amor en el matrimonio?

El problema más grave lo representa la segunda tendencia. El intento va más lejos y ataca más directamente a la noción filosófico-jurídica de sociedad que los tratadistas del Derecho Natural han manejado. En efecto, lo esencial de este concepto filosófico-jurídico de sociedad –*societas*, en sentido estricto– es representar la idea de *unión para un fin* (*unio propter finem*) y, con ella, la idea de que el matrimonio es una unión de varón y mujer para los fines propios de esta institución. Más concretamente, lo que se pretende es destruir la idea de que el matrimonio es primariamente una unión para la procreación de los hijos. Los demás fines –ayuda mutua y remedio de la concupiscencia, o sa-

abstracto que intenta comprender todos los fenómenos sociales (desde el matrimonio al Estado, pasando por todos los demás hechos asociativos) en los que los hombres se unen para un fin determinado, constituyendo un cuerpo o unidad sociales. Este concepto filosófico de sociedad comprende tanto comunidades como sociedades en el sentido de la distinción sociológica indicada.

18. Cfr. L. LEGAZ, ob. y loc. cit.; M. E. MAYER, ob. cit., págs. 62 ss. Según Zafra: «Sociedad es aquel grupo social organizado en el que reinan, o al menos predominan, la unidad convencional de destino y el egoísmo recíproco, manifestados en posesiones independientes y en relaciones contractuales y de supeditación» (ob. y loc. cit.).

tisfacción del instinto como suelen decir los iusnaturalistas no católicos— no son objeto de ataque, pues fácilmente pueden incluirse en el amor o en el mutuo complemento, que es donde centra esa tendencia el ser o la esencia del matrimonio.

No es ahora la ocasión de entrar en el tema de los fines del matrimonio. El centro de nuestra atención ha de ser, por el momento, esta pregunta: ¿es aplicable al matrimonio el concepto de sociedad que hasta tiempos bien recientes han usado los iusnaturalistas (e igualmente los canonistas)? Adelantemos que no se trata, en mi intención, de cuestionar si el matrimonio es una *unio propter fines*, una unión para unos fines. Lo es efectivamente, pero ¿le es aplicable el concepto de sociedad que los tratadistas de Derecho Natural han elaborado, sin distingos de ninguna clase, como ha sido habitual hasta tiempos no lejanos? En otras palabras, ¿no será necesario utilizar la analogía para aplicar el concreto concepto de sociedad al que nos referimos, cosa que los iusnaturalistas no hicieron? El mismo reproche —si es que alguno encierra el interrogante planteado— sería aplicable a los canonistas y hasta cierto punto con mayor razón. Es verdad que estos últimos suelen afirmar repetidamente en sus tratados y manuales sobre el matrimonio que es una institución *sui generis*, pero en el tema que nos ocupa han utilizado este matiz, más para explicar las dificultades que la noción de sociedad encierra al aplicarla unívocamente al matrimonio, que para manifestar la necesidad de tomar tal concepto en sentido analógico. En los tratados o manuales de Derecho Natural, en cambio, es perceptible en el último medio siglo un cierto despego hacia la aplicación del término sociedad.

Desde que el Derecho Natural se constituye, en el siglo XVII, como una ciencia autónoma, esto es, no incluida en otros tratados más amplios (de Derecho Canónico, de Teología Moral, etc.), ha sido habitual que los autores sigan la siguiente sistemática: de la sociedad en general, de la sociedad conyugal (matrimonio) y paterno-filial, de la sociedad heril, de la sociedad civil o política, etc. Esta sistemática se encuentra frecuentemente seguida en los tratadistas del s. XVIII, por ejemplo en Heineccio. El libro II de sus *Elementos* se sistematiza así: cap. 1: *Del estado natural y social del hombre*, cuyo § 13 recoge la definición de sociedad; cap. 2: *De los oficios que se deben hacer en la sociedad conyugal*; cap. 3: *De los oficios que se deben hacer en la sociedad de padres e hijos*; cap. 4: *De los oficios que se han de guardar en la sociedad de amos y criados, señores y siervos*; cap. 5: *De la sociedad compuesta, que llamamos familia, y de los oficios que hay que guardar en ella*; cap. 6: *Del origen, forma y diferencia de la sociedad civil*, etc. En el siglo XIX esta sistemática, con algunos cambios, permanece sustancialmente la misma en muchos autores. Suelen varios de estos autores dividir la materia en dos partes: *Derecho individual* (derechos innatos, derechos adquiridos, el contrato, la propiedad, etc.) y *Derecho social*. Dentro de este último tratan de la sociedad en general o noción de sociedad, de la sociedad conyugal, de la sociedad filial (relaciones paterno-filiales), de la sociedad he-

ril, de la sociedad civil o política y del Derecho internacional¹⁹. Otros autores, sin hacer esa explícita división entre Derecho individual y social, tratan del matrimonio dentro del Derecho de las sociedades, con ésta u otra terminología²⁰. A caballo entre el s. XIX y el s. XX, todavía algunos autores mantienen la distinción entre Derecho individual y Derecho social, incluyendo al matrimonio dentro de este último y aplicándole el concepto de sociedad²¹.

Esta sistemática, sin embargo, se rompe ya en autores del siglo pasado, como Ahrens, y en lo que a España respecta, tampoco aparece en el que sería el maestro e inspirador de una notable escuela de iusnaturalistas: Luis Mendizábal²². Aunque Mendizábal estudia el matrimonio después de las personas colectivas (sociedades), lo incluye en un título independiente (*La familia*) y su definición –así como el resto de su tratamiento– se hace sobre la base de los términos comunidad, unión, vínculo, etc., más que sobre la noción de sociedad. Ya avanzado el siglo, esta línea se refuerza. Las razones son múltiples: el nacimiento de la teoría de la institución²³, las nuevas perspectivas que se van abriendo respecto de matrimonio, la renovación metodológica de la ciencia del Derecho Natural, etc.²⁴; por ceñirnos sólo a algunos autores españoles, es reveladora la sistemática seguida por Luño Peña, Corts Grau y Puy²⁵.

No hace falta decir que la sistemática a la que nos acabamos de referir es propia de los autores que estudian el Derecho Natural en sentido estricto; los autores que, a partir de Hegel, escriben sus tratados bajo el título de *Filosofía del Derecho*, siguen una sistemática distinta, admitan o no el Derecho natural e incluso si tratan prácticamente los mismos temas²⁶. De estos autores –los que escriben tratados de *Filosofía del Derecho*–, muchos o no hablan del matrimonio o sus referencias son escasas, salvo excepciones; entre esas excepciones,

19. Véase, como ejemplo, la obra citada de Cathrein. Entre los españoles; MARQUÉS DE VADILLO, *Lecciones de Derecho Natural* (Madrid 1898); J. M. ORTI Y LARA, *Curso abreviado de Psicología, Lógica y Ética*, II (Madrid 1892).

20. Así, en España, es el caso, entre otros, de J. MENDIVE, *Elementos de Derecho Natural*, 2.^a ed. (Valladolid 1887).

21. V. gr. R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA, 5.^a ed. (Valencia 1908).

22. *Derecho Natural*, 4.^a ed. (Zaragoza 1908). Sin embargo, durante el primer lustro, es posible encontrar libros de Ética donde se sigue la sistemática anterior. V. gr. F. DALMAU, *Elementos de Filosofía, Ética*, 3.^a ed. (Barcelona 1921).

23. Esta teoría tuvo notable repercusión en iusnaturalistas, civilistas y canonistas. Nuestra opinión sobre este punto puede verse en J. HERVADA~P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 212 ss.

24. Véase, entre los extranjeros, J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, III, *La famille*, 3.^a ed. (Namur 1950); J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del Derecho natural*, ed. castellana (Madrid 1967).

25. Para los dos primeros véanse las obras citadas en la nota 11; para el tercero, cfr. sus *Lecciones de Derecho Natural*, I, 3.^a ed. (Barcelona 1974).

26. Vide, p. e., G. RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*, trad. de J. Medina (Madrid 1933).

encontramos quienes califican al matrimonio como sociedad o asociación²⁷, tendiendo los más modernos a denominarlo comunidad²⁸.

El matrimonio como unión de cuerpos y almas

3. La aplicación del término sociedad al matrimonio es muy vieja. Sin remontarnos a la antigüedad, en la Edad Media fue común llamar *societas* al matrimonio²⁹. Sin embargo, hasta épocas relativamente tardías, este término no entra habitualmente en las definiciones corrientes: es más, se usan con mayor profusión los términos *unio*, *coniunctio*, *vinculum*, al hablar del matrimonio que el de *societas*, término que, por lo menos en la época de la Escolástica, aparece con relativa parquedad. Por otra parte, las palabras *socium*, *societas* o *sociare* tienen muchas veces el sentido amplio antes indicado. Sin embargo, el matrimonio es calificado de *societas* y con ello quiere ponerse de relieve que es una *unio propter fines*, principalmente en orden a la procreación de los hijos.

La definición medieval es, en principio, la de Justiniano³⁰, aunque también es conocida y usada la de Modestino³¹. Tanto el Decreto de Graciano³² como las Decretales de Gregorio IX³³ recogen la definición justiniana, sin otros cambios que la sustitución de *continens* por *retinens*. Es ésta la definición que prevalece en la primera Escolástica, si bien se observan intentos de acomodación, que culminan con Pedro Lombardo³⁴. Aunque autores posteriores todavía no siguen totalmente esta definición³⁵, fue la que se impuso por lo menos hasta el siglo XVII e incluso posteriormente.

27. Usa este término Bélime (ob. cit., p. 71).

28. Así Radbruch (ob. cit., pág. 201).

29. Vide F. SALERNO, ob. cit., *passim*, donde se recogen numerosos textos de canonistas y teólogos. Como simple ejemplo, véase la nota 6. Muy poco antes de la caída del Imperio romano de Occidente, fecha que separa la Edad Antigua de la Edad Media, aparece el término *societas nuptiarum* en la carta del Papa San León Magno a Rústico, obispo de Narbona: «Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit...». *Epist. CLXVII, ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, resp. ad inquis. 4 (MANSI, VI, 401 s.).

30. Inst. 1, 9, 1: «Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio consuetudinem vitae continens».

31. D. 23, 3, 1: «Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio».

32. C. XXVII, q. II, proem.: «Sunt enim nuptiae sive matrimonium viri mulierisque coniunctio, individuam vitae consuetudinem retinens» (ed. Friedberg, reprod. Graz 1959, I, col. 1062).

33. X, II, 23, 11: «... quum matrimonium sit maris et feminae coniunctio, individuam vitae consuetudinem retinens...» (ed. Friedberg, cit. II, col. 355).

34. «Sunt ergo Nuptiae vel Matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens». *Sententiarum libri quatuor*, lib. IV, dist. 27, *Quid sit Coniugium*, ed. Paris 1892, pág. 659.

35. Así, por ejemplo, Rolando Bandinelli: «Matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuam vitae consuetudinem retinens». *Summa*, C. XXVII, *De coniugio*, ed. Thaner (reprod.

Las reformas introducidas por los autores medievales tendieron a poner de relieve tres puntos que las definiciones romanas dejaban menos nítidos y que, por afectar a puntos capitales de la concepción cristiana del matrimonio, consideraron necesario resaltar: a) en primer lugar, la indisolubilidad, de donde procede la sustitución de *continens* por *retinens*³⁶; b) en segundo lugar el fin de la generación, que llevó a introducir el término *maritalis*³⁷; c) la distinción clara entre matrimonio y concubinato, a lo que obedece el inciso *inter legitimas personas*³⁸.

Fue, sin duda, el fin de la generación –en lo que ahora nos interesa– uno de los puntos sobre los que más insistieron los autores. Ya desde la Patrística, que culmina en San Agustín en cuanto atañe a la doctrina matrimonial, el tema de los fines del matrimonio fue repetidamente tratado. El carácter principal y primario del fin generativo y educativo, no sólo fue constantemente puesto de relieve³⁹, sino que se puso en relación directa con la definición del matrimonio, por considerarse la procreación y educación de los hijos como elemento esencial del matrimonio⁴⁰. Mas la definición del matrimonio fue la antes indicada. No se negó su carácter de *societas*, ni de unión para los fines, especialmente para la procreación y educación de la prole, antes bien es éste uno de los puntos más reiteradamente tratados⁴¹. La concepción clásica del

Aalen 1962), pág. 114. Cfr., entre otros, MAGISTER RUFINUS, *Summa decretorum*, ed. Singer (reprod. Aalen 1963), pág. 430; S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de poenitentia et matrimonio*, ed. Romae 1603 (reprod. Meiseheim 1967), lib. IV, *De matrimonio*, pág. 510.

36. «Sequitur individuum vitae consuetudinem retinens, i.e. retinendam exigens...». MAGISTER RUFINUS, *Summa decretorum*, causa XXVII, princ. Ya antes se encuentra esta afirmación en el Decreto de Graciano, loc. cit.

37. Véase, por ejemplo, S. Tomás: «Et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis; et iterum ad unam vitam domesticam; constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor» (*Suppl.*, q. 44, a. 1). «Et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *maritalis*: ut sit sensus quod matrimonium est coniunctio ad ea quae mariti officium requirit» (*Suppl.* q. 44, a. 3 ad 1).

38. Aunque el Derecho romano distinguía entre las *iustae nuptiae*, el *contubernium* y el concubinato, la cuestión se planteó ya desde el principio con caracteres diferentes en la legislación canónica. Para un primer acercamiento al tema, puede verse J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 279 ss. Sobre lo indicado en el texto, así como para la evolución de la doctrina, puede consultarse: J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)* (Paris 1933); A. SMEIN-R. GENESTAL, *Le mariage en droit canonique*, I (Paris 1929); J. FREISEN, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, 2.^a ed. (Tübingen 1893, reprod. Aalen 1963); L. GODEFROY-G. LE BRAS-M. JUGIE, voz *Mariage* en «Dictionnaire de Théologie Catholique», X, cols. 2044 ss.

39. Vide P.M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939).

40. Vide F. SALERNO, ob. cit., págs. 21 ss.

41. Santo Tomás, por ejemplo, afirma repetidamente que el matrimonio es «coniunctio in ordine ad aliquid unum» (*Suppl.*, q. 44, a. 3), «unio ordinatorum ad unum» (*Suppl.*, q. 45, a. 1 ad 2), etc., siendo este «uno», la «unam generationem et educationem prolis» como fin principal y la «unam vitam domesticam» (cfr. nota 37) como fin ordenado al primero (cfr. *Suppl.*, q. 49, a. 2, ad 1).

matrimonio, si bien incluye esencialmente ese rasgo de *unio propter generationem et educationem prolis*, no era encajable en una definición de éste como simple «sociedad para la generación de los hijos». Tal definición, como veremos en su momento oportuno, encierra una insuperable dificultad: los hijos, según la doctrina clásica (aquella que es la enseñada por el Magisterio eclesiástico), están esencialmente en el matrimonio como *intentio prolis*, *spes prolis* u *ordinatio ad prolem* según la varia terminología usada por los autores, pero no es esencial al matrimonio la capacidad para tenerlos de modo efectivo (caso de la esterilidad), punto éste inconciliable, como tendremos ocasión de señalar, con el concepto de sociedad en sentido estricto.

La doctrina clásica entendió el matrimonio de un modo mucho más rico, e incluso diríamos más moderno, que lo hicieron después los autores de signo racionalista. La *societas*, *unio* o *coniunctio coniugalis* representa la unión más profunda –en el plano natural– entre dos seres humanos, en lo que permite el hecho de ser ambos personas. Como diría Santo Tomás, la unión conyugal es máxima⁴², calificativo que a siglos de distancia recogerían el Catecismo del Concilio de Trento⁴³ y la enc. *Casti Connubii*⁴⁴. Para poner de relieve este hecho –que los autores enlazan con la expresión *una caro* de Gen 2, 24– hablaron de una doble *coniunctio* o *unio*: la *coniunctio* o *unio animorum* y la *coniunctio* o *unio corporum*; unión de cuerpos y almas. Otras versiones más aisladas hablan de *unio animorum* y *unio naturae*. En ambos casos se quiere expresar lo mismo: la unión de almas por el amor (cuya expresión jurídica sería el consentimiento) y la unión de cuerpos por el acto conyugal como principio de generación. La *unio animorum* es la unión de voluntades, en su doble significado de amor conyugal y de consentimiento, el primero desde una perspectiva humana total y el segundo según la perspectiva jurídica que contempla el acto de contraer y el vínculo jurídico que de él nace. Sicardo de Cremona, por ejemplo, escribía refiriéndose a esta unión: «... et insinuaturs coniugalis affectus qui est... identitas voluntatis. Nam idem velle, idem nolle firma est amicitia»⁴⁵. Y con mayor fuerza todavía desarrolla esta idea Hugo de San Víctor: «Et forte ut expressius dicatur, ipsa societas et quae exterius in coniugio pacto foederis servatur sacramentum est, et ipsius sacramenti res est dilectio mutua animorum, quae ad invicem in societatis et foederis conjugalis vinculo custoditur. Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate conjugii animis uniuntur, sacramentum est; et signum illius dilectionis qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur»⁴⁶. En tér-

42. Cfr. *Suppl.*, q. 41, a. 1.

43. «... maximamque inter se vir et uxor charitate et benevolentia devincti sunt». Pars. I, cap. 8, n. 15.

44. Loc. cit., pág. 552.

45. *Summa*, Pal. lat. 653, f. 99va. Cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 80.

46. *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars. XI, cap. 1 (PL, CLXXVI, 482).

minos más sobrios, pero refiriéndose a la doble unión aludida, se expresa la *Summa de sacramentis* «*Totus homo*»: «Item sacramentum in duobus consideratur, in caritate scilicet et natura. Vir enim et mulier una dilectione, una caritate se debent diligere, quoniam una debet esse eorum caritas et dilectio. Una etiam debet esse eorum natura, quoniam vir debet esse una caro cum muliere et mulier similiter»⁴⁷. Esta concepción del matrimonio como unión de cuerpos y almas, común a la Escolástica, es recogida después por toda la tradición canónica y teológica (refiriéndose siempre al matrimonio como institución de Derecho natural). Baste citar, como ejemplo entre los autores de la Escuela Española del Derecho Natural del s. XVI, este pasaje de Domingo de Soto: «Sunt enim conjuges unum unitate naturae: quia duo in carne una, per commistionem copulae. Ac subinde unum in unitate charitatis: quia debent se ambo mutuo, sicut uterque se ipsum, diligere»⁴⁸. Y para los autores más modernos, pueden verse las siguientes palabras de Degni: «Il matrimonio si presenta come unione intima e perfetta tra l'uomo e la donna, unione dei corpi non solo, ma benanche delle anime, per cui le due personalità si congiungono e fondono in armonica unità fino a divenir quasi una persona sola; concetto, questo, che trova la più incisiva espressione nella sentenza biblica rifermata da Cristo, *adhaerebit homo uxori suae et erunt duo in carne una* (Gen., II; S. Matth., 19), che manifesta l'individualità degli esseri nell'unità della vita dell'elemento corporeo e dell'elemento spirituale»⁴⁹.

La conceptualización jurídica del matrimonio en la doctrina medieval y su repercusión posterior

4. Hemos dicho antes que la definición de Pedro Lombardo, la *justinianeana* adaptada, fue la común entre teólogos y canonistas. Pero en este punto conviene matizar. Moralistas y teólogos han seguido efectivamente esta definición; por su parte los documentos oficiales de la Iglesia, aparte de los Decretales de Gregorio IX, silencian este punto salvo la enc. *Casti Connubii* que recoge la definición de Modestino⁵⁰. Mas los canonistas han seguido en los últimos cien años un camino un tanto distinto. Esto tiene un origen lejano, que conviene poner de relieve; Ahrens afirma –con cierto despego– que las definiciones romanas «han perdido su sencillez en el Derecho canónico», guardando su admiración para el Código civil austríaco de su tiempo y para la fórmula ingle-

47. Edición de P. H. Betti, en «*Spicilegium Pontifici Athaenei Antoniani*», VII (1955), pág. 135.

48. *Commentarium in IV Sententiarum* (Salmanticae 1560), II, dist. 26, quaest. II, art. 1, pág. 86.

49. *Il matrimonio*, I (Torino 1926), pág. 2.

50. Loc. cit., págs. 571 s.

sa de prestar el consentimiento⁵¹. ¿Será cierta la acusación de Ahrens? El texto que cita –uno del Decreto de Graciano: C.XXVII, q. 2, c. 3– es tan anodino al respecto, que tengo la impresión de que Ahrens lanzó su acusación con escasísimo conocimiento de la historia de la definición del matrimonio y de los problemas que al jurista (y el canonista lo es) se le presentan, cuando intenta reducir el Derecho natural a términos jurídicos (cosa que no hay que confundir con aplicarle los conceptos de la dogmática jurídica).

En éste, como en otros tantos puntos, la Ética y la Teología Moral contemplan y estudian las realidades humanas desde un punto de vista más completo y total que el jurista, tanto el que se dedica al Derecho natural, como el que estudia el Derecho positivo. Esto es especialmente acusado en el caso del canonista. Los tratadistas de Derecho natural estudian ese Derecho en sí, considerado aisladamente de los ordenamientos positivos vigentes –desde que el Derecho Natural se constituyó como ciencia autónoma–, tanto más a partir de que el positivismo jurídico hiciese su aparición en el campo de la ciencia jurídica. Si Grocio, Pufendorf y sus seguidores construyen sus sistemas con despegado del Derecho positivo en virtud del método que siguen, los iusnaturalistas siguientes, aunque partan de presupuestos metafísicos y epistemológicos distintos, lo hacen tanto por razón de método y autonomía científica, cuanto porque los Derechos positivos se constituyen como sistemas cerrados de normas, autosuficientes, que exigen del jurista que a ellos se dedica un método estrictamente positivo y fenomenológico, sin permitirle que pueda introducir, en su método interpretativo, el método iusnaturalista. Habrá y sigue habiendo tratadistas del Derecho positivo inspirados en los principios iusnaturalistas, pero *no hacen ciencia del Derecho Natural*. La ciencia del Derecho Natural, cuando no queda reducida a ser considerada como una mera axiología, o como unos pocos principios fundamentales, quedará despegada de la ciencia del Derecho positivo, considerada como una parte de la Filosofía del Derecho, como Ética social, etc., pese a las afirmaciones de una importante corriente que lo considera un Derecho vigente; pero Derecho vigente de suyo, como un orden jurídico no necesariamente integrado en el orden jurídico positivo.

El caso del canonista –como lo fue el del jurista medieval⁵²– es distinto. El propio ordenamiento canónico nos aparece como un sistema jurídico vigente, integrado por normas de Derecho natural (y de Derecho divino posi-

51. Ob. cit., pág. 491, n. 1. Permítaseme al respecto un breve comentario. El § 44 del Código austríaco citado contiene indudables aciertos, pero, más que al matrimonio mismo, se refiere al *acto de contraer*. Por su parte, la fórmula inglesa es sin duda una bella fórmula en boca de los contrayentes, mas poco tiene que ver con la definición científica del matrimonio. La cita de Ahrens me parece un ejemplo más de la costumbre de algunos iusnaturalistas –por fortuna no todos– de confundir la ciencia del Derecho Natural con declaraciones de principios y con discursos, tan razonables a veces, como poco científicos.

52. Vide, sobre este punto, F. CALASSO, *Medio Evo del diritto* (Milano 1954).

vo) a la vez que por normas de Derecho humano⁵³. Si es significativa al respecto la llamada al Derecho natural que se encuentra en la bula de promulgación de las Decretales⁵⁴, no lo son menos las aclaraciones que al respecto hacen los canonistas modernos. En tal sentido, dice Michiels que en las normas de Derecho divino (natural y positivo) que la Iglesia acoge en su Derecho, «*efficientia Ecclesiae essentialiter recipiens et proponens est, quatenus Ecclesia leges sibi superiores, materialiter et formaliter in suo esse obligatorio iam constitutas sibi que a Deo impositas, simpliciter recipit, vel in certis casibus expresse proponit, declarat poenisque ecclesiasticis sancit*»⁵⁵. Y Van Hove escribe: «... *ius divinum naturale viget in Ecclesia, quin ab ea proponatur, et semper indolem propriam retinet. Contra illud praevalere non potest ius humanum. Iuxta illud leges ecclesiasticae sunt interpretandae et applicandae, nec contra illud iudex ecclesiasticus sententiam proferre potest*»⁵⁶. Particularmente destacable es la idea de que el Derecho natural *mantiene su propia índole*; ello es lo que obliga al canonista –lo mismo que al juez eclesástico– a interpretar, estudiar y hacer ciencia del Derecho Natural, tanto más cuanto que el legislador eclesástico en diversas materias –y entre ellas la más importante es el matrimonio– no tiene otra intención que formular, en no pocas de sus normas, el Derecho natural y a él se remite. Esto supone que el canonista –respecto del matrimonio– no puede quedarse en principios más o menos generales, sino que precisa descender a detalles muy particularizados (v. gr. en el caso de la potencia sexual, del consentimiento, etc.), ya que ha de aplicar –incluso judicialmente– el Derecho natural a los casos concretos que la vida real constantemente plantea.

A lo que voy con esta divagación un tanto larga es a poner de relieve que la doctrina canónica tuvo que interpretar en términos jurídicos la doble unión –de cuerpos y almas– del matrimonio. Y esto no fue «perder la sencillez» de la definición romana, sino descender a lo que la ciencia jurídica requiere, salvo, insisto, en que nos empeñemos en reducir el Derecho Natural a una ciencia enteca e inoperante de bellas declaraciones de principios.

Veamos a continuación cuál fue esa interpretación. Advierto que, por comenzar antes del Decreto de Graciano, durante la primera época no hay distinción entre canonistas y teólogos. Y después, los teólogos –encuadrables algunos de ellos en la ya citada Escuela Española de Derecho Natural– siguieron

53. He tratado de este punto –examinado las distintas opiniones al respecto– en *El ordenamiento canónico* (Pamplona 1966), págs. 25 ss. Vide también, J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), págs. 45 ss.

54. «Ideoque lex proditur, ut appetitus noxius sub iuris regula limitetur, per quam genus humanum, ut honeste vivat, alterum non laedat, ius suum unicuique tribuat, informatur». Bula *Rex pacificus* (ed. Friedberg, cit., II, cols. 1-2).

55. *Normae generales iuris canonici*, I, 2.^a ed. (Parisiis-Tornaci-Romae 1949), pág. 208.

56. *Prolegomena*, 2.^a ed. (Mechliniae-Romae 1945), pág. 60.

también la corriente canónica en aquellos puntos –fundamentalmente al tratar de la significación sacramental del matrimonio– en los que las precisiones jurídicas fueron la base de la construcción teológica.

Uno de los puntos centrales de la concepción cristiana del matrimonio es su carácter de vínculo obligatorio; de ahí las repetidas alusiones al vínculo, *obligatio*, etc., como factor esencial del matrimonio⁵⁷. Por eso, para los canonistas medievales –y aun para los teólogos–, conceptualizar científicamente la esencia del matrimonio era hacerlo en términos de Derecho. Para ello tomaron como punto de referencia la significación sacramental del matrimonio⁵⁸. Según los autores, Cristo se une a la Iglesia *voluntate et natura*. Decir *voluntas*, es decir amor⁵⁹; decir *natura*, es decir *caro* (siglos hacía que *caro* en Jo 1, 14, se interpretaba como naturaleza). Luego, si el matrimonio es signo sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia, y en consecuencia semejante a ella, la *unio animorum* y la *unio corporum* se corresponden a *voluntas* y a *natura*⁶⁰. La correspondencia entre la *unio corporum* y la unión por naturaleza venía dada por la interpretación de la *una caro*⁶¹; la de la *unio animorum*

57. Desde el *bonum sacramenti o inseparabilitas* agustiniano hasta las fórmulas actuales, esta idea está presente en toda la literatura cristiana. Ya las primeras fórmulas acuñadas por los teólogos y canonistas hacen referencia a términos de Derecho: *vinculum*, *obligatio*, *potestas*, *legitima*, *coniunctio*, etc. Así escribe Gandulfo de Bolonia: «Est ergo sensus: *Sunt nuptiae sive matrimonium viri et mulieris coniunctio*, id est vinculum, quo uterque ita est alligatus alteri, ut alii adhaerere neutri illorum liceat vivente altero ex hoc, quod in legitimam copulam consensuerunt» (*Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, ed. I. von Walter, Vindobonae-Vratislaviae 1924, pág. 514, § 225). «Et debet sic intelligi matrimonium: est ius cohabitandi corporaliter ex consensu animorum proveniens» (HUGO DE SAN CARO, *In IV Sententiarum*, Vat. lat. 1098, f. 174 vb; cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 82). «Sacramentum obligationis» le llama Juan de Bassolis (*In IV Sent.*, dist. 26, q. un., a. 2). «Dominium mutuum corporum» según Guillermo de Rubione (*In IV Sent.*, dist. 26, q. 1), «vinculum quo ligantur», dice S. Alberto Magno (*In IV Sent.*, dist. 27, a. 1), «quoddam conjugale vinculum» según Pedro Lombardo (*Sent.*, IV, dist. 31, c. 2; ed. cit., pág. 673), etc.

58. De acuerdo con la noción de sacramento de la que parten y siendo el matrimonio un sacramento, debe existir una semejanza entre él y aquello de lo que es signo, la unión de Cristo con la Iglesia, conforme al principio de que en todo sacramento hay esa relación de semejanza entre el signo sensible exterior y la realidad misteriosa significada. En aplicación de dicho principio, los autores interpretaron la *unio corporum* y la *unio animorum* de acuerdo con la doble unión –por la naturaleza (unión hipostática) y por la caridad– que existe entre Cristo y su Iglesia.

59. Cfr. el texto de Sicardo de Cremona citado en la nota 45.

60. Los textos son innumerables; citamos sólo algunos: «Autem est coniugium sacramentum magnum, ut ait apostolus, in Christo et in ecclesia. Ut enim inter coniuges est coniunctio secundum consensum animorum et secundum coniunctionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur voluntate et naturae conformitate, quia et idem vult cum eo et ipse formam assumpsit de natura hominis». ESTEBAN DE TOURNAI, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. J. F. von Schulte (reprod. Aalen 1965), causa XXVII, princ., pág. 233; «Sicut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic Ecclesia copulatur Christo voluntate et natura». PEDRO DE ROISSY, *Manuale de Mysteriis Ecclesiae*, Paris. Nat. Nouv. acq. lat. 232, f. 142 vb (cit. por SALERNO, ob. cit., pág. 81). Cfr. nota 47.

61. La expresión *una caro* de Gen 2, 24, interpretada a la luz de Math 19, 4-6, significa la profunda unión de los dos cónyuges, producida en virtud del vínculo jurídico; esta unión hace de

con *voluntas* no ofrecía mayor problema, pues para ellos el amor reside en la voluntad y la unión entre Cristo y la Iglesia por la voluntad es la unión por la caridad⁶².

Supuesta esta interpretación de la *unio animorum* y de la *unio corporum*, su traducción jurídica no ofrecía dificultades. La *unio animorum* se consideró jurídicamente representada en el *consensus* o pacto conyugal; la *unio corporum* fue entendida como la consumación –con sus efectos jurídicos respecto a la indisolubilidad e incluso, según la conocida tesis de la Escuela de Bolonia, como la *perfectio* del momento constitutivo del matrimonio– y, por extensión, como el *usus matrimonii*⁶³.

Sin embargo, fácil es advertir que esta interpretación no podía resistir demasiado. Del matrimonio ontológicamente considerado –el matrimonio como *societas dilectionis* y *una caro*–⁶⁴, se pasó en términos de Derecho a dos elemen-

los dos cónyuges como (a modo de) una sola persona, según la exégesis moderna más común. *Una caro* es, en tal sentido, sinónimo del matrimonio mismo y comprende la unión de cuerpos y almas, que en otro escrito he interpretado como *unidad en las naturalezas* (*Cuestiones varias...*, cit. págs. 25 ss.). Sin embargo, a lo largo de la historia, *una caro* ha sido interpretada también como sinónima de la *unio corporum* producida por el acto conyugal. Es esta segunda interpretación la que está presente en la mente de la doctrina expuesta en el texto.

62. Por eso afirma la doctrina que el *consensus* y –desde otra perspectiva– el matrimonio rato representan la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad. En notas anteriores han aparecido ya algunos textos. Los siguientes pasajes son simple muestra de una tesis común, que seguirá perviviendo hasta nuestros días: «... enim in desponsatione repraesentat illa coniunctio qua Christus sibi ecclesia copulavit fide et dilectione. Unde omnes Christi fideles una Christi sponsa tantum carnis commixtione illa coniunctio significat qua ecclesiam sibi copulavit conformitate naturae quantum in utero virginis verbum caro factum est...». GUIDO DE BAYSIO, *Enarrationes sive Lecturam super Decreto*, 2.^a pars, C. XXVII, q. 2, c. *Cum societas* (Lugduni 1535), fol. 332, col. 1; «Sicut enim in coniugio duo sunt, desponsatio scil. et carnis commixtio, ita ibi duo sacramenta consurgunt: unum in desponsatione, alterum in carnis commixtione. In desponsatione repraesentatur sacramentum animae ad Deum, ut, sicut tunc sponsa sponso adiungitur per consensum, ita intelligatur anima Deo coniugi per dilectionis habitum {...}. In carnis vero commixtione latet sacramentum Christi et ecclesiae, ut, quemadmodum vir cum uxore una caro efficitur, ita Christus cum ecclesia una caro et una persona factus esse credatur in utero virginali». MAGISTER RUFINUS, *Summa Decretorum*, C. XXVII, q. II (ed. cit., págs. 441 ss.). Siglos más tarde: «His illud quodque accedit, quod animorum consensus, et corporum commixtio, quae in matrimonio intercedunt: primum quidem charitatem significat, quae consistit in spiritu inter Deum et iustam animam, vel Ecclesiam. Alterum vero sacrosanctum coniugium designat, quod inter Christum et Ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum». P. LANCELLOTTI, *Institutiones iuris canonici* (Lyon 1606), pág. 105.

63. *Usus matrimonii* le llaman varios autores; *usus vinculi* al decir de S. Buenaventura (*Opera omnia*, IV, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, dist. 27, a. 1, sol.); *executio obligationis*, según Pedro de Tarantasia (*In IV libros Sententiarum commentaria*, Tolosa 1652, dist. 27, q. 1, a. 1, ad 3).

64. Como ya he dicho, la unión de cuerpos y almas expresa primigeniamente la profunda unión del varón y la mujer que es propia del matrimonio. Manifiesta la doble dimensión de la total unión en que consiste el matrimonio.

tos que, en la mente de los autores, no eran propiamente el matrimonio⁶⁵. No lo era la consumación ni, en general, el *usus matrimonii*; no lo era la consumación, entendida al modo de la Escuela de Bolonia, por las mismas razones que no lo es el pacto conyugal –no es el matrimonio sino su causa–; no lo era entendida como hecho que refuerza la indisolubilidad, puesto que, antes de que la consumación se produjese, el matrimonio ya se daba como existente; y por esta misma razón no lo era el *usus matrimonii*, que considerado como *usus* supone el matrimonio⁶⁶. Pero tampoco el *consensus* o pacto conyugal es propiamente el matrimonio; aunque el *consensus animorum* fue con frecuencia entendida como sinónimo de la *coniunctio* según la definición romana (de la que algunos excluyen la *unio corporum*⁶⁷, hasta el punto de que llegará a afirmarse por algunos autores que el matrimonio es sólo la *coniunctio animorum* o pacto conyugal) estas expresiones hay que entenderlas en el contexto de otras, en

65. No se escapó, ni mucho menos esta consecuencia a los autores. Así, por citar sólo algunos ejemplos, puede verse: «Quinque siquidem considerantur circa coniugium: quae sunt: consensus verborum, consensus animorum, carnalis copula, vinculum sive coniugium et inseparabilitas». *Summa anonima de Bamberg*, Bamberg Patr. 136, f. 71 vb (cit. por P. ABELLÁN, ob. cit., pág. 111); «... quia sicut ibi in matrimonio corporali sunt tria, scil. consensus animorum, carnalis copula et matrimonio, ita in sacramento spirituali Christi et Ecclesiae...». *Cuestiones del Ms. Paris Nat. lat. 14556*, atribuidas a Esteban Langton, f. 166 ra., cit. por P. ABELLÁN, ob. cit., pág. 112; «... in matrimonio est triplex coniunctio: prima secundum consensum animorum debitis signis expressus alia est viri et mulieris obligatio indissolubilis, et hoc est relatio quaedam fundata et causata ex dicto consensus [...], tertia est secundum commixtionem corporum et cohabitationem et ista est usus matrimonii [...]. Concedo ergo quod matrimonium est coniunctio secundo modo». NICOLÁS DE OCKHAM, *In IV Sent.*, Oxford, Merton 134, f. 172 va (cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 85).

66. Por lo demás es constante la afirmación de que el *usus*, las relaciones carnales no son el matrimonio. Escribiendo sobre la definición romana y la interpretación del término *coniunctio* los autores lo reflejan claramente. SIMÓN DE TOURNAI: «Coniunctio hic intelligitur non copula corporum, sed consensus animorum in desponsatione verbis expressus» (*Summa*, Paris Nat. lat. 14886, f. 10 rb); SIMÓN DE BISISIANO: «Coniunctio autem hic non carnis comixtio sed animorum mutua assensio intelligitur» (*Summa*, Paris Nat. lat. 3934 A, f. 90 ra); *Summa Lipsiensis*: «Coniunctio hic non intelligitur carnis sed animorum» (Rouen 743 [E 74], f. 114 ra); HUGOCIO DE PISA: «Matrimonium est *coniunctio* animorum non corporum, coniunctio enim corporum non est matrimonium nec facit matrimonium; *coniunctio* dicitur quia nisi aliqui coniungantur non erit coniugium» (*Summa*, Vat. lat. 2280, f. 260 ra) (cits. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 80).

Ni se piense en que estos autores dicen eso por ser contrarios a la Escuela de Bolonia. Aunque lo fuesen, ya serían testimonio válido, puesto que esa Escuela no triunfó. Pero es que esto mismo lo encontramos en un defensor de la Escuela de Bolonia tan ardoroso como Rufino –a la tesis parisina la llama «nueva fábula»– quien escribe: «Coniunctio autem hic intelligitur non ipsa carnis commixtio, sed animorum mutua assensio, quae in desponsatione contrahitur» (ob. cit., C. XXVII, § *Quidam votum*, pág. 430).

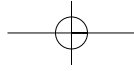
67. Vide nota anterior. Siglos más tarde se sigue diciendo lo mismo: «Dicitur vero coniunctio, non corporum, sed animorum: qua quidem coniunctione alter alteri se tradit ad coniugalem usum expresse vel tacite, atque in hac coniunctione consistit consensus: unde nuptias non concubitus, sed consensus facit». DIEGO DE COVARRUBIAS, *In IV librum Decretalium Epitome, De matrimoniis secunda pars*, cap. 1, en *Opera Omnia* (Coloniae Allobrogum 1734), págs. 163 s.

las cuales el matrimonio propiamente dicho, o *coniunctio maritalis*, es la *societas*. ¿Contradicción? No, sencillamente una cierta falta de distinciones y claridad, en unos estadios primerizos de la ciencia; y sobre todo una cuestión terminológica: la palabra *coniunctio* fue interpretada a menudo en su sentido *causal* o *in fieri* (el unirse), por lo que equivalía a pacto conyugal. De ahí la frecuente objeción que los autores se plantearon e intentaron resolver: si el matrimonio es una *coniunctio* (en sentido *causal*) y en concreto la *coniunctio animorum*, el matrimonio sería el *consensus* o pacto conyugal, lo cual supondría confundir el matrimonio con su causa⁶⁸. Por ello los autores hicieron notar que el *consensus* o pacto conyugal no es el matrimonio sino lo que lo hace posible⁶⁹. En Santo Tomás ya se distingue claramente entre el matrimonio o *coniunctio* y su causa o pacto conyugal. Con todo, esta traslación de denominaciones entre el pacto conyugal y el matrimonio pervivirá prácticamente hasta nuestros días, aplicándose también al pacto conyugal⁷⁰. Con todo, esta traslación de denominaciones entre el pacto conyugal y el matrimonio pervivirá prácticamente hasta nuestros días, aplicándose también al pacto conyugal la denominación de matrimonio; sólo que en lugar de recurrir al ejemplo del día y del sol, se seguirán usando las fórmulas científicamente acuñadas: el pacto conyugal será el matrimonio *in fieri*, *causaliter*, *active sumptum*; el matrimonio

68. «Coniunctio aut dicitur animorum aut corporum [...] Si est coniunctio animorum: sed coniunctio animorum non est nisi consensus animorum qui efficit matrimonium, ergo matrimonium est sua causa efficiens [...]. Solutio...». ROBERTO DE COURÇON, ob. y loc. cit., en nota 69. «... coniunctio hic auditor coniunctio corporum aut animorum: constat non corporum [...] ergo animorum. Sed haec coniunctio non est nisi consensus, ergo matrimonium est consensus. Et tamen consensus talis est causa matrimoniali ut dicitur 27 dist. c. efficiens, sed causa non est causatum nec e converso, ergo matrimonium coniunctio non est [...] Solutio...». RICARDO FISHACRE, ob. y loc. cit., en nota 71.

69. «Itaque sic describitur matrimonium: matrimonium est coniunctio maris et feminae individuum vitae consuetudinem retinens [...] Et datur praedicta descriptio per causam; vel sicut dicitur quod dies est sol lucens super terram, quia sol lucens super terram est causa diei, ita matrimonium coniunctio maris et feminae dicitur quae sit per mutuum consensum quia causa efficiens est matrimonii». ROBERTO DE COURÇON, *Summa Theologica*, Paris Nat. lat. 3258, fs. 182, va y vb (cit. por F. SALERNO, ob. cit., págs. 81 y 91). Parecida idea se encuentra en San Alberto Magno: «Ad aliud dicendum, quod re vera haec definitio datur per causam efficientem: unde non est ibi praedicatio essentialis, sed potius per causam dicitur, sicut dies est sol lucens super terram». *In IV Sent.*, dist. 27 a. 2, ad 3.

70. «In matrimonio est tria considerare. Primo essentia ipsius, quae est coniunctio [...]. Secundo, causam eius, quae est desponsatio». *Suppl.*, q. 44, a. 2. «Respondeo, quod circa matrimonium tria consideranda sicut scilicet causa, essentia, et effectus. Ratione primi dicuntur nuptiae a nubo: unde Isi. li. 9 etymolo. c. ult. Nuptiae dicuntur eo, quod ibi nubentium capita velent. Ratione essentiae dicitur coniugium. Ratione effectus qui est proles dicitur matrimonium quasi matris munium idest officium». RICARDO DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones subtilissimae* (reprod. Frankfurt am Main 1963), lib. IV, dist. 27, a. 1, concl. En el mismo sentido, S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist. 27, a. 1, q. 2; PEDRO DE TARANTASIA, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2 y otros autores que pueden encontrarse en F. SALERNO, ob. cit., págs. 16 s.



será el matrimonio *in facto esse, formaliter, passive sumptum*⁷¹. Por eso los autores medievales insistirán en que el matrimonio es el vínculo, no la *coniunctio animorum* o la *coniunctio corporum*, tal como habían sido y siguieron siendo consideradas después del primer paso dado en el intento de su conversión jurídica⁷².

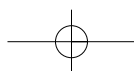
Este proceso de interpretación jurídica tendrá una consecuencia entre los canonistas, que durará hasta hace aproximadamente un decenio: la *unio animorum*, entendida no como el consentimiento sino como el amor conyugal⁷³, quedará reducida a una condición necesaria para el buen éxito de la vida matrimonial, pero fuera de su esencia (jurídicamente considerada)⁷⁴.

71. Esta terminología se encuentra en épocas tempranas. Así Ricardo Fishacre habla de *causaliter* y *per causam*: «... haec diffinitio (coniunctio) data est per causam, unde coniunctio animorum hic, sc. consensus, non praedicatur de matrimonio, ut in quid, sed causaliter dicitur». *In IV Sent.*, Napoli VII. C. 19, f. 127 vb; y una obra atribuida a ODÓN RIGAUD (?) usa las expresiones *in fieri, in facto esse, forma y causa formalis*: «... illa coniunctio potest considerari prout est in fieri, et sic est coniunctio coniugens, et tunc dicit causam efficientem scilicet consensus; aut prout est in facto esse, et sic dicit formam matrimonii, et dicitur illa causa formalis in se per hoc quod coniunctio...». *In IV Sent.*, Bruxelles, 1542, (11614), f. 223 rb. (cits. por F. SALERNO, ob. cit., págs. 82 s.). Rosset, ya en el siglo XIX, al tratar de los nombres del matrimonio los agrupa en tres apartados: *ratione essentiae, ratione causae y ratione effectus*. En el primer grupo incluye los nombres del matrimonio *in facto esse*, en el segundo los del pacto conyugal. Del mismo modo la definición del matrimonio *per essentiam rei* se refiere a la sociedad conyugal. Cuando estudia la esencia del matrimonio distingue la esencia del pacto conyugal de la esencia del matrimonio *in facto esse*, pero aclarando que el contrato no es otra cosa que el matrimonio *causaliter sumptum*; el matrimonio *formaliter* lo es el *in facto esse* (*De sacramento matrimonii tractatus*, cit., págs. 11, 18 y 68 ss.). Y Wernz escribe: «Matrimonium consideratur aut ut *actus transiens* (in fieri, active, causaliter) sive ut contractus, quo initur et constituitur societas maritalis sive coniugalis, aut ut *stabilis coniunctio* sive societas coniugalis (vinculum vel status matrimonii, in facto esse, passive, formaliter), quae est *effectus* productus a contractu coniugali tanquam a causa efficiente» (*Ius decretalium*, IV, Romae 1904, pág. 27). Terminología que seguirá hasta nuestros días: «Matrimonium in fieri seu active sive causaliter...» (M. CONTE A CORONATA, ob. cit., pág. 2). «Consideratum in fieri seu active aut causaliter [...], consideratum in facto esse, seu passive aut formaliter...» (F. M. CAPPELLO, ob. cit., pág. 2).

72. Así dice, entre otros muchos, el Prepositino: «Omnis coniunctio maris et feminae est animorum vel corporum. Sed nec coniunctio animorum, neque coniunctio corporum est matrimonium. De coniunctione corporum patet. Coniunctio animorum est consensus: sed consensus est efficiens causa matrimonii et nil est causa suiipsius: ergo coniunctio animorum non est matrimonium cuius causa est. Concedimus dicentes quod illa descriptio data est per causam; et est sensus *matrimonium est*, etc. id est: vinculum ex coniunctione animorum procedens». *Summa*, Vat. lat., 1174, f. 63 ra (cit. por F. SALERNO, ob. cit., pág. 81).

73. «... communionem tori, mensae et habitationis in unione animorum per mutuam amorem...». P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed. (Typis Polyglottis Vaticanis, 1932), pág. 15.

74. «Unio autem animorum... est conditio necessaria ut matrimonium felices sortiatur exitus... Ex his etiam patet matrimonium esse societatem inter omnes, quae excogitari possunt, summe intimam, quae, ut bene vergat, mutuam amorem prae ceteris omnibus requirit». P. GASPARRI, *Tractatus...*, cit., pág. 16. «Unio animorum per mutuam dilectionem, proprie loquendo, non est obiectum contractus matrimonialis, sed potius *conditio* ut nuptiae felicem exitum sortian-



Los teólogos, en cambio, una vez afirmada la doctrina sobre el momento constitutivo del matrimonio y sobre la esencia de esta institución –cuestiones fundamentales para la Teología sacramental y para la Teología moral–, pudieron dirigir sus miradas hacia la realidad total del matrimonio y seguir considerándolo, en su plena realidad humana, como la profunda unión de cuerpos y almas, que la licencia literaria del género homilético pudo traducir en *fusión* de cuerpos y almas⁷⁵. Especialmente en los últimos cien años –no se olvide la decadencia de la Teología durante los siglos XVIII y la primera mitad del siglo XIX– se han multiplicado los estudios sobre el matrimonio, poniendo de relieve esa profunda unidad en que consiste el matrimonio⁷⁶. De ahí la preferencia hacia la definición justiniana que en tantos teólogos modernos se observa⁷⁷.

Respecto a los canonistas, y pese a lo antes dicho, no se abandonó la definición común; incluso en los tiempos contemporáneos es fácil que se parta de ella. Sin embargo, por lo menos a partir del s. XIX, se carga el acento en su definición como sociedad. Se sobreentiende que esta definición se refiere al matrimonio propiamente dicho, no al pacto conyugal; como ya indicamos antes, según estos autores «matrimonium spectari potest *primo* uti est *in fieri*, seu ut *contractus* transiens et *secundo* uti est *in facto esse*, seu ut *vinculum conjugale*, per contractum inter conjuges inductum»⁷⁸. Hecha la distinción entre el matrimonio *in fieri* (causa) y el matrimonio *in facto esse* (efecto) como dos entidades diferenciadas aunque relacionadas íntimamente entre sí (relación de causa y efecto)⁷⁹, se da como es natural, una definición diversa para cada una de es-

tur». F. M. CAPPELLO, *Tractatus...*, cit., p. 5. Cfr. I. CHELODI, *Ius Canonicum de matrimonio*, 5.^a ed. por P. CIPROTTI (Vicenza 1947), p. 2; F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V, *Ius matrimoniale*, 3.^a ed. por Ph. Aguirre (Romae 1946), p. 44; TH. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii* (Bussum 1950), pág. 7.

75. Hablar de fusión de cuerpos y almas es, como fácilmente se advierte, una licencia literaria. Científicamente, tal fusión representaría una nueva sustancia o una relación trascendental, a todas luces inexistentes, por mucho que alguien pueda estar influido por el mito del andrógino. Ya los autores medievales se preocuparon de precisar que el matrimonio es una relación predicamental (*relatio praedicamentalis*). Vid F. SALERNO, ob. cit., págs. 88 ss.

76. Pese al tiempo transcurrido, siguen siendo todavía de lo mejor que los teólogos han escrito, las páginas que dedica al matrimonio M.J. SCHEEBEN en *Los misterios del cristianismo*, 2.^a ed. castellana (Barcelona 1960).

77. A veces transcriben dicha definición literalmente, otras veces recogen la sustitución de «continens» por «retinens».

78. AL. DE SMET, *Tractatus...*, cit., pág. 57.

79. Así por ejemplo, escriben F. X. WERNZ-P. VIDAL: «Matrimonium consideratur aut ut *actus transiens –in fieri*, active, causaliter– sive ut *contractus*, quo initur et constituitur societas coniugalis –vinculum vel status matrimonii, *in facto esse*, passive, formaliter– quae est *effectus* productus a contractu coniugali tamquam a causa efficiente». *Ius Canonicum*, V, *Ius matrimoniale*, cit., pág. 18. No faltan quienes entienden que debe hablarse del *in facto esse* como permanencia del *in fieri*; en este sentido dice el Card. P. GASPARRI: «Matrimonium in facto esse est ipsemet contractus matrimonialis qui celebratus fuit quique permanet cum consensu et inductis iuribus et obligationibus matrimonialibus». *Tractatus canonicus de matrimonio*, cit., pág. 12.

tas dos entidades. El matrimonio *in fieri* es definido así: «Contractus legitimus et individuus quo vir et mulier sibi mutuo ius in corpus tradunt in ordine ac actus per se aptos ad generationem»⁸⁰. A su vez el matrimonio *in facto esse* se define como: «societas coniugalís, variis obligationibus et iuribus mutuis constans in ordine ad prolis generationem et educationem»⁸¹.

Estos autores, partiendo de la diferenciación indicada, señalan al matrimonio *in fieri* una esencia distinta de la del matrimonio *in facto esse*. La esencia del matrimonio *in fieri* o pacto conyugal «est consensus maritalis mutuus rite manifestatus, quo ius sibi invicem conferunt ad usum corporum suorum ad copulam carnalem»⁸². En cambio, la esencia del matrimonio *in facto esse* o sociedad matrimonial «consistit in vínculo perdurante, in statu permanente seu societate conjugali orta ex contractu matrimoniali»⁸³. Si a esto añadimos que los canonistas suelen identificar el vínculo con el *ius in corpus*⁸⁴, podemos concluir que ponen la esencia de la *societas coniugalís* en el derecho a la unión carnal, por lo menos en su aspecto de *ius radicale*⁸⁵.

80. A. VERMEESCH-I. CREUSEN, *Epítome iuris canonici*, II, 7.^a ed. (Parisiis-Bruxellis 1954), pág. 190. Todas las definiciones que dan los diversos autores coinciden en lo fundamental, aunque los términos usados sean distintos. Por ejemplo: «Matrimonium in fieri est contractus matrimonialis qui celebratur sine ullo impedimento dirimente cum debito consensu interno rite manifestato» (GASPARRI, ob. y loc., cit.). «Contractus quo vir et mulier sibi mutuo tradunt et acceptant jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad generationem» (DE SMET, ob. cit., págs. 58 s.), etc.

81. M. CONTE A CORONATA, *De matrimonio*, cit., pág. 4. Cfr. otras definiciones, como éstas que transcribimos: «Unio legitima viri et mulieris perpetua et exclusiva, ex mutuo ipsorum consensu orta, ad sobolem procreandam atque educandam ordinata» (FM. CAPPELLO, *Tractatus...*, cit., pág. 3). «Societas coniugalís seu coniunctio individua et per se perpetua viri et mulieris, orta ex contractu matrimoniali, constans obligationibus et iuribus quae requirit finis primarius et secundarius matrimonii» (VERMEESCH-CREUSEN, ob. cit., pág. 191). «Unius viri et mulieris coniunctio legitima, individua, stabilis ad propagationem generis humani et ad ceteros fines matrimonii» (ST. SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6.^a ed., a L. GÁLOS, Romae 1954, pág. 405), etc.

82. SIPOS-GÁLOS, ob. y loc. cit. «Essentia matrimonii *in fieri* ponenda est in mutuo contractuentium consensu, et quidem in eo solo» (TH. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones...*, cit., pág. 7). «Essentia matrimonii *in fieri* consistit in mutuo sponsorum consensu, quo traditur et acceptatur ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad prolem generandam» (CAPPELLO, ob. cit., pág. 6). «Essentia matrimonii *in fieri* in mutuo consensu comparti manifestato in vitae consuetudine, necessariam seu ius in corpus in ordine ad generationem consistit» (CONTE A CORONATA, ob. cit., pág. 7), etc.

83. SIPOS-GÁLOS, ob. y loc. cit. «Essentia matrimonii *in facto esse* consistit in individua vitae consuetudine, quae ex matrimonio *in fieri* resultat, scil. in ipsa unione viri ac mulieris exclusiva et indissolubili» (CAPPELLO, ob. y loc. cit.), etc.

84. Ha sido ésta, hasta tiempos recientes, la doctrina común de los autores en el último siglo y medio. No han faltado excepciones, especialmente en los tiempos más recientes. Vide, sobre este punto A. BERNÁRDEZ, *Las causas canónicas de separación conyugal* (Madrid 1961), págs. 2 ss.; ID., *Curso de Derecho matrimonial canónico*, 3.^a ed. reimpr. (Madrid 1973), págs. 345 ss.; A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966); J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 186 ss.

85. Para obviar las dificultades que la tesis expuesta plantea en ciertos casos (separación, impotencia sobrevinida, enfermedad, etc.), los canonistas que la siguen han distinguido en el de-

Fácilmente puede verse que se trata de una construcción típicamente jurídica, que no excluye ni la realidad humana total, ni las realidades sociales conyugales (por otro nombre el *usus matrimonii* en sentido amplio), entendiéndose por tales aquellas actividades, comportamientos y conductas de los cónyuges que derivan de los derechos y deberes conyugales (en general, todas aquellas actividades de los cónyuges en cuanto tales). Simplemente se abstraen por razón del método jurídico. Respecto al *usus matrimonii*, la doctrina se muestra unánime en sostener que no es esencial en el matrimonio, con lo cual expresa dos ideas conexas: 1.^a Que el hecho de que los cónyuges no instauren la vida conyugal, no cumplan con sus obligaciones o corrompan dicho *usus*, no afecta para nada a la existencia del vínculo conyugal; ni tampoco a su virtualidad jurídica, como no sea, limitadamente, dando lugar a una causa de separación. 2.^a Que la positiva voluntad de los contrayentes de no instaurar la vida conyugal, no cumplir sus obligaciones o corromper el *usus matrimonii* no impide la esencia del pacto conyugal, siempre que esta positiva voluntad no afecte a los derechos esenciales. Mientras se trate sólo de una *intentio non adimplendi* (intención de no usar, de abusar del derecho, o de no vivir bien los deberes), el matrimonio es válido.

Pese a esta definición del matrimonio como sociedad, que tiende (acertadamente desde luego) a poner de relieve su índole de unión para un fin, el pacto conyugal no ha sido configurado como un contrato o pacto de sociedad, sino como el acto de darse y entregarse el *ius in corpus*⁸⁶. Es este derecho el objeto formal esencial del pacto de matrimonio. Su tesis podría resumirse así: decíamos antes que la relación establecida por estos autores entre el matrimonio *in fieri* y el *in facto esse* es de causa a efecto. Pues bien, como sea que la esencia del *in fieri* es el consentimiento, esta doctrina establece la siguiente proposición: el *ius in corpus* –esencia del vínculo– para ser causado por el consentimiento, debe estar

recho al acto conyugal dos formas de existir: como derecho radical (o radicalmente existente), que permanecería siempre –siendo como es, según ellos, la esencia del matrimonio o vínculo– aunque su ejercicio estuviese en suspenso; y como *ius expeditum* o ese mismo derecho en plenitud de ejercicio. Vide la bibliografía indicada en la nota anterior; también puede verse J. HERVADA, *El matrimonio «in facto esse»*. Su estructura jurídica, en «Ius Canonicum», I (1961), págs. 149 ss.

86. Idea ésta recogida por la propia legislación canónica en el canon 1081, § 2 CIC 17: «Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem». Con el fin de dejar claro en cuanto sea posible este extremo, conviene no olvidar una aclaración de Orti y Lara, que suele escapar a muchos autores. Como veremos en su momento oportuno (notas 114 y ss.), se acostumbra a poner el vínculo de la sociedad en el fin, lo cual es cierto desde el punto de vista de la intencionalidad; pero Orti y Lara (ob. cit., pág. 193) advierte que el «vínculo que une socialmente a los hombres» consiste «en deberes y derechos relativos al mismo fin», lo cual es muy cierto en las sociedades de naturaleza jurídica. En este sentido, la definición del pacto conyugal que dan los canonistas indicados no es de suyo un argumento apodíctico para afirmar que no la conciben como un pacto de sociedad. Sin embargo, fácilmente se comprueba este punto estudiando el conjunto de su tratado sobre el consentimiento y, en general, sobre el pacto conyugal.

contenido en éste como objeto formal; es decir, como objeto querido, por lo menos implícitamente, por la voluntad de los contrayentes⁸⁷. Todo lo cual nos indica que la definición del matrimonio como sociedad por parte de los canonistas tiende fundamentalmente a poner de relieve su índole de *unio propter finem*, y a obtener un concepto jurídico depurado de adherencias metajurídicas, sin que reduzca a él toda la realidad del matrimonio.

El matrimonio según la Escuela racionalista del Derecho Natural

5. No es a los canonistas (pese a cuanto antes se ha indicado), sino a la Escuela racionalista del Derecho Natural a quien se debe haber reducido la concepción clásica del matrimonio (unión de cuerpos y almas, íntima comunidad de vida, aunque también esencialmente unión ordenada a la prole) a la idea de sociedad en sentido estricto, empobreciéndola en notable medida.

Ya en el primer autor, Grocio, el matrimonio —«consociatio maxime naturalis»⁸⁸— se entiende como «cohabitatio maris cum femina, quae feminam constituat quasi sub oculis et custodia maris»⁸⁹. Esta desvaída concepción, que deja fuera aspectos esenciales del matrimonio, tendrá en Grocio una consecuencia: la aceptación como «matrimonio natural» de aquellas formas extramatrimoniales a los que tan genérica definición puede aplicarse sin excesivo esfuerzo: contubernio, concubinato, etc.⁹⁰. Otra consecuencia será que la unidad se concebirá como un ideal a imitar —sin que la poligamia sea por Derecho natural ilícita en todos los casos—⁹¹, así como la admisión del divorcio⁹². La unidad y la indisolubilidad absoluta serán propiedades puestas por la ley de Cristo, aunque por lo que atañe a la indisolubilidad del matrimonio cristiano su pensamiento es algo distinto en su obra *De Iure Belli ac Pacis* y en sus *Anno-*

87. «At vero ius mutuum in corpus cum relativa obligatione, exclusivum et perpetuum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem, idest in ordine ad copulam, est obiectum formale essenziale contractus matrimonialis» (GASPARRI, ob. cit., pág. 15). «Obiectum formale... est individua vitae consuetudo seu ius mutuum in corpus» (CAPPELLO, ob. cit., pág. 5). «Obiectum contractus... formale vero ius mutuum et exclusivum in corpus» (VERMEERSCH-CREUSEN, ob. cit., págs. 190 s.). «Obiectum formale est ius mutuo transferendum ad corpus in ordine ad prolem generandam» (SIPOS-GÁLOS, ob. y loc. cit.), etc.

88. *De Iure Belli ac Pacis libri tres* (Parisiis 1625), II, V, § 8, 1.

89. Ob. cit., II, V, § 8, 2: «Coniugium igitur naturaliter esse existimamus talem cohabitacionem maris cum femina, quae feminam constituat quasi sub oculis et custodia maris».

90. Ob. cit., II, V, § 15, 1-2. Cfr. A. DUFOUR, ob. cit., pág. 224. Este autor, citando a Wieacker, pone de relieve que Grocio hace referencia a la definición de Modestino, en su obra *Inleiding tot de Hollandsche Rechts-Geleerheid* (ed. R.W. Lee, Oxford 1926): «El matrimonio es una unión de un hombre y una mujer para la vida común que implica de suyo un legítimo uso recíproco del cuerpo».

91. Ob. cit., II, § 9, 3.

92. Ob. cit., II, V, § 11.

*tationes in Libros Evangeliorum*⁹³. De la definición que Grocio da del matrimonio baste decir que sus mismos comentadores la criticaron duramente, calificándola desde insuficiente hasta ridícula.

En Pufendorf la calificación del matrimonio como sociedad aparece con toda claridad. Tres son las sociedades menores de las que se compone la *civitas*: la *societas maritalis*, la *societas paterna* y la *societas herilis*⁹⁴. Sociedad simple, el matrimonio es el fundamento de la vida social (*socialis vitae fundamentum*)⁹⁵.

No faltaron entre los comentadores de Grocio y Pufendorf quienes siguieron la definición justiniana, mientras otros optaron por un camino distinto⁹⁶. En todo caso, si bien la influencia de los canonistas en estos autores es notable⁹⁷, bien directamente, bien a través de los teólogos y particularmente de la Escuela Española del Derecho Natural –influencia que fue especialmente intensa en Grocio⁹⁸– las diferencias no lo fueron menos. De las dos corrientes apuntadas nos interesa especialmente la segunda, por ser la que maneja más ampliamente el concepto de sociedad y la que, en definitiva, dejaría una huella más profunda en este punto concreto. Advirtamos ya de entrada que, salvo algún autor aislado que recoge la distinción entre matrimonio *in fieri* y matrimonio *in facto esse*⁹⁹, los demás definen directamente el matrimonio propiamente dicho, el *in facto esse*¹⁰⁰. La simplificación y la desvalorización del matrimonio –hagámoslo también notar– es bien patente, pese a que las palabras recuerden, más o menos, la doctrina anterior; y así Lehmann asegura que el matrimonio es el estatuto para procrear hijos según un orden decente y medios adecuados¹⁰¹. A eso se reduce el matrimonio, a un estatuto de decencia.

No siendo nuestra finalidad estudiar la historia ni exponer la doctrina de estos autores, para nuestro objeto bastará seguir paso a paso el pensamiento de uno de ellos –«le plus lucide et le plus rigoureux de tous les Commentateurs du XVIIIè siècle», al decir de Dufour¹⁰²–, J.G. Heineccio, desarrollado en sus *Elementos de Derecho Natural y de Gentes*. Pero antes interesa resaltar un pun-

93. Cfr. A. DUFOUR, ob. cit., págs. 228 y 246.

94. *De Iure Naturae et Gentium*, cit., VI, I, § I.

95. Ob. cit., VI, I, § VII.

96. Pueden verse estas dos corrientes en A. DUFOUR, ob. cit., págs. 255 s., y 257 ss.

97. Cfr. A. DUFOUR, ob. cit., págs. 256 y 257 s.

98. Vid E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius Naturae* (Madrid 1954), pág. 242; G. AMBROSSETTI, *I presuppositi teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio* (Bologna 1955); G. FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età hodierna*, en «Rivista di Filosofia», XLI (1950), págs. 174 ss.

99. G. G. TITIUS, *Samuelis de Pufendorffii de Officio hominis et civis cum observationibus* (Leipzig 1715), obs. 497. Al pacto conyugal le llama «contractus»; al matrimonio «sociedad de un hombre y una mujer para los fines mencionados».

100. Cfr. A. DUFOUR, ob. cit., pág. 258.

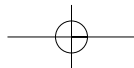
101. *Samuelis Pufendorffii de Officio hominis et civis libri duo selectis aliorum, maximi vero propriis adnotationibus... illustrati* (Jena 1721).

102. Ob. cit., pág. 258.

to que aflorará casi inmediatamente. Heineccio está de lleno dentro del voluntarismo social, es decir, de aquella corriente para la cual el estado social del hombre y toda sociedad dimana de una convención; punto importante para el pensamiento heineciano, pero irrelevante para nuestro objeto, puesto que otros autores (por ejemplo, los que siguen la concepción clásica del Derecho natural), como veremos, hablan de sociedades *necesarias*, esto es, no nacidas de un contrato o convención social; y a nosotros lo que nos interesa es lo común a todos los autores que reducen el matrimonio a una sociedad en sentido estricto, sea cual fuere su fondo ideológico.

«Entendemos por sociedad –escribe nuestro autor– el consentimiento de dos o más personas para el mismo fin, y los mismos medios que son necesarios para conseguirle. Tanto, pues, dura la sociedad, cuanto dura aquel consentimiento: luego que consigue su fin cada uno de los que consintieron en él y en los medios, se tiene por disuelta aquella sociedad, y empieza cada uno a tener sus cosas para sí solo¹⁰³. Y por esto el estado en que viven los hombres mientras dura la sociedad, se llama social». Con estas palabras queda claramente delimitado el concepto de sociedad: unión para unos fines, con los medios correspondientes. Del fin toman las sociedades su especie: «Y siendo así que toda sociedad tiende a un fin determinado, y los fines son en extremo diversos, se sigue que también pueden ser muy diversos los géneros que haya de sociedades [...]: que todas las sociedades se distinguen por sus fines, y que debiéndose juzgar de los medios por el fin, se deben regular los derechos y oficios de los socios por el fin mismo de la sociedad». Y añade en nota a pie de página: «Así pues, cuantos son los fines, tantas deben ser las sociedades, y cuantas las sociedades, tantos deben ser los fines». Habla, después, de las sociedades espontáneas y forzadas o *coactas*, de las que nacen de un consentimiento expreso, tácito o presunto y de las simples y compuestas. Por nuestra parte cerramos esta exposición con la noción que da de la sociedad como persona moral: «Por lo demás, de cualquier clase que sea la sociedad, se ve claramente por su misma definición, que todas ellas deben proponerse conseguir un fin, y poner los medios para ello. Y como no pueden consentir en el mismo fin y en los mismos medios, sino los que quieren una misma cosa, y no pueden quererla sino los que conocen que el fin es bueno, y que los medios son acomodados al fin, se sigue que se debe concebir una sola voluntad y un solo conocimiento en las socieda-

103. En este punto, el autor hace, en nota a pie de página, una aclaración de interés: «Lo que no quisiéramos que se entendiese, como si se anulase por el disenso de uno solo el estado y pacto, por el cual se formó la sociedad, lo que ya hemos refutado más arriba; sino que deben considerar los demás, como que ya no es socio, al que no conspira con ellos ni al mismo fin ni a los mismos medios, y que ha manifestado esta su intención con señales claras. De aquí es, que en fuerza del pacto les queda a los demás el derecho de obligar a los otros a cumplir sus promesas, y guardar las leyes de la convención, y si esto no se puede conseguir, a resarcir el daño y pagar la diferencia: pero no puede llamarse ya socio aquél a quien no compete la definición de tal, desde que tan injustamente rompió el vínculo que liga a los socios».



452 • ARTÍCULOS

des singulares: y que de consiguiente cada una de ellas constituye como una sola persona, que llamamos *moral*, para diferenciarla de los supuestos físicos»¹⁰⁴.

Es en el capítulo siguiente donde Heineccio aplica este conjunto de ideas al matrimonio. «Dios quiere –comienza diciendo– que se propague el género humano, y que el número de los que mueren cada día, se reemplace con una nueva prole; de otra manera no se conseguiría uno de los fines que Dios se propuso al criar al hombre. Y así los que tienen presente aquel fin, se proponen un fin bueno, y al mismo tiempo están obligados a poner los medios con que se puede conseguir: y no pudiendo conseguirse, si el varón y la hembra no consienten en juntarse, 1. que el matrimonio es una sociedad¹⁰⁵, 2. como que tiende a un fin bueno y grato a Dios, es lícita y honesta; y que, 3. como consta de poquísimas personas de diverso sexo, se debe llamar simplicísima»¹⁰⁶. Después de afirmar que «el verdadero fin del matrimonio es la procreación y conveniente educación de la prole», concluye: «Así, pues, el matrimonio es una sociedad simple, compuesta de personas de sexo diferente, formada para procrear y educar la prole».

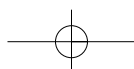
De esta definición, fundada en la noción de sociedad, irá sacando Heineccio una serie de conclusiones, según el método típico de la Escuela racionalista. Algunas indudablemente acertadas, otras francamente equivocadas. Pero fijémonos en algunas de ellas. Primeramente, la enemiga hacia el matrimonio de los ancianos: «Por lo cual es fácil conocer lo que se debe pensar acerca del matrimonio de los viejos. Pues así como por la indisolubilidad de esta sociedad, de la cual tendremos ocasión de hablar poco después, no deben ser separados los cónyuges que han envejecido en aquel estado; y debiendo tolerarse el matrimonio de un hombre de edad avanzada, pero robusto todavía, con una mujer joven, pudiendo esperarse que pueden obtener el fin del matrimonio; así también ningún hombre de juicio aprobará las bodas de un anciano con una anciana, o de un jovencillo con una vieja estéril y decrepita, cuya pareja tan desproporcionada no puede consentir sin una torpísima impudicia en el fin y en los medios del matrimonio»¹⁰⁷.

104. Ob. cit., págs. 209-213. Es bien sabido que en estos autores y en otros posteriores, la expresión «persona moral» no corresponde exactamente al concepto técnico-jurídico.

105. En este punto hay en el texto una expresa referencia al § 13, que es donde define la sociedad.

106. Lo mismo que respecto del n. 1, en los otros dos Heineccio hace una expresa llamada a lo dicho antes de la sociedad en general. Es, pues, patente la rigurosa aplicación al matrimonio de lo dicho respecto de la sociedad en general.

107. Ejemplo típico del modo de razonar de la Escuela racionalista del Derecho Natural. De una definición se pasa *lógicamente*, según una lógica estricta –la propia de la *razón especulativa*, no según el razonamiento propio de la *razón práctica*, que es la usada por la doctrina clásica al tratar del Derecho y, en general, de las ciencias prácticas de la conducta moral del hombre–, a una conclusión *clara*. Pero tan clara como de suyo excesivamente simplista. Se mezclan indiscriminada-



En segundo lugar –vamos siguiendo el orden con que Heineccio trata de las cuestiones– se refiere a uno de los problemas más difíciles que el Derecho natural presenta en relación al matrimonio: el de la esterilidad e impotencia. De acuerdo con el principio rector del proceso deductivo que sigue Heineccio –el fin de la sociedad como regla o medida de ésta, de la conducta de los socios y de su capacidad para formularla–, no distingue entre impotencia y esterilidad a efectos de la solución adoptada, aunque explícitamente nombre a ambas: «Luego mucho menos se puede permitir el matrimonio a los que la misma naturaleza o malicia de los hombres, ha privado de la potencia de procrear; y por consecuencia son muy impúdicas las bodas de los eunucos y espadones, aunque no deje de haber algunos ejemplares, a no ser que sea oculta e incierta la impotencia del varón, o la esterilidad de la mujer, y haya alguna esperanza de poderse curar, con la cual se contente el otro cónyuge»¹⁰⁸.

mente supuestos muy distintos: a) la validez del matrimonio de los ancianos; y b) la conveniencia social y la licitud moral (por los peligros y problemas que entraña) del casamiento entre personas de edad muy dispar. El segundo supuesto no es un problema de validez; el primero tampoco lo es en la práctica, aunque su justificación plantea cuestiones nada fáciles de resolver. Este punto –validez del matrimonio de los ancianos– ha sido objeto de distintas opiniones desde la Edad Media hasta nuestros días; un resumen de la doctrina anterior y uno de los intentos de solución más recientes, puede verse en G. LECLERC, *Mariage des vieillards et «probatu auctores»*, en «Salesianum», XXVIII (1966), págs. 672 ss. y XXIX (1967), págs. 463 ss. Brevemente he dado mi opinión sobre este asunto en J. HERVADA-LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 367 s. Por lo demás, Heineccio no distingue ni aclara si habla de validez o de mera decencia, aunque su lenguaje –tolerar, aprobar, impudicia– parece referirse a la licitud y conveniencia de tales nupcias; pero en este caso, la referencia a la indisolubilidad es, por lo menos, desproporcionada. Menos aclara todavía su pensamiento la nota a pie de página; las citas de Quintiliano y Pufendorf parecen inclinarse por considerar esos matrimonios como aparentes u «honorarios» (como dice Pufendorf, «con su gracia acostumbrada» según el parecer de Heineccio). No sé si el lector encontrará o no graciosa la salida de Pufendorf, pero lo que sí es claro es la falta de precisión científica de estos autores. También la doctrina anterior tuvo que enfrentarse con casos de matrimonios inválidos a los que, sin embargo, se permitía permanecer unidos y conservar el *status* social correspondiente. Pero en lugar de frases graciosas crearon una terminología científica: la *cohabitatio uti frater et soror*.

108. Ante estas palabras de Heineccio no es posible dejar de reconocer, no ya el simplismo del razonamiento –por lo demás impecable *lógicamente* partiendo de sus principios–, sino la falta de calidad y de rigor científicos del autor en este punto, como en tantos otros referentes al matrimonio. No es éste un defecto aislado de Heineccio –el más lúcido y riguroso de los comentaristas del s. XVIII–, sino un defecto común a toda la Escuela racionalista del Derecho Natural. No es extraño, pues, el descrédito de la Escuela. No hay por qué negar los méritos de Grocio, Pufendorf y sus seguidores, especialmente el de haber dado autonomía científica a la ciencia del Derecho Natural, sus aportaciones al desarrollo del Derecho Internacional e incluso la influencia de sus ideas en las legislaciones matrimoniales. Pero ninguno de ellos puede librarse de su escasa altura científica en tantos temas tratados, especialmente el matrimonio. Se esté o no se esté de acuerdo con la tradición iusnaturalista anterior, fue ésta muy superior científicamente. En concreto, en el tema de la impotencia y esterilidad, Heineccio no distingue claramente entre incapacidad del sujeto y mera ilicitud, hace alusión indiscriminada a los eunucos y espadones, a la impotencia del varón y a la esterilidad de la mujer, no explica qué quiere decir

A continuación y después de referirse a la licitud del celibato, habla de los medios para el fin. En esta ocasión su razonamiento conduce a soluciones comunes con la doctrina iusnaturalista clásica: «Siendo ciertísimo que los medios se establecen por causa del fin, y de consiguiente el concúbito por causa de la procreación y educación de los hijos; y debiendo omitirse todo lo que se opone a este fin, es indudable que pecan gravemente, los que para satisfacer su liviandad, abusan de aquel medio que Dios destinó para un fin determinado; y que así repugnan enteramente a la recta razón la Venus nefanda, que más vale ignorar; todos los adulterios y estupro; todos los amores furtivos, que además siempre van unidos con una gran ofensa de otros; finalmente todas las poluciones, siempre feas y asquerosas, lo mismo que la prostitución, y la tercería; y

que exista «alguna esperanza de poderse curar» (¿por medios ordinarios, extraordinarios, etc.?, según distingue la doctrina canónica) y une la impotencia oculta con la incierta o dudosa. Este último punto —la impotencia oculta y la dudosa— tiene antecedentes conocidos (v. gr. la opinión de Pedro Lombardo y de Santo Tomás sobre la oculta) y son tipos perfectamente separables y con efectos distintos. La doctrina anterior —de la que los autores de la Escuela racionalista hicieron tabla rasa sin razón— formó sobre este tema un cuerpo de enseñanzas que —se acepten o no— constituía un modelo de construcción científica. Siglos de doctrina (e incluso jurisprudencia) canónica en la que brillan nombres de la altura de Enrique de Segusio (el Card. Hostiense), el Abad Panormitano, Juan Andrés, Juan de Imola, Diego de Covarrubias, etc., fueron echados por la borda sin contemplaciones. El resultado no podía ser otro que la ramplonería científica de los autores de la Escuela racionalista al enfrentarse con temas tan arduos. Por lo demás Heineccio muestra ignorancia crasa en el tema de los eunucos y espadones cuando escribe en nota: «Con todo, lo que aun es más de admirar, hasta entre los mismos cristianos se disputa si pueden casarse lícitamente los eunucos, pues acerca de esta extraña cuestión hay un cuaderno de Jerónimo Delfin, *De eunuchi coniugio*, que llama graciosamente su autor *die Capannenhayrath*, impreso en Jena el año de 1737. Pero esto se debe mirar como uno de los fenómenos del siglo...». Si todo lo que conocía Heineccio acerca de las disputas en torno a la capacidad matrimonial de los eunucos y espadones es el citado cuaderno, hay que reconocer que más le valiera haber silenciado su «erudición». Tan «extraña cuestión» no hacía falta referirla a egipcios y turcos (el matrimonio de los turcos sale con relativa frecuencia en los tratados de la Escuela racionalista) como hace Heineccio, entre otras razones porque se planteó en la Europa medieval con cierta frecuencia y aun en España debió constituir un problema social de alguna relevancia en el s. XVI, cuando el propio Nuncio en este país dirigió sobre tal cuestión una consulta al Papa Sixto V. Y la literatura científica sobre el tema es abundante, habiéndose ocupado de él canonistas y teólogos de mucho relieve, entre ellos Medina, Palacios, Veracruz, Martín de Azpilcueta, etc., además de los autores de épocas anteriores. La cuestión, consultada al Papa como hemos dicho, fue resuelta por la Epístola *Cum frequenter* de Sixto V, fechada el 27 de junio de 1587 (cfr. GASPARRI-SEREDI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, Romae 1947, n. 161), con remisión expresa al Derecho natural y a la tradición canónica. Pese a ello, todavía en el s. XVII siguieron las discusiones, especialmente en España. Vide, E. CASTAÑEDA, *Una sentencia española en el siglo XVII*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XII (1957), págs. 283 ss. Sobre la doctrina anterior al s. XVIII acerca de la impotencia y la esterilidad, pueden verse, entre otros, P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, 2.^a ed. (Firenze 1952); J. HERVADA, *La impotencia del varón en el Derecho matrimonial canónico* (Pamplona 1959); y la obra de Esmein citada en la nota 38. Con razón afirma Galán y Gutiérrez que «el derecho natural racionalista significa una trasmutación *in peius*, un decaimiento o degeneración del derecho natural de la Escolástica» (ob. y loc. cit.).

que por lo tanto no hay otro medio legítimo para propagar y reemplazar la especie humana, sino la sociedad conyugal, que acabamos de describir».

En relación a la poliandria y a la poliginia –aparte de la consabida referencia a los turcos, según costumbre de la Escuela– así como a la promiscuidad, también sus ideas se mueven en un contexto parecido al de la doctrina clásica, que perdurará hasta nuestros días. La poliandria –lo mismo que la promiscuidad– es contraria absolutamente al Derecho natural; también lo es, pero de modo menos absoluto, la poliginia, ya que, si bien respeta la generación de los hijos y la certidumbre de la paternidad, se opone a la conveniente educación de los hijos y es fuente de discordias entre los cónyuges.

Tampoco ofrece novedades la descripción de los deberes de los cónyuges. Los deduce de la naturaleza misma de la unión y del consentimiento o unanimidad que está en la base del matrimonio como sociedad, por un lado, y por otro lado, del fin del matrimonio: «Por lo que toca a los *oficios* [deberes] de uno y otro cónyuge, todos ellos son fijos y conocidos. Porque como la naturaleza de esta sociedad requiere unanimidad, y ésta no se puede esperar si no hay amor y concordia, se sigue que los cónyuges deben amarse mutuamente, y no sólo administrar y cuidar de mutuo acuerdo sus bienes y su casa, sino también ayudarse uno a otro cuanto puedan, tener en común sus fortunas, y en especial auxiliarse mutuamente con obras y consejos en la educación de los hijos. Estos son los *oficios* comunes a uno y otro cónyuge, que dimanen naturalmente del consentimiento o unanimidad, y de la naturaleza misma de la unión. En cuanto al fin del matrimonio, de él inferimos, que los cónyuges deben cohabitar, que deben concederse mutuamente y a sí solos el uso del cuerpo, y de consiguiente abstenerse de amores adulterinos, y otros furtivos e impuros; amar igualmente a los hijos, no impedir el uno o hacer inútil e infructuoso el cuidado que quiera poner el otro en educarlos como se debe»¹⁰⁹.

El punto clave, penúltimo de los que trata Heineccio y último al que nos referimos, es el del divorcio. Igual que en lo que atañe a la esterilidad, puede verse cómo la rigurosa aplicación del concepto de sociedad conduce a la una conclusión errónea: «finalmente, debiendo omitirse todo lo que impida el fin del matrimonio; y exigiendo la educación de los hijos, la cual es el fin del ma-

109. También en este punto quisiera hacer un breve comentario. La enumeración de Heineccio, si bien irrepachable en cuanto al fondo, tiene dos defectos fundamentales, a mi parecer: a) no distinguir entre deberes meramente morales (v. gr. deber de amarse –cfr. nota 130–) de los deberes propiamente jurídicos (de estricto Derecho, aunque natural por supuesto); b) la enumeración carece de terminología jurídica, ya acuñada por la doctrina clásica anterior: *ius in corpus*, derecho a la comunidad de mesa, lecho y habitación (o derecho a la comunidad de vida), deber de recibir y educar a los hijos, etc. Sea dicho, en disculpa de nuestro autor, que esta falta de conceptualización jurídica del Derecho natural ha sido un defecto bastante común entre los iusnaturalistas, a veces más inclinados a descripciones moralizantes, que a exposiciones rigurosamente científicas.

trimonio tanto como la procreación, que los cónyuges vivan perpetuamente juntos en sociedad; fácilmente se ve que es contra el matrimonio la facultad de divorciarse, según reinaba antiguamente en la mayor parte de las naciones. Pero como las costumbres intolerables de uno de los cónyuges impiden que se consiga este fin, todavía más que la separación [el divorcio]; y no se puede culpar a un socio a quien tocó en suerte otro tan perjudicial, el que se separe de él; nos parece que no es ilícita la separación, siempre que uno de los cónyuges se porte de tal manera, que no pueda obtenerse el fin del matrimonio»¹¹⁰. El último párrafo (matrimonios secretos y morganáticos) carece de interés para nuestro objeto¹¹¹.

El concepto estricto de sociedad

6. Siguiendo con nuestro intento de mostrar el concepto de sociedad en sentido estricto y las consecuencias a que conduce su aplicación al matrimonio de modo unívoco, vamos a dar ahora un salto de dos siglos para ver cómo, de un modo todavía más elaborado, aparece el concepto de sociedad y cuáles son sus rasgos. Escogeremos esta vez –y de intento– un autor de ideología muy dispar a Heineccio: el Card. Ottaviani. Si elegimos un tratadista del llamado *Ius Publicum Ecclesiasticum* –convencido sostenedor del Derecho natural según su concepción clásica– es por dos motivos: en primer lugar, porque los iuspublicistas eclesiásticos son los que, por necesidades de su ciencia, más han utilizado el concepto de sociedad que hemos llamado filosófico-jurídico y que es el

110. Más explícito todavía es en sus *Praelectiones Accademicae in Hugonis Grotii de Jure Belli ac Pacis libros III* (Génova 1748), ad II, V, § 9, n. 2. No he podido oconsultar directamente esta obra; Dufour (ob. cit., pág. 300) transcribe traducido el párrafo de referencia: «Puisque le mariage est l'union d'un homme et d'une femme conclue pour la procréation et l'éducation d'une progéniture, il s'ensuit: 1.^o) que ce qui a été conclu d'un mutuel consentement peut de sa nature être dissous par un mutuel dissentiment; 2.^o) que l'inaptitude d'une des conjoints à la procréation et à l'éducation ou certains défauts de caractère qui rendent impossible la vie commune sont des causes suffisantes pour permettre la dissolution du mariage».

El punto primero tiene menos interés para nuestro objeto, pues ya advertíamos que Heineccio parte del voluntarismo social, que otros autores rechazan. El segundo nos muestra una vez más la conclusión a la que *lógicamente* se llega aplicando unívocamente al matrimonio la noción de sociedad en sentido estricto. Pero a la vez nos señala de nuevo el escasísimo conocimiento del autor sobre la materia matrimonial. Aun admitiendo que, no sólo la impotencia, sino también la esterilidad fuese impedimento para el matrimonio, no se trataría de una causa de disolución o divorcio, sino de una incapacidad o causa de nulidad. Conceptuarla como causa de disolución nos vuelve a los tiempos de la primera Escolástica y de Graciano, cuando –no habiéndose distinguido entre la disolución y la nulidad–, los autores hablaban de la impotencia como causa de disolución; lo cual es retroceder demasiado en cuanto a la construcción científica se refiere. Aplicando rigurosamente el concepto de sociedad, el defecto antecedente que hace imposible el fin, no es causa de disolución del pacto de sociedad, sino incapacidad que lo hace nulo.

111. *Elementos...*, cit., págs. 215-230.

que nos interesa; en segundo término, porque siendo tan opuesto y contrastante el fondo ideológico con el autor antes elegido, pondrá mejor de relieve las coincidencias y el hecho de que las conclusiones que se derivan de aplicar el citado concepto al matrimonio obedecen a ese concepto mucho más que a trasfondos ideológicos discutibles o heterodoxos. Advierto finalmente que el salto de dos siglos quedará paliado al citar en nota algunos autores del s. XIX, de distintas tendencias.

La sociedad en sentido estricto nos aparece como la unión de dos o más personas en razón de la obtención de unos fines. Este concepto lo expresa Ottaviani en los siguientes términos: «Societas definiri solet: *Plurium hominum moralis et constans unio ad eundem finem communibus mediis consequendum*. Quae definitio omnia et sola elementa continet quibus omnis societas constituitur, ideoque quam maxime generica est, seu omnibus societatum speciebus continet»¹¹². Cuatro son los elementos de que consta una sociedad: los *miembros* («quibus corpus sociale coalescit»), el *vínculo de unión* («idest complexus ligaminum quibus compago corporis istius constat et ad unitatem organicam pluratio membrorum redigitur»), el *fin* («qui est velut animus istius moralis organismi») ¹¹³ y los *medios* («id est omnia quae necessaria sunt ut corpus sociale, velut viribus organicis praeditum, conservari et operari possit finis consecutione») ¹¹⁴.

112. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, I, 4.^a ed. adiuvente I. DAMIZIA (Typis Polyglottis Vaticanis 1958), pág. 29; «Junctio moralis et constans plurium in commune aliquem finem honestum suis actibus conspirantium». TH. MEYER, *Institutiones Iuris Naturalis*, I (Friburgi Brig. 1885), págs. 296; «La sociedad es la unión de cierto número de personas que se obligan libremente a proseguir, por medio de prestaciones combinadas, un fin común, fundado en la naturaleza humana». E. AHRENS, *Curso de Derecho Natural*, cit., pág. 476; «Entiéndese por sociedad en general una cierta agrupación de seres racionales que se hallan unidos con el amor a un mismo fin y los medios necesarios para conseguirlo». J. MENDIVE, *Elementos de Derecho Natural*, cit., pág. 135; «In senso stretto, s'intende per società: ogni unione stabile di più individui, che con i propri atti devono tendere a un fine comune». V. CATHREIN, *Filosofía Morale*, cit., pág. 413; «Debe entenderse por sociedad la unión moral de seres racionales que persiguen un bien común y ponen para lograrlo, en común también, medios propios y adecuados». MARQUÉS DE VADILLO, *Lecciones de Derecho Natural*, cit., pág. 280; «Llámase sociedad en general a la unión constante y moral de seres racionales que cooperan a la consecución de un fin honesto común». R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA, *Elementos de Derecho Natural*, cit., pág. 235.

113. «I requisiti essenziali della società, quale fu definita da noi, sono: a) *pluralità* di persone; b) *fine* comune; c) *associazione* o *unione* ordinata delle attività di tali individui per un fine identico». V. CATHREIN, ob. cit., pág. 414.

114. A. OTTAVIANI, ob. cit., págs. 29 s. «Itaque conspirationem ad finem communem, quae talem cognitum et intentum, unio quoque est *conspiratio circa media ad finem* consequatur necesse est. Nisi enim ad conspirationem animorum internam et idealem haec externa et realis accederet, illa neque in se vera ac sincera, neque proprie socialis dicenda esset». TH. MEYER, ob. cit., pág. 297; «... una sociedad no está *definitivamente constituida* hasta después del consentimiento general de todos los miembros a propósito de los *medios de acción*...». E. AHRENS, ob. cit., págs. 481 s.; «Unión moral y constante, por cuanto los seres que forman la sociedad son racionales, y

El elemento más característico, en cuanto a la formalidad societaria de una unión entre hombres, es, sin duda, el fin. Aparece ya en el vínculo como un factor especificante: «Hominum pluralitas ut possit esse elementum constitutum alicuius societatis, vinculis talibus debet colligari, ut singuli socii vere membra unius corporis dici possint, quorum actus sociales, quemadmodum unius organismi vires, arcte inter se connectantur conspirationem in aliquid producendo. Igitur non quaelibet unio vinculis constat aptis ad sociale colligationem inducendam [...]. Vincula autem apta ea sunt quae proportionantur naturae rationali hominum. Iamvero duae sunt facultates essentialis naturae rationalis: *intellectus* scilicet et *voluntas*. Vincula igitur quae moraliter ligant has facultates, idonea sunt, ita ad unitatem reducendi pluralitatem hominum ut ipsorum stabilis conspiratio ad aliquid, talis habeatur, quae socialis unionis elementum constituat [...]. Porro talia vincula *per se iam* sufficienter haberentur in *cognitione alicuius finis* quem omnes communem habent, et in communi et *efficaci voluntate illum communiter prosequendi*»¹¹⁵. El fin «est igitur, in ordine ad societatis constitutionem, prima ratio cohaesionis socialis. Quaelibet hominum unio, ubi praeter finem communem uti talem apprehensum et volitum fiat, mere materialis est; ubi vero fit propter communem tendentiam in terminum aliquem in quem omnes simul et communiter adspirant, vere socialis unionis efficax principium esse potest»¹¹⁶.

por lo tanto, dotados de un fin moral... y lo que les une es el vínculo engendrado por el deseo de un mismo fin, y el empleo de los medios comunes adecuados a su consecución...». R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA, ob. cit., pág. 326.

115. A. OTTAVIANI, ob. cit., págs. 31 s. «Est coniunctio moralis non mere externa aut physica. Dicitur autem moralis coniunctio, quae vinculis moralibus seu spiritualibus, nimirum intelligentiae et voluntatis, nectitur... Porro eiusdem socialis unionis *essentiale principium* esse intelligitur ipse *finis communis* communiter cognitus et intentus, utpote a quo tamquam suo formali objecto illa intrinsece dependet». TH. MEYER, ob. cit., págs. 296 s.; «Toda sociedad adquiere el derecho de su existencia del fin que se propone... Una sociedad que prosigue un fin racional de la vida no existe, pues, por concesión del Estado, sino por *derecho natural*, porque se funda en la actividad de dos facultades humanas, la razón y la libertad...». E. AHRENS, ob. cit., pág. 477: «En toda sociedad debe considerarse: unidad de fin, armonía de inteligencia, concordia de voluntades y coordinación de medios». J. M. ORTI Y LARA, *Curso abreviado...*, cit., pág. 191.

116. A. OTTAVIANI, ob. cit., pág. 33: «Quippe in *fine* seu *bono communi* necessaria conditio omnis unionis moralis eiusque proprium *obiectivum vinculum* consistit. Quemadmodum enim in communi objecto cognitio intelligentiae, ita et in communi intento bono voluntates inter se uniuntur; ideoque bonum commune qua tale communiter cognitum et intentum propria et essentialis ratio est unionis moralis, qua entia rationalia socialiter jungantur». TH. MEYER, ob. cit., págs. 296 s.; «La sociedad es una persona moral por el fin que la anima y que forma el lazo entre todos los miembros...». E. AHRENS, ob. cit., pág. 483; «Dunque, l'unione dev'essere intrinseca, cioè consistere in vincoli morali. Come attuare ciò? Prima di tutto con l'unità del fine». V. CATHREIN, ob. cit., pág. 413; «Por último, el principio esencial de esta unión social claramente se desprende que es el mismo fin común, conocido y querido por todos, y del cual depende intrínsecamente aquélla como de su objeto formal». R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA, ob. cit., pág. 326.

La importancia del fin es tal que es, desde el punto de vista jurídico, el principal elemento de la sociedad, pues es su primer principio y su factor especificante: «Si comparentur quatuor elementa constitutiva societatis, statim apparet finem ceteris elementis omnino praestare sub adspectu iuridico. Finis enim nedum est primum principium seu causa socialis unionis –propter finem enim determinans hominem ut eam ingrediantur vel in ea maneant– sed etiam ita ei speciem dat, ut ex fine determinetur tum natura, tum status iuridicus societatis atque media. Hinc merito ex fine multa deducuntur de iuribus, de gradu et praestantia cuiuslibet societatis tum in se consideratae tum respectu aliarum: quae omnia enunciari solent notissimo effato: *Societates sunt ut fines*»¹¹⁷. También los medios se miden por el fin: «Debent autem media esse commensurata fini»¹¹⁸.

Dentro de este género de unión que es la sociedad aparece la *sociedad jurídica*, que «est ea societas quae constat membris erga eam obligatis iuridice, seu vinculo iuris», esto es: «Hominum moralis et constans unio ad eundem finem, communibus mediis consequendum, iuris vinculo colligatorum»¹¹⁹. Un último dato: en las sociedades –entendidas en el sentido indicado– pueden darse relaciones amistosas o en general un *consortium spirituum*: «sed de eo non potest haberi sermo sub adspectu iuridico». Por eso se llama sociedad amical –*societas amicalis*–, a aquella «quae membris constat in unum collectis ob finem quemdam honestum absque ulla obligatione iuridica»¹²⁰, o sea a la que no es jurídica. Noción muy diferente de la *societas amicalis* que expresa el primer sentido de *societas* antes aludido.

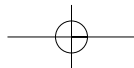
Dos rasgos tiene, como puede verse, el concepto de sociedad que acabamos de exponer. En primer lugar, la unión entre las personas se realiza –en lo que es unión societaria– en razón de la finalidad común; la unión está deter-

117. A. OTTAVIANI, ob. cit., pág. 37. «Unde consequitur, omnem societatem per suum finem specificari, i.e. specificam proprietatem cuiuscumque societatis a suo fine tamquam objetivo principio socialis unionis specificae proprio derivari». TH. MEYER, ob. cit., págs. 297 s.; «Como el carácter definitivo de una sociedad reside en el fin que se propone, hay tantas especies de sociedades cuantos son los fines particulares de la vida humana». E. AHRENS, ob. cit., pág. 477; «La società, infatti, nella sua essenza è l'unione di più individui che tendono a un fine determinato e dipende perciò totalmente da questo. Di qui il principio generale: *societas specificatur a fine*». V. CATHREIN, ob. cit., pág. 414; «De dónde se toma principalmente la distinción entre las varias especies de sociedad? Del fin a que la misma sociedad se ordena. Porque como la sociedad sea la congregación de los hombres que se adunan para conseguir un mismo fin (*ad aliquid unum perficiendum*), según que sean diversos los bienes a cuya consecución se ordena la sociedad, así se han de distinguir las sociedades...». J. M. ORTI Y LARA, ob. cit., pág. 195; «De donde se sigue que toda sociedad se especifica por su fin, esto es, que la naturaleza de cada sociedad se deriva de su fin específicamente propio, como objetivo principio de unión social». RODRÍGUEZ DE CEPEDA, ob. cit., pág. 426.

118. A. OTTAVIANI, ob. cit., pág. 35.

119. A. OTTAVIANI, ob. cit., pág. 39.

120. A. OTTAVIANI, ob. cit., págs. 30 y 39.



460 • ARTÍCULOS

minada por la obra común, por la aportación a la finalidad, no por una comunicación interpersonal afectiva. La unión societaria como tal es la unión de actividades, de deberes, de derechos, de intereses, de finalidades; no es calificable de *amicitia*, *amor* o *dilectio*, aunque a veces pueda existir amistad entre los asociados. En segundo lugar, su razón de ser y de existencia y su elemento especificante son los fines.

Consecuencias de la aplicación al matrimonio del concepto estricto de sociedad

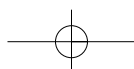
7. Como ya he indicado antes, el término *societas* se ha aplicado al matrimonio en aquel sentido amplio y lato al que se ha hecho referencia al principio desde épocas tempranas. Lo encontramos en textos de la Edad Antigua –por lo menos en sus postrimerías: San Agustín, San León Magno, por ejemplo– y es habitual en la Edad Media. Con todo, siempre se tiende, especialmente en el Medioevo, a un acercamiento al concepto estricto de sociedad, pues se usa para manifestar la relación del matrimonio con sus fines: *unio propter finem*, y de modo especial unión para la generación y educación de los hijos.

El uso del término sociedad en sentido estricto aparece fundamentalmente con la Escuela racionalista del Derecho Natural, uso que dejará su impronta en la ciencia del Derecho Natural de las épocas posteriores, hasta que se produce el ya indicado distanciamiento y la preferencia por el concepto de comunidad.

En general, la definición que prevalecerá será la de sociedad (o unión, sinónimo de sociedad, pues la sociedad se define como unión) para la generación y educación de los hijos. Así lo hacen, entre otros, Ticio, Hochstetter, Kemmerich, Otto, etc., entre los comentaristas de Grocio; posteriormente Thomasius, y sus discípulos Beyer, Fleischer Ludovico y J. G. Wolf; asimismo Christian Wolff, Kochler, Darges, Nettelblatt, Schierschmidt, Achenwall, Von Martini, etc.¹²¹. En el s. XIX, las corrientes positivas, socialistas (socialismo utópico) y marxistas –con los conocidos precedentes– rompen con tal concepción –al atacar el carácter natural del matrimonio o su índole de sociedad estable (amor libre) y su ordenación a los hijos en cuanto factor esencial por naturaleza–, pero no faltan autores que siguen con la misma definición¹²², sin aludir aquí a las concepciones de filósofos –anteriores y posteriores: Spinoza, Hobbes, Rousseau, Spencer, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.– o a las de otros científicos (v. gr. juristas como los de la Escuela Histórica) sobre el matrimonio, cosa que nos llevaría demasiado lejos.

121. Cfr. A. DUFOUR, ob. cit., págs. 257 ss., 383 ss. y 406 ss.

122. P. e., el ya citado W. BÉLIME, ob. cit., pág. 71.



Dentro de la concepción clásica del iusnaturalismo, los tratadistas del s. XIX suelen seguir la mencionada definición. Valgan como ejemplo, Meyer y Cathrein¹²³. Otros autores, dan la misma definición, pero añadiendo el fin de la mutua ayuda, bien con este nombre, bien bajo la fórmula de «comunidad de vida»; tal es el caso de Mendive, el Marqués de Vadillo, Rodríguez de Cepeda y Mendizábal¹²⁴ entre los españoles. Como ya hemos visto antes para el siglo XVIII, también en el XIX hay iusnaturalistas, de ideologías muy distintas, que dan una definición inspirada en la justiniana, como es el caso de Ahrens¹²⁵, o simplemente la reproducen como hace Orti y Lara¹²⁶.

Yendo ya al meollo de la cuestión planteada, es preciso decir de entrada que la calificación del matrimonio como *societas* –en el sentido estricto indicado– tiene, por lo que atañe a la doctrina clásica del Derecho natural, una razón muy profunda y no puede calificarse de opinión poco fundada, o más o menos improvisada. No debemos olvidar que el matrimonio es radicalmente ley natural, y la *lex naturalis* es entendida –como veíamos en Santo Tomás¹²⁷– como la *inclinatio naturalis ad debitum actum et finem*, siendo claro que esta *inclinatio* no es un instinto ciego o una fuerza fatal, sino una inclinación racional. Esto supuesto, y siendo la *inclinatio naturalis* al matrimonio tendencia a la unión con otra persona, se impone la conclusión de que el matrimonio es la unión de dos personas, que movidas por el conocimiento y la voluntad (que eso es la personalización de la inclinación natural, es más, es ella misma genuinamente tal en cuanto es *inclinatio rationalis*, o sea verdaderamente personal) de y hacia el fin, se unen para su consecución según el *ordo naturae*. Y eso es una *societas*. El concepto de *societas* nace de una noción hondamente personal del matrimonio, de un aprecio grande hacia la dignidad y naturaleza de la cria-

123. «Stabilis conjunctio duarum personarum sexus diversi ad prolem generandam riteque educandam legitime inita». TH. MEYER, ob. cit., pág. 331: «La convivenza legitima e stabile di un uomo e di una donna per la procreazione ed educazione dei figli». V. CATHREIN, ob.cit., pág. 420.

124. «El matrimonio es la unión del marido y de la mujer para la procreación y educación de la prole y para el auxilio mutuo en los usos comunes de la vida». J. MENDIVE, ob. cit., pág. 143; «... la unión completa e indisoluble de un varón y una mujer, para el mutuo auxilio y la procreación y educación de la prole». MARQUÉS DE VADILLO, ob. cit., pág. 318; «es la unión indisoluble de un solo hombre con una sola mujer para la procreación, educación de la prole y mutuo auxilio de ambos». R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA, ob. cit., págs. 340 s.; «La unión perpetua del hombre y la mujer, que tiene por objeto la comunidad completa de vida y la procreación y educación de los hijos, realizada por mutuo consentimiento». L. MENDIZÁBAL, ob. cit., pág. 287.

125. «La unión formada entre dos personas de sexo diferente con el propósito de una comunidad perfecta de toda su vida moral, espiritual y física, y de todas las relaciones que son su consecuencia». Ob. cit., pág. 491.

126. Ob. cit., pág. 199.

127. Cfr. nota 11. Para el concepto de ley natural vide, entre otros., A. DE ASÍS, *Manual de Derecho Natural*, I (Granada 1963), págs. 451 s.; M. SANCHO IZQUIERDO, *Lecciones de Derecho Natural* (Pamplona 1966), págs. 108 s.; así como las obras de J. Corts, F. Puy, E. Luño Peña, A. Fernández Galiano, etc., citadas.

tura racional humana; procede de un lúcido conocimiento de la naturaleza racional del hombre¹²⁸.

Más aún, el matrimonio es esencialmente (no sólo *comporta*, sino que *es*) unión para los fines que le son propios y en este sentido es sociedad. Sin embargo, es preciso aplicar aquí la analogía, esto es, le conviene el concepto de sociedad en sentido estricto, pero tal como está elaborado por la doctrina ese concepto, en parte difiere de él, o lo que es lo mismo, el matrimonio tiene rasgos diferenciales que lo hacen ser una sociedad *sui generis*, análoga, pero no igual al resto de las sociedades. Entendámonos bien, no se trata sólo de que tiene diferencias con las demás sociedades –lo cual es evidente– sino que es diferente en el mismo concepto de sociedad, que le es adecuado, pero analógicamente. Aplicar al matrimonio dicho concepto de sociedad de modo unívoco tiene dos consecuencias; en primer lugar, un cierto vaciamiento de su profunda riqueza humana, y en segundo término, conducir a conclusiones inexactas. Es este segundo punto al que nos referiremos más ampliamente por ser el que más claramente se deduce de lo visto hasta ahora y el de mayor interés científico. Con todo digamos unas palabras sobre el primero.

Ya hemos visto que, en la doctrina canónica, la *unio animorum* y la *unio corporum*, a medida que fueron objeto de conceptualización jurídica, desaparecieron de la esencia de matrimonio (en su conceptualización jurídica). De este modo, jurídicamente hablando, sólo quedaba, como sustento de la definición, aquel aspecto, radical y muy verdadero, que es la unión para unos fines cuya esencia es el vínculo jurídico. Como por otra parte es también verdad que los fines matrimoniales son *rationes cohaesionis socialis*, a la vez que la procreación y educación de los hijos es el fin último y por consiguiente la *prima ratio cohaesionis socialis* y el superior elemento especificante¹²⁹, la conclusión resultante es que el matrimonio es una sociedad. Lo cual es verdad, pero no es toda la ver-

128. El concepto mismo de sociedad, común entre los autores, que hemos expuesto con palabras de Ottaviani, pone de manifiesto ese rasgo personalista a través del factor finalista o *rationalis conspiratio in finem*. Dicho autor lo expresa sin género de dudas: «Non enim unionem quorumlibet entium, instinctu vel naturae vi cœuntium, societatem solemus vocare, sed illorum utique congregatio nomen illud sibi vindicat, quae membris constat cœuntibus *propter finem*, seu propter tendentiam erga terminum quemdam communem *intellectu* cognitum et *voluntate* appetitum». Y añade en nota: «Solent a naturalistis dari nomen societatis instinctivo concurso brutorum, sed *improprie* [...]. Stultam autem confusionem quidam naturalistae induxerunt inter brutorum *instinctivum concursum* et hominum rationalem *conspiratione*, in finem, societatem pariter vocando utramque unionem» (ob. cit., págs. 30 y s.). Cfr. notas 115 y 116. En este contexto de ideas, calificar al matrimonio de *societas* es afirmar que no es una unión puramente instintiva y que la vida matrimonial no es el fruto de fuerzas biológicas o de necesidades físicas. Por el contrario es unión nacida en la personalidad libre –racionalidad, voluntariedad– que ama y tiende según una *inclinatio rationalis* –amor– al fin conocido (inteligencia) y amado (voluntad).

129. Cfr. Sentencia de la S.R.R. de 22-I-1944 c. Wynen, nn. 9 ss. (S.R.R. *dec. seu sent.*, XXXVI, 1954, págs. 60 ss.). Esta sentencia, sin embargo, exagera la función del fin generativo y desvaloriza en exceso los otros fines.

dad del matrimonio (es una realidad más rica sin dejar de ser esencialmente *unio propter fines*, sin dejar de ser sociedad), y de ahí la necesidad de una noción analógica de sociedad, que explique toda la hondura del matrimonio.

Mayor es todavía la desvalorización del matrimonio en la Escuela racionalista, como hemos visto. Es cierto que la referencia al amor entre los esposos es frecuente en sus escritos e incluso lo es que hablen del deber de amarse que tienen los esposos; pero esto no debe llevar a engaño, pues ni en la definición se contiene la *unio amoris*, ni esa referencia pasa de ser una falta de pureza metódica (la tendencia moralizante de la que antes hemos hablado, que los canonistas han reservado con mayor depuración metódica a los moralistas), puesto que el deber de amarse –tal como ellos lo configuran– es una expresión jurídicamente inexacta¹³⁰. Sólo un autor de esa Escuela hace referencia expresa a la *unio animorum* y a la *unio corporum* en la definición del matrimonio; es Rechenberg: «Matrimonium, quod est pactum maris cum foemina de mutua conjunctione corporum et animorum, ad procreationem sobolis, restringendos naturales instinctus et mutuuum adiutorium»¹³¹.

Lo que acabo de decir no significa negar o disminuir la verdad contenida en las ideas expuestas. Son verdad, pero no constituyen –insisto– *toda la verdad* del matrimonio y esto es lo que intento señalar: su insuficiencia dentro de la verdad. Desde el momento en que el matrimonio es verdadera sociedad (por eso hablamos de analogía, no de metáfora), los fines son *rationes cohaesionis socialis* y el fin último es la *prima ratio* de entre ellas, la primera y más esencial (esencialísima según Santo Tomás, hablando del *bonum prolis*), pero el matrimonio no se reduce exclusivamente a esto.

De modo especial la necesidad de la analogía (no metafórica ni de atribución, sino de proporcionalidad) en la aplicación del concepto de sociedad al matrimonio puede verse por las consecuencias que trae consigo un riguroso e irreprochable razonamiento como el que hemos visto en Heineccio. Si reducimos la definición del matrimonio a la unión o sociedad para la generación y educación de los hijos (sin hacer entrar los demás fines), la consecuencia *lógica* es que la esterilidad sería causa de nulidad; de disolución según Heineccio¹³².

130. Distinto es el caso de algunos autores modernos que hablan del «derecho al amor conyugal», puesto que tal derecho es convertido en deberes verdaderamente jurídicos como el deber de fidelidad. Cfr. por ejemplo, F. PUY, ob. cit., págs. 430 s.

131. *Institutiones Jurisprudentiae naturalis* (Leipzig 1714), III, II, § 2. También, dentro de las corrientes iusnaturalistas distintas de la clásica, algún autor hace expresa referencia a esa doble unión, p. e. AHRENS, ob. cit., pág. 488.

132. Algún autor lleva la conclusión demasiado lejos. Tal es el caso de Thomasio, para quien una vez obtenido el fin social por la generación de un solo hijo, los cónyuges pueden divorciarse (*Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, reprod. Aalen 1963, III, II, §§ 118 y 119). En este caso, sin embargo, es preciso tener presente la idea excesivamente funcional que del matrimonio tiene Thomasio (cfr. A. DUFOUR, ob. cit., pág. 333).

La conclusión es falsa, pero el razonamiento no es sofístico; en otras palabras es *formalmente* verdadero (no hay contravención de las leyes de la lógica), aunque sea *materialmente* falso (falla una premisa, esto es, la idea del matrimonio al reducir su esencia a la unión para engendrar, según la noción unívoca de sociedad). Quizás alguien piense que la conclusión de Heineccio (a la que llegan otros muchos autores de la Escuela racionalista) sea debida más bien a su prejuicio, esto es, a una idea preconcebida. Evidentemente, admitir la conclusión supone que previamente se admite el divorcio, pero eso no significa que el razonamiento sea *formalmente* falso, sino que lo es *materialmente*; por eso admitir la falsedad de la conclusión –tratándose de un raciocinio formalmente verdadero–, ha de llevar a admitir que una de las premisas (la indicada) no contiene toda la verdad del matrimonio. Y para que no se crea que esto es una mera impresión mía, nada mejor que el testimonio de uno de los autores más relevantes de la Antigüedad, que a su excepcional ingenio une el haber sido uno de los Santos Padres que más escribió sobre el matrimonio y el que mejor y más extensamente habló de su ordenación a los hijos y de la indisolubilidad, San Agustín: «Lo que aquí afirmamos, presupuesta la natural condición presente del nacer y del morir, que a todos nos es obvia y en la que hemos sido creados, es que en la unión conyugal del hombre y la mujer se asienta y radica un bien, y que esta alianza conyugal de tal manera la encomienda la divina Escritura, que a la mujer repudiada por su marido no le es lícito contraer nuevas nupcias con otro, mientras aquél viva; ni al abandonado por su mujer le es permitido casarse con otra, a no ser que hubiese muerto la que lo dejó. Lo que se trata de investigar, pues, es por qué razón el bien del matrimonio, que el Señor mismo ratificó en su Evangelio, no sólo porque prohibió repudiar a la esposa, a no ser por causa de fornicación, sino también porque Él mismo consintió ser invitado a unas bodas, se le llama propia y justamente un bien. La razón de ello parece a mí que no radica en la sola procreación de los hijos sino también en la sociedad natural por uno y otro sexo constituida. Porque de lo contrario, no cabría hablar de matrimonio entre personas de edad proveya, y menos aún si hubieran perdido a sus hijos o no hubieran llegado a engendrarlos. 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 podrán realizar, sino porque les sirve de mérito y loanza haber renunciado a tiempo a aquello que más tarde habría de ser forzoso renunciar»¹³³. De modo muy parecido se ha expresado el Magisterio de la Iglesia en el II Concilio Vaticano: «Pero el matrimonio no ha

133. *De bono coniugali*, c. 3.

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»¹³⁴.

Esto supuesto, cabría pensar que la dificultad quedaría obviada, aplicando el concepto estricto de sociedad, pero incluyendo los demás fines, especialmente la mutua ayuda, como hemos visto en varios autores. Sin embargo, la cuestión no se resuelve satisfactoriamente.

Si al matrimonio se aplica unívocamente el concepto estricto de sociedad, una conclusión se deriva de modo inmediato: la sociedad conyugal se asienta en la obtención efectiva de los fines, de modo que si éstos no se alcanzan se torna inútil –carece de razón de ser–, y por tanto su permanencia se hace problemática o por lo menos enigmática¹³⁵. Al respecto conviene hacer una precisión para comprender el exacto sentido de esta conclusión. Que el fin sea elemento esencial de una sociedad (el fundamental y más esencial), no quiere decir que lo esencial sea la *obtención efectiva* de los fines; como precisara Cathrein, el fin –en cuanto *forma* de la sociedad (la *materia* son las personas), según la conocida terminología aristotélico-tomista– no es la obtención efectiva del fin, sino la ordenación a él: «Neppure il fine stesso è parte costitutiva, intrinseca, della società, bensì la tendenza al medesimo. Questo è supposto da quella e ne determina la natura e la direzione, come l'oggetto la vista e l'udito. La società, infatti, nella sua essenza è l'unione di più individui che tendono a un fine determinato, e dipende perciò totalmente da questo»¹³⁶. La precisión es importante para entender la conclusión, porque no quiere decir que las sociedades se disuelvan automáticamente si los fines no se logran, sino que –careciendo de razón de ser– se hacen disolubles y de hecho se disuelvan al tornarse inútiles, como muestra la experiencia. La precisión es, además, de importancia clave en el matrimonio, porque la doctrina desde siempre ha señalado –con distinta terminología: *bonum prolis in suis principiis*, *intentio prolis*, *spes prolis*, *ordinatio ad prolem*– que lo esencial en el matrimonio no es la obtención efectiva de los hijos, sino la ordenación a ellos.

Pues bien, la referida conclusión (la sociedad conyugal se asienta en la obtención efectiva de los fines) no es válida para el matrimonio, ni en lo que se refiere a la generación de los hijos, ni en lo que atañe a los restantes fines.

134. Const. *Gaudium et spes*, n. 50.

135, Las palabras de Ottavini, referidas a toda sociedad –cfr. nota 112– no dejan lugar a dudas: «... propter finem enim initur societas, quo sublato perit ratio determinans hominem ut eam ingredientur vel in ea maneant...».

136. Ob. cit., pág. 414.

Como ya escribí en otro lugar¹³⁷, un principio fundamental respecto a la obtención efectiva de los fines consiste en que si bien la ordenación a los bienes que constituyen la finalidad del matrimonio es esencial a él, no lo es su obtención efectiva. Si por circunstancias ajenas a los factores constituyentes del matrimonio no se consigue de hecho su finalidad, no por eso se corrompe la razón de ser y de bondad del matrimonio.

Esto es así, porque su razón de ser y de existencia no descansa en la sola obtención efectiva de los fines. Aunque en el matrimonio es esencial su ordenación a los fines, la no obtención efectiva de éstos no corrompe su razón de ser y de permanencia: *sublato fine* (su obtención efectiva, no la ordenación a él) *non perit ratio determinans homines ut matrimonium contractent vel in eo permaneant*.

El matrimonio es una unión en la que el fin, la obra común (los hijos, el hogar, la mutua ayuda) pueden faltar de hecho (no como ordenación), en la que los fines pueden no obtenerse efectivamente, sin que la unión deje de existir ni pierda su razón de ser. Es una unión que por sí y para los unidos puede tener razón de ser y de bondad sin que sea posible, por determinadas circunstancias, la obtención efectiva de los fines y sin que al mismo tiempo se reduzca a un simple medio o a una realidad sólo latente.

Con toda claridad manifestó San Agustín –respecto de los hijos– esta característica del matrimonio, aludiendo a ciertas conductas de los paganos: «tan grande es el valor de aquel vínculo social, que, aunque se anuda por causa de la procreación (alude a la intención que deben tener los contrayentes), ni siquiera por esta causa se disuelve. Podría (de hecho) un hombre despedir a su esposa estéril y unirse a otra de la cual tenga hijos, pero no les es lícito... Permanece el vínculo de las nupcias, aunque la prole, por cuya causa se contrajo, no venga por manifiesta esterilidad; de manera que no es lícito que los cónyuges que ya saben que no tendrán hijos se separen y se casen con otros movidos por el deseo de tener hijos. Si esto hicieren, cometen adulterio con quienes se unieron; pues permanecen siendo cónyuges»¹³⁸.

Para entender al verdadero significado de esta regla es preciso tener en cuenta que la no obtención efectiva no puede deberse a una falta o defecto en la *ordinatio*. En efecto, la ordenación no es nada distinto del matrimonio, de aquellos elementos que lo componen; es su disposición, su sentido o *proportio*. En consecuencia, un defecto en la *ordinatio* sólo es posible por defecto o falta de un elemento o factor del matrimonio, que, si afecta a su esencia, impide que se constituya. Por lo mismo, la imposibilidad de obtener los fines ha de deberse a circunstancias ajenas a los factores constitutivos del matrimonio. Y así la esterilidad no impide el matrimonio, porque no afecta a la *ordinatio ad prolem* que es propia de los factores de la vida conyugal en sentido estricto.

137. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 48 ss.

138. *De bono coniugali*, cap. VII.

A este respecto es necesario precisar un punto. El matrimonio contiene en sí todo cuanto es suficiente para la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia. En cambio, no ocurre lo mismo con la procreación de los hijos; ésta depende no sólo de la vida matrimonial, sino de factores que escapan a ella. En tal sentido, la regla indicada tiene este otro aspecto complementario, en lo que atañe a la procreación. Mientras el matrimonio contiene toda la potencialidad necesaria para la mutua ayuda y el *remedium*, sólo contiene la potencialidad para una parte del proceso generativo (el acto conyugal); el resto de dicho proceso está en los cónyuges, pero no entra en los elementos constitutivos del vínculo matrimonial y de la vida matrimonial en sentido propio.

El matrimonio es sociedad, pero en sentido analógico

8. Nos encontramos, pues, con un hecho diferencial que toca a la misma esencia del matrimonio, pues sólo si a esta esencia atañe, puede tener explicación. Si, por una parte, al matrimonio le conviene la noción de sociedad en sentido estricto (unión para unos fines, con una ordenación esencial hacia ellos), por otra parte, se separa de ella en algún aspecto esencial. La conclusión es obvia: el matrimonio es sociedad, pero en sentido analógico. Lo que, entre otra cosas, pone de relieve que el método de analizar el concepto de sociedad y de ir aplicando todas sus características al matrimonio –como fue el caso de la Escuela racionalista– sólo puede conducir al fracaso. Conclusión ésta que tiene hoy mayor actualidad de la que parece. Porque si es cierto que la tal Escuela está desprestigiada, muchos de sus argumentos pro divorcio, la unión múltiple (formas más o menos modernas de la poligamia), etc., resucitan hoy como argumentos «modernos», que sólo son calificados de tales por la ignorancia de la historia –y de los supuestos teóricos en los que se fundan– que es propia de tantos de sus propugnadores.

¿Dónde puede residir la analogía? A mi entender reside en el siguiente hecho. Las sociedades unen en las actividades y en los fines. Las personas se unen, se vinculan, pero lo que queda vinculado es su actividad hacia el fin; esta actividad es, si se me permite la expresión, el punto de conexión, aquello en lo que se apoya el vínculo, aquello en lo que quedan unidas. El matrimonio también une y vincula en la actividad, en la vida matrimonial (a través de los derechos y deberes conyugales). Pero, precisamente en razón de sus fines –y particularmente por virtud de la generación, que consiste en la transmisión de la naturaleza humana, dando origen a un nuevo ser– la unión en la actividad es consecencial a una unión más profunda. El matrimonio vincula las personas mismas de los cónyuges, en una unidad más radical y básica que la sola actividad; une a los cónyuges en esa profunda unión de sus dos personas –lo que los clásicos llamaron *unio animorum* y *unio corporum*– que consiste –en mi opi-

nión— en una *unidad en las naturalezas*¹³⁹. Unidad en las naturalezas y unión para los fines no son dos uniones distintas; es la propia peculiaridad de los fines (y en concreto la generación) lo que origina que los cónyuges se unan no sólo en la actividad, sino más profundamente en sus personas, mediante la *unidad en las naturalezas*. Lo que significa que tal unidad está esencialmente ordenada a los fines y en último término a la generación de los hijos. La *unio propter finem* entre marido y mujer se realiza en la *unidad en las naturalezas*, incomprendible por tanto sin su sentido finalista o teleológico.

El matrimonio como «unidad en las naturalezas»

9. Pero expliquemos —aunque sea repetir lo que ya he dicho en otras ocasiones— en qué consiste esta *unidad en las naturalezas*.

La dualidad varón-mujer comporta que uno y otra, siendo plenamente hombres —personas humanas— no poseen del mismo modo determinados aspectos accidentales de la naturaleza humana. A una de esas estructuras accidentales la llamamos *virilidad* (características peculiares del varón) y a la otra *feminidad* (características peculiares de la mujer).

Ambas estructuras son *complementarias*, esto es, una es complemento de la otra en el orden de las necesidades y funciones de la especie, en la esfera de la comunidad humana. Aunque este carácter complementario se extiende a numerosos aspectos de la sociedad civil, existe una específica complementariedad en el orden de unos fines peculiares (la generación y educación de los hijos, la mutua ayuda), que comporta la formación de la célula o unidad básica de la comunidad humana (la familia); en este plano específico y peculiar la complementariedad se manifiesta en una mutua atracción entre el varón y la mujer, como tendencia o llamada a la integración de la *dualidad* en la *unidad*.

Para captar el sentido de la distinción de sexos es preciso tener en cuenta diversos puntos:

1.º La distinción de sexos no afecta a lo esencial o constitutivo primario del hombre; atañe simplemente a un aspecto secundario, es un *accidente*. La distinción no afecta, pues, a la esencia ni tampoco a la totalidad del ser del hombre. Existe un plano de la persona no afectado por la distinción; un plano de igualdad en el que la naturaleza humana existe de modo único e igual en el varón y en la mujer.

2.º La distinción varón-mujer no da a cada sexo una participación exclusiva y excluyente en los aspectos de la naturaleza humana diferenciados,

139. He desarrollado esta idea, interpretación de la expresión *una caro* usada por la Biblia, en *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, cit., págs. 25 ss. y más resumidamente en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 23 ss.

que faltarían totalmente en el otro sexo; es el *mismo aspecto* de la naturaleza humana el que adopta una *modalidad accidental distinta*. Esto es cierto incluso en el plano físico y orgánico, en el cual la distinción obedece –según autorizadas opiniones en el campo de la Biología– a un diverso desarrollo de un principio orgánico que, en su raíz (en el embrión humano), es único; por eso es posible establecer un perfecto paralelismo entre los caracteres sexuales primarios y secundarios del varón y de la mujer; los caracteres sexuales distintos son el mismo principio desarrollado según un modo diferente¹⁴⁰. No parece, en consecuencia, correcto afirmar que el varón y la mujer tienen respectivamente una naturaleza humana incompleta y que, por tanto, necesitan completarse en la unión con el otro sexo para desarrollarse plenamente como persona individualmente considerada, como individuo humano. La virilidad y la femineidad representan dos formas accidentales de individuación completa de la naturaleza humana. El mismo bien se participa en el varón y en la mujer, de modo distinto, pero completo.

3.º El plano de la distinción no afecta exclusivamente a la función generativa, aunque la generación sea lo que en última instancia da razón de su existencia. Atañe también a la estructura accidental de la personalidad psicológica (temperamento, mentalidad, etc.), que se manifiesta teñida modalmente (y sólo modalmente) de femineidad o de virilidad. Lo cual significa que el sexo no se limita sólo al ámbito orgánico del cuerpo, sino que es una estructura accidental de la persona, que se manifiesta hondamente en toda la vida humana (en la medida, claro está, en que la persona queda modalizada, sin destruir aquellos aspectos radicales no afectados por la distinción). Es decir, el varón y la mujer no se desarrollan como tales exclusivamente en el matrimonio, de forma que fuera de él se desarrollarían exclusivamente como hombres, como personas humanas en lo que son iguales. En lo que el sexo tiene de estructura accidental de la personalidad, afecta al modo de actuar del individuo humano, que se manifiesta (siempre en una dimensión accidental) como varón y como mujer en aspectos muy amplios y profundos de su vida. Y en la medida en que todo individuo humano es completo, la personalidad también es capaz de desarrollarse como masculina y como femenina sin necesidad del matrimonio.

4.º Si hay funciones individuales y sociales en las que la distinción varón-mujer es irrelevante y si esta dualidad no afecta al individuo humano como tal, que es completo en sí, ¿cómo se explica esta distinción y por qué existe una profunda tendencia de la naturaleza humana a la unión de varón y mujer? Obviamente en función de los hijos, pero su impacto en la vida social es más amplio. Para explicar la distinción de sexos y su complementariedad es

140. Cfr. J. HERVADA, *Sobre el hermafroditismo y la capacidad para el matrimonio*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XIII (1958), págs. 105 ss.

preciso tener en cuenta que la naturaleza humana no se agota en los individuos aislados, sino que se expande en la *unidad que forman todos ellos*. La comunidad humana no es sólo el resultado del hecho de una pluralidad de hombres dentro de un espacio limitado, sino el efecto de una real comunidad de naturaleza que el principio de individuación no rompe. La naturaleza abre y ordena a los hombres entre sí, y permite una real comunicación y unidad. Consecuencia de este hecho es que el bien completo, que la *especie* humana contiene potencialmente como posible perfección y desarrollo suyo, no se encuentra en todos y cada uno de los hombres con igual intensidad ni del mismo modo, pues junto a aquel bien necesario para que la persona humana se perfeccione como tal (aquel que le compete como individuo), existen bienes y potencialidades cuya consecución y desarrollo respectivos son fruto más bien de la comunidad humana. Este bien, atribuible en cierta medida al *unum* del conjunto social, es participado con distinta intensidad por los individuos humanos y pasa a constituir un posible desarrollo de la persona *en la comunidad*. En este orden de las necesidades y funciones de la especie, en esta esfera de la comunidad humana, es donde aparece el carácter complementario de los sexos.

De modo primario la complementariedad se refiere a los hijos y al matrimonio; pero este carácter complementario no se ciñe exclusivamente al matrimonio, ni a la generación. Son muchos los aspectos de la vida humana en los que el modo masculino o el modo femenino de actuar tienen importancia y en los que es posible encontrar la validez del complemento de un sexo respecto del otro. Aun siendo la propagación de la especie humana el fundamento último de la distinción varón-mujer, el hecho cierto es que ha sido de tal manera configurada esa distinción que supera los límites estrictos del complemento propio del matrimonio. Y aunque es verdad que respecto del matrimonio se dan funciones propias y exclusivas del varón y de la mujer, y aunque también lo es que hay otras funciones en las que la distinción es irrelevante, son muchísimas las que el modo masculino y el modo femenino de realizarlas provoca una diversificación de actividades que, en el conjunto de la sociedad, da lugar a un complemento.

5.º La dualidad varón-mujer adquiere, según lo dicho, su carácter complementario en el orden de la especie, o si se prefiere en el orden de la común unidad (comunidad) radical de todos los hombres como especie. Este complemento no está, pues, en el orden del remedio a una carencia, no tiende a remediar una carencia del individuo humano, considerado como persona. Por el contrario, está en el orden del enriquecimiento que comporta a la persona su apertura al otro; esto es, en el orden de la salida de sí mismo para entregarse al otro (a los hijos y al otro cónyuge). Es un aspecto, radical y primario, de la socialidad humana.

Siendo la *virilidad* y la *feminidad* dos estructuras accidentales de la naturaleza humana, y siendo complementarias en el orden de determinados fines de

la especie existe en el varón y en la mujer una mutua inclinación a unirse en una unidad primaria y básica, como tendencia o llamada a la integración de la *dualidad* en la *unidad*. Por eso la atracción mutua es una tendencia natural, una fuerza unitiva inherente a la propia naturaleza humana. Esta unidad es el matrimonio. Varón y mujer tienden, por naturaleza, a integrarse en esa unidad, en cuanto la virilidad y la feminidad les hace complementarios y están, también por naturaleza (aunque accidentalmente, pues ya hemos dicho que el sexo es un accidente), ordenados a la mutua unión. Dos naturalezas, complementarias en virtud del sexo, se unen entre sí en una unidad, aquella unidad a la que están llamadas por su recíproca complementariedad.

¿En qué consiste esta unidad en las naturalezas? Consiste en un vínculo jurídico de participación y comunicación en la virilidad y la feminidad, en cuya virtud las dos naturalezas quedan relacionadas en su dimensión complementarias y, por lo tanto, también en el orden de los fines. Se trata de una unidad social y jurídica, filosóficamente calificable de *relatio praedicamentalis*, y desde el punto de vista jurídico conceptuable como *relación jurídica* de la que derivan un conjunto de derechos y deberes. Esta relación jurídica es una relación de participación en cuya virtud varón y mujer se hacen coposadores mutuos –partícipes– en la naturaleza y solidarios en los fines. Es, pues, una unidad social y jurídica, es una *communio*.

Esta unidad, aunque tiene un fundamento ontológico, no es, como resulta evidente, ontológica, 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. 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 dos naturalezas, permaneciendo individualmente distintas, quedan unidas por una relación de comunicación y participación que las constituye en una unidad. Ahora bien, tampoco se trata de una unidad meramente jurídica, si por tal se entendiese que es pura creación del Derecho aunque se trate del Derecho natural; si bien el vínculo de unión es jurídico, en la ontología de la persona existe un fundamento, esto es, la complementariedad entre virilidad y feminidad, la ordenación de la mujer hacia el varón y viceversa, de manera que las características, la fuerza y los fines de la unión dimanen de las exigencias inherentes a ese fundamento ontológico. El vínculo jurídico une lo que por fundamento real está ordenado a unirse (no a fundirse). Es, pues, la unidad en las naturalezas, una unidad jurídica con fundamento ontológico. Y si por el vínculo jurídico los cónyuges se unen en la naturaleza, los yo personales se unen por el amor, dando así lugar a la doble unión, en la naturaleza y en el amor, que es propia del matrimonio.

En suma, el matrimonio puede describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad en las naturalezas; dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se

integran entre sí, comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación jurídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad. Asimismo en el matrimonio se da una unión de las dos *personas* (los yo personales) por el amor mutuo, que es la fuerza unitiva por la cual los seres personales se unen entre sí del modo más íntimo y profundo.

Concebido el matrimonio de este modo, se explica por qué, siendo esencial la *ordinatio ad fines*, la no obtención efectiva de éstos –siempre, claro está, que se deba a circunstancias o defectos ajenos al matrimonio mismo– no hace decaer su razón de bondad. Sencillamente porque la más radical razón de bondad en el matrimonio es el varón para la mujer y la mujer para el varón. El bien radicalmente recibido es el otro cónyuge¹⁴¹. Ese bien es una persona, que contiene como potencialidad un servicio mutuo y la generación (*bonum pro- lis*). En este sentido, las finalidades son razones de bien de cada cónyuge respecto del otro.

Los fines del matrimonio están en la persona del cónyuge como potencia. Pero la obtención efectiva de ellos no pertenece a la esencia del matrimonio (su perfección primera), sino a su perfección segunda¹⁴². Siendo el matrimonio una unión de las personas que forman una unidad en las naturalezas, y siendo

141. He expuesto con más detenimiento esta idea, en relación a los llamados «bienes del matrimonio», en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Derecho matrimonial*, cit., págs. 87 ss. Hice notar entonces que el Génesis, al narrar la institución del matrimonio, comienza diciendo: «Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él» (Gen 2, 18). Si no es bueno que el hombre esté solo, es que es bueno que esté acompañado. Y la compañera que se le dio al varón fue una mujer. El *bien* que recibe Adán para que no esté solo fue *Eva*; el varón recibe la mujer, creada para él. Con esto el Génesis enseña que virilidad y feminidad son estructuras complementarias; que ser varón dice relación a la mujer y ser mujer dice relación al varón. No que se sea varón sólo en relación a la mujer y viceversa, sino que esta relación existe y que por ella hay una tendencia a la unión. Al propio tiempo, el Génesis muestra inequívocamente que esta unión dice relación a unos fines. La mujer es ayuda y es *Eva* (nombre que quiere decir madre de los vivientes), a la vez que «echóles Dios su bendición y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñorearos de ella» (Gen 1, 28). Ayuda, procreación y educación de los hijos, es decir, la finalidad del matrimonio. Hay, además, un matiz que es de interés resaltar. «Hagámosle una ayuda», es decir, la mujer es *la ayuda* que Dios crea para el varón, como la mujer es *madre*. Es decir, las finalidades son aspectos de bien de la mujer para el varón y viceversa; son dimensiones activas de la persona misma. La ayuda del varón es la mujer considerada en sí misma y en su actividad (y viceversa). También la procreación es, en cuanto potencialidad y en cuanto función, potencia y función del varón y la mujer (del cuerpo y en el cuerpo).

142. En tal sentido se expresa Santo Tomás respecto a las relaciones conyugales, lo cual es aplicable a toda la actividad del matrimonio, que es su tendencia efectiva a los fines: «Respondeo dicendum quod duplex est integritas; una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio sive usus matrimonii per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima». *Suppl.*, q. 42, a. 4.

la persona misma la que es origen del hijo y la que es ayuda, la unión para los fines ha de hacerse en el matrimonio según la persona misma puede ser fin para otros. El hombre, por ser persona, es en alguna medida –en sentido relativo– *fin en sí mismo*¹⁴³. Y del mismo modo que es fin en sí mismo de modo relativo, es también medio para otros sólo en sentido relativo. Con gran claridad expone esta idea Sheed: «Dios hizo todas las cosas para que le sirvieran y para que le sirvieran precisamente siendo totalmente lo que son. Pero dentro de ese orden total de todas las cosas respecto de Dios existe una división: pues, subordinados a Dios, los seres espirituales son un fin en sí mismos, la materia no. La tierra ha sido creada para el hombre, mientras que el hombre... ha sido creado solamente para Dios; pueden servirse unos a otros, pero su servicio no es el de unos medios ordenados a un fin, sino el servicio recíproco que se prestan los hijos de un mismo padre»¹⁴⁴. ¿Qué quiere decir esto? Que el hombre nunca es totalmente medio, que nunca su razón de existencia y de ser es totalmente otro ser creado. Esto se ve con claridad en la generación. El ser humano es principio del hijo y en tanto esto proviene de un principio de finalidad –es potencialmente padre, porque le ha sido dado como medio de propagación de la especie humana– cada ser humano es potencialmente medio para el hijo. Pero ningún hombre tiene como única y total razón de ser de la existencia el ser padre. Ningún hombre ha sido creado sólo para ser padre, ni su única y absoluta razón de bondad es la paternidad. Lo mismo cabe decir de la actividad social, del trabajo, etc.

Virilidad y feminidad tienen como rasgos *esenciales* suyos la potencial paternidad o maternidad y la tensión al mutuo servicio o ayuda mutua. Generación y ayuda mutua aparecen, pues, como finalidades del matrimonio. Y como fines *esenciales* en el sentido de que en el matrimonio existe una esencial *ordinatio* a ellos. Pero no se exige la *obtención efectiva* de ellos. Lo impide la condición de persona (que no es nunca totalmente medio) en la que los cónyuges se unen a través de la *una caro*. Aunque el matrimonio es «unio propter fines», lo es uniéndose los cónyuges en sus naturalezas, esto es, siendo una profunda unión de dos personas. Por lo tanto, esta «unio propter fines» queda configurada de la manera como la persona puede ser fin.

En tanto la condición de persona es apertura al otro y llamada al servicio –lo que es obvio en el matrimonio–, el cónyuge se compromete a los fines del matrimonio, y, por tanto, al mutuo servicio y a su realización como posible padre o madre. A ello está llamado y a ello se compromete. Pero en la medida en que tal servicio y tal paternidad (o maternidad) están en su concreta naturaleza y en su circunstancia histórica (siempre supuestas las condiciones de validez del matrimonio). El fecundo como fecundo y el estéril como estéril; el

143. Cfr. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, cit., pág. 78.

144. *Teología y sensatez*, ed. castellana (Barcelona 1972), pág. 150.

sano como sano y el enfermo como enfermo; el fuerte como fuerte, y el débil como débil. Y siempre teniendo en cuenta que ni la fecundidad ni la esterilidad, ni la salud ni la enfermedad, ni la fortaleza ni la debilidad, ni la riqueza ni la pobreza, etc., son condiciones inamovibles.

El matrimonio como comunidad

10. Pasemos ahora, aunque más brevemente, a la noción de comunidad. Ya he dicho antes, que este término tiene un significado menos preciso que el de sociedad que acabamos de analizar; de ahí que sea más difícil tratar de él e intentar fijarlo. Radbruch, hablando del matrimonio como comunidad, distingue dos opiniones: una, la supraindividualista, según la cual el matrimonio se considera como «la comunidad para la procreación»; otra, la individualista que lo caracteriza como «comunidad de amor»¹⁴⁵.

De admitir esta distinción, dentro de la primera podrían incluirse aquellos tratadistas del Derecho Natural que, entendiendo el matrimonio como comunidad, lo definen como comunidad o unión en orden a los hijos. En este sentido Messner escribe: «El matrimonio es la comunidad sexual y de vida, legal y duradera, de hombre y mujer», a la que le asigna un fin social natural: «la crianza de los hijos»¹⁴⁶. Es el mismo autor quien afirma que «los fines son también determinantes de forma esencial para las comunidades y, en especial, los fines existenciales son determinantes para la elección que hacen sus miembros»¹⁴⁷. Como puede verse, esta noción de comunidad coincide con la noción analógica de sociedad; por eso, a la vez que hemos afirmado en las páginas anteriores que el matrimonio es sociedad en sentido analógico (con analogía de proporcionalidad), lo hemos calificado también de comunidad.

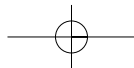
La concepción individualista, la que caracteriza el matrimonio como comunidad de amor es, en la mente de Radbruch, la concepción liberal, que entiende el matrimonio como un mero contrato disoluble por extinción del amor, y las doctrinas propugnadoras del «amor libre» (socialistas utópicos, anarquistas y marxistas, aunque él sólo cite expresamente a Engels), que niegan que la unión entre varón y mujer (estable o no) pueda estar informada por una estructura jurídica.

Sin embargo, en la actualidad –pese al auge que ha tomado la última corriente señalada (la negación de una estructura jurídica en la unión entre varón y mujer) en ambientes marxistas y no marxistas– la distinción de Radbruch ha perdido bastante interés, pues incluso en documentos oficiales de la

145. *Filosofía del Derecho*, cit., pág. 201.

146. *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, cit., págs. 593 s.

147. Ob. cit., pág. 163.



Iglesia se habla del matrimonio como «comunidad de amor», sin negar la ordenación a los hijos, ni la existencia del vínculo uno a indisoluble¹⁴⁸.

Dejando de lado la que Radbruch llamó concepción individualista, digamos unas palabras sobre la otra corriente, lo mismo si habla del matrimonio como «comunidad sexual y de vida con el fin social de la crianza de los hijos», que si –siguiendo literalmente al Vaticano II– lo denomina «comunidad de vida y amor».

En ambos casos, me parece que las expresiones usadas no *definen* esencialmente el matrimonio, esto es, no manifiestan su *constitutivo formal*; son más bien descripciones. Quizás un ejemplo aclarará lo que acabo de decir. Si se afirma que Dios es Amor, sin duda se dice una verdad, e incluso se puede tomar esta afirmación como una cierta definición descriptiva; lo mismo ocurre si se dice que Dios es el Creador de todas las cosas e incluso el Ser Infinito. Pero ninguna de estas afirmaciones pueden ser aceptables en Teodicea como definiciones esenciales de Dios; el amor creador, el poder creador, la infinitud son atributos divinos. La definición de su constitutivo formal, de donde dimanarían esos atributos, es «el Ser subsistente por sí mismo»¹⁴⁹.

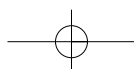
Parecidamente, la comunidad de vida y la comunidad de amor –o simplemente comunidad de vida y amor– dimanarían del constitutivo formal del matrimonio, de su esencia, pero no definen ni son la esencia del matrimonio; no son su constitutivo formal. Indudablemente el matrimonio es una *communitas vitae et amoris*, pero no sólo es vida ni sólo es amor, aunque el amor conyugal sea el *motor* –es la potencia movente por ser tendencia unitiva– y la raíz del matrimonio y de todo aquello a cuyo través el matrimonio se manifiesta y se expresa.

La relación *interpersonal* es, en el matrimonio, antes unión de personas, comunidad o unión en las naturalezas, que de vida, aunque también de vida lo sea. Tampoco es únicamente comunidad de amor, en el sentido de una relación que comporte sólo un *diálogo amoroso* –por profundo que sea– o una comunidad de afectos. La relación interpersonal que se da en la conyugalidad es más que eso –no digo más digno o más sublime–, puesto que implica un sustrato de unidad –a través de una participación y de una comunidad, de índole jurídica– en la ontología de la persona. Sustrato de unidad, que los antiguos desglosaron en la bipolaridad *unio animorum* y *unio corporum* y que antes he descrito como unidad en las naturalezas.

La comunidad de vida y amor, la *divini et humani iuris communicatio*, el *consortium omnis vitae*, etc., están contenidos (*continens*) en la unidad en las naturalezas (*coniunctio maris et foeminae*), de ella surgen como manifestaciones propias y como atributos suyos, pero no son su esencia ni, por tanto, el consti-

148. Cfr. II CONCILIO VATICANO, const. *Gaudium et spes*, nn. 48 a 50.

149. Cfr. por ejemplo, J. GARCÍA LÓPEZ, *Nuestra sabiduría racional de Dios* (Madrid 1950).



tutivo formal del matrimonio¹⁵⁰. La conclusión que de todo esto se deduce es que, aun con sus defectos, la definición de Pedro Lombardo sigue siendo la más acertada hasta ahora.

II. LA FUNCIÓN DEL AMOR EN EL MATRIMONIO

Introducción

11. Hemos dicho antes que la sustitución del término sociedad por el de comunidad para designar el matrimonio ha tenido como una de sus causas el intento de resaltar la función del amor en el matrimonio. En honor a la verdad hay que decir que, ni la doctrina iusnaturalista de orientación clásica, ni la Escuela racionalista olvidaron la estrecha relación entre el amor conyugal y el matrimonio. Si estos últimos hablaron con frecuencia del deber de amarse que tienen los cónyuges, no menores referencias al amor pueden encontrarse en los primeros. Por tres vías, la doctrina, globalmente considerada, prestó atención a la función central del amor en el matrimonio: por vía de definición, entendiendo la *unio animorum* como el amor; por vía de significación sacramental, señalando que el matrimonio, en cuanto unión por el amor, es signo sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad; y por vía de los deberes conyugales, hablando del deber de amarse.

Empero esta doctrina pervivió en medio de un ambiente en el que el amor poco contaba a la hora de los enlaces matrimoniales. 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. Éste, 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 —he dicho ya en otra ocasión— 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 mucha 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. Que esta mentalidad no ha sido erradicada

150. En este sentido, una de las definiciones que más se acercan —sin ser completa— a lo que es el matrimonio, la he encontrado en un autor de fines del siglo pasado y principios de éste, hoy olvidado: «la unión perpetua del varón y la mujer, para la procreación de hijos, que lleva consigo el amor mutuo y la comunicación perfecta de vida». F. DALMAU, *Ética*, cit., pág. 292.

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 han tenido que ocupar de su aplicación práctica.

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*»¹⁵¹. 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.

Y ya antes, en el pasado siglo, el paso lo dieron todas aquellas corrientes que propugnaron el amor libre. Lo explica Radbruch¹⁵², citando a Engels: «Con la ascensión del liberalismo se introduce el ideal del matrimonio de amor, que busca en el contrato, pensamiento favorito del derecho natural, su forma jurídica. Matrimonio de amor y forma jurídica están, sin embargo, en una contradicción difícilmente superable. Lo erótico, el fenómeno más voluntarioso y lleno de capricho, y el derecho, la ordenación más racional y consecuente de la vida humana en común, difícilmente pueden tolerarse como forma y materia. Lo erótico puede ser éxtasis o puro goce sin pasión, puede ser mística o juego aéreo y sereno; sólo una cosa se defiende de ser con toda su esencia: *deber conyugal*. Por eso, parece que el matrimonio de amor tiene que serlo sin trabas de derecho, nada de matrimonio sobre el que pesen compulsiones, sino matrimonio de conciencia, y mejor aún que matrimonio de conciencia *amor libre*. De esta manera parece insertarse en aquella serie de fenómenos de los que siempre se apartó el derecho porque su esencia pertenece a la intimidad humana, intimidad que le es inaccesible: amistad y sociabilidad, arte y ciencia, moral y religión».

En lo que atañe al campo católico, el giro ha provenido (no se olvide que la Iglesia se proclama intérprete auténtico del Derecho natural) de las enseñanzas del último Concilio ecuménico. Por haber hablado el Vaticano II del amor conyugal con cierta insistencia, hasta el punto de haber llamado al ma-

151. J. HÖFFNER, *Matrimonio y familia*, ed. castellana (Madrid 1962), pág. 24.

152. *Filosofía del Derecho*, cit., pág. 201.

trimonio *communitas amoris* y por haber relacionado con él algunos de los *bona matrimonii*¹⁵³, además de la finalidad procreadora¹⁵⁴, es lógico que los autores hayan dedicado esfuerzos a dilucidar el papel del amor en el matrimonio¹⁵⁵. Mientras algunos entienden que el amor conyugal no tiene relevancia jurídica, otros proponen diversas novedades que a su entender han de ser acogidas como fruto del papel que el Concilio ha otorgado al amor¹⁵⁶. En todo caso, se ha producido un cambio de perspectiva, que ha llevado a la doctrina católica a intentar dilucidar el papel del amor en el matrimonio¹⁵⁷. Pero tampoco en estos intentos han faltado las dudas, las discusiones y las desviaciones. Lejos estamos todavía de que se haya encontrado la solución adecuada a los interrogantes que la enseñanza conciliar ha planteado.

Para explicar mejor este punto, expongamos brevemente el magisterio del Concilio, contenido en la const. *Gaudium et spes*. En el n. 47 la *communitas coniugalis* es llamada *communitas amoris*. El n. 48 relaciona la *communitas amoris* con el *institutum* y el *vinculum*, se predica del amor conyugal la ordenación a la prole, igual que del matrimonio, y se relaciona ese amor con la sacramentalidad. El n. 49 repite alguno de estos conceptos y predica del amor la unidad y la indisolubilidad. Por último, el n. 50 insiste en la ordenación del matrimonio y del amor conyugal a la procreación y educación de la prole. Todos estos pasajes son importantes, porque manifiestan que la *unio amoris* no es un factor concomitante al matrimonio, sino que el matrimonio, sin dejar en

153. «Amor ille mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpora ac mente indissolubiler fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

154. «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur». Const. *Gaudium et spes*, n. 50.

155. Entre otros vide A. DE LA HERA, *Sobre la significación del amor en la regulación jurídica del matrimonio*, en «Ius Canonicum», VI (1966), págs. 569 ss.; U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, en «Periodica de re morali canonica liturgica», LVII (1968), págs. 169 ss.; P. J. VILADRICH, *Amor conyugal...*, cit., págs. 267 ss.; A. GUTIÉRREZ, *Il matrimonio. Essenza. Fine. Amore coniugale* (Napoli 1974).

156. Las distintas posiciones pueden verse recogidas en P. J. VILADRICH, *Amor conyugal...*, págs. 272 ss.

157. Cfr. J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, cit., págs. 47 s. ¿Por qué haber relacionado con el amor los tres bienes del matrimonio ha producido un cambio de perspectiva en la doctrina de inspiración católica? Porque era común entre los autores –fundamentalmente 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.

absoluto de ser *unio propter fines*, se conforma también como *unio amoris*, puesto que de la *unio amoris* se predicen factores esenciales del matrimonio. Luego se identifican *unio amoris* y matrimonio¹⁵⁸. Es cierto que el Concilio habla de *communitas vitae et amoris* y no sólo de *communitas amoris*, pero esta duplicidad no es en realidad tal duplicidad, pues la *communitas vitae* no es otra cosa que resultado del amor conyugal. Es, junto con la unión carnal, la *unio realis* que es efecto del amor¹⁵⁹. La duplicidad *vitae et amoris*, o es un pleonasma o más posiblemente se refiere a la doble unión, real y de afecto, que es propia del amor conyugal, como amor que es. Por su parte, el binomio *matrimonium et amor coniugalis* es lógico, puesto que, como veremos, el matrimonio no se identifica con el amor.

El concepto de amor

12. El matrimonio pertenece al género de las uniones¹⁶⁰: unión entre varón y mujer. En efecto, la inclinación natural al matrimonio comprende la atracción o deseo de unión entre ambos; una unión que, teniendo diversas manifestaciones, encuentra su plenitud en la integración vital de las dos personas. Esta tendencia a la unión tiene su reflejo en la parte sensitiva de la naturaleza humana y está impresa también en la parte espiritual o racional. Y siempre el factor sensitivo se asume –el hombre es persona– en la instancia racional. Se trata pues, en su aspecto fundamental, de una *orexis* o impulso (tendencia) connatural a la voluntad. Que esta tendencia pertenece al orden del

158. Esta identificación, en realidad, no es total. Matrimonio parece tomarse en varias ocasiones –no siempre– como referido a la estructura jurídica: *institutum, vinculum*. En cambio, la *communitas amoris* parece tener un sentido más pleno y total. Pero la identificación sin ser total, se da, porque el *institutum, vinculum* o *matrimonium* aparece como la *dimensión* o *estructura jurídica* de la realidad total que es la *communitas amoris*.

159. «Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem: puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum [...]. Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter: quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII *De Trin.*, quod amor est quasi *vita quaedam duo aliqua copulam, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur*. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem». S. TOMÁS, I-II, q. 28, a. 1. «Quadam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II *Politic.*, *Aristophanes dixit quod amantes desiderant ex ambobus fieri unum*: sed quia *ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur». Loc. cit., ad 2. La *conversio* a la que se alude quiere decir *tratarse, estar o vivir juntos*. Por eso hay traducciones que vierten *conversentur* por *vivir juntos*. Cfr. *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, ed. BAC, IV (Madrid 1954), pág. 721.

160. *Suppl.*, q. 44, a. 1.

amor es algo indiscutido e indiscutible. Menos claro puede aparecer que el matrimonio, sin dejar de ser *unio propter fines*, sea a la vez *unio amoris*. Sin embargo, esto es fácilmente captable con una referencia a las causas del amor.

Según Santo Tomás la causa propia del amor es el bien según cierta connaturalidad y proporcionalidad respecto al sujeto en quien engendra amor¹⁶¹. Siendo el amor conyugal amor del varón a la mujer y de la mujer al varón, el bien amado es el varón o la mujer, según cierta connaturalidad y proporcionalidad. La connaturalidad y proporcionalidad derivan, respectivamente, de la común condición humana y de la complementariedad de los sexos, por lo cual la mujer es connatural y proporcionada al varón y viceversa, como aparece bellamente narrado en Gen 2, 18-24. *Propter hoc*, esto es, porque la mujer es hueso de los huesos y carne de la carne del varón (proporcionalidad y connaturalidad, destinación de la una para el otro), serán los dos una sola carne, esto es, matrimonio¹⁶². En consecuencia, el matrimonio es *unio amoris*, pues la atracción hacia un bien por connaturalidad y proporcionalidad es amor.

El bien es la causa propia del amor, pero al fundarse en una relación de connaturalidad y proporcionalidad, el amor se funda también en la semejanza¹⁶³. Y dice Gen 2, 18: «Dixitque quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi». Luego el matrimonio es *unio amoris*.

Se plantea también el Doctor Angélico si el conocimiento es causa del amor, y contesta: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX *Ethic.*, quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum»¹⁶⁴. Que esto ocurre en el matrimonio, es manifiesto; luego es *unio amoris*.

Es, en efecto, el amor conyugal un amor en el que, por disposición de la naturaleza, es posible hacer realidad lo que desean los amantes –*ex ambobus fieri unum*– y a Aristófanes, según una cita de Santo Tomás¹⁶⁵, le parecía im-

161. «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius, oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; uniusque autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris». I-II, q. 27, a. 1.

162. Cfr. nota 61.

163. I-II, q. 27, a. 3.

164. I-II, q. 27, a. 2.

165. Cfr. nota 159.

sible, porque *ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*. «Et erunt duo in carne una: [...] Itaque iam non sunt duo sed una caro». El matrimonio es la unión a la que tiende el amor conyugal, según aquello de que el amor es *virtud unitiva*¹⁶⁶.

Pero, ¿qué es el amor? Es ésta una pregunta que hay que responder antes de seguir adelante. El amor en sentido propio es una *passio* o *immutatio* del apetito sensitivo y, por extensión, del apetito racional¹⁶⁷. Más precisamente, el amor es, como dice Santo Tomás de Aquino, la *prima immutatio appetitus*¹⁶⁸. 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.

Es evidente 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. Como he dicho en otro lugar¹⁶⁹ quizás un término que exprese mejor que las palabras castellanas *orientación* o *apertura* el sentido de esta complacencia sea la palabra latina *conversio*. Por eso, el amor desordenado a las criaturas se expresa con el término *conversio ad creaturas* y el amor a Dios se llama *conversio ad Deum*.

La *conversio* hacia un ser, esa primaria y más profunda orientación a lo que es o aparece como bien, eso es el amor. Pero quizás convenga explicar un poco más qué 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 fuere, el amor sería un hecho transeúnte.

Prima o primera inmutación, quiere decir el más radical, el más profundo movimiento, aquella radical 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 mismo¹⁷⁰.

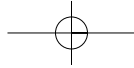
166. «Estque hoc virtutis cujusdam unificae et collectivae...». PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 4, § 12 (PG, III, 710).

167. Más exactamente es la *prima immutatio appetitus*: «... appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis [...] manifestum est quod amor est passio; proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili: communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 2. Cfr. U. NAVARRETE, ob. cit., págs. 191 ss.

168. Cfr. la nota anterior. También, I, q. 20, a. 1 y I-II, q. 27, a. 2.

169. *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, cit. págs. 23 s.

170. 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 la revelación del ser en cuanto tiende al bien (a la otra persona si éste es el bien amado) y lo posee»¹⁷¹.

El amor conyugal

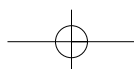
13. Una vez hemos visto qué es el amor veamos con más detenimiento algunos rasgos del amor conyugal. El hombre no posee un solo amor, aplicable indistintamente a todas las personas y cosas. Si bien es cierto que todo amor tiene unos rasgos comunes, no todos los amores son exactamente iguales. No existe un mismo amor que se aplica a los distintos objetos, porque el amor nace en una preexistente relación entre la persona y el bien; a bien 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 mucho¹⁷², se distingue de otro tipo de amor en su específico carácter sexual, y, por lo tanto, con la dimensión procreadora. 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 ocurriera esto, aparecería entonces el varón-objeto y la mujer-objeto; se produciría un proceso de despersonalización del amor y su

171. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 99.

172. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 94.



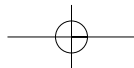
embrutecimiento. El verdadero amor conyugal es *personal*; de la entera persona de uno se dirige a la entera persona del otro. Lo amado no son la feminidad o la virilidad de la persona –aisladamente consideradas y mucho menos sus aspectos corpóreos exclusivamente– sino la entera persona de la mujer o 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. 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 menos altas como el compañerismo o la camaradería. 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. Mas 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 feminidad 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. Ya en otros escritos he dicho que amistad común más libido no es amor conyugal¹⁷³.

El amor conyugal se distingue de otro tipo de amor en su específico carácter sexual y, por tanto, procreador en cuanto la sexualidad tiene una dimensión generativa. Varón y mujer se unen como dos personas, pero en cuanto son *distintas*. En este sentido, tan falso es situar el amor conyugal sólo en lo que varón y mujer son distintos, como únicamente en lo que tienen de común (ser personas humanas). En el primer caso el amor conyugal se degrada y se despersonaliza; en el segundo, es otro género de amor. En efecto, varón y mujer tienen de común la personalidad humana y el principal y primario factor de *amabilidad* que poseen es precisamente ese carácter; son amables (posibles objetos de amor) primariamente por su naturaleza humana y por su condición

173. Pe., J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 99 y 105.

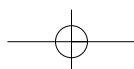


de personas. Si el amor al varón o a la mujer en lo que son distintos no se integra en el amor a ellos como personas, se *embrutece*, pues naturalmente se despersonaliza. Por otra parte, el amor conyugal se asienta –necesaria y esencialmente, es su rasgo específico– en la diferenciación sexual. Varón y mujer tienden a unirse precisamente en cuanto distintos. El objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón (*virilidad*) y la de la mujer en cuanto mujer (*feminidad*), para constituir *una caro*. Virilidad y feminidad que, como luego se indica, contienen la potencial paternidad y la potencial maternidad respectivamente.

Unión, pues, en lo que tienen de común y en lo que tienen de distinto. ¿Supone esto una duplicidad? En absoluto, las distinciones explicativas no han de hacer olvidar la profunda unidad de la naturaleza. La sexualidad es una forma accidental de la persona humana; ésta se presenta como distinta y, en tal sentido, el objeto de amor es la *persona distinta* (la entera persona modalizada por la virilidad o la feminidad).

Un aspecto esencial de la estructura personal corpórea –y al menos en parte anímica– como varón o como mujer es la potencial paternidad (entendiendo por tal la disposición de la virilidad a ella) o la potencial maternidad (disposición de la feminidad a esa función) respectivamente. En tal sentido, la paternidad o la maternidad potenciales son aspectos esenciales y fundamentales de la virilidad y de la feminidad. Por ello la contraposición amor-hijos (dejando de lado los problemas prácticos que no son de este momento por referirse a otra cuestión) es falsa, si con ella se pretende decir que el amor conyugal se refiere sólo a las relaciones de amistad y de mutua ayuda (*compañerismo*) entre los cónyuges, a la vez que a las relaciones físicas. En este sentido, la tendencia a los hijos se situaría en un plano distinto, quedaría sólo como un deber institucional puesto por Dios, consecuente al amor conyugal, pero no integrante de él. Este aislamiento entre amor conyugal y fin generativo del matrimonio no es cierto; supone establecer una duplicidad de planos, que no responde a la naturaleza humana. Amar a una mujer como esposa, es amarla en toda su dimensión de mujer, precisamente en todo aquello en que es *distinta*, y por tanto como complemento a la propia persona en lo que se es varón, también en la potencia generativa. Amar a una mujer y no amar al mismo tiempo su potencial maternidad no es un amor *conyugal*. O es una simple amistad, o un amor platónico, o un amor fornicario (corruptela del amor conyugal), según se la ame como persona, pero no en su *carácter específico* de mujer; como mujer, pero sólo en lo espiritual; o también como mujer, pero sólo en el aspecto determinado de relaciones físicas. Y lo mismo hay que decir del amor de la mujer hacia el varón.

Por esa razón, la paternidad y la maternidad potenciales son –como dimensiones esenciales de la virilidad y de la feminidad– dimensiones inherentes a la persona y objeto del amor conyugal. De este modo los hijos son algo pretendido en el seno de ese amor. El amor conyugal es amor procreador.



El amor conyugal como «dilección» o amor de voluntad

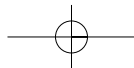
14. Llegados a este punto quizás sea el momento de precisar un extremo sobre la naturaleza del amor conyugal. Antes, al tratar del amor en general, se ha hecho referencia al sentimiento y a la voluntad. El hombre tiene un apetito sensitivo –el sentimiento– junto al apetito racional –la voluntad–; y como 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, 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 es una de las pasiones del apetito concupiscible. Por su parte, 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. Entendiéndolo así, el amor es un acto de voluntad»¹⁷⁴.

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.

174. J. GARCÍA LÓPEZ, voz *Amor* (I. *Filosofía*), en «Gran Enciclopedia Rialp», 2, pág. 108.



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.

Sin embargo, esta 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.

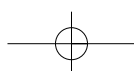
La palabra latina *amor* tiene un sentido genérico, que comprende cuatro formas o tipos de amor: *amor* (en sentido restringido o específico), *dilectio*, *charitas* (o *caritas*) y *amicitia*¹⁷⁵. Traduciendo estas cuatro palabras, diríamos: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, la traducción es poco significativa, porque en castellano estos términos no dicen exactamente lo mismo que en latín, por lo menos no expresan con exactitud lo que los teólogos medievales querían indicar con ellas 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 el 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 le 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 amistad¹⁷⁶. En cambio, los amigos son personas que, aun estando separados o viéndose intermitentemente, tienen entre sí una relación afectiva –de afecto– 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 enseguida 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 comporta 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

175. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 3.

176. Quizás 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 llame amor al prójimo– no es, en sentido propio, lo que llamamos amor. El amor 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 concreta 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.



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 expuestas (por 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*. 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 habitual.

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 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. Dado este sentido de *charitas* o caridad, es natural que pasase a designar el amor sobrenatural, pues ese amor, por su objeto último que es Dios, siempre estima en mucho al ama-

do. 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. 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 *amor* y *dilectio*, entre el amor espontáneo o pasivo (*amor*) y el amor reflexivo o de elección (*dilectio*).

Al *amor* se le 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; otras veces el amor nace poco a poco, 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.

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*, algo que 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 decisión libre—; consiste en un acto electivo y de ahí le viene el nombre¹⁷⁷. El amor pasivo reside principalmente en el sentimiento, pero también en la voluntad¹⁷⁸; la dilección, en cambio, es sólo voluntad.

177. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 26, a. 3.

178. 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 pasi-

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 la voluntad, es muy importante, tratando del amor conyugal y del matrimonio, saber distinguir el amor pasivo de la 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 es mejor

vos o espontáneos; lo que ocurre es que estos movimientos –en tanto no se asumen por la libre decisión– serán apelaciones o llamadas al amor, que deben ser asumidos por la voluntad, mediante un acto libre de elección, como ya 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 concreto del amor a Dios, escribe que es *más divino* (más perfecto, por tanto) que el hombre tienda a Él por el *amor* que por la *dilectio*. Y es evidente que este *amor* –más divino que la dilección– no puede ser el amor sensible: «Ad quartum (ad *Sed contra*) dicendum quod ideo aliqui possuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio». S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 3, ad 4.

amor (no más meritorio) que cuando hay sólo el puro acto de voluntad¹⁷⁹. 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 atendemos a la forma psicológica de producirse, habría que decir que el amor conyugal puede ser *amor* y *dilectio*, amor espontáneo y amor reflexivo. Pero contrariamente a lo que parece indicar la mentalidad común, el amor conyugal, 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, aunque 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 teniendo por objeto actual 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 el 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 puede 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 conyugal¹⁸⁰.

Llegados a este punto quisiera hacer otra precisión. No se trata de que haya unos matrimonios que se casan con sólo amor reflexivo o de dilección y otros que lo hacen con sólo amor espontáneo. Todos se casan con amor de elección, porque éste es necesario y esencial en el matrimonio; lo que ocurre es que en algunos casos sólo hay este amor y en otros –repito 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 quie-

179. Cfr. nota anterior.

180. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 99 s.

re 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 hay ningún amor. 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 lo sea muy poco.

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 aun 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 de la vida matrimonial.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se comprende bien que los términos con que Höffner resume la mentalidad pasada y presente, según veíamos antes, reflejan 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 la esencia 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 lo mismo cabe decir del amor a Dios. Y es que pocos se han dado 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 caro*, 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, y ámelas como a sí mismo»¹⁸¹. Se entiende así que, para los ya casados, la mejor expresión de su amor sea «te quiero porque me he casado contigo».

Amor de benevolencia y amor de deseo

15. Por último, es preciso tener en cuenta que el amor no es siempre igual, sino que existen varios tipos o clases del mismo. No sólo grados, sino también tipos. Y el amor existe, desde el momento en que existe un grado y un tipo de él, puesto que es capaz de desencadenar sus efectos, esto es, su fuerza unitiva.

Como es sabido, se ha distinguido tradicionalmente entre el *amor concupiscentiae* (o amor de deseo) y el *amor benevolentiae* o *amor amicitiae*. Se habla de *amor concupiscentiae* cuando se ama algo o alguien en utilidad propia o ajena, mientras que el amor de benevolencia o amistad existe cuando se ama lo amado de modo absoluto, es decir, por sí mismo; este amor de amistad se llama de benevolencia, porque su rasgo es querer el bien para el amado¹⁸².

También el amor conyugal puede ser *amor benevolentiae* y *amor concupiscentiae*. El primero es el aspecto de amor de entrega o donación, o sea, el querer ser bien para el amado; en otras palabras, existe el amor conyugal como amor de benevolencia, cuando se quiere la conyugalidad propia –la estructura masculina o femenina en cuanto ordenada al otro y a los fines del matrimonio– como bien para el otro cónyuge. El segundo, o amor de deseo, es el aspecto de amor de apropiación. Existe el amor conyugal como *amor concupiscentiae*

181. Eph. 5, 28-33. La misma idea expresa Domingo de Soto: «Sunt enim coniuges... unum in unitate charitatis: quia debent se ambo mutuo, sicut uterque seipsum, diligere» (ob. y loc. cit.).

182. Vide S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 4.

cuando se quiere la conyugalidad del otro cónyuge como bien para uno mismo.

No cabe duda de que, en el matrimonio, el *amor benevolentiae* es el ideal; es más, en tanto hay una entrega, hay siempre un cierto *amor benevolentiae*. Siempre ha de quererse algún bien –la propia conyugalidad– para el otro cónyuge. Sin este *amor benevolentiae* –aunque de grado ínfimo– es imposible el matrimonio¹⁸³. Sea espontáneo o reflexivo este amor es necesario. No le quita su carácter de *dilectio* el hecho de tratarse de una entrega *debida*, que se presente como deuda. Puesto que la deuda no preexiste antes de contraer matrimonio, el hecho de asumirla sólo es posible por ese acto de la voluntad, que a través de un *iudicium rationis*, quiere un bien –la propia conyugalidad– para el otro. Y esto ya es amor, aunque sea amor reflexivo, un mero acto de voluntad –está *in voluntate tantum*–, que es el núcleo esencial del amor de dilección. A esto, el lenguaje común no le llama, *in re matrimoniali*, amor, pero es ciertamente amor.

Al propio tiempo, el amor conyugal no sólo no excluye el *amor concupiscentiae*, sino que este tipo de amor es el más habitual. Para que el amor conyugal fuese sólo de benevolencia sería preciso que la atracción al otro sexo provocase exclusivamente el deseo de entrega; el hecho psicológico sería quererse a sí como bien para el cónyuge. Pero lo común es lo contrario, querer al otro cónyuge como bien para sí, y esto es por definición *amor concupiscentiae*, sin que aquí la palabra concupiscencia se refiera a un desorden contrario a la ley natural, sino al hecho de querer algo para sí, lo cual no es una cosa en sí desordenada, como no lo es el alimentarse, el poseer los bienes necesarios para la vida, etc.

Aunque el amor conyugal de deseo (*amor concupiscentiae*) es menos perfecto que el de benevolencia, no entraña un desorden. Está perfectamente en la línea de lo enseñado en Gen 2, 18 ss., donde se habla de una ayuda para el varón, porque no es bueno que esté solo. Que el varón ame a la mujer como un bien para él no es, pues, desordenado. Y lo mismo puede decirse de la mujer¹⁸⁴. Sólo que el matrimonio tiene un aspecto de amor de benevolencia que

183. Todo amor conyugal, para que exista matrimonio, tiene que contener un cierto grado de amor de benevolencia, pues el pacto conyugal para ser válido y la vida conyugal para ser mínimamente posible exigen una entrega. Pero sólo en casos muy excepcionales alcanza a ser puro *amor benevolentiae*, aunque este último sea el ideal. Lo común es que el amor conyugal contenga una dosis, más o menos alta, de *amor concupiscentiae*. Bien entendido que la palabra concupiscencia no designa aquí al desorden, sino que equivale a deseo, esto es, designa el querer al amado como bien para uno mismo. Al respecto es oportuna la precisión de Santo Tomás: «Amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicitur concupiscere, quod volumus nobis». I-II, q. 26, a. 4 ad 1.

184. Ocurre, sin embargo, que dada la contextura natural de las relaciones varón-mujer, es más aparente y al mismo tiempo más profundo, el hecho de que, al casarse, el varón *toma* esposa

es igualmente necesario. Cosa distinta es que el varón, al asumir a la mujer como ayuda semejante a él, sublime esta asunción y supere lo que en ella puede haber de *amor concupiscentiae* (y lo mismo se diga de la mujer). Entonces el amor conyugal alcanza su más alta perfección, su ideal¹⁸⁵.

Alguna duda sobre la existencia del amor conyugal podría plantearse cuando la elección del cónyuge se funda en un *amor concupiscentiae* no basado en la conyugalidad. Esto es, cuando dicho amor no se funda en el amor de deseo (que no es libido, es el hecho de amar como bien para sí) provocado por la virilidad o la feminidad, sino por las circunstancias de la persona: riqueza, posición social, etc. ¿Hay en estos casos amor conyugal? Como es lógico no puede darse una respuesta única, puesto que los casos posibles son infinitos. Puede ocurrir que, existiendo amor espontáneo, ese *amor concupiscentiae* sea el motivo que, en última instancia, determine la elección. En tal supuesto no hay problema. Puede también ser el caso que sin haber amor espontáneo la orientación hacia la persona movida por dicho *amor concupiscentiae*, lo provoque. Tampoco aquí hay cuestión. El problema puede plantearse con el típico matrimonio por interés que no da lugar al amor espontáneo. Pero también en este caso puede haber algún amor conyugal y ciertamente hay verdadero matrimonio. Como dice Santo Tomás: «... desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit»¹⁸⁶. El interés puede dar origen a dos actitudes. No querer la

(un bien para sí) y que la mujer se entrega como esposa (bien para el otro), que el aspecto contrario. Por ello el contraer matrimonio y aun la vida matrimonial, aparece en el varón más como *amor concupiscentiae* y en la mujer más como *amor benevolentiae*. Y porque esto obedece a una profunda estructura natural, el varón parece más egoísta (más movido por el amor de concupiscentia) y la mujer más generosa (más movida por el de benevolencia); que de hecho sea así o no en cada caso, es cosa distinta.

185. El amor conyugal descrito en la const. *Gaudium et spes* es *amor amicitiae*. Se habla de *personarum donatio, mutua deditione, liberum et mutuuum donum*, se dice que el acto conyugal es expresión de la *mutua donatio*, etc. Este es el amor al que los esposos están llamados, es el amor tipo o ideal. Pero estas expresiones del Concilio no significan que sólo el *amor amicitiae* sea amor conyugal. Si así fuese no tendría sentido este pasaje: «Ubi autem intima vita coniugalis abrumpitur, bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt». Si el amor conyugal fuese sólo *donatio*, la interrupción de la intimidad conyugal –la continencia temporal o perpetua– no causaría estos efectos. Son efectos típicos del *amor concupiscentiae* (insisto, no se trata del desorden del *fomes peccati*, sino del amor de deseo, o del bien para sí). El *amor amicitiae* es aquel que hace posible la continencia en cuanto quiere o no quiere el acto conyugal en razón de ser bien, no para sí, sino para el otro cónyuge o para posibilitar la generación. Y por tanto, cuando el acto conyugal, en razón de los hijos o del cónyuge, no aparece como bien, se abstiene. Lo que hace ardua la continencia no es el *amor amicitiae*, sino el amor de deseo y el desorden de la concupiscentia (aquí sí concupiscentia significa el *fomes* del pecado). No puede decirse seriamente que el amor de benevolencia, si no se expresa en el acto conyugal, pone en peligro el *bonum fidei*.

186. I-II, q. 27, a. 4 ad 2.

conyugalidad del otro (su virilidad o su feminidad en cuanto complemento de la propia conyugalidad) y en tal caso se resuelve en un supuesto típico de simulación. O quererla como bien a cuyo través se puede alcanzar la riqueza, la posición social, etc. Y eso puede llegar a ser amor, por supuesto reflexivo, de concupiscencia y de grado ínfimo.

Notas del amor conyugal: plenitud y totalidad

16. El amor conyugal tiene dos notas características: la *plenitud* y la *totalidad*. Es un amor pleno y total. Pero conviene al respecto, advertir que frecuentemente estas notas se extrapolan y se les da un significado que no tienen. En efecto a veces se dice que el amor es pleno y total como si condujese a una fusión de intimidades personales en todas las dimensiones de la persona de los cónyuges. Y eso no es cierto. En primer lugar no hay amor humano capaz de ser así, por muy fuerte e intenso que sea. En segundo lugar, el amor conyugal es más modesto. Une al varón y a la mujer en la virilidad y la feminidad. En todo cuanto sobrepasa de las estructuras que las componen no hay amor conyugal, sino, en todo caso, amistad común¹⁸⁷.

Decimos que el amor conyugal es *total* para indicar que abarca toda la *extensión*, todos los aspectos, de la conyugalidad. Dicho de otra manera, que se orienta a la unión de los esposos en la posesión mutua y total de su feminidad y virilidad (en cuanto son varón y mujer), pero no en todos los aspectos de la persona. Un análisis de esta característica nos pone de relieve, entre otras, las siguientes facetas: 1.^a) El amor conyugal implica que amar a una mujer como esposa es amarla en toda su dimensión de mujer, en todo aquello en que es distinta y, en consecuencia, como complemento de la propia personalidad en lo que se es varón, también en la potencia generativa. Y lo mismo ocurre con el amor de la mujer hacia el varón. Excluye, por tanto, lo mismo el amor platónico, que el fornicario. 2.^a) Comporta también la exclusividad, es decir, la donación de todo el amor al otro cónyuge, con exclusión de otras personas distintas del propio cónyuge, no sólo en lo que se refiere a la unión de los cuerpos (adulterio), sino a las restantes manifestaciones del amor conyugal, incluida la comu-

187. El amor conyugal no es la suma de la libido más la amistad. Libido más compañerismo o amistad no es amor conyugal. Como decía Santo Tomás, *amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et amorem concupiscentiae* (cfr. nota 183). El amor conyugal tiene siempre algo de *amor amicitiae*, como hemos visto, y el ideal es que todo amor conyugal sea todo él amor de amistad. Pero no amistad común. La *amicitia* conyugal no es la amistad común, sino el amor conyugal en cuanto es hábito. Propiamente recibe este nombre el amor de benevolencia, pero también puede aplicarse, con los adjetivos *útil* o *deleitabile*, al amor de deseo (cfr. S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 4 ad 3). La *amicitia coniugalis* es una especie, un tipo peculiar de amor; es el amor conyugal en cuanto es hábito. Propiamente —en su sentido más estricto— es el amor conyugal de benevolencia tomado como hábito.

nidad de vida propiamente matrimonial. 3.^a) Asimismo es consecuencia de la totalidad, tanto la entrega al cónyuge de todas las facetas de la feminidad o virilidad, como su entrega total. Subvertiría la naturaleza del amor conyugal la donación de todos los aspectos de la propia sexualidad, pero sólo parcialmente.

La *plenitud* significa que el amor conyugal tiende a una integración del varón y de la mujer en toda su *intensidad*. Dicho de otro modo, que el amor conyugal tiende a la unión para toda la vida.

El amor conyugal, como tendencia unitiva que es, se opone a la *separación* de los cónyuges y a la *disolución* de su unión. Por definición, es contradictorio a la naturaleza misma del amor conyugal –repetimos, tendencia unitiva– que contenga en sí algún elemento de desunión. Por eso toda desunión supone un elemento distinto del amor conyugal que impide su normal desarrollo. Pero al decir que la plenitud es una característica del amor conyugal, queremos decir además que ese amor tiende a ser unión perpetua y que contiene en sí la potencia suficiente para llegar a serlo.

«Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne» (Gen 2, 24). Este pasaje bíblico –tantas veces citado– nos muestra que el amor conyugal representa la tendencia unitiva más fuerte que puede existir –en el plano natural– entre dos personas, aun cuando de hecho no sea la que alcance mayor grado de intensidad. Tan fuerte es, que prevalece sobre cualesquiera otras uniones personales –aun las más íntimas–, incluso las paterno-filiales.

El amor conyugal, en tanto orienta y dirige al varón y a la mujer al matrimonio, a formar una unidad en las naturalezas y una unión de dos personalidades, une a los cónyuges, a través de esa unidad y de esa unión, del modo más fuerte posible. No significa por tanto, que sea el amor más fuerte en cuanto es un movimiento o inclinación espontáneos del ser humano, sino que lo es en razón del objeto al que naturalmente se ordena (o sea el matrimonio), de los valores personales que compromete y de la exigencia de amor (amor debido) a que ese objeto y a esos valores es inherente. En otras palabras, es el amor más fuerte en razón de las responsabilidades que compromete.

Sin embargo, el amor no debe desvincularse de la responsabilidad que engendra más allá de sus justos términos. Si el amor conyugal origina unas fuertes responsabilidades es porque *tiene la capacidad* de asumirlas en la tendencia amorosa, de convertirlas en actos de amor. Pero para entender esto es preciso recordar que el amor en general, y concretamente el amor conyugal, sólo *es dado* –sólo nace espontánea o reflexivamente– en germen; su consolidación, potenciación y aumento exige siempre, en mayor o menor grado, una *construcción*, un esfuerzo personal, sin el cual irremediablemente se agosta. Sólo su constante actualización y la superación de las dificultades (voluntariedad actual) consolida y da al amor la capacidad para asumir enteramente las responsabilidades que origina.

Por ser la potencia voluntaria aquella en la que reside el amor y por ser la voluntad una potencia libre, siempre el amor es capaz de asumir las responsabilidades; sólo pueden impedirlo defectos y alteraciones de la voluntad (perturbaciones psíquicas) que obstaculicen la libertad. En consecuencia, cuando estas responsabilidades no se asumen, puede hablarse de un fracaso de la persona¹⁸⁸.

La fuerza potencial y el dinamismo inherente al amor conyugal no se miden en razón de su espontaneidad ni del grado estadístico que alcancen en un medio social durante un período de tiempo determinado. Se miden por la exigencia y por la estructura de las relaciones interpersonales en cuyo seno nace o se desarrolla ese amor.

En este orden de cosas hay que entender la plenitud y la totalidad del amor conyugal. Ambas notas son propias de *todo* amor conyugal verdadero (no, por supuesto, del sentimiento o del afecto ni mucho menos de la libido), pero según sus grados (historicidad del amor conyugal) se manifiestan de diversa manera. En todo amor conyugal están presentes como *potencia*, como *tendencia* y como *exigencia*; sólo en ciertos grados de intensidad –unido esto a otras circunstancias– se revelan de hecho altamente desarrolladas.

Esto se ha de entender a la luz de la historicidad propia del amor conyugal, que es un aspecto de la historicidad de la persona humana. Como todo lo que se refiere a su vida y a su actividad y como todo lo que atañe a su perfección personal, el hombre no es un ser *ya hecho* totalmente desde el principio de su existencia, sino que es más bien un *poder ser*, a partir de una naturaleza (su esencia como principio de operación) ya dada. En tal sentido, el hombre se ordena y dirige a un *plenum esse*, a una perfección contenida potencialmente en su ser. Ahí radica que el amor conyugal no sea algo que ya existe en plenitud desde el principio; el amor conyugal se hace, se construye –mediante su constante y voluntaria actualización– a partir del momento en el que ha prendido germinalmente. Pero al mismo tiempo, ese devenir del amor está ya potencialmente contenido en toda persona humana y en todo amor conyugal (siempre entendiéndolo de la dilección, radicada en la voluntad). Todo amor conyugal, *vivido conforme a su orden y a sus exigencias*, es capaz de alcanzar, en toda su hondura, las notas de plenitud y totalidad.

Al mismo tiempo, esa dimensión de historicidad implica la posibilidad de regresión; ningún amor conyugal, por alta que sea la solidez y la perfección que haya alcanzado, deja de tener la posibilidad de decaer. Cuanto mayor sea esa solidez menor es la posibilidad, mas nunca deja de existir.

El punto clave de la cuestión no es, pues, el hecho de que un amor conyugal haya conseguido su plenitud y su totalidad. Ambas notas son propia-

188. Vide el apartado «¿Caben en el cristianismo vocaciones irrevocables?» del dossier de J. A. SOUTO, *La disolubilidad del matrimonio rato y consumado*, en «Ius Canonicum», XI (1971), n. 21, págs. 163 ss.

mente predicables de la *potencia* –el amor reside en una potencia– y por tanto como tales se predicán del amor conyugal. Todo amor conyugal contiene potencialmente la plenitud y la totalidad y, en consecuencia, es capaz de llegar a ser pleno y total con tal que se viva conforme a su orden y a sus exigencias. Pero como todo hombre puede no vivirlo conforme a ese orden y a esas exigencias –en cualquier estadio de su desarrollo y madurez personal, puesto que nunca adquiere ese desarrollo y esa madurez como irrevocables (nuevamente la historicidad)– el amor conyugal no es nunca pleno y total en acto según toda su extensión e intensidad.

Las notas de plenitud y totalidad están en el amor conyugal como potencia. Todo amor conyugal, si se desarrolla conforme a su recto y potencial dinamismo es un amor pleno y total al otro cónyuge, capaz de ser vivido conforme a esas notas en todo el tiempo que dura el matrimonio. Están también como tendencia: no representan una simple capacidad o potencia, que puede ser o no actualizada de acuerdo con la libre elección de los cónyuges. Cuando el verdadero amor conyugal nace, surge ya con la tendencia a la plenitud y a la totalidad, esto es, como un amor que aspira a conseguir la unión plena y total con el otro.

Ya hemos dicho antes que el amor es inseparable, por su propia naturaleza, de las exigencias inherentes a las relaciones interpersonales, pues no es otra cosa que el *momento dinámico unitivo* de esas relaciones. Por ello el amor presenta unas exigencias y contiene un factor de lealtad, fidelidad y justicia.

La plenitud y la totalidad son características del amor conyugal, contenidas en él como tendencia y capacidad; pero al mismo tiempo son exigencia –que engendran responsabilidad– inherentes a la relación interpersonal varón-mujer en cuanto tales. No pueden, pues, ser contempladas como características puramente de hecho ni como meramente subjetivas. Si todo amor conyugal –por su naturaleza– es capaz de ser pleno y total, desde el principio tiene esas características como exigencia. En virtud del compromiso en el que consiste el pacto conyugal, el amor, en toda su intensidad y extensión, ha quedado comprometido en una relación que es, a la vez, de lealtad, fidelidad y justicia. Pero además, la exigencia de justicia reside en la relación interpersonal (el matrimonio) que se instaura. Varón y mujer, en cuanto que son personas humanas, aparecen ante el otro como portadores de valores (lo que se acostumbra a resumir en la expresión «dignidad de la persona humana»), y, por tanto, de exigencias, que no se refieren sólo a lo que es común a todo hombre sino también a la específica relación como varones y mujeres; la feminidad y la virilidad no son, en definitiva, otra cosa que una estructura diferencial de la persona humana. Digamos, por último, una vez más, que el amor conyugal no puede considerarse exclusivamente bajo la perspectiva de su subjetividad, sino que sus valores y exigencias han de verse también en conexión con los valores y exigencias objetivas de la relación interpersonal en cuyo seno se produce. Ello es así porque el amor es voluntad.

Amor y matrimonio

17. Una obra de la antigüedad cristiana, que trata sobre los nombres divinos, y que se atribuyó a Dionisio el Areopagita¹⁸⁹ 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 *virtus 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 *virtus* (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 attractiva*; 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»¹⁹⁰.

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 conyugal¹⁹¹.

189. Cfr. nota 166.

190. I-II, q. 26, a. 2 ad 2.

191. En este sentido podría decirse que el matrimonio es fin del amor, aquello a lo que éste tiende; sin embargo esta afirmación exige matizarla, teniendo en cuenta la precisión que hace S. Tomás: «Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaciat». I-II, a. 26, a. 2 ad 3. El amado es el bien en el que se complace el amor, por el cual se mueve el sujeto a la unión, esto es, al matrimonio.

500 • ARTÍCULOS

En efecto, el amor conyugal 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 *unidad en las naturalezas* a la que antes me he 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 *unidad en las naturalezas*. 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.

Expliquemos esto con mayor amplitud. Es cierto que el matrimonio no es reducible a una entidad jurídica ni es sólo un vínculo jurídico. El matrimonio no es el vínculo de unión, no es el puente, por así decir, que existe *entre* el varón y la mujer; el matrimonio es *el varón y la mujer unidos*. Es, además, una realidad ontológico-vital que compromete muy profundamente el ser humano y su personalidad. La unidad en las naturalezas no es sólo una relación jurídica. Es la persona la que, a través de sus potencias, queda *marcada, orientada* hacia el otro cónyuge y a través de ellas unida a él, como orientación ontológico-vital estable hacia una enriquecedora intercomunicación de personas, que modaliza y compromete la vida y aun la personalidad del casado.

Pero esto no es óbice para que el matrimonio tenga, esencialmente, una dimensión de justicia, una estructura jurídica, sin la cual es imposible que exista. Esto también es cierto. El matrimonio tiene como estructura esencial suya, una estructura jurídica¹⁹². A modo de ejemplo: así como el esqueleto es componente del cuerpo humano, pero no el cuerpo, así la estructura jurídica es necesaria y esencial al matrimonio, pero no todo el ser del matrimonio.

La estructura jurídica es *esencial* al matrimonio, porque es aquello que le da su *formalidad*. El matrimonio no es sólo, decía antes, una intercomunicación personal que comporta un *diálogo amoroso* –hecho de palabras, de gestos amorosos y de obras de servicio– sino una *participación* y una *comunidad* en las

192. Cfr. nota 57.

naturalezas, en cuya virtud los esposos son dos en *una caro*, que es unidad establecida. A ello se refiere la idea común de que el matrimonio es una unión estable o permanente. Estos adjetivos no significan la mera continuidad en el tiempo de una intercomunicación personal, sino que el matrimonio (la unidad en las naturalezas) no es un simple *hecho*, ni siquiera un proceso continuado de hechos. Es estable o permanente porque es *unidad establecida* a través de algo que no es un puro devenir como el hecho, los actos o el acontecer. La *una caro* en que consiste el matrimonio es *comunicación* y *participación* constituida, es unidad en las naturalezas ya hecha. En este sentido radical es *estable* y *permanente*, no en el sentido temporal de una comunicación y participación que *se va haciendo* en un proceso que de hecho, por su propia dinámica, es estable y permanente, ni tampoco porque necesite de esa estabilidad o permanencia para *hacerse*, para *ir haciéndose*. La unidad en las naturalezas no se va haciendo, se constituye *ab initio*. El *fieri* del matrimonio –su hacerse– es instantáneo y transeúnte, pasa en un instante, porque el matrimonio es, todo él, algo constituido; pasado el *fieri*, el matrimonio es ya una realidad, *factum est*, está hecho.

Esa *formalidad constitutiva* es la estructura jurídica, porque la *comunicación* y *participación*, antes que un hecho, es una donación, un *compromiso*. La esencialidad de la estructura jurídica tiene su fuente en la personalidad del hombre, en el hecho de ser persona. Rasgo característico de la persona es el *dominio* sobre su ser, la posesión de su naturaleza. «Para la idea de persona –dice Scheeben¹⁹³– son igualmente necesarias estas dos condiciones; que ella sea portadora y poseedora verdadera, independiente, de la naturaleza, y que esta naturaleza sea espiritual. La segunda condición modifica la primera. Precisamente porque la persona es portadora de una naturaleza espiritual, debe poseer también su naturaleza de una manera incomparablemente más perfecta que como la poseen las demás hipóstasis, y, en consecuencia, debe ser también incomparablemente más independiente que éstas. El árbol, el animal poseen sus partes, poseen sus fuerzas, y obran mediante las mismas; mas no tienen un derecho propiamente dicho sobre las mismas, un uso consciente de las mismas, un dominio libre sobre ellas. La persona, en cambio, tiene un *derecho* verdadero, invulnerable, sobre sus partes y fuerzas; por virtud de su naturaleza espiritual es una *hypostasis cum dignitate*, una propietaria digna, respetable, de todo cuanto es y posee».

Esto supuesto, no puede haber unidad en las naturalezas –no simple unión, sino unidad establecida– que no comporte *participar* de ese dominio de la persona sobre su naturaleza individualizada (comunicación de dos naturalezas, a cuyo través se hacen una unidad). Pero esa participación sólo es posible, en un contexto de personas, a través de una participación *entregada* por lo que es el constitutivo de la personalidad: la voluntad libre. Las dos naturalezas se

193. *Los misterios del cristianismo*, cit., pág. 77.

unen, comunicándose las personas el dominio sobre ellas. Por otra parte, este *dominio* no es ese radical –al que con palabras de Scheeben aludíamos– que ejerce el constitutivo personal, ya que sólo puede entregarse un cierto dominio a través de una relación jurídica –por la cual cada cónyuge tiene por suya la naturaleza del otro en cuanto virilidad y feminidad–, por una relación de justicia, que *compromete* el dominio real, ontológico, que la otra parte ejerce sobre su naturaleza. Entregar ese dominio real ontológico no es posible de hecho sino anulando la personalidad; únicamente es posible entregar el dominio –estableciendo así una verdadera unidad en las naturalezas, que a la vez respeta totalmente la personalidad– por medio de una relación jurídica, por un obligarse a la libre entrega constantemente actualizada al requerimiento del otro. Y esto es el vínculo jurídico o *coniunctio*.

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 a esa libre decisión. Ni la convivencia marital, ni el amor por sí mismos *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», «liber consensus et non amor, facit coniugium» y otras similares.

Esta necesidad del pacto conyugal proviene, repito, de que la unidad en las naturalezas no es sólo una unión de hecho, sino que se forma por la integración de ambos cónyuges a través de una intercomunicación y coparticipación en la naturaleza. Como ya he dicho, la unidad en la naturaleza no existe como puro acontecer, sino como unidad establecida¹⁹⁴. Sólo a través de la donación y entrega real y verdadera –válida– el varón puede decir que la mujer es suya y la mujer que el varón es suyo. Sólo a través del *foedus* varón y mujer pueden decir que son *una caro*, una unidad en las naturalezas. La mera unión de hecho es un engaño y un fraude amoroso. No por conocida menos fraudulenta. Es siempre un precario, que no los hace real y verdaderamente *una caro*. La misma unión carnal es en tal caso un signo vacío, porque dicha unión es por naturaleza expresión y manifestación de la *una caro*, que en estos casos no existe. Es una manifestación fraudulenta, indigna del ser humano, cuya personalidad exige la autenticidad.

El pacto conyugal es el acto de *dilectio* (*opus amoris*) en cuya virtud los contrayentes realizan una peculiar *unio amoris*, a la vez que comprometen en

194. Sólo de una unión que contenga una dimensión jurídica es predicable la indisolubilidad. «Ecco perchè ho insistito più sopra fra la correlatività fra patto e contratto e indissolubilità. Non certo, nel senso che il contratto per natura sua postuli l'indissolubilità del vincolo, ma nel senso che solo ad un vincolo giuridico può quella applicarse, e cioè solo un patto o contratto può dirsi (nel suo effetto) dissolubile e indissolubile giuridicamente. I meri fatti non ammettono questa predicabilità». O. ROBLEDA, *Amore coniugale e atto giuridico*, en «L'amore coniugale», I (Città del Vaticano 1971), pág. 221.

ella toda su conyugalidad y por tanto toda su capacidad de amor conyugal. De esta suerte, la unión real que es propia del amor conyugal –la *communitas vitae*, la unión marital– queda comprometida¹⁹⁵.

No se piense en una incompatibilidad entre deber y amor, como sería creer que si es deber o derecho ya no es amor. Esto puede ser cierto en el amor espontáneo, en el sentido de que obviamente este tipo de amor no es capaz de ser comprometido, precisamente por ser pasivo; deber y amor espontáneo pueden, en cambio, ser concomitantes. Pero éste no es el caso de la *dilectio*. Por eso el amor de Dios a los hombres es un amor que se vierte en un pacto. Por eso el amor del hombre a Dios es exigencia, por eso Cristo pudo hablar de mandato respecto del amor al prójimo, etc. El amor de dilección puede comprometerse, porque es voluntad. Y eso es el pacto conyugal, a cuyo través la *unio amoris* puede ser unidad establecida. Ni se piense en un amor que poco tiene de amor; precisamente el compromiso es índice de su capacidad unitiva. Con el amor divino –del que es signo– el conyugal es el único amor en el que es posible, por el compromiso, que los amantes se hagan una sola cosa sin destruirse ambos o sin desaparecer uno de ellos. Que luego haya hombres que se conformen con un amor interesado, no es más que uno de tantos testimonios de la capacidad del hombre de usar de su libertad, quedándose a mitad de camino del bien que le ha sido ofrecido, o de que no siempre las condiciones pasadas y actuales de la sociedad han sido y son aptas para que el hombre alcance plenamente sus posibilidades de desarrollo personal. En todo caso, la libertad es un riesgo y la *dilectio* es libertad. No hay ninguna incompatibilidad entre amor conyugal y unión establecida. Esta es producto del amor conyugal, porque el compromiso es paso necesario del amor como medio de realizar la unión a la que tiende: la unidad en las naturalezas o matrimonio.

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)

195. P. J. VILADRICH, ob. cit., pág. 311 ss.

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 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.

Distinción real entre amor y matrimonio

18. Una consecuencia, a mi entender importante, se deduce de lo que acabamos de ver: 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 lo 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.

De ahí que sea inadmisibles el especioso argumento que a veces se oye: «el matrimonio se funda en el amor; luego, en acabando el amor, se acaba el matrimonio».

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 dimanen 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, dependen 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 éste 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 compromiso de amor 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 de justicia inherentes a la unión del varón con la mujer, nacida del pacto conyugal. Tanto si hay amor, como si no lo hay, la existencia del matrimonio no se sustenta en él. Por eso, acabado el amor, no se acaba el matrimonio.

Menos todavía puede admitirse que, acabándose el amor, el compromiso (y su efecto el vínculo) ha de considerarse terminado. No puede pensarse seriamente 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 la voluntad, pero la voluntad no es la fuente de los derechos y deberes conyugales, ni de su fuerza. La fuerza del 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 dimanarían del amor –de modo que desaparecerían, desaparecido el 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 acabado el amor, se acabaría el «compromiso». Por fortuna, esas modernas vaciedades no son el matrimonio, ni el compromiso nupcial.

Amor conyugal y fines del matrimonio

19. Es bien conocido que existen algunas tendencias que consideran al amor como fin del matrimonio. En concreto, algunos autores, basándose en los

textos del II Concilio Vaticano, sostienen que el amor conyugal ha de ser considerado como fin primario del matrimonio o como fin coprincipal junto con los hijos¹⁹⁶. A todo ello me limito a decir que el amor no es, ni puede ser, fin del matrimonio, cualquiera que sea la relevancia que al amor se otorgue. Ni fin primario, ni secundario, porque el amor 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; por eso tiene razón de *causa*¹⁹⁷, causa final o principio movente (motor). Con la obtención del fin se termina la tendencia, el movimiento o actividad del agente; por eso, fin ha 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.

Para que el amor fuese fin, sería preciso que, como los hijos, fuese algo que viniese *después de contraído el matrimonio* en virtud de unos actos tendentes objetivamente a producirlo, algo que, no existiendo antes de contraerlo, fuese un efecto directo y objetivo del matrimonio (no sólo efecto concomitante) y esto no se puede sostener¹⁹⁸. ¿Varón y mujer se casan *para* llegar a amarse –así sería el amor si fuese fin– o *porque* se aman? Luego si se casan *porque* se aman, el amor no es fin, sino fuerza movente, *appetitus*. Ni fin secundario, ni fin primario; el amor no es un fin sino una *passio*¹⁹⁹. Decir que el amor conyugal es fin del matrimonio no tiene fundamento válido.

¿Será, en cambio, fin del matrimonio la *communitas amoris* como alguno ha sostenido? A esta pregunta baste decir que, pues esta opinión se funda expresamente en el Vaticano II, el propio Concilio lo desmiente, ya que no dice tal cosa, sino que *llama* al matrimonio *intima communitas vitae et amoris*²⁰⁰. Lue-

196. Para estas doctrinas y su crítica, vide P. J. VILADRICH, ob. cit., págs. 270 ss.

197. «Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet ratione causae». S. TOMÁS, I-II, q. 1, a. 1 ad 1.

198. Como dice el n. 49 de la const. *Gaudium et spes*, el acto conyugal favorece la unión de los cónyuges, pero es manifestación («exprimitur») y realización («perficitur») del amor. Si es manifestación y realización obviamente es *opus amoris*, no su causa. Por lo demás, el aludido favorecimiento no está en el orden de los efectos directos y objetivos de la unión carnal (*finis operis*), sino en el orden de la historicidad de lo humano, a saber, el amor humano se aumenta con la posesión y goce de lo amado. En otras palabras, no es efecto objetivo o *finis operis* de la unión carnal objetivamente considerada, sino consecuencia de una *passio* del sujeto: la *delectatio*. Sobre los efectos de esta pasión, vide S. TOMÁS, I-II, q. 33, aa. 1, 2 y 4. Sobre la prioridad del amor respecto a la delectación, vide I-II, q. 25, a. 2.

199. Cfr. nota 167.

200. Lo que de ella dice el Concilio es lo que ha sido predicado comúnmente del matrimonio. Y el texto conciliar expresamente relaciona la *communitas amoris* con el *institutum* y con el *vinculum*. «Intima communitas vitae et amoris coniugalís, a Creatore condita suisque legibus ins-

go, en todo caso, la *communitas amoris* no es fin del matrimonio. Por otra parte, ya hemos dicho antes que *communitas*, *communio*, *communicatio*, *societas* (en el primero de los sentidos que en su momento indicamos), *unio* y *consortium* son términos prácticamente sinónimos, que se refieren todos ellos al matrimonio.

Quizás podría pensarse que el amor no es fin del matrimonio, sino el mismo matrimonio, fundiendo así *amor* con *communitas amoris*. Se confundiría, entonces, el amor con la unión amorosa, como antes se ha indicado.

El amor no es fin del matrimonio; en cambio los fines del matrimonio tienen relación con el amor conyugal. Además de ser *virtus unitiva*, el amor es *virtus 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 ocasión²⁰¹ 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». 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 matrimonio²⁰²; tales fines

tracta, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni tum coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet. Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti...». Const. *Gaudium et spes*, n. 48. El texto es bien claro. La *communitas amoris* se *instaura* por el consentimiento. Del consentimiento *nace* una institución que es vínculo sagrado. En consecuencia, el vínculo es la institución que nace o se *instaura* por el consentimiento, es decir, la *communitas amoris*. Por lo demás, la *communitas amoris* no puede entenderse como referida al mero hecho sociológico, pues en tal caso la alusión al *foedus coniugii* y al consentimiento *irrevocable* no tendría sentido. Si nace de un consentimiento *irrevocable* es porque se trata de un vínculo indisoluble. Si la *instaura* un *foedus*, es que se trata de algo nacido de una *fides pactionis*, esto es, de un compromiso de naturaleza jurídica. Luego esa *communitas* no se comprende, si no incluye una dimensión jurídica, el *institutum* o *vinculum*. Otra cosa es que la *communitas amoris* no se reduzca a lo jurídico; no cabe duda de que esta expresión significa la total realidad de la unión varón-mujer, que no es sólo vínculo jurídico; pero aunque no sea sólo vínculo jurídico, lo contiene. Cfr., nota 158.

201. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 104.

202. 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 rela-

representan el 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 último, el amor conyugal está ordenado –como hemos recordado con palabras del Vaticano II– al fin procreador y educador del matrimonio²⁰³.

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 es un «sentenciario», un comentarista del famosísimo *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, y se llamó Francisco de Marchia. «Amicitia coniugum secundum rationem –escribió– non debet esse maior ad invicem quam ad filios»²⁰⁴. 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? Quizás 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 que los cónyuges, y por tanto su amor, están al servicio de los hijos, porque tienen por ley natural la misión de transmitir la vida, recibiendo los hijos, alimentándolos y educándolos. 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 integran-

cionados: 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. Por consiguiente, las *obras*, en cuanto vida matrimonial, han de estar dirigidas u ordenadas a los fines del matrimonio; de lo contrario ya no son obras del verdadero amor conyugal, sino su 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 movidos por el amor conyugal verdadero, sino por una tendencia o amor desordenados.

203. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 104.

204. *In IV Sententiarum*, Barb. lat. 791, fol. 149 vb.

te de él. A mí me parece que establecer esta duplicidad no es correcto. Ya he dicho antes que el 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 esenciales de su estructura personal como varón o como mujer.

Por esta razón, la paternidad y la maternidad potenciales –como dimensiones esenciales de la estructura natural del 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 procreador²⁰⁵.

El amor conyugal que se cerrase únicamente al aspecto de «amor mutuo» 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.

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 te-

205. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 95 s. y 105.

nerlos. 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 la 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*.

Sería también un amor egoísta. Un egoísmo, claro está, de la pareja como tal (cerrada 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 éste 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 prole 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.

Antes de pasar a otro tema, desearía referirme a un último punto en relación al amor conyugal. Existe hoy una cierta tendencia a considerar la unión carnal como la única o más importante realización del amor y al respecto quisiera hacer un somero comentario.

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 común, de modo que el otro cónyuge encuentre en el matrimonio la satisfacción de su tendencia natural, evitándole situaciones que comprometan la fidelidad conyugal. No es la unión carnal, 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 se obtienen. Fuera del orden de estos fines no es, de suyo, expresión de amor, sino puro y simple desorden y abuso del derecho.

Cosa distinta es que la relación conyugal aparezca como deseo de unión amorosa. Este deseo 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»²⁰⁶.

Pero «amoroso» y «amor» no son sinónimos de instintivo e instinto, que eso sería brutalidad, animalidad. Como sea que 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 la recta satisfacción del instinto natural del otro. Y con la mirada puesta en su significado profundamente humano, que es la mutua compenetración 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 importantes son todas aquellas obras del amor que se ordenan a la mutua ayuda, material y espiritual.

Es más, la unión carnal 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 a este punto, San Agustín tiene un pasaje, ya citado, que vuelvo a transcribir aquí: «Y, sin embargo, en el verdadero y óptimo matrimonio, a pesar de los años y aunque se marchiten la

206. Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

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»²⁰⁷.

En torno al tema planteado, todavía quisiera decir algunas palabras sobre la relación conyugal como expresión y realización del amor. Que la intimidad conyugal es expresión y realización del amor nupcial lo dice el propio Vaticano II²⁰⁸, y parece de interés exponer de qué manera este significado del amor se relaciona con la finalidad de la procreación.

Como he dicho antes, 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 de amor 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.

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.

207. *De bono coniugali*, cap. III.

208. *Const. Gaudium et spes*, n. 49.

III. EL MUTUO COMPLEMENTO

La complementariedad

20. Varón y mujer tienen por naturaleza unos rasgos diferenciales en cuya virtud son complementarios entre sí; en el matrimonio se da pues, un mutuo complemento. Esto plantea una serie de cuestiones que vamos a tratar a continuación.

La primera de ellas se refiere al hecho mismo de la complementariedad. No faltan, en efecto, quienes ponen en duda la existencia misma existencia de tal hecho. Claro está que la negación de la complementariedad nunca es absoluta, porque tiene aspectos lo suficientemente evidentes como para que nadie 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, etc., o lo que es igual, se trataría del mismo amor que se da entre dos varones 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 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 plasman 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.

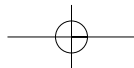
Es cierto que la distinción y la complementariedad se han elevado a extremos insostenibles. «Por largos siglos –escribe J. B. Torelló²⁰⁹– ha sido interpretada esta complementariedad en términos infelices de superioridad (del hombre) y de inferioridad (de la mujer); el hombre es la forma, la mujer la ma-

209. *Psicología abierta* (Madrid 1972), págs. 213 ss.

teria; 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, etc. Otro castillo de naipes que se ha venido abajo».

Todo esto es cierto, pero también lo es que la diferencia existe. Se da en el aspecto corpóreo y se da en el aspecto psíquico. La exageración de las diferencias psicológicas y temperamentales 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». ¿Misterio de la feminidad? No, simplemente 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 entender 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 pleno 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 parcialmente distintos 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 –según se dijo antes– 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. La mujer tiene la misma dignidad y valor que el varón, no sólo como persona humana, sino como mujer. Pero son distintos y complementarios.

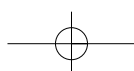
Son complementarios porque virilidad y feminidad no son estructuras y valores absolutos y cerrados en sí mismos. La virilidad dice relación a la feminidad y la feminidad dice relación con la virilidad. Lo cual no significa que tengan necesariamente que unirse. Y esto por una razón fundamental; varón 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.

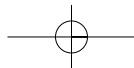
Completar y complementar

21. Lo que acabamos de decir nos plantea la segunda cuestión de la que quisiera tratar aquí. No faltan efectivamente autores que sitúan la complementariedad *en la persona misma* del varón y de la mujer. Ambos serían hombres incompletos, que necesitarían completarse mutuamente. Refleja esta mentalidad de manera inequívoca Jacques Leclercq. Para este autor el hombre es, por ser persona, un ser completo en sí: «Il consiste en ceci, que *l'homme* apparaît d'une part comme *un être complet en soi*, se suffisant et poursuivant sa fin propre d'une manière *autonome*; c'est ce qu'on veut dire quand on le qualifie de *personne*». Junto a esta afirmación, sin embargo, sostiene que es *esencialmente* incompleto; veamos sus palabras textuales: «Mais, d'autre part, *l'homme est essentiellement incomplet*; il ne se suffit pas à lui même; *il a besoin des autres hommes* pour épanouir sa personnalité; en particulier, chacun des sexes ne correspond qu'à une humanité incomplète; *l'homme a besoin de la femme et la femme de l'homme*; selon la parole de la Genèse, il faut à l'homme une "aide semblable à lui", –semblable et différente parce que complémentaire. Ni l'homme ni la femme ne possèdent, d'une certaine manière, une humanité complète; *l'humanité complète est dans le couple, générateur d'hommes*». No es raro que ante esta doble afirmación –ser completo en sí, esencialmente incompleto y humanidad incompleta– hable de *mystère de l'homme*²¹⁰.

Se trata, en el fondo, de una vieja idea, conocida como el *mito andrógino*. «Según este mito, 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

210. *Leçons de droit naturel*, III, cit., pág. 17.





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»²¹¹.

El error fundamental de esta tesis, como ya se indicó en páginas anteriores, reside en colocar la complementariedad en el ser mismo de los cónyuges, al considerarlos seres incompletos, esto es, en 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 plenamente realizada en la unión con la otra para formar la unidad. Fuera de la unión serían imperfectas –seres 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.

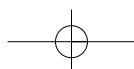
Ser completo en cuanto a la personalidad (ser persona), pero incompleto en la *humanidad* sólo puede indicar una cosa: que la naturaleza humana no se individualiza completa en el varón y en la mujer. Y esto es falso y contradictorio. Es contradictorio porque la persona humana es una naturaleza humana singularmente existente, de modo que si la naturaleza no es completa, tampoco lo es la persona. Pero además es falso, porque indicaría –ya lo dijimos antes– un defecto en la individuación de la naturaleza humana. El verdadero individuo humano sería en realidad la pareja –la «humanidad completa»–, lo cual es a todas luces erróneo²¹². La naturaleza humana se individualiza de modo completo según dos modos parcialmente distintos; varón y mujer, repito, poseen totalmente la naturaleza humana.

Éste 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 completan en el orden del ser.

De ahí la necesidad de distinguir entre «completarse» y «complementarse». Varón y mujer se complementan, pero no se completan. Completar y complementar reflejan dos ideas diferentes. Sin embargo, muchas veces el lenguaje común –me refiero claro está al idioma castellano– usa ambos verbos

211. J. B. TORELLÓ, ob. cit., pág. 213.

212. Esta argumentación, a mi entender decisiva en el plano filosófico, se refuerza, para la Teología católica, con otro argumento todavía más poderoso. Si fuese cierto que varón y mujer son *humanidades* incompletas, Cristo no hubiese sido *perfectus homo*, pues fue varón, lo cual es insostenible.



518 • ARTÍCULOS

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 faltan las ruedas, no es un coche completo; las ruedas, al ser colocadas, completan el coche. El portaequipajes 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. Por su parte, 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, en orden a la generación y educación de los hijos, a la mutua ayuda y al hogar. 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.

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 cónyuges 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. Pero esto no es de suyo específico del matrimonio, ni típico o peculiar de la complementa-

riedad entre varón y mujer (aunque lo sea la modalidad con que se produce). 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 aun psíquicos. Todo amor bueno y honesto, toda compenetración afectiva es fuente de equilibrio de la afectividad y de enriquecimiento personal si alcanza verdadera profundidad. Lo que también parece cierto es la distinta modalidad de ese equilibrio afectivo, que tiene diversos matices en cada tipo de amor.

Con todo, la opinión comentada 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 –en la forma antes indicada, esto es, por vínculo jurídico– una unidad en las naturalezas, según la interpretación que personalmente prefiero.

Complemento en las potencias naturales

22. Por contraste con la opinión antes comentada, situado el matrimonio en la perspectiva del amor conyugal y dando a este amor un contenido eminentemente espiritualista, se observa a veces la tendencia a colocar en primer plano la compenetración de espíritus, de tal modo que el mutuo complemento matrimonial sería, sobre todo, la comunión anímica.

Este modo de entender el mutuo complemento me parece un tanto desenfocado, porque con harta frecuencia se olvida que el amor conyugal no es tal, si no abarca el entero ser del cónyuge –cuerpo y espíritu– y si no se ordena a la virilidad y la feminidad (que son cuerpo y espíritu, ni sólo cuerpo ni sólo espíritu). El amor conyugal no es sólo relación de espíritus entre sí, es relación de cuerpos y espíritus; más exactamente es relación de la persona-varón con la persona-mujer, con una unidad, no de personalidades, sino en las naturalezas (unión de índole jurídica, con fundamento ontológico como se dijo). Las personalidades de los cónyuges se unen por el amor, pero donde los cónyuges forman una unidad –en el sentido indicado– es en las naturalezas. Por eso el amor conyugal no ve al cónyuge como objeto, como cosa (eso sería despersonalizante, o sea amor fornicario), pero tiene siempre una dimensión en la que el otro cónyuge no es visto sólo como espíritu personal, sino como naturaleza; en otras palabras, el otro cónyuge no aparece sólo como un yo personal –el

amor conyugal no es sólo comunicación con el tú del amado, aunque por supuesto también lo es, y éste debe ser su rasgo principal—, sino como amor a la naturaleza modalizada según el sexo opuesto. Por eso, el amor conyugal no es *cosificante*, pero es inherente a él que el otro cónyuge sea contemplado y amado, no sólo a través de su constitutivo y rasgos personales, sino también en la objetividad de ser una naturaleza humana sexuada. En el amor conyugal, por su propia constitución, hay amor de dos yo personales, pero también amor de dos naturalezas complementarias y orientadas la una hacia la otra. No hay cosificación, pero sí un factor de objetivación. Esto supuesto, me parece oportuno hacer dos precisiones.

a) La primera se refiere al mutuo complemento matrimonial. He dicho que virilidad y feminidad son estructuras complementarias. La unión entre ambas tiene, pues, el sentido de un complemento mutuo. Este complemento se refiere, como es lógico, a todos los aspectos que constituyen la virilidad y la feminidad, lo mismo en lo que respecta a la generación de los hijos como al mutuo servicio. Más exactamente, el complemento se produce en todo cuanto varón y mujer son distintos (factores corpóreos y psíquicos).

Pero a veces se llama mutuo complemento a un concepto vago y confuso —también denominado comunión vital, integración personal y moral, complemento de la personalidad, etc.— que vendría determinado por la compenetración vital entre ambos cónyuges, y sería la *unanimitas*, esto es, la comunión de espíritus. Siendo así el mutuo complemento, habría una cierta selectividad, pues no todos los cónyuges serían capaces de alcanzarlo entre sí.

Ante todo debe tenerse en cuenta que la *unio animorum* es, en todo caso, sólo un elemento del matrimonio y del mutuo complemento; lógicamente habría que tener en cuenta además la *unio corporum*. También en el cuerpo los caracteres masculinos y femeninos son complementarios. Por lo tanto, no hay razón para restringir el mutuo complemento a la sola *unio animorum*.

De no menor importancia es advertir que esa comunión vital total, compenetración mutua o *unanimitas* sobrepasa la específica conyugalidad de la unión varón-mujer; es una compenetración de ánimos que, aunque acompaña al matrimonio (si muchas o pocas veces es cuestión estadística), no es un elemento matrimonial específicamente tal. Pertenece al género común de la *amicitia*, de la *unanimitas* que se da entre personas unidas por el amor común de amistad. Y nace, no de la distinción, sino de la coincidencia. Ahora bien, los caracteres psíquicos y caracteriológicos modalizados por la feminidad o por la virilidad, son distintos y precisamente son complementarios por ser distintos. Suponen una diferenciación, no una coincidencia²¹³. El complemento específi-

213. El amor entre varón y mujer se funda en la semejanza como ya hemos dicho y como se ve claramente en la narración del Génesis. Pero esta semejanza no es la coincidencia de gustos, caracteres, etc., sino, en un aspecto básico, la común naturaleza humana. La otra *semejanza* que

camente conyugal es el que resulta de la unión de lo distinto, del amor al polo opuesto, no de la *coincidencia* de gustos, cultura, educación, aficiones, caracteres, etc. Es más, la diferencia entre dichas características femeninas y masculinas implica una complementariedad, pero no necesariamente una *compene-tración*; al ser distintos se complementan, pero rara vez –por no decir nunca– se compenetran. Pertenece a la normalidad que el varón no comprenda bien las reacciones femeninas y que la mujer no comprenda bien las masculinas. Y es lógico, pues la comprensión que es capaz de llevar a la compenetración proviene del conocimiento llamado «por connaturalidad», que obviamente no se da en el varón respecto de lo femenino y viceversa.

A esto hay que añadir que el matrimonio no es la unión de dos personas consideradas sólo en su constitutivo último (plano de igualdad); a quien une el matrimonio es al varón y a la mujer, es decir, dos personas *distintas*, unidas en su complementariedad, unidas en su virilidad y feminidad. La unión que realiza el matrimonio a través de su constitutivo formal, que es el vínculo, no alcanza a la totalidad de la persona (no hay participación y solidaridad en todos los aspectos o dimensiones de la persona), sino sólo a la virilidad y a la feminidad, que es a través de lo cual se unen los esposos. El amor conyugal y el matrimonio tienen las notas de plenitud y totalidad en el sentido que hemos indicado. Pero no como si representasen la unión de las dos personas en todas sus dimensiones y en toda su profundidad.

Por otro lado, no existen diversos tipos de feminidad o virilidad. La virilidad o feminidad, por ser modalidades de la naturaleza, son constantes y únicas, como única y constante es la naturaleza humana. Las diferencias que existen en los distintos varones o mujeres no se deben a estas estructuras radicales, sino a la singularidad de la persona. Por ser una dimensión natural y constante, la complementariedad entre feminidad y virilidad es común a todos los varones y a todas las mujeres e igual en todos ellos y no se asienta en la singularidad de las personas. La capacidad de complemento es un dato de naturaleza (una capacidad dada) igual y constante en todo varón y en toda mujer. En lo que el matrimonio es unidad en las naturalezas, la complementariedad entre factores psíquicos y caracteriológicos masculinos y femeninos es una realidad dada y el mutuo complemento es una capacidad que viene por naturaleza, común, no singular.

se da en lo que no es igual sino distinto en el varón y en la mujer, es otro tipo de semejanza, aquella que proviene de la proporcionalidad o complementariedad. Pertenece a aquel otro tipo de semejanza que se da entre potencia y acto, el complemento y lo complementado, etc. Por fundarse lo específico del amor conyugal en la complementariedad, se funda en lo distinto, que es semejante por complementario. En suma, la semejanza entre varón y mujer es doble: en parte por connaturalidad (ambos son personas humanas) y en parte por proporcionalidad o complementariedad, que es otro aspecto de la connaturalidad. Sobre las distintas formas de semejanza, en la que se funda el amor, vide S. TOMÁS, I-II, q. 27, a. 3. Es de advertir, que por fundarse en lo complementario, el amor conyugal tiene una dimensión de *amor concupiscentiae*. S. TOMÁS, loc. cit.

En cuanto a la unión por el amor, hay que decir lo mismo. El amor conyugal es el amor del varón a la mujer y de la mujer al varón en cuanto tales, esto es, en su virilidad y en su feminidad (amor a la feminidad y amor a la virilidad). Incluso cuando el amor conyugal alcanza el grado más alto y más espiritual y altruista (el agapé conyugal), que se dirige más directamente al tú del amado, es siempre amor al otro como varón y como mujer; es decir, a la persona en cuanto se realiza como varón o como mujer. Si no es así, lo que ha alcanzado el grado de agapé no es el amor conyugal, sino la amistad (la amistad común) entre los cónyuges. Y la amistad común (o el compañerismo, como se llama a uno de sus grados inferiores) no es el amor en el que se asiente el matrimonio. Por ser el amor conyugal un amor al otro en cuanto varón o en cuanto mujer, y siendo la virilidad y la feminidad valores constantes –con la misma razón intrínseca de amabilidad–, las particularidades de la persona sólo intervienen como factor determinativo, es decir, como desencadenante del amor y como factor de concreción en la persona singular y concreta. Ahí nace la confusión entre la indeterminación de la tendencia al otro sexo, como supuesto de la libertad, y el instinto poligámico. El hombre no tiene un instinto poligámico. Lo que tiene es, como supuesto de su libertad responsable, una atracción indeterminada²¹⁴.

La unión de dos personalidades por el amor tiene –según se deduce de lo dicho– también como supuesto lo constante: la virilidad (que es el bien que atrae a la mujer) y la feminidad (el bien que atrae al varón). Las particularidades de la persona –en lo que es distinta a los demás– actúan simplemente como factor desencadenante y determinativo. Se refieren a la elección, que es propia de la *dilectio*.

La coincidencia de carácter y de actitudes, de aficiones, de pensamiento, etc., son valores importantes para la convivencia –que es consecuencia normal del matrimonio, pero no el matrimonio– y en tal sentido son importantes para la elección del cónyuge. Mas son irrelevantes para la existencia del matrimonio y su nota de perpetuidad, porque no integran el mutuo complemento entre virilidad y feminidad, que es lo propio y específico del matrimonio.

Dos son los motivos que hacen comprender mejor la racionalidad de este hecho. Primeramente, la libertad del hombre, cuyo supuesto es la indeterminación. Precisamente esta máxima complementariedad es supuesto de una máxima libertad. Al no existir una predeterminación ni un condicionamiento

214. Esta estructura del amor conyugal y de la feminidad y de la virilidad ponen de relieve que el amor conyugal es siempre *dilectio*, porque presupone necesariamente una elección. Los componentes de la singularidad de la persona –sus virtudes, su belleza, sus cualidades, sus gustos, etc.– son factores de elección que, por no ser propiamente constitutivos de la virilidad y de la feminidad, operan a través del juicio de razón como factores determinativos de lo que en sí es igual en todos. Sin estos factores, la elección no sería un acto amoroso (de amor), sino de mera circunstancia. Precisamente por ser elección, es una decisión comprometedora.

natural hacia determinadas personas del otro sexo, la elección se puede apoyar en un máximo de posibilidades. Cualquier condicionamiento ya no es *natural*, sino *histórico* (y la historia la hace la humanidad). La naturaleza garantiza así la máxima posibilidad de éxito, al establecer el máximo de elección.

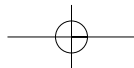
El segundo motivo reside en ser amor la atracción entre ambos sexos. El amor personal es entrega y aceptación libre –de ahí que sea responsable–, no obedece a un nexo causal necesario (la atracción que a eso obedeciese no sería amor personal, sino una fuerza física, sensitiva o instintiva, un condicionamiento, o *amor naturalis*, etc.). Por ello admite un supuesto (razón de bien del objeto de amor), pero no una determinación. La máxima complementariedad, siendo máxima la indeterminación, es precisamente la condición que garantiza que la entrega y la aceptación son siempre amor (decisión libre) –sea del grado que sea, sea amor espontáneo o amor reflexivo–, y no instinto o pre-determinación natural.

b) La segunda precisión a la que aludía se refiere a las cualidades de la persona y de modo particular a las virtudes morales. No se puede negar que las cualidades de la persona y sobre todo las virtudes morales que posea pueden influir –y mucho– en el éxito de la vida conyugal. Pero tampoco esas cualidades son integrantes del matrimonio ni influyen –ni poco ni mucho– en la capacidad de complementariedad propia y específica del varón y de la mujer (la específicamente contenida en el vínculo conyugal).

La razón es sencilla. Por ser la feminidad y la virilidad modalidades de individuación de la naturaleza humana, se refieren a las *potencias*, no a las virtudes de la persona. El sexo es modalidad de potencias complementarias y, en este sentido, es anterior y distinto a la virtud moral. Los caracteres sexuales distintos y complementarios son estructuras y potencias, ninguno de ellos es virtud. Luego no hay mutuo complemento matrimonial en las virtudes morales (otra cosa es la amistad común que se puede originar entre los cónyuges), ni éstas admiten diferenciación o modalidad sexual.

Se explica fácilmente que así sea: el matrimonio es propio de todo hombre, independientemente de las virtudes morales que posea. Si así no fuese, si el matrimonio uniese en razón de unas virtudes morales, sólo podrían casarse quienes las poseyesen, o sólo quienes tuvieran unas virtudes similares podrían contraer matrimonio entre sí. Y esto no es cierto, ni siquiera lo es en relación al éxito de la vida matrimonial, pues cabe una vida matrimonial de unión sin ese equilibrio de virtudes (ese equilibrio es poco frecuente) e incluso faltando en los cónyuges virtudes importantes. Sólo influyen decisivamente aquellas virtudes que son el supuesto para el recto desenvolvimiento de la vida matrimonial y únicamente en cuanto lo son: la justicia y la castidad. Y ambas quedan integradas, tanto en el amor conyugal, como en la configuración y delimitación de los derechos y deberes conyugales.

Hasta qué punto las virtudes morales son importantes para la *unanimitas* o compenetración personal de los cónyuges en su dimensión extramatrimonial



o paramatrimonial, pero no para el mutuo complemento específicamente conyugal, lo muestra el hecho de que esa compenetración personal se basa a veces en una coincidencia en el vicio, de modo que la reforma de uno de los cónyuges puede provocar la ruptura de la compenetración antes existente²¹⁵. Por otra parte y como ya decía, el desequilibrio de virtudes entre los cónyuges no es de por sí óbice para el éxito de la vida matrimonial, pues son muchos los casos en los que se da ese desequilibrio sin que entre los cónyuges se produzca la disensión que lleva a la separación.

Similares observaciones deben hacerse respecto de otros aspectos de los cónyuges, tales como la belleza corporal (la proporción en la constitución del cuerpo), que no es una cualidad sino un *trascendental*²¹⁶. Como trascendental que es, la belleza corporal es *ipsum corpus* en cuanto produce complacencia por su armónica y proporcionada constitución. Pero no es ninguna modalidad que afecte a las potencias en que consiste el sexo (características sexuales), ni afecta a la capacidad de complementación entre virilidad y feminidad. Igual que las virtudes y otras cualidades, obra como factor determinativo y desencadenante del amor. Y en lo que se refiere a la atracción corporal actúa como uno de los factores más fuertes, precisamente por ser un trascendental y no una *qualitas*.

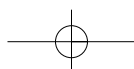
Límites de la complementariedad

23. Resumiendo lo que acabo de decir, hay que afirmar que la complementariedad –y en consecuencia el mutuo complemento– se refiere a las *potencias* naturales modalizadas por la distinción sexual. Y son esas potencias naturales complementarias las que quedan unidas por el vínculo conyugal y sólo ellas. Todo cuanto sobrepasa de esto, no pertenece a la esencia del matrimonio.

Una consecuencia de lo que hemos visto, a la que ya se ha hecho referencia, es la inadmisibilidad de aquellas opiniones que hablan del matrimonio

215. Véase, por ejemplo, este pasaje de San Justino: «Vivía una mujer con su marido, hombre disoluto, entregado también ella, antes de ser cristiana, a la vida licenciosa. Mas apenas conoció las enseñanzas de Cristo, no sólo se tornó ella casta, sino que trataba de persuadir igualmente a su marido a guardar la castidad, refiriéndole las mismas enseñanzas y anunciándole el castigo del fuego eterno, aparejado para los que no viven castamente y conforme a recta razón. Pero él, obstinado en las mismas disoluciones, se enajenó con su conducta el ánimo de su mujer [...]. Después de esto, para no hacerse cómplice de tales iniquidades e impiedades [...] presentó el que se llama entre vosotros libelo de repudio y se separó». S. JUSTINO, *II Apología*, n. 2 (PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS, *Escritos sobre la verdad de los cristianos*, Madrid 1971, págs. 146 s.).

216. Vide I. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, nn. 642-644, II, 10.^a ed. (Friburgi Brisg.-Barcionae 1953), págs. 29 ss.



como una unión de todas las cualidades de la personalidad o de todas las facetas de la vida. Tal es el caso de Ahrens, y advierto de paso que si en lugar de citar autores modernos me he dedicado en este trabajo a citar los antiguos y casi olvidados es para poner de relieve lo que se esconde detrás de tantas «doctrinas novedosas y actuales»: que son muchas veces una repetición de viejas y sobrepasadas ideas. Veamos textualmente las palabras de Ahrens: «La familia se funda sobre el matrimonio; el hombre y la mujer, constituyendo las dos mitades de una unidad superior y presentando en su organización diferente la más profunda afinidad, experimentan naturalmente el deseo de una unión íntima para completarse recíprocamente y formar por medio del matrimonio una personalidad perfecta, origen y condición de la propagación de la especie. Son las cualidades opuestas caracterizando la constitución física y espiritual del hombre y de la mujer las que hacen nacer el amor, siempre acompañado de un sentimiento de vacío, de una falta o de un hueco que la unión sola puede llenar. El matrimonio es, pues, la unión completa en la que todas las fases de la naturaleza humana están comprendidas en unidad. Del mismo modo que el ser humano es la unión de un espíritu y de un cuerpo, que se penetran recíprocamente, así también el amor en el matrimonio es la unión más alta de dos individualidades distintas. El amor no se dirige sobre algún objeto parcial; lo hace a la vez al espíritu y al cuerpo: abraza, en su plenitud, todas las cualidades de la personalidad humana realizadas en la vida [...]. El matrimonio es así la unión íntima de vida, cuyo fin reside en el lazo íntimo por el que están unidas dos personalidades. El amor matrimonial es la afección fundamental y armónica por la que una persona se une por completo a otra. Los otros sentimientos no son más que rayos esparcidos de esta afección integral en la que una personalidad se ensancha en todas sus calidades y aspira a una unión siempre más profunda y más completa. Es este amor pleno y armónico del que el amor sensual no es más que una manifestación parcial y temporal. El verdadero amor resume por lo tanto todos los aspectos de la naturaleza humana, y se alimenta de todos los progresos realizados en la vida [...]. El lazo personal y el goce de este lazo es el fin pleno e íntegro del matrimonio. Todos los fines particulares que se asignan a esta institución no se refieren más que a fases aisladas. Así es como el matrimonio, considerado bajo su faz divina, es la unión a que Dios ha comunicado un poder creador; es el santuario de la procreación, el hogar íntimo donde se cultiva todo lo que es divino y humano. Examinado del lado de la *naturaleza*, el matrimonio aparece como un designio de Dios, para armonizar en el mundo físico el dualismo engendrado por la oposición de los sexos. En sus relaciones con la vida *espiritual*, el matrimonio aparece como un designio de Dios, para armonizar en el mundo físico el dualismo engendrado por la oposición de los sexos. En sus relaciones con la vida *espiritual*, el matrimonio perfecciona en cada sexo las facultades del espíritu que se hallan menos desenvueltas. El pensamiento que predomina en el hombre se completa por el sentimiento, que predomina en la mujer; el hombre encuentra en el hogar do-

méstico el reposo y el contento del corazón, de donde saca una nueva fuerza para la actividad; la mujer es sostenida por una voluntad más independiente y conocimientos superiores; los dos presentan en su unión la vida armónica del espíritu. Todos los fines particulares, comprendidos en el destino del hombre, se hallan reunidos en el matrimonio. El matrimonio es por de pronto una unión para la *elevación religiosa* del hombre y de la mujer, una fuente interna para el desarrollo del conocimiento y del sentimiento de Dios, que, en el seno de la familia, deben hallar una cultura libre, sobre la que las autoridades exteriores no tienen poder. El matrimonio es además una unión para la *educación* progresiva de los sexos, para su instrucción común en las *ciencias* y las *artes*, cuya cultura forma un lazo nuevo, haciendo las relaciones espirituales entre los esposos más íntimas y más múltiples. El matrimonio es bajo un punto de vista más secundario una sociedad *económica* de producción, de distribución y de consumo, mientras los bienes materiales de la vida deben ser obtenidos por esfuerzos comunes, conservados y prudentemente utilizados en la familia. El matrimonio es también una unión para el perfeccionamiento *moral* de los hombres, para el cumplimiento de los deberes más variados [...]. Pero todas estas fases y todos estos fines particulares del matrimonio están reunidos en la unidad y la totalidad del lazo personal, como fin matrimonial único y completo. No debe, pues, considerarse al matrimonio bajo ningún punto de vista aislado, que haga desconocer su dignidad y su carácter tan completamente humano. El matrimonio no es por tanto puramente una sociedad para la procreación de hijos; todavía menos una simple reunión sensual, ni una sociedad de bienes gananciales, ni un contrato civil; él representa, por el contrario, la unidad del ser humano en la totalidad de sus fines. Puede, pues, definirse: *la unión formada entre dos personas de sexo diferente con el propósito de una comunidad perfecta de toda su vida moral, espiritual y física, y de todas las relaciones que son su consecuencia*»²¹⁷.

Bello discurso, tan bello como científicamente confuso y errado, sin precisión ni método jurídico, en donde se entremezclan verdades, exageraciones y un notable desconocimiento de nociones elementales como las de fin. Lo curioso del caso es que, precisamente al término de estas palabras, es donde el autor krausista se permite atacar a los canonistas como antes se ha indicado. Más le valiera haberlos estudiado a fondo y haber aprendido de ellos el rigor jurídico con que a lo largo de la historia han sabido elaborar el Derecho natural que rige el matrimonio.

Las exageraciones se producen cuando no se distingue aquello que es específicamente matrimonial (esto es, aquello que se contiene en el vínculo conyugal) de aquello a lo que los cónyuges pueden llegar mediante la amistad, la mutua colaboración, etc., sobrepasando lo específicamente conyugal. El

217. Ob. cit., págs. 488 ss.

mutuo complemento propiamente matrimonial es aquel que se produce en la unión de las potencias naturales sexuadas, mutuamente complementarias; y es un complemento en orden a los fines del matrimonio: la mutua ayuda en el núcleo de vida privada que tradicionalmente se ha llamado la «comunidad de vida»²¹⁸ y la generación y educación de los hijos. Todo lo demás –elevación religiosa, unidad de producción (agrícola y artesana) ayuda profesional, etc.– puede darse en el matrimonio, pero nace de formas históricas de la vida social y económica, o es producto de la amistad común que entre ambos reine. En todo caso, no se integra en el vínculo conyugal, ni es contenido de los derechos y deberes conyugales.

El mutuo complemento y los fines del matrimonio

24. Es bien sabido, aunque ahora empiece a decaer esta opinión, que desde principios de siglo una serie de autores hablaron del mutuo complemento como fin del matrimonio y aún como fin primario; también en otras ocasiones me he referido a esta cuestión²¹⁹. El mutuo complemento, al igual que el amor conyugal, no es fin del matrimonio. Sencillamente no le es aplicable la categoría filosófica de fin.

En primer lugar, la complementariedad como tal no es efecto del matrimonio, sino su supuesto previo. Varón y mujer no se hacen complementarios por el matrimonio, sino que lo son por naturaleza y eso es precisamente lo que origina la tendencia natural a unirse. Se unen porque son complementarios por naturaleza. En segundo término, entendido dinámicamente, esto es, como interrelación de actividades complementarias, el mutuo complemento no es fin del matrimonio, sino *vida matrimonial*, esto es, el matrimonio en su dinamismo. En este sentido, el mutuo complemento es una dimensión y una característica de la vida matrimonial –o sea el matrimonio dinámicamente contemplado– en su consideración total: la complementariedad varón-mujer en cuanto es servicio mutuo en orden a los tres fines del matrimonio. En consecuencia, no es correcto colocar el mutuo complemento entre los fines del matrimonio (hay que colocarlo en la tendencia o actividad en orden a los fines); no es una finalidad o razón de bien adecuadamente distinta a los tres fines del matrimonio tradicionalmente señalados, pues aunque expresa algo que no comprenden las denominaciones de los fines del matrimonio, los incluye a to-

218. Sobre la comunidad de vida puede verse: A. BERNÁRDEZ, *Causas canónicas de separación conyugal* (Madrid 1961); A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona 1966); R. LE PICARD, *La communauté de la vie conjugale, obligation des époux* (Paris 1930); J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 241 ss.

219. *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial* (Pamplona 1960); *La impotencia...*, cit., págs. 49 ss.

dos, ya que indica el rasgo específico de la actividad tendente a ellos; esto es, que en la tendencia a obtener los fines del matrimonio, varón y mujer aportan actividades, valores y bienes complementarios.

IV. MATRIMONIO Y PERSONA HUMANA

Ley natural y espontaneidad del amor

25. Entre los diversos problemas que la mentalidad moderna plantea con respecto al matrimonio hay dos de ellos que son de especial interés para la ciencia del Derecho Natural. Ambos se relacionan con la ley natural y tienen como base el deseo de autenticidad.

La primera de estas cuestiones se resume en la posible contraposición entre amor y ley natural. ¿Cuál es la regla de la vida matrimonial, la ley natural o los impulsos del amor? El segundo problema podríamos describirlo brevemente con otra pregunta: ¿es el matrimonio una institución que está reglada por la naturaleza humana, o debe ser más bien dejada a la autonomía de la persona?

Comenzando con el primero de los temas enunciados, parece oportuno exponer con más detalle algunas orientaciones actuales que han planteado la cuestión con gran crudeza. 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 «alineante».

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 pueda tener tendencias moralmente desordenadas. 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 morales en el hombre; lo que hay es simplemente su ser, que debe ser asumido tal cual es. En eso consiste la autenticidad.

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 el 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 rectitud 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 ser «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? 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.

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»²²⁰.

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»²²¹.

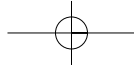
Es el mismo San Agustín quien en *La Ciudad de Dios* plantea su famosa teoría de los dos amores: «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial»²²².

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

220. Ed. castellana (Madrid 1972), pág. 44.

221. *Contra Faustum*, 5, 11 (PL, 42, 228).

222. *De Civitate Dei*, 14, 28.



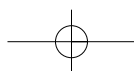
530 • ARTÍCULOS

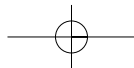
este amor puede ser ordenado o desordenado, virtuoso o vicioso. Por eso, aunque es habitual que, al hablar del amor, se sobreentienda el amor ordenado, cuando se quiere dejar inequívocamente claro que uno se refiere al amor ordenado, se suele añadir un adjetivo: verdadero, auténtico, ordenado, genuino, etc.

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 esa 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 nace.

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 humana²²³.

223. El orden del que hablamos –no hace falta decirlo– no es aquella ordenación exterior que proviene de las convenciones sociales, de la costumbre o de las formas humanas de conducta. Nos referimos al orden intrínseco del amor, a aquél que es inherente a él mismo; en categorías filosóficas, hablamos del orden como *trascendental* del ser. Esto supuesto, es preciso ponerse en guardia frente a una 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 es un trascendental –no una superestructura añadida–, que, al igual que los demás trascendentales –bondad, belleza, unidad, verdad–, no es otra 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. Una rueda, por ejemplo, es tanto más rueda, cuanto más perfectamente es círculo; si una parte se desordena, v.gr., si adquiere una forma parabólica, la rueda pierde en parte su razón de rueda, y si tanto se desordenase su estructura que se hiciese cuadrada, dejaría de ser rueda. El amor es tanto más amor cuanto más ordenado es. El amor desordenado es imperfección y degradación del amor, es menos amor. El amor ordenado es *el* amor, aquel que es verdadero, bueno y bello. Siendo el amor el primer movimiento 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





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 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 (Cfr. Math 22, 36-40).

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»²²⁴. 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.

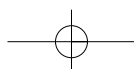
Decíamos antes que el amor es el primer movimiento de la inclinación al bien, grabada en la naturaleza, en el corazón del hombre. Pero la inclinación al bien —a los distintos bienes—, grabada en la naturaleza del hombre, no es otra cosa que la ley natural. Es obvio, por lo tanto, no sólo que el amor es de ley natural, sino que la ley natural es el orden del amor. Y porque la ley natural es el orden del amor, los preceptos de ley natural representan explicitaciones de la recta dinámica del amor (Cfr. Rom 13, 8-10).

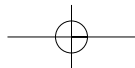
Apliquemos esto al amor conyugal. ¿Cuál será, podemos preguntarnos, el orden del amor conyugal? Es claro que este orden estará representado por todas aquellas virtudes que son comunes a cualquier amor. Siendo, sin embargo, el amor conyugal un amor específico, hay también una virtud específica que lo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

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.

224. *De Civitate Dei*, 15, 22.





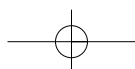
Por eso los tres bienes citados no son una limitación o represión: son amor, lo que ordena y ennoblece el amor conyugal, más exactamente. Parafraseando el pasaje de San Agustín antes citado, podríamos decir que dos amores hicieron dos uniones entre el varón y la mujer; el amor casto hasta el olvido de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

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 funda 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 de 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 Gómez Pérez²²⁵– 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 y 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 lo tanto, a la ley natural.

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 mutua ayuda y a la procreación de los hijos, conforme a 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»²²⁶, 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.

225. *La fe y los días* (Madrid 1973), pág. 62.

226. I-II, q. 91, a. 2.

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 *inanes*, 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 expresión de la dignidad y del valor de la persona humana, que se manifiesta tal cual es a través de ella. Hablar de la 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, 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.

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 rehuye lo que es justo, sino que ama la justicia como orden de su mutua unión.

Es, pues, conclusión cierta, que la ley natural es el orden del amor conyugal. 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».

Y es que, en definitiva, el verdadero amor busca lo mismo que la ley natural. La madre hace por amor al hijo lo mismo que le dicta la ley natural: alimentarle, cuidarle, educarle. El verdadero amor busca el bien, lo mismo que la

ley natural. Por eso, el auténtico amor conyugal y la ley natural que regula el matrimonio buscan y quieren los mismos bienes.

Ley natural y matrimonio

26. El segundo tema de los enunciados –¿es el matrimonio una institución que está ordenada por la naturaleza humana, o debe ser más bien dejada a la autonomía de la persona?– surge a tenor de ciertas corrientes, cuyo rasgo común es un personalismo excesivo. Para tales corrientes, la autonomía del hombre es un valor absoluto –es decir, no limitado–, y la autenticidad se manifiesta, sobre todo, en la espontaneidad. Reduciendo a una serie de preguntas las tesis mantenidas por los seguidores de tales posturas, podríamos resumirlas así: ¿No hay una libertad en la búsqueda de nuevas fórmulas para la relación varón-mujer? ¿Por qué sujetarse al matrimonio tradicional, al que califican de burgués? Dado su carácter personalísimo, ¿por qué no se deja la plasmación de tales relaciones a la imaginación y a la energía singular de cada pareja, en lugar de definir social e institucionalmente lo que es el matrimonio? ¿No representa esto un inaceptable ataque a la libertad personal y al libre despliegue de los sentimientos?

Lo primero que se comprueba fácilmente en tales opiniones es la desaparición de un factor, que es el que se quiere poner de relieve al calificar al matrimonio de institución natural. Este factor es el de *naturaleza*. En lugar del concepto de naturaleza humana aparece, por un lado, el concepto de *persona* y, por otro lado, el de estructura social.

Cuando al hombre se le aplica la noción de persona y se le despoja de la noción de naturaleza, desaparece automáticamente toda posibilidad de hablar de un orden objetivo, porque es la naturaleza lo que es capaz de ser norma de conducta; no la persona considerada como pura existencia. Por eso el orden grabado en el ser del hombre es denominado Derecho natural y no Derecho personal o de la persona. La persona es sujeto de derechos subjetivos y de deberes, pero –sin considerar su naturaleza– no es ley o norma.

En este supuesto –cuando al hombre se le despoja del factor naturaleza–, la ley o norma no puede ser otra cosa que una estructura social impuesta, el resultado de una fuerza social organizada. Y si esto fuese verdad, lo sería igualmente que el varón y la mujer podrían plasmar sus relaciones en una multiplicidad de fórmulas, que irían desde el matrimonio uno e indisoluble, hasta la poligamia o el encuentro pasajero. Calificar de inmorales las formas no coincidentes con el matrimonio, sería solamente una calificación social convenida, esto es, convencional.

La cosa cambia de todo punto, cuando se parte de la noción de naturaleza. Con ella se quiere expresar que el hombre no es pura existencia, un simple devenir, sino que el vivir y el obrar humanos son consecuencia de un ser es-

tructurado, de una esencia que es principio de operación. Esta esencia, como principio de operación, es la naturaleza, elemento común a todo hombre. «La noción de naturaleza humana –ha escrito J. M. Aubert²²⁷– quiere simplemente expresar lo que constituye al hombre en su totalidad, insistiendo sobre lo que lo especifica, lo hace diferente de los otros seres y lo constituye en dignidad, especie de fondo común que se descubre a través de todos los actos de todos los hombres». En otras palabras, la persona humana tiene una estructura óptica determinada. Y decir que el hombre tiene una estructura óptica determinada, equivale a afirmar que tiene una conformación y unas disposiciones determinadas, reguladas de acuerdo con un orden impreso por Dios en la naturaleza humana.

La persona, en cambio, es la realización individual y concreta de la naturaleza, y por este título resume y manifiesta en el ser humano que constituye, las exigencias y finalidad de tal naturaleza, es decir, la ley natural. En otros términos, es el soporte, el sujeto de los derechos y deberes que emanan de la naturaleza humana.

La estructura jurídica (tanto la que integra la esencia del matrimonio, como el conjunto de exigencias que ordenan el desarrollo de la vida conyugal) es una *dimensión inherente al matrimonio* considerado en su compleja totalidad. Es la manifestación jurídica de unas realidades personales –propias de la persona humana– que, por serlo, se presentan como exigencias naturales a un modo típico de desenvolvimiento de una personalidad ante otra personalidad. Son las exigencias intrínsecas a la dinámica del verdadero amor conyugal que, por ser personal –propio de una persona– y referirse a otra persona, se vierte en relaciones de solidaridad, fidelidad y responsabilidad mutuas. Relaciones que, en la medida en que se dan entre dos personas y comportan inexcusabilidad y exigencia (la personalidad es exigente ante los demás) son relaciones de justicia, conceptuales como relaciones jurídicas.

En otras palabras, la dinámica del amor conyugal no es un puro hecho, un mero acontecer basado en instancias psíquicas o sentimentales imprevisibles, que se imponen a la persona o se generan en ella por el incontrolable juego de fuerzas naturales²²⁸. La dinámica del amor conyugal es la dinámica de la persona que ama, trascendida –como vida personal que es– de voluntad, libertad y responsabilidad; el amor conyugal verdadero es un aspecto del amor de la persona, movimiento de la potencia voluntaria, cuyo dinamismo –fundado en la responsabilidad, en la libertad y en el propio dominio (no hay responsabilidad, como decía con palabras de Scheeben, si no hay dominio; en eso se distingue la persona de los demás *supposita*)– no es un puro hecho sino un deber-

227. *Ley de Dios, leyes de los hombres*, ed. castellana (Barcelona 1969), pág. 74.

228. Esta imposición sólo es posible por una despersonalización. Cfr. al respecto S. TOMÁS, I-II, q. 10, a. 3.

ser²²⁹. Y en ese deber-ser se funda la relación jurídica. Esta dimensión de responsabilidad voluntaria, trascendida de deber-ser, de tal modo es inherente a la dinámica del amor, que, cuando falta, cuando es sólo hecho, ese dinamismo se corrompe y engendra formas aberrantes, aun cuando tengan una apariencia semejante con el dinamismo del verdadero amor conyugal. Formas aberrantes, corrompidas en su misma raíz²³⁰.

La persona humana tiene una estructura óptica (naturaleza) determinada. El hombre, cada hombre, no se da a sí mismo su propio ser, no sólo porque no opera él su paso a la existencia, sino también porque la estructura de su ser le es dada. El hombre jamás es pura *existencia*, sino que siempre es también *naturaleza*. Y de igual modo que, en cuanto individuo, siempre es expresión y realización de un universal esencial, así su libre decisión histórica, en la que se realiza a sí mismo, jamás está determinada sólo por una *ética de situación* meramente formal, sino por leyes e imperativos de esa *naturaleza*, dada de antemano y constantemente presente y ofrecida a su libre *realización* (obtención de los fines a los que ha sido llamado como plenitud de su ser). De tal modo que, si se da una decisión falsa, es decir, dirigida contra esa *naturaleza* y sus estructuras, la persona sufre necesariamente una contradicción *interna*. Este hecho revela el sentido más radical de la libertad del hombre y de su responsabilidad. El hombre es libre y responsable en la medida en que, poseyéndose, es capaz de ser fiel a sí mismo (a su ser recibido). En este orden de ideas, ha de afirmarse que las exigencias de la persona ante sí misma (deber-ser) y ante los demás (su derecho a desarrollarse y a ser tratada como persona) tienen un último fundamento divino. Sin embargo tales exigencias no son meros mandatos extrínsecos, a modo de código o ley que se imponen extrínsecamente. Son manifestaciones de la Voluntad divina, pero *grabadas* –inherentes– en el ser del hombre como exigencia de su propia ontología; a la persona le ha sido dado un ser exigente, un ser que ha de alcanzar su perfección (deber-ser). Por lo mismo, el deber-ser de la persona –en tanto la relación con Dios es permanente y viva– es un deber-ser que dice relación a Dios (en su dimensión más profunda, más íntima y más radical es un deber-ser ante Dios y en relación a El),

229. He tratado de la noción de deber-ser en *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho* (Pamplona 1992), págs. 457 ss. Para entenderlo en todo su sentido véase la noción de persona y de su dignidad, ob. cit., págs. 430 ss.

230. De ahí la distinción entre matrimonio y otras formas externamente similares como el concubinato. Esta distinción es una necesaria consecuencia de la recta comprensión del matrimonio como unidad en las naturalezas y de su finalidad, que señala la profunda diferencia entre ambas situaciones. Mientras el matrimonio es una realidad natural que es un bien, el concubinato y cualquier otra forma no calificable de matrimonio son situaciones reprobables y gravemente inmorales. Por eso, la *validex jurídica* del matrimonio no es un requisito más o menos importante, es el ser o no ser del matrimonio. Decir que un hecho concubinario es matrimonio al que falta un mero requisito jurídico como es el de la *validex*, no está de acuerdo con la ley natural ni con la verdad.

pero que es también inherente a su misma condición ontológica creada. No debe olvidarse en este punto que la creación es, primariamente, producto de una bondad que desea comunicarse, lo mismo como ser que como bien. Por eso, la creación de la persona representa la donación por Dios de un ser bueno llamado –en virtud de su apertura óptica a ser– a poseerse y a realizarse en el bien. Se trata, pues, de un deber-ser inherente a la propia condición y dignidad ópticas de la persona. Por eso la ley natural está impresa en el corazón del hombre, no sólo como conocimiento, sino también como apertura ontológica (exigencia) del ser personal y como consecuencia del propio ser.

Decir que el hombre tiene una estructura óptica determinada equivale a afirmar que tiene una conformación y una disposición determinadas. Un aspecto de esa estructura del ser humano es la dimensión sexual y su ordenación a la integración del hombre y de la mujer en el matrimonio. Esto es lo que significa decir que el matrimonio responde a una ley natural. Con esta expresión se pone de relieve que Dios, al crear al hombre, ha estructurado ópticamente su ser de tal suerte que el matrimonio forma parte de su dinamismo personal, de su horizonte vital.

Esta estructuración óptica se plasma: a) en que cada hombre está constituido naturalmente en varón y mujer; b) en la mutua y natural atracción del varón y la mujer; c) como consecuencia de lo anterior, en la tendencia o impulso natural a unirse en matrimonio. Esta estructuración óptica recibe en filosofía el nombre de *inclinatio* (en cuanto que es dinámica) y no debe confundirse con el *instinto* o *libido* que es sólo la manifestación de orden sensitivo de la atracción entre varón y mujer. La *inclinatio* al matrimonio está impresa en el ser humano, esto es, abarca tanto el orden vegetativo y sensitivo como el espiritual y racional del hombre.

No se agota con lo dicho toda la realidad de la *inclinatio* natural. A esto hay que añadir que la naturaleza humana está estructurada de tal manera que el desenvolvimiento del matrimonio obedece a unas *potencias* naturales –naturalmente reguladas–, esto es, a unas fuerzas físicas y espirituales preestructuradas del ser humano, cuyo seguimiento –por su propia y natural configuración– conducen al matrimonio a su plenitud, y cuyo incumplimiento impide que se alcance. También este orden abarca la totalidad de la persona humana: plano vegetativo, sensitivo y racional.

Al reflejo racional de toda esta estructura óptica corresponde un dictamen de la recta razón natural que, conociendo por connaturalidad y reflexión esta realidad (*instancia personal*), impulsa al hombre al matrimonio y guía su desenvolvimiento conforme al orden natural²³¹.

A todo lo dicho hasta ahora hay que añadir el principio de finalidad. La institución del matrimonio, como la misma creación del hombre y del mundo

231. Cfr. nota 11.

en general, responde a una finalidad. El matrimonio ha sido instituido para alcanzar unos fines determinados, pensados y queridos por Dios. Estos fines están presentes en la naturaleza humana de dos modos: como principios dinámicos –potencias naturalmente ordenadas, tendencia asimismo ordenada– y como bienes cuya consecución enriquece la personalidad del hombre. En este sentido, el orden al que hacíamos referencia antes no es otra cosa que la natural y preestablecida ordenación de la *inclinatio* hacia estos fines, según el propio modo de ser de esa *inclinatio*.

El dinamismo matrimonial, como acabamos de ver, forma parte de la estructura óptica del hombre, es un desarrollo del ser mismo del hombre, como respuesta a la apertura a ser. En este sentido es también un deber-ser (un orden exigente).

Respondiendo el matrimonio a una estructura óptica, a un constitutivo del ser humano (la *inclinatio* natural), la estructura jurídica del matrimonio está determinada por las exigencias inherentes a dicha estructura óptica (*lex naturae*). Esto es, la *inclinatio* natural, puesto que es estructura del ser humano y de su tendencia a los fines que constituyen su perfección, se presenta como exigente, se manifiesta como exigencias de la persona y de su desenvolvimiento en el marco de la sexualidad. Exigencias de la persona con Dios y consigo misma (deber-ser de orden moral), pero también frente a los demás y, particularmente, en relación con el propio cónyuge y ante él. Y en la medida en que las exigencias innatas de la estructura óptica personal se presentan ante los demás como exigencias de justicia, la conformidad con la *inclinatio* natural que es la base del matrimonio se revela ante el otro cónyuge como exigencia de justicia, como deber-ser de naturaleza jurídica. Hay, pues, una estructura jurídica en el matrimonio (una *lex matrimonii* con dimensión jurídica), pero esa estructura es la dimensión jurídica de la estructura de la persona humana en cuanto poseedora de una *inclinatio* natural (estructura óptica)²³².

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

232. De este modo, las citadas exigencias aparecen, no sólo como el fundamento de la autenticidad de la persona en esta esfera, como antes decíamos, sino como supuesto de la libertad. Podemos citar, al respecto, unas lúcidas palabras del Premio Nobel, doctor Heisenberg: «La libertad de volar consiste en el conocimiento de las leyes de la aerodinámica. De igual modo, la libertad en las decisiones de la vida sólo es posible por la adhesión a normas éticas, y quien pretenda despreciarlas, como si fuesen una coacción, pondría sólo desenfreno en lugar de libertad». Me atrevería a decir, por mi parte, que la verdadera libertad consiste radicalmente en asumir conscientemente el propio ser, tal como nos es dado. Consiste sencillamente en amarlo; es entonces cuando la ley natural se asume espontáneamente, sin violencias, con libertad.

sonal del hombre. Es la realización de la persona humana (su recto desenvolvimiento) en el orden de la sexualidad, en cuanto ésta se orienta a la unión con el sexo opuesto²³³.

Matrimonio y Derecho positivo

27. Para terminar este apartado podemos preguntarnos: ¿cuál es la función del Derecho positivo humano respecto del matrimonio? Más exactamente, ¿qué representa un sistema legal matrimonial, como el que se encuentra en los Códigos civiles o en leyes especiales de tantos Estados?

La dimensión jurídica del matrimonio es una dimensión de justicia inherente a la propia estructura óptica de la naturaleza humana. El matrimonio no se limita sólo a tener un fundamento de Derecho natural. No es como tantas otras instituciones que se fundan en el Derecho natural, sin ser en realidad más que modos humanos acordes con ese Derecho, e incluso en el sentido de ser formas históricas –por lo tanto humanas– que derivan inmediatamente de él, como única forma conocida y posible en la práctica –dentro de un contexto histórico y cultural determinado– de aplicarlo. No, el matrimonio no es una forma histórica de aparición de una tendencia natural, ni una institución humana, resultado de una inmediata concreción de la ley natural²³⁴. Su estructura jurídica primaria y nuclear no recibe ninguna fuerza de las fuentes humanas del Derecho, ni tampoco es una forma histórica operada por las fuerzas que estructuran la sociedad²³⁵. El matrimonio es el desarrollo normal y adecuado de la permanente e invariada tendencia de la persona humana a la unión con persona de otro sexo²³⁶, de acuerdo con las exigencias de justicia que son inherentes a esa tendencia.

Según lo que acabo de decir, la estructura jurídica matrimonial no reside primariamente en el sistema legal, sino en las personas, en cuanto ellas son el sujeto del Derecho natural (grabado en la naturaleza de todo hombre). La di-

233. Puesto que la decisión que puede tomar el hombre respecto a su vida sexual afecta decisivamente a su carácter de persona, una decisión *falsa*, esto es, dirigida contra su *inclinatio* (estructura óptica) natural o al margen de ella, conduce necesariamente a una contradicción interna, a una efectiva y real acción *despersonalizante* en el plano moral. 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 «honorable» es, en realidad, una inautenticidad.

234. Cfr. Pío XII, enc. *Casti connubii* (loc. cit., págs. 557 ss.).

235. No quiere decir esto que el matrimonio no adquiera ninguna forma histórica. Pero esas formas históricas posibles se refieren fundamentalmente a la conformación del matrimonio como sociedad doméstica. En este aspecto sí caben conformaciones sociales, que varían con las culturas y las épocas.

236. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suppl.*, q. 41, a. 1.

mención jurídica del matrimonio es un *prius* —es anterior— a cualquier sistema legal concreto. La legislación positiva no da origen al matrimonio, ni de ella recibe la fuerza su dimensión jurídica. Los «sistemas matrimoniales» o legislación positiva del matrimonio dentro de un ordenamiento jurídico concreto, se limitan a ser «sistemas de formalización»²³⁷ de la estructura jurídica del matrimonio y de su celebración. En cuanto sistemas de formalización regulan y ordenan el matrimonio y el *ius connubii* de los contrayentes, incluso con requisitos *ad validitatem*, pero sin sobrepasar esos límites; esto es, formalizan (regulan, ordenan), pero no crean el matrimonio ni su juridicidad.

En relación con el tema de la formalización —de los sistemas legales sobre el matrimonio— es preciso delimitar el ámbito de su incidencia sobre la materia matrimonial. La formalización se ciñe a aquellos aspectos del matrimonio que son capaces de ser objeto de ordenación y regulación por la autoridad social. Quedan fuera aquellos aspectos del matrimonio que, aun siendo propia y verdaderamente jurídicos, pertenecen a la autonomía de la persona, lo mismo contemplada como contrayente que como cónyuge. Asimismo quedan fuera de la posible formalización aquellos aspectos jurídicos que, perteneciendo al núcleo de Derecho natural, se presentan como completos.

De acuerdo con esto, los «sistemas matrimoniales» comprenden: a) Las normas que regulan el pacto conyugal en lo que se refiere a sus requisitos formales, a la capacidad y a la legitimación de los contrayentes; b) la ordenación de los vicios y defectos de la voluntad, la eficacia de los factores volitivos añadidos al consentimiento matrimonial y la defensa de la libertad de los contrayentes; c) la separación de los cónyuges y las causas de nulidad; d) la eficacia del matrimonio contraído en orden a las demás relaciones y situaciones jurídicas reguladas por el ordenamiento jurídico concreto. Todo ello, por supuesto, de acuerdo con la naturaleza y esencia del matrimonio.

En cambio, quedan fuera de la posible formalización: la esencia del matrimonio, las propiedades esenciales, los fines, el contenido de la relación matrimonial, el desarrollo de la vida conyugal, la esencia del pacto conyugal, etc.

De ello se deduce que las fórmulas legales con que un ordenamiento plasma el conocimiento que en un momento histórico determinado se tenga de las materias matrimoniales no formalizables, no deben ser interpretadas con

237. «¿En qué consiste la *formalización*? Consiste en la tecnificación de los distintos factores y elementos que integran el Derecho, mediante el recurso de darles una forma, atribuirles una precisa eficacia, en sí mismos y en relación con los demás, prever los instrumentos técnicos para realizar y garantizar su eficacia, establecer las condiciones y requisitos para que sean válidos y eficaces, etc. [...]. Así, por ejemplo, el *ius connubii*, derecho natural, está formalizado en el ordenamiento canónico al establecerse sus límites (capacidad), requisitos de ejercicio, la forma de celebración del matrimonio y las oportunas anotaciones registrales para su prueba, procesos de nulidad y separación, etc.». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), pág. 54.

un valor absoluto, es decir, de tal manera que se entiendan como configuraciones legales del matrimonio dotadas de un valor instituyente. El ordenamiento jurídico de creación humana carece de fuerza instituyente respecto a los aspectos del matrimonio señalados como no formalizables.

Podría ocurrir que un legislador pretendiese dar esa fuerza instituyente, por ejemplo, a una definición de matrimonio. Esta pretensión, por exceder de la competencia del legislador, carecería de fuerza vinculante. Quien bajo el imperio de esa ley deseara contraer matrimonio —el único y verdadero matrimonio—, lo contraería, no según la definición legal, sino según está instituido en la naturaleza humana. El posible contraste entre la definición legal y el matrimonio, según está instituido naturalmente, sólo podría tener eficacia por vía de vicio del consentimiento —es decir, como factor de nulidad— siempre que un contrayente —o los dos— de tal manera quisiesen contraer matrimonio según la configuración legal, que excluyesen positivamente el único y verdadero matrimonio. En cambio, nunca tendrá la definición legal la fuerza de instituir un matrimonio «deforme», esto es, con rasgos contrarios e insuficientes respecto al único y verdadero matrimonio; la definición legal no afecta para nada —salvo indirectamente en cuanto pueda dar origen a un vicio de consentimiento— a la fuerza creadora del pacto conyugal.

Por lo que atañe a aquellos aspectos del matrimonio que, siendo formalizables, están en relación directa con el *ius connubii* (capacidad, legitimación, requisitos formales, etc.), hay que añadir que la autoridad social sólo tiene un poder limitado de intervención. Contraer matrimonio es un derecho fundamental de todo hombre, a la vez que representa un acto de disposición personalísimo, en relación a la propia persona; esto es, se trata de un acto de disposición sobre el que, en principio, no tiene la autoridad social poder de intervención y tutelado, en consecuencia, por una esfera de libertad (ausencia de poder). La intervención del poder social se legitima en la medida en que regula el *ius connubii*, amparando y defendiendo la libertad de los cónyuges y su bien personal, así como al matrimonio mismo. En otras palabras, el *ius connubii* no admite mayor intervención que aquella que corresponde a reglar su ejercicio, evitando aquellas manifestaciones, que, desde el punto de vista del matrimonio mismo y del bien personal de los cónyuges, merecen la tacha de desviación o abuso.

V. LOS TRES RASGOS ESENCIALES DEL MATRIMONIO

28. Por vía de hecho y por vía de ideología, se han extendido en nuestros días con gran rapidez una serie de actitudes vitales contrarias al Derecho natural que atañen, tanto al matrimonio, como en general a las relaciones extramatrimoniales. El divorcio, las relaciones adúlteras y la contracepción se admiten en determinados ambientes como hechos normales entre casados.

Las relaciones extramatrimoniales se aceptan en ciertos sectores como cosa natural y normal entre solteros, e incluso se niega, de diversas formas (despreciando la «institución» para sustituirla por la unión amorosa), el matrimonio y en su lugar se prefiere la relación de hecho. Tampoco faltan las uniones promiscuas, especialmente entre los que a sí mismos se consideran «contestatarios» frente a la «inautenticidad» de las estructuras sociales.

En parte (y sólo en parte), tales actitudes vitales han sido o van siendo reconocidas por los ordenamientos jurídicos. Desde la admisión del divorcio o la tolerancia de las uniones de hecho (a veces parcialmente reconocidas a determinados efectos jurídicos) hasta las leyes antinatalistas, que inciden en la noción misma de matrimonio que está en la base de las leyes matrimoniales, hay toda una serie de hechos que pueden plantear al iusnaturalista –y en general al jurista no positivista– la pregunta: ¿cómo reconocer que una unión entre varón y mujer es verdadero matrimonio?, ¿cuáles son los rasgos esenciales que señalan la existencia de un verdadero matrimonio y la rectitud de la vida conyugal?

Ni el problema, ni la solución son modernos. Lo que hoy se plantea todo iusnaturalista –todo hombre de recta conciencia– se lo plantearon en su tiempo los primeros escritores cristianos.

El problema fundamental, tal como surgió (¿son las relaciones carnales pecado o cosa honesta y buena?), no se refería sólo al contraste entre matrimonio y situaciones extramatrimoniales, sino también a la bondad misma de los actos conyugales, puesto que lo que podía aparecer como contraste ante la conciencia cristiana eran también las relaciones conyugales, corrompidas en el ambiente pagano por la pasión y el desorden. De ahí que, para señalar con qué requisitos la unión de varón y mujer es buena y recta, no se hiciese una simple alusión al hecho de estar casados (distinción entre matrimonio y relaciones concubinarias, fornicarias o adulterinas), sino, en general, a aquellas condiciones en las que las relaciones carnales eran ordenadas; entre ellas, estar casados.

Sistematizando una constante de los escritores anteriores que permanecieron en la ortodoxia, el genio de San Agustín –dando origen a una fórmula que ha mantenido su vigencia hasta nuestros días– agrupó dichas condiciones en tres, a las que señaló como aspectos del *bonum coniugale*, de la bondad del matrimonio: el *bonum prolis*, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*: «Haec omnia bona sunt –escribe en su obra *De bono coniugali*–, propter quae nuptiae bonae sunt; proles, fides, sacramentum»²³⁸. Las relaciones carnales son honestas y buenas cuando se ordenan a tener hijos (*bonum prolis*), cuando se mantienen en los límites del matrimonio (*bonum fidei*) y cuando los cónyuges no se divorcian (*bonum sacramenti*).

238. *De bono coniugali*, cap. 24.

Si el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti* señalaban la frontera de la bondad de las relaciones matrimoniales frente al adulterio y a la fornicación, el *bonum prolis* indicaba la línea de separación entre relaciones conyugales honestas y relaciones conyugales desordenadas: «Neque quia incontinentia malum est, ideo connubium, vel quo incontinentes copulantur, non est bonum: imo vero non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed propter hoc bonum veniale est illud malum; quoniam id quod bonum habent nuptiae, et quo bonae sunt nuptiae peccatum esse nunquam potest. Hoc autem tripartitum est; fides, proles, sacramentum. In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale, cum altera vel altero concumbatur: in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur: in sacramento autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniugatur. Haec est tanquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas, vel incontinentiae regitur pravitas»²³⁹.

Esta teoría de los bienes del matrimonio, pese a obedecer a una preocupación moral, implicaba una precisa visión de la ontología del matrimonio. Si los *bona matrimonii* son las condiciones que señalan la bondad del matrimonio, es obvio que son requisitos del mismo ser del matrimonio, puesto que no se trata con ellos de explicar una bondad que adviene al matrimonio, sino la bondad inherente a una realidad natural, obra del Creador. Como el matrimonio ha sido creado por Dios, es bueno; luego lo que señala la frontera entre lo bueno y lo malo, indica la línea de separación entre el matrimonio y lo que es obra del desorden. A este razonamiento se añadió la idea de identificación entre ser y bien, ya advertida por San Agustín, en quien tuvo decisiva importancia para su itinerario intelectual, y –posteriormente– uno de los puntos claves de la metafísica medieval. Esta idea de identificación entre bien y ser, vino a dar carácter definitivo a la consideración de los *bona matrimonii* como aspectos del ser mismo del matrimonio.

Cuando en el medioevo se establecieron las bases científicas para el estudio del matrimonio, los autores se preocuparon de integrar sus distintos aspectos según las categorías filosóficas entonces en uso. El *bonum prolis*, como era lógico y según una constante muy antigua, fue incluido dentro del principio de finalidad (con las consiguientes precisiones y distinciones). En cambio, el *bonum fidei* y el *bonum sacramenti*, identificados con la unidad (monogamia y fidelidad) y la indisolubilidad, fueron categorizados como propiedades esenciales (dentro del predicable llamado *propio*).

Son varias las consecuencias que se deducen de la tesis sobre la bondad del matrimonio que acabamos de exponer, de las cuales destacaremos las que siguen:

239. *De Genesi ad litteram*, lib. IX, cap. 7, n. 12.

a) El matrimonio es bueno en sí mismo. Y de tal modo lo es, que ningún matrimonio válido es en sí mismo ilícito. Contraer matrimonio en determinadas circunstancias puede implicar el quebrantamiento ilícito de una ley o de un compromiso anterior. Pero esto no significa que el matrimonio en sí sea ilícito, sino que lo es haber quebrantado la ley o el compromiso. Son oportunas aquí unas palabras de San Agustín sobre las vírgenes que se casaban estando ligadas con el voto de continencia: «In coniugali quippe vinculo si pudicitia conservatur, damnatio non timetur: sed in viduali et virginali continentia, excellentia muneris amplioris expetitur; qua expetita et electa et voto debito oblata, iam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, nubere velle damnabile est... non quia ipsae nuptiae vel talium damnandae iudicantur; sed damnatur propositi fraus, damnatur fracta voti fides, damnatur non susceptio a bono inferiore, sed ruina ex bono superiore: postremo damnantur tales, non quia coniugalem fidem posterius inierunt, sed quia continentiae primam fidem irritam fecerunt»²⁴⁰.

No cabe duda de que, en ciertas circunstancias, puede ser reprobable la decisión de casarse o de contraer un matrimonio concreto, como lo es el quebrantamiento de una ley al contraer. Pero el pacto conyugal y el matrimonio contraído no son reprobables en sí mismos; lo pueden ser las circunstancias, mas tales circunstancias no hacen en sí ilícito ni al pacto ni al matrimonio. No es posible un matrimonio no lícito, malo en sí mismo. Si fuese pensable un matrimonio con todos sus elementos esenciales, pero ilícito, *malo*, o por o menos no bueno, tal matrimonio sería necesariamente nulo. Esto explica la radical persistencia del *ius connubii*, aun cuando se asuma un estado incompatible con su ejercicio; sólo la ley puede hacer nulo el matrimonio subsiguiente. En el matrimonio no hay maldad, aunque pueda haberla en quebrantar una ley o la fidelidad a un compromiso anterior.

b) Siendo el matrimonio una relación jurídica, sólo existe cuando en él se dan las notas de uno (*bonum fidei*) e indisoluble (*bonum sacramenti*), y cuando contiene radicalmente los derechos y deberes que constituyen la *ordinatio ad prolem* (*bonum prolis*): el derecho al acto conyugal, el derecho-deber de no atentar contra la prole, el derecho-deber de recibir y educar a los hijos.

c) Lo mismo cabe decir de la vida matrimonial. La ley natural se resume en los tres bienes indicados: 1.º La fidelidad conyugal y la tendencia a una cada vez mayor integración vital. Porque unidad no significa sólo la unidad «matemática» de uno con una. No hay por qué negar que esta versión «matemática» de la unidad es la expresión primaria y básica de la unidad. Pero esta unidad matemática es el resultado de algo más hondo: la plenitud y la profundidad de la unión. Tan plena y profunda es la unión, que excluye cualquier

240. *De bono viduitatis*, cap. IX.

546 • ARTÍCULOS

otra unión o relación, incluso circunstancial u 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 no rompe la unidad matemática del matrimonio (no genera un nuevo vínculo), lo que rompe y lesiona es la unidad en aquello que ésta comporta de unión plena, exclusiva y excluyente. Por otra parte, la ley natural, en este caso como en tantos otros, no es un precepto simplemente negativo: «no adulterarás, no tendrás más que un cónyuge». En cuanto la ley natural es tendencia e inclinación natural, constituye primariamente una regla positiva: tender cada vez más a la plenitud y totalidad de la unión vital, de la integración entre ambos. 2.º Por las mismas razones indicadas, la vida matrimonial tiende a la perpetuidad y a la inseparabilidad. La superación de los obstáculos que a ellos se oponen es ley natural de la vida matrimonial. 3.º La realización vital del matrimonio –la vida matrimonial– ha de estar ordenada, abierta y al servicio de la procreación y educación de los hijos. Digamos algunas palabras sobre la ordenación del matrimonio a los hijos.

Decir que el matrimonio es una integración de personas en lo que son diferentes, supone admitir que varón y mujer se unen plenamente en cuanto tienen de diferente. El amor conyugal, en consecuencia, es un amor pleno y total del varón a la mujer en cuanto mujer (feminidad) y de la mujer al varón en cuanto varón (virilidad). La sexualidad –caracteres primarios y secundarios– es algo más que función reproductiva, pues abarca amplias manifestaciones de la persona humana, pero en ella está impresa de modo inherente y constitutivo dicha función, que descansa en la estructura primaria del sexo. Por lo tanto, la unión de varón y mujer –la integración personal–, que obedece en su institución a la finalidad procreadora, contiene la tendencia a la procreación y educación de los hijos. La prole es, en este sentido, un bien que se obtiene por el matrimonio en virtud de la potencialidad inherente a la integración de varón y mujer (aunque en parte esa potencialidad exceda los factores constitutivos de la unión, considerada en su esencial estructura). Y es inherente, porque deriva de una estructura determinada de la sexualidad –varón y mujer– integrada en el matrimonio en virtud de la unión en que consiste. Ni es tampoco la función reproductora un simple añadido, sino el aspecto constitutivo último (primero en la intención del Creador al instituir el matrimonio) de la diferenciación sexual, aunque no sea el único. Hay, pues, que admitir en la naturaleza humana una *ordinatio ad procreationem* que se refleja en el doble plano corpóreo-espiritual de la naturaleza. En este sentido, un amor conyugal verdadero tiene también por objeto a la persona del otro sexo en cuanto potencialmente es padre, en el caso del varón, o madre, en el caso de la mujer. Y en la medida en que el matrimonio consiste en la unión de dos personas en cuanto sexualmente diferentes, en el matrimonio existe –en el plano jurídico y en el de la realidad social– una esencial *ordinatio ad prolem*.

¿En qué medida y en qué extensión existe esta *ordinatio ad prolem* en el matrimonio? La *ordinatio ad finem* no es ningún elemento autónomo ni distinto de la esencia, sino una estructura ordinal –orden, disposición y medida– de la esencia²⁴¹. Según esto, la *ordinatio ad prolem* no es nada distinto del matrimonio, sino disposición y orden suyos, hacia la procreación y educación de los hijos. Y en cuanto que se trata de una realidad dinámica, es una tendencia hacia estos fines.

Por otra parte, la *inclinatio naturae*, en la medida en que es ley natural, se plasma en normas de Derecho natural. Quiere esto decir que la vida matrimonial debe desenvolverse conforme a la *ordinatio ad prolem*.

Ahora bien, la *ordinatio ad prolem*, repetimos, no existe fuera del matrimonio en tanto es *ordinatio* esencial suya, sino en forma de disposición de éste. Por lo tanto, sólo se da dentro de los límites de la propia integración de sexos, esto es, en la medida en que exista impresa en la estructura ordinal de la esencia del matrimonio. ¿Qué se quiere decir con esto? Sencillamente que la *ordinatio ad prolem* consiste en un orden inherente a la realización correcta (según la *lex naturae*) del matrimonio. Cuando éste se desarrolla conforme al orden natural, el matrimonio cumple su finalidad, es completo *a se* y nada falta al *bonum matrimonii* (tampoco la *ordinatio ad prolem*, pues es una dimensión inherente y esencial, preconstituida en la propia realidad del matrimonio).

Significa esto que las realidades matrimoniales de tal modo contienen *a se* la ordenación esencial a los hijos, que el recto dinamismo matrimonial conduce –en cuanto de él depende– inherentemente al fin. En otras palabras, que no hay distinción entre: a) la manifestación del amor conyugal en la unión corporal y esta unión como *principium prolis*, pues la naturaleza humana está preconstituida de tal manera que el acto generativo y la unión corporal amorosa son un único e idéntico acto. Por consiguiente, la ruptura de la *ordinatio ad prolem* inherente al acto conyugal naturalmente realizado es una *disordinatio*, un desorden que atenta a la entidad del mismo acto, pues sólo se puede realizar desordenadamente ese acto –en virtud de su natural estructura– realizando otro acto diferente; es decir, corrompiéndolo esencialmente. Ese acto diferente, corrompido, ya no es, ni el acto amoroso previsto por la naturaleza, ni el *principium prolis*. Es un fraude y una injuria (injusticia) al cónyuge, pues ni su origen puede estar en el amor conyugal (no es el acto amoroso, aquel al que tiende el amor conyugal, pues el bien al que específicamente tiende es la cópula natural como unión y como *principium prolis*), ni en el amor al fin (los hijos), sino en el despersonalizante deseo de placer (conversión de la persona en objeto de placer). b) Tampoco la hay entre la unidad de vida (comunidad conyugal de vida) como manifestación de la unión de los cónyuges y la orde-

241. Cfr. J. HERVADA, *La «ordinatio ad fines» en el matrimonio canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XVIII (1963), págs. 478 s.

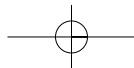
nación del matrimonio a la prole en cuanto comporta la recepción y educación de los hijos, pues esa comunidad está naturalmente constituida como el cauce propio para esa recepción y educación²⁴².

Significa también que la procreación efectiva de los hijos es el efecto (el fin) de la vida matrimonial rectamente vivida, pero que no es algo desvinculado –un además– de la relación interpersonal, sino su natural resultado. Lo cual implica dos consecuencias: 1.^a) Que no cabe una vida conyugal cerrada a los hijos, pues esto sólo es posible hacerlo mediante una corrupción de la propia vida conyugal. 2.^a) Que no es ordenado desear y engendrar hijos fuera del dinamismo propio de la vida conyugal, a través de medios distintos a la vida matrimonial (inseminación artificial o fecundación *in vitro*).

No hay, pues, razón para plantearse problemas de justificación del matrimonio estéril. Tal matrimonio es completo en sí (también por lo que respecta a la *ordinatio ad prolem* esencial) y tiene suficiente razón de bondad.

d) Por último, los tres bienes indicados identifican al auténtico amor conyugal. Como ha enseñado el Concilio Vaticano II, el verdadero amor conyugal es un amor indisolublemente fiel y al servicio de los hijos. La razón se encuentra en la propia esencia del amor conyugal y en la dignidad de la persona humana. Lo amado en el amor conyugal es la persona total 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 conyugal es

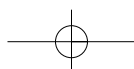
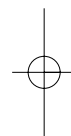
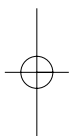
242. En los distintos documentos magisteriales, así como en la práctica de la Iglesia, se observan una serie de constantes sobre la ordenación al fin procreador y educador, que pueden resumirse del siguiente modo: a) El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su naturaleza a la generación y educación de los hijos: «La misma institución matrimonial y el amor conyugal, por su naturaleza, están ordenados a la procreación y educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia» (const. *Gaudium et spes*, n. 48). «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (const. *Gaudium et spes*, n. 50). «La prole, por lo tanto, ocupa el primer lugar entre los bienes del matrimonio» (Pío XI, enc. *Casti connubii*). b) El uso del matrimonio debe hacerse según el orden natural, siendo ilícita cualquier intervención humana que suponga limitar o corromper la virtud generativa del acto naturalmente realizado, destinado por su naturaleza a la generación: «Estando destinado el acto conyugal, por su misma naturaleza, a la generación de los hijos, los que en el ejercicio del mismo lo destituyen adrede de su fuerza y virtud, obran contra la naturaleza y cometen una acción torpe e intrínsecamente deshonestas» (Pío XI, enc. *Casti connubii*; cfr. PABLO VI, enc. *Humanae vitae*). c) Hay también en el matrimonio y su uso otros fines que no se prohíben a los cónyuges, con tal que quede siempre a salvo la naturaleza intrínseca del acto y su debida ordenación a la prole: «Pues hay también, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho conyugal, unos fines secundarios, como son la ayuda mutua, el fomento del amor recíproco y el remedio de la concupiscencia, cuya consecución en manera alguna está prohibida a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto y, por ende, su subordinación al fin primario» (Pío XI, enc. *Casti connubii*). d) La procreación y educación es misión y vocación en el matrimonio, de modo que los cónyuges están llamados positivamente, siempre según sus circunstancias, a engendrar nuevos hijos y educarlos (vide encs. *Casti Connubii* y *Humanae vitae*).



pleno y total. 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. En segundo término, la plenitud y la totalidad exigen que sea un amor perpetuo, capaz de comprometerse para toda la vida. El rechazo del compromiso –y del compromiso perpetuo– es signo de un amor insuficiente e inmaduro, cuando no degradado. Una tal actitud es, de suyo, una señal inequívoca 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.

Finalmente, el amor pleno y total ama al otro en todo aquello en que es varón o mujer y, por lo tanto, ofrece y acepta aquel aspecto esencial y más básico de la estructura de la persona en cuanto varón o mujer: la capacidad de ser padre o madre. No se puede decir que se ama plena y totalmente al varón o a la mujer, si se rechaza en todo o en parte su fecundidad potencial.

De esta forma, los tres bienes citados constituyen lo que ya en otra ocasión he llamado la «regla de oro del matrimonio y del amor conyugal».



LA REVOCACIÓN DEL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL

Publicado en «Trabajos de la XV Semana de Derecho Canónico» (Salamanca 1976), págs. 269-281. También apareció en «Ius Canonicum», XVI (1976), n. 31, págs. 271-285

Tratar de la revocación del consentimiento matrimonial dentro de un sistema jurídico fundado en la más fiel observancia de la indisolubilidad del matrimonio es, de suyo, un intento difícil, e incluso con sus puntos de paradoja. No es infrecuente oír que el compromiso adquirido por los casados es irrevocable, o que irrevocable es la palabra dada al contraer. Al mismo amor conyugal se le califica de amor *indisolublemente fiel*¹, del mismo modo que se habla de consentimiento irrevocable. ¿Cómo, entonces, puede tener sentido plantearse la revocación del consentimiento?

Contestar a esta pregunta según los más depurados cánones de la técnica jurídica sería, sin duda, lo más apropiado en una ocasión como ésta, que reúne a un numeroso grupo de canonistas, de la más alta calificación. A esta asamblea de canonistas, correspondería una disertación de acuerdo con el mejor método de la ciencia del Derecho. Pero para conseguir tal ideal, sin incurrir en el vicio de la extensión desmesurada, haría falta una maestría, que estoy lejos de poseer.

He preferido un intento más modesto: dando por conocidas las características y los problemas propios de la sanación en raíz², desarrollaré algunas de las cuestiones que están involucradas en el tema, sin más pretensión que ofrecer algunos puntos de reflexión.

1. Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

2. Existe bibliografía no escasa sobre esta forma de revalidación. El lector interesado puede encontrar una selección muy completa en R. QUEZADA, *La perseverancia del consentimiento matrimonial en la «sanatio in radice»* (Roma 1962), págs. XV ss.

1. *La doble significación del término «consentimiento matrimonial».* Bajo la expresión «consentimiento matrimonial» se ha conocido y suele todavía conocerse dos cosas relacionadas como el todo y la parte, o quizás más exactamente como el constitutivo formal y el ser: el pacto conyugal y el acto de voluntad que constituye su esencia. Desde San Isidoro de Sevilla, que definía el matrimonio como el *consensus*, hasta Santo Tomás de Aquino, que distinguía entre el *consensus* y el matrimonio *ut talis* –atribuyendo al primero la categoría de causa eficiente y al vínculo la de esencia del matrimonio–³, ha sido y es muy común llamar «consentimiento» al pacto conyugal. El mismo CIC sigue esta tendencia en el c. 1081, según la definición que resulta de la combinación de los dos párrafos de este canon. El consentimiento como acto de la voluntad entre personas hábiles legítimamente manifestado, por el cual ambos contrayentes se entregan y aceptan como esposos, es una definición del pacto conyugal según las clásicas reglas de una buena definición. Lo que se define aquí es el pacto conyugal.

Pero el consentimiento se toma también en un sentido más restringido. No como sinónimo de pacto conyugal, sino expresando uno de los tres conocidos pilares en los que se asienta la total contextura del pacto conyugal: sujetos capaces, consentimiento y forma. En este caso el consentimiento no es todo el pacto conyugal (no es todo el *consensus* de la definición antes aludida), sino su factor más esencial, la piedra clave –o *arco di volta* por seguir la expresión de Giacchi– del pacto conyugal.

¿A cuál de los dos sentidos del término «consentimiento» se refiere la revocación de la que hemos de tratar? Hablando en general, la revocación del consentimiento puede referirse a ambos. Sin embargo, fácilmente se advierte que, en el terreno del Derecho canónico, sólo puede aplicarse –propriadamente hablando– al segundo.

Según el primero de los sentidos, «revocar el consentimiento» equivale a revocar el pacto conyugal válidamente constituido; esto es, equivale al repudio o divorcio. Cuando el judío, usando de la permisión mosaica, entregaba el libelo de repudio a la esposa, ese acto era una revocación del pacto conyugal. No cambia la sustancia del acto, el hecho de que hoy en día el divorcio –sin entrar ahora en su calificación moral y de Derecho natural– deba tramitarse normalmente por vía judicial. Ha cambiado el procedimiento, pero lo que se intenta –y lo que ante la legislación divorcista aparece como realizado– es revocar el pacto conyugal y disolver el vínculo. Si es al juez a quien se atribuye la disolución y no a las partes (sentencia constitutiva y no declarativa), la voluntad de revocación, de una de las partes por lo menos, es un requisito necesario. Es una revocación judicial a instancia de parte.

3. Vide F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano 1965); J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona 1973), págs. 19 ss.

En el supuesto examinado, que los casados revoquen el consentimiento supone en ellos un acto positivo y contrario a ese consentimiento, esto es, al pacto conyugal. No hace falta decir que no se trata, simplemente, de arrepentirse de haberse casado, del disgusto por estar unido al cónyuge, ni de aversión a él. Todo esto pertenece al *volitum*, acto elícito de la voluntad, sin salir de la propia voluntad. La revocación exige, en el caso contemplado, un *voluntarium*⁴. Y como se refiere a un acto jurídico, se requiere un acto externo, suficientemente manifestado y sujeto a las causas y procedimientos establecidos por la ley.

Algo de esto es aplicable a los contados supuestos de disolución del vínculo admitidos por la Iglesia (privilegio paulino, potestad del Romano Pontífice, disolución por profesión solemne), excluido en todo caso el matrimonio sacramental consumado. Sin embargo, la especial naturaleza de la disolución contemplada en estos casos establece diferencias radicales con el supuesto antes mencionado⁵. De todas formas, está claro que la revocación del consentimiento de la que aquí debemos tratar no va por esos caminos.

El tema de la revocación del consentimiento se plantea en relación a la *sanatio in radice*, para la cual se exige que el consentimiento persevere (c. 1139, § 1), o sea, que no haya sido revocado (c. 1140, § 1). Se trata, en consecuencia, de matrimonios nulos, en los cuales el vicio de nulidad no atañe al consentimiento, puesto que se exige la existencia del *consensus naturaliter sufficiens* (c. 1139, § 1), por lo menos en el momento de la sanación (c. 1140). El supuesto normal es el del matrimonio nulo por existir un impedimento dirimente o un defecto de forma. Excepcionalmente puede agregarse la falta o un vicio de consentimiento, pero tal defecto debe haberse ya subsanado en el momento de la sanación. De acuerdo con esto, la revocación del consentimiento a tratar aquí se refiere, no al primer sentido de *consensus*, sino al segundo: el consentimiento entendido como parte esencial del pacto conyugal y no como sinónimo del mismo.

2. *Consentimiento naturalmente suficiente pero jurídicamente ineficaz*. Haber precisado lo anterior ha de servirnos ahora para interpretar la conocida frase del c. 1139, § 1: «consensu naturaliter sufficiente, sed iuridice inefficaci». Obviamente este consentimiento no es el pacto conyugal, sino el acto de la voluntad como elemento del pacto. Lo que quiere decir el texto legal es que la nulidad del pacto ha de provenir de los otros dos factores (de los impedimen-

4. La distinción entre *volitum* y *voluntarium* es de sobra conocida. Vide, por ejemplo, J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teología moral católica*, I, 2.^a ed. castellana (Pamplona 1971), págs. 338 ss.

5. La disolución del matrimonio por la Iglesia difícilmente puede calificarse de revocación del pacto conyugal por parte de los cónyuges. Es, en cambio, compatible, en los términos que más adelante se exponen, con la revocación del consentimiento perseverante del que luego se habla.

tos o de la forma), pero no de la voluntad de las partes. En ambos contrayentes debe haberse dado –normalmente en el momento de contraer, excepcionalmente más adelante– aquel acto de voluntad –el *voluntarium*– capaz de suyo de hacerles marido y mujer. Ambos han debido realizar aquel acto de voluntad, capaz –en lo que de él depende– de constituir un verdadero *compromiso* mutuo, de empeñar su fidelidad a la palabra esponsalicia dada y de engendrar la relación de derecho⁶. La ineficacia del acto de voluntad provendrá de cualquiera de los otros factores del pacto conyugal. La falta o defecto de esos otros factores hará que la potencia causal que de suyo tiene el consentimiento sea ineficaz, dando lugar a la nulidad del matrimonio. La misma terminología –consentimiento *ineficaz*– ya nos está diciendo –conviene repetirlo– que el tal consentimiento no es el pacto conyugal, pues éste no es ineficaz sino *nulo*. Ineficacia y nulidad son vicios distintos; mientras la ineficacia supone la validez del acto –cuyos efectos no se producen por circunstancias exteriores a él–, la nulidad es precisamente la invalidez. Según esto, consentimiento naturalmente suficiente, pero jurídicamente ineficaz, equivale a que el acto de voluntad de los contrayentes carece de vicios propios, y que no produce su eficacia jurídica (causar el vínculo) por defectos ajenos a él mismo.

Ahora bien, que el consentimiento sea *naturalmente suficiente* no quiere decir, ni que sea un acto simplemente psicológico, ni que se trate del pacto conyugal reducido a sus factores de Derecho natural.

Podría, en efecto, pensarse que el consentimiento naturalmente suficiente significa que se trata del pacto matrimonial despojado de sus agregados de Derecho positivo. Habría consentimiento naturalmente suficiente, cuando el pacto conyugal tuviese todos aquellos requisitos establecidos por el Derecho divino. De modo directo, no he encontrado expresada esta opinión en los autores con la claridad con que acabo de exponerla; pero sí de modo indirecto, cuando hablan de la sanabilidad del matrimonio nulo por un impedimento dirimente de Derecho divino, desaparecido posteriormente⁷.

El caso más típico es el del impedimento de ligamen, pero también la doctrina se ha referido al de impotencia posteriormente curada por medios ex-

6. Sobre la eficacia del consentimiento naturalmente válido puede verse: W. BERTRAMS, *De effectu consensus matrimonialis naturaliter validi*, en «De matrimonio coniectanea» (Roma 1970), págs. 1 ss.; *De efficacitate consensus matrimonialis naturaliter validi*, en *ibid.*, págs. 24 ss.

7. El tema de la sanabilidad de un matrimonio nulo por Derecho divino ha sido bastante discutido, aunque en la actualidad se tiende a aceptar la sanabilidad de esos matrimonios, interpretando el c. 1139, § 2, como limitación que se autoimpone la Iglesia. Vide, p.e., R. QUEZADA, *ob. cit.*; L. BENDER, *Sanatio matrimonii invalidi ob impedimentum iuris divini*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XIII (1957), págs. 19 ss.; U. NAVARRETE, *Ecclesia sanat in radice matrimonia inita cum impedimento iuris divini*, en «De matrimonio coniectanea», *cit.*, págs. 341 ss.; P. CIPROTTI, *De matrimonii sanatione in radice quaestiones quaedam*, en «Revue de droit canonique», XI (1961), págs. 102 ss.

traordinarios. En estos casos, los autores que han negado la sanabilidad de tales matrimonios se fundan a veces en que el consentimiento no ha sido naturalmente suficiente, bien por falta de objeto (en el caso de la impotencia), bien por falta de capacidad. De donde parece deducirse que para dichos autores el consentimiento naturalmente suficiente es el pacto conyugal reducido a los términos del Derecho natural, incluyendo por lo tanto la ausencia de impedimentos de ley natural, la existencia real del objeto, etc.

Entiendo que, independientemente de que tales matrimonios sean o no sanables, su posible insanabilidad no es cuestión de un consentimiento naturalmente insuficiente. La insanabilidad de tales matrimonios puede asentarse en las relaciones que deben existir entre el Derecho natural y el Derecho positivo: ni el Derecho positivo, ni el poder humano, pueden transformar en válido un matrimonio que por Derecho natural sea nulo. Claro que, habiendo sido removido el impedimento de Derecho natural, ya no se ve tanto porqué no puede haber sanación. Pero es éste un problema que no me corresponde tratar aquí.

Lo que me interesa resaltar es que la argumentación de los autores revela una confusión entre el consentimiento entendido como un requisito esencial del pacto conyugal y el consentimiento entendido como sinónimo del pacto. Ya he dicho que el consentimiento del que aquí debemos hablar no es el pacto conyugal; por lo tanto, el consentimiento *naturaliter sufficiens* no es el pacto conyugal reducido a sus términos de Derecho natural, sino al acto de voluntad que por Derecho natural es *de suyo* capaz de causar el vínculo, aunque tal capacidad se haga ineficaz por otro factor, incluso de Derecho natural, como lo es un impedimento dirimente.

Mas tampoco la expresión *naturaliter sufficiens* quiere decir que se trata del acto de voluntad meramente psicológico. Entiendo que *naturaliter* quiere decir «por Derecho natural» y, por tanto, se trata de una voluntad en cuanto elemento de un acto jurídico. Esto es, una voluntad externamente significada, dotada de una potencial causalidad jurídica. Puede haber un defecto de forma, pero no basta un acto meramente interno; debe haber lo que se llama un acto externo, un *voluntarium* que tenga una proyección externa captable como voluntad de ser marido y mujer. Y un acto de voluntad que se mueve y actúa en el campo del Derecho, que debe ser entendido, interpretado y tratado jurídicamente, porque jurídica es su naturaleza, por ser parte esencial –y fundamental, su constitutivo formal– de un acto jurídico.

En suma, el consentimiento naturalmente suficiente es aquel acto de voluntad que, por Derecho natural, constituye el factor más esencial del pacto conyugal.

3. *Consentimiento y matrimonio nulo.* Que un pacto conyugal inválido pueda contener un verdadero consentimiento matrimonial es algo que nadie

pone en duda. Puede haber un pacto conyugal nulo por defecto de consentimiento, pero evidentemente hay nulidades que no afectan a la voluntad. Decir una cosa tan obvia podría parecer superflua, si no fuese porque la cuestión del consentimiento *naturaliter sufficiens* puede estar en relación con la *scientia vel opinio nullitatis matrimonii* de la que trata el c. 1085. Cuestión incidental, que puede ayudar a comprender qué quiere decir que un consentimiento es *naturaliter sufficiens*⁸.

La razón por la que se pone en tela de juicio que la creencia o persuasión sobre la nulidad del matrimonio sea compatible con un consentimiento verdadero no es, desde luego, baladí: la voluntad no quiere eficazmente lo que tiene por imposible alcanzar. Sin esperanza, la voluntad no se mueve. En tal sentido, la certeza de que el matrimonio puede resultar nulo causará a veces una ausencia de consentimiento. Todo lo más habrá la manifestación de un mero deseo de casarse, de que se querría recibir al otro como cónyuge, que no es el verdadero consentimiento matrimonial.

Pero no siempre será así. Quizás en pocos momentos históricos como el actual, pueda comprenderse que la convicción de la nulidad del matrimonio no conlleva siempre un vicio de consentimiento. Para ello, para entenderlo, los juristas debemos ser conscientes de que captar la nulidad, la esencial juridicidad del vínculo, etc., tal como nosotros lo hacemos es poco habitual entre los no juristas. Lo máximo que los no entendidos llegan a comprender es que del acto que van realizar no saldrá ningún matrimonio y que, por lo tanto, no estarán casados de verdad. Pero son muchos los que ni a eso llegan. Cuando se les habla de matrimonio nulo, muchos entienden que se trata simplemente de un *matrimonio ilegal*, que por lo tanto constituye una acción desordenada, incluso pecaminosa (pero matrimonio), de un *matrimonio defectuoso* que los tribunales podrán disolver (pero matrimonio), etc. La ecuación matrimonio nulo igual a no-matrimonio, raramente la establecen en términos precisos. En tales casos, hay en el momento de contraer un verdadero consentimiento matrimonial. Matrimonio nulo, matrimonio ilegal, matrimonio contrario a la Ley de Dios o de la Iglesia, pero matrimonio y así lo quieren.

El problema se agudiza actualmente por la corriente contestaria y anties-
trutura que ha prendido en ciertos sectores sociales. Si no se repudia el matri-
monio mismo (como lo repudian las comunidades *hippies*, v. gr.) se repudia
cuanto representa de «forma social» o de «estructura» la celebración del ma-
trimonio. En el segundo caso –si se acepta el matrimonio, pero se repudian las
estructuras sociales– se puede llegar a querer verdaderamente el matrimonio al
celebrar el rito por ellos inventado o el simple intercambio de consentimien-

8. Al respecto puede verse el estudio de L. RODRIGO, *De relatione inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis philosophico iuridica relectio*, en «Miscellanea Comillas», IV (1945), págs. 49 ss.

to, y, además, se tiene la convicción (más o menos profunda) de que están casados, a la vez que saben de sobra que tal matrimonio no es válido ante el Derecho, ante el Estado y ante la Iglesia. Es una nulidad –o inexistencia, según la clasificación jurídica– buscada, como fruto de su rebeldía ante la «opresora y alienante estructura social». Pero una nulidad⁹, que no les importa nada y que no ha impedido en absoluto su querer casarse y su convicción de que están casados¹⁰.

Quizás más de un canonista piense que tal consentimiento no es verdadero, precisamente porque falta la intencionalidad de que haya una *eficacia jurídica* y *social*. Pues el pacto conyugal es un acto jurídico, no habría voluntad como elemento del pacto, si no hubiese intención de obtener una eficacia jurídica. Personalmente comprendo la fuerza de este razonamiento, pero no comparto enteramente –hay que distinguir supuestos diferentes– la solución. El consentimiento matrimonial, como cualquier otro acto de comprometerse, ha de contener efectivamente un querer vincularse. Pero de eso a que piensen, sepan, opinen u obren con categorías jurídicas quienes tales actos realizan hay una gran distancia. Vital y psicológicamente, lo decisivo es la *voluntad de compromiso*, el querer seriamente una obligación de justicia (deuda justa), que pone en juego su fidelidad y lealtad ante el otro, esto es, su *conciencia*¹¹, porque quieren darse, entregarse o empeñar su palabra dando origen a un verdadero deber de justicia.

Con ello llegamos al punto al que quería llegar. El consentimiento matrimonial no requiere que los contrayentes piensen *jurídicamente*, que tengan la explícita representación mental de un vínculo jurídico –al modo que la tienen los juristas– y la adhesión, voluntaria y lúcida, a esa representación¹². Lo que requiere el consentimiento matrimonial es la voluntad de *compromiso*, de

9. En este trabajo no me preocupo demasiado de distinguir entre matrimonio *nulo* y matrimonio *inexistente*, como categorías jurídicas definidas. En el tema de la sanación en raíz esta distinción es, sin duda, importante, porque, hablando en general, el matrimonio inexistente no es sanable. Ocurre, sin embargo, que en ciertos casos la distinción es discutida, precisamente porque se entienden sanables matrimonios que se suelen calificar de *inexistentes* o incluso de no matrimonio desde el punto de vista canónico, como ocurre con el matrimonio civil de los bautizados. Para no entrar en polémicas que no son del caso, hablo simplemente de matrimonio nulo, dejando bien claro que, en esta ocasión, doy al adjetivo nulo un sentido un tanto lato por la razón que acabo de indicar. Vide O. ROBLEDA, *La nulidad del acto jurídico*, 2.^a ed. (Roma 1964).

10. Sin duda el caso aludido es, en la realidad social, muy raro, pues lo que suelen repudiar los movimientos contestatarios es el matrimonio mismo, al que califican de estructura burguesa rechazable.

11. Uso aquí el término *conciencia* en el sentido amplio con que se utiliza frecuentemente en la actualidad, esto es, como *sentido de obligación* o captación de un imperativo.

12. Por otra parte, es frecuente que los autores señalen como objeto del consentimiento al *ius in corpus*. Sin entrar ahora en mayores precisiones, me parece que tal objeto es la persona del otro en su conyugalidad, esto es, en cuanto marido o esposa. Desde esta perspectiva, creo que se eliminan no pocas dificultades sobre la existencia del consentimiento naturalmente válido.

aceptar al otro y de entregarse a él como esposo o como esposa, en una relación permanente, tipificada por los tres *bona matrimonii*: *bonum prolis*, *bonum fidei* y *bonum sacramenti*¹³ (teniendo en cuenta que los tres suponen deberes y vínculos). Por ser voluntad de compromiso, es voluntad de obligarse, de empeñarse, esto es, una voluntad que engendra un imperativo de conciencia, una *obligación*, unos deberes. Que esto sea compatible –como acto psicológico– con la convicción de nulidad legal, e incluso con un expreso repudio de la legalidad vigente, es algo que me parece incuestionable.

Esta voluntad que acabamos de describir (voluntad de comprometerse), tipificada por los tres *bona matrimonii*, es el *consensus naturaliter sufficiens*.

4. *La perseverancia del consentimiento*. Aunque perseverancia del consentimiento y no revocación son dos maneras de decir sustancialmente lo mismo, añaden matices distintos y, por ello, me ha parecido conveniente tratar el tema primeramente desde la óptica de la perseverancia. En realidad, mientras la perseverancia supone una situación continuada, un estado de la voluntad, la revocación es el acto que rompe esa perseverancia, que destruye ese estado de la voluntad.

Si se tratase del pacto conyugal, el problema sería bien simple: la perseverancia no significa otra cosa que la persistencia del vínculo. O entendemos con Gasparri que el vínculo es el *pacto perseverante* en sus efectos, o puede entenderse el pacto como un acto transeúnte, que produce el vínculo o matrimonio propiamente dicho¹⁴. En cualquier caso, perseverar el pacto conyugal no puede significar otra cosa que la permanencia del vínculo.

Pero, ¿qué quiere decir perseverar el consentimiento, cuando de lo que hablamos es de un factor del pacto conyugal? El tema es espinoso, porque el acto de contraer es un acto, de cualquier manera que se le entienda, transeúnte. Aún en la concepción de Gasparri lo es, pues el acto persevera *en sus efectos*, no en su propia realidad de acto de contraer.

Por ser el pacto conyugal un acto de compromiso, tal acto agota su voluntariedad actual –el *consensus* propio del pacto– en el momento de contraer; no hay una continuada voluntad de entrega. Lo que hay después de contraído el matrimonio es una realidad distinta, que es doble: a) la fidelidad personal al compromiso contraído, o sea la continuada aceptación de la situación creada por dicho compromiso; y b) el vínculo jurídico. Pasa con el matrimonio como

13. La presencia de estos tres bienes en el consentimiento es lo que distingue ese consentimiento de la voluntad concubinaria o de otros tipos de voluntad no matrimonial o matrimonial defectuosa. El modo cómo han de estar los tres bienes en la voluntad se deduce del tratamiento sobre los vicios de consentimiento por exclusión de ellos. Sobre estos vicios puede verse, V. REINA, *El consentimiento matrimonial. Sus anomalías y vicios como causa de nulidad* (Barcelona 1974).

14. Vide sobre este punto, J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 177 ss.

con otros actos de compromiso personal; por ejemplo, los votos religiosos. La perseverancia no consiste en una especie de voluntad actual o virtual de emisión continuada de los votos; la profesión, con la emisión de los votos, es un acto transeúnte. Queda el vínculo con la Religión y la fidelidad al compromiso contraído.

En un matrimonio nulo, que es la hipótesis que nos interesa, después de contraído el matrimonio hay lo siguiente: 1.º Un acto de celebración, nulo, pero con apariencia de verdadero pacto conyugal; 2.º una apariencia de vínculo (más propiamente una presunción) que tiene una eficacia jurídica; y 3.º la situación o relación de hecho, por la que los contrayentes viven y se comportan como cónyuges, por lo menos hasta que, conocida la nulidad o dispuestos a terminar con la situación creada, dejen de comportarse como tales esposos.

Supuesto que la perseverancia del consentimiento no consiste en un continuo acto de darse y entregarse, ¿en qué puede consistir? Consiste en lo mismo en que consiste la perseverancia del religioso o del sacerdote, del militar o de cualquier profesional en el género de vida, en el puesto de trabajo o en la profesión elegidos. No hablo del aspecto jurídico, sino del aspecto voluntario. En los supuestos aludidos se trata de un *estado de la voluntad*, de una fundamental y radical aceptación del estado de vida, de la relación o del puesto asumidos, en cuya virtud la voluntad permanece en estado de adhesión –fundamental y radical– a lo asumido. Este estado de la voluntad se vierte en los actos propios de la vida, función o profesión elegidos.

Este estado de la voluntad es compatible con dudas, momentos o estados de aversión, omisiones, incumplimientos e incluso el deseo de librarse del estado, género de vida o profesión. Una persona –por ejemplo– puede estar descontenta del puesto de trabajo, e incluso estar buscando otro empleo, pero mientras no abandone el puesto que ocupa existe indudablemente en él ese estado de voluntad por el que se adhiere al puesto. Un militar, siendo básicamente fiel a su profesión y a su destino, puede cometer actos de incumplimiento e incluso el delito de abandono de servicio en actos determinados; pero eso es compatible con su estado de voluntad de ser militar, que sólo se rompe con la desertión (un hecho) o con la baja reglamentaria (un acto jurídico).

No es distinto el caso del matrimonio. El acto de contraer, entendido como el acto de voluntad por el que los contrayentes se dan y entregan como esposos, es un acto transeúnte, pero permanece –persevera– como estado de la voluntad; y ese estado de la voluntad, que consiste en una fundamental y radical aceptación mutua como tales esposos, es el consentimiento perseverante. Lo normal es que ese estado se vierta en la fidelidad o lealtad al otro, como cumplimiento del compromiso adquirido; es decir, en la vida conyugal, con los consabidos y también normales altibajos. Tal estado de la voluntad, repito, no

es incompatible con infidelidades parciales, con momentos o estados de aversión al otro cónyuge, ni siquiera con el deseo de verse libre del matrimonio. De suyo, tampoco es incompatible con la separación, pues una conciencia cristiana, relativamente bien formada, podrá querer la separación y aceptar la indisolubilidad, esto es, podrá seguir aceptando al cónyuge separado como tal cónyuge, puesto que así es lo que el Derecho divino prescribe. Incluso personas separadas con escasa formación, pueden tener un estado de voluntad semejante, vista la imposibilidad de obtener el divorcio.

Lo que importa, en definitiva, poner de relieve es que la perseverancia del consentimiento consiste en un estado de voluntad en el que perdura y permanece —transformado— el acto de contraer¹⁵.

El hecho de que sea un estado de la voluntad no quiere decir que no sea una voluntad que se manifieste en actos. Por el contrario, el estado de la voluntad es una *quasi habitus*¹⁶, una permanente orientación de la potencia voluntaria hacia el objeto del querer, que se traduce en una serie de actos. Este estado se vierte normalmente en el cumplimiento del compromiso adquirido; y puede enriquecerse con hábitos virtuosos propiamente dichos, como son las virtudes de la fidelidad y de la lealtad. Fidelidad al compromiso adquirido y lealtad con la persona, virtudes que facilitan y ordenan los actos de la voluntad. El fruto de ese estado de la voluntad, especialmente cuando está enriquecido con las virtudes de la fidelidad y de la lealtad, es la perseverancia.

5. *Consentimiento perseverante y causa eficiente del matrimonio.* El consentimiento perseverante no es lo mismo que el consentimiento inicial. Entre otras

15. Soy consciente de que este modo de entender la perseverancia del consentimiento no es la común. Los autores suelen entenderla como perseverancia del consentimiento inicial, esto es, como la perseverancia de la *intención de aceptar y entregar el «ius in corpus»*. Cfr. p.e., R. QUEZADA, ob. cit., pág. 96. Muy claro al respecto es P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.^a ed., II (Romae 1932), pág. 11.

No se separa de este fundamental punto de vista P. Bonnet, para quien la sanación en raíz es una racionalización, según particulares criterios de justicia y en un momento dado, de un consentimiento, formado con todos los elementos que lo hacen existir como matrimonial una vez para siempre en un determinado momento, precedente y, de por sí, hasta la sanación, totalmente independiente de ella misma. Para este autor la perseverancia del consentimiento no es otra cosa que la falta de una posterior revocación del consentimiento inicial (*A proposito di talune questioni attuali in materia matrimoniale: amore coniugale; causalità matrimoniale nella sanazione in radice*, en «Il diritto ecclesiastico», LXXXIII, 1972, pág. 375).

16. Tomo este término de Santo Tomás de Aquino que lo refiere a la amistad, como relación afectiva permanente, I-II, q. 26, a. 3. No es el momento de establecer ahora hasta qué punto el consentimiento perseverante es o se relaciona con la permanencia del amor conyugal de dilección o amor de voluntad. En todo caso, me parece válido el parangón entre ambos y su calificación como un *quasi habitus*. Sobre este tipo de amor puede verse A. GUTIÉRREZ, *Il matrimonio. Fine. Essenza. Amore coniugale* (Napoli 1974), págs. 59 ss.; J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 47 ss.; J. HERVADA-P. LOMBAR-DÍA, ob. cit., págs. 97 ss.

razones, ya he dicho que el primero es fundamentalmente un estado y el segundo es un acto.

Sin embargo, el estado de la voluntad, si bien no es un acto, en el sentido de una acción transeúnte, no es tampoco una mera potencia. Es una permanente orientación de la voluntad, y por lo tanto, es una *actualización* de la potencia voluntaria. No es, simplemente, una capacidad, una posibilidad de querer, sino un querer continuado y radical (como la amistad entre dos personas, por ejemplo). Por otra parte, entre el consentimiento inicial y el consentimiento perseverante hay una evidente y clara relación. Tanto el consentimiento inicial (el acto de compromiso) como el consentimiento perseverante son dos formas de existir la misma y radical actualización de la voluntad, dos formas de existir el mismo querer. Por ejemplo, el ordenado que tiene voluntad de recibir la ordenación en el acto de recepción del sacramento, lo que radicalmente tiene es la voluntad de asumir el ministerio sacerdotal. La voluntad de recibir el sacramento y la voluntad por la que persevera en la condición de sacerdote son dos formas de existir, de darse, la misma radical voluntad de ser sacerdote. Pueden (y así debe ser) distinguirse ambas formas; la voluntad de recepción del sacramento es un acto con un objeto determinado, que no se confunde con el objeto propio de la voluntad perseverante en la condición sacerdotal. Pero no es menos cierto que ambas voluntades obedecen a una radical voluntad, que permanece la misma.

También en el matrimonio, el consentimiento inicial y el estado de voluntad perseverante son *en la raíz* una misma y única voluntad, aún contando con todos los avatares que psicológicamente pueda comportar el *iter* histórico del matrimonio concreto.

Por otro lado, el consentimiento perseverante está contenido en el consentimiento inicial. En el orden de la voluntad, el consentimiento inicial –en virtud de su mismo contenido comprometedor del futuro– es el origen inmediato del estado de la voluntad. No me refiero al orden jurídico, en el sentido de que el pacto conyugal engendre el vínculo; me refiero al orden de la voluntad misma; por la fuerza del *acto* comprometedor, que contiene una voluntad de futuro, la voluntad se estabiliza hacia él, hacia ese futuro; la fuerza misma del acto, engendra el estado de la voluntad.

De ahí la capacidad del consentimiento perseverante –sin necesidad de una renovación actual del consentimiento inicial (esta renovación es sólo requerida *iure ecclesiastico* en la revalidación simple y no se exige en la sanación en raíz)– para ser causa del vínculo en el momento en que se sana el matrimonio nulo¹⁷.

17. Ya dije en otra ocasión que por el solo Derecho natural el pacto conyugal –esto es, la causa eficiente del matrimonio– no exige otra cosa que la existencia de una verdadera voluntad de entrega y aceptación suficientemente manifestada; esta manifestación puede ser por palabras,

6. *La cesación de la perseverancia del consentimiento.* De dos maneras el estado de voluntad deja de existir, cesando la perseverancia del consentimiento. El primero de los casos es sencillamente la amencia habitual. Cuando se cae en esa enfermedad no hay consentimiento en el momento de una hipotética sanación en raíz, de forma que es imposible que surja el vínculo.

En el caso de la amencia (se entiende subsiguiente al pacto conyugal nulo) se han podido producir en el pasado algunas ideas –hoy superadas–, porque los autores tienden a considerar que la sanación en raíz es un acto que transforma en válido aquel acto que en su momento fue nulo. Así entendida la sanación, parece que sólo la revocación del pacto conyugal –cosa que un amente no puede hacer, por ser incapaz de realizar actos jurídicos– o la revocación del consentimiento perseverante por un acto positivo –cosa que tampoco puede hacer el amente por no ser capaz de actos humanos– haría imposible la sanación; en cualquier caso, la amencia subsiguiente no impediría que el matrimonio nulo fuese sanado en raíz, ya que hubo consentimiento en el acto que se sana. Pero esta posición es insostenible, ya que el CIC es bien explícito al respecto: la sanación exige que, cuando se realice, no *falte* el consentimiento (c. 1140, § 1)¹⁸.

Entiendo que lo que *se sana*, esto es, lo que se transforma en válido es «la situación matrimonial actual»; mejor dicho, lo que se hace es: a) quitar los obstáculos que se oponían a la eficacia causal del consentimiento, o sea el impedimento, el defecto de forma y la ley eclesiástica que exige la renovación del consentimiento; b) *reconocer* como matrimonio válido la situación actual en relación al acto celebrado¹⁹. A esta acción de la Iglesia se une la fuerza cau-

por signos o por conductas. En este sentido, el pacto conyugal, de suyo –esto es, a falta de requisitos impuestos por la ley positiva–, no exige por sí mismo un acto especial de celebración social del intercambio de consentimiento; no hace falta que se produzca el rito peculiar y específico de darse palabra o escritura de matrimonio; es suficiente que el acto de darse y entregarse mutuamente exista y se manifieste suficientemente por un signo o conducta. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 300 ss.

Dados los factores que concurren en el matrimonio nulo –aparición de matrimonio (de pacto y de vínculo)– el consentimiento perseverante queda suficientemente manifestado como lo que realmente es: una verdadera voluntad matrimonial, capaz, por tanto, de causar el vínculo, una vez se legitimen (*legitime manifestatus*) esos factores por el acto de sanación. En este sentido, me parecen acertadas las observaciones de Bonnet –salvo en lo indicado en la nota 15–, en *Osservazioni sulla sanazione in radice. Contributo alla dottrina della struttura interna ed esterna degli istituti giuridici*, en «Ius Populi Dei» (Roma 1972), págs. 694 ss. Incidentalmente quiero hacer notar mi disconformidad con el autor en su concepción de la dimensión de historicidad de la persona humana, que en este trabajo aparece. Creo que el autor cae en un historicismo (pág. 678) que no respeta suficientemente la inmutabilidad de la naturaleza humana.

18. Sobre la amencia en relación a la sanación, véanse las observaciones de L. MIGUÉLEZ en *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, ed. BAC, II (Madrid 1963), pág. 730.

19. Para algunos autores la acción de la Iglesia se limita a quitar lo que impide la causalidad del consentimiento (v. gr. O. ROBLEDA, *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Estudios Eclesiásticos»,

sal del consentimiento perseverante del que antes he hablado. Todo ello produce el vínculo matrimonial, a la vez que, por ficción del Derecho, se retrotraen los efectos canónicos al momento de la celebración. Desde este punto de vista, es evidente que, en el momento de la sanación, hace falta, tanto la debida y suficiente discreción de juicio en los contrayentes, como la perseverancia del consentimiento. El primer modo de cesar esa perseverancia es, pues, la amencia.

El segundo modo es la revocación, punto central de estas reflexiones, que vamos a considerar a continuación.

7. *La revocación del consentimiento.* Fuera del caso de la amencia, a la que ya he aludido brevemente, la perseverancia del consentimiento sólo puede

XXVIII, 1954, págs. 49 ss.). Otros hablan de una *permisión* de la Iglesia, o sea, de una doble acción: remoción de los obstáculos que se oponían a la eficacia del consentimiento perseverante y permisión de que éste produzca el vínculo (p.e., R. QUEZADA, ob. cit., págs. 119 ss. y F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, *De matrimonio*, 6.^a ed., Taurini-Romae 1950, pág. 856). Tampoco han faltado quienes han atribuido a la Iglesia la causalidad del vínculo (así T. GARCÍA BARBERENA, *Sobre la idea contractual en el matrimonio*, en «Miscellanea Comillas», XVI (1951), II, págs. 155 ss. y *Sobre el matrimonio «in fieri»*, en «Salmanticensis», I (1954), págs. 422 ss.).

Por mi parte, hace más de diez años que sostuve que, ni el vínculo tiene otra causa eficiente que la voluntad, ni el ordenamiento jurídico carece de toda intervención (vide *La simulación total*, en «Ius Canonicum», II, 1962, págs. 731 ss.). El ordenamiento canónico interviene reconociendo el pacto conyugal. Recientemente he insistido en que el pacto conyugal, como cualquier otro acto jurídico, requiere el reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico; en esta ocasión lo definía como «la recepción del pacto conyugal y sus efectos como fuente de relaciones jurídicas» (J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 324). La sanación en raíz conlleva –junto con las dispensas señaladas por el c. 1138– el reconocimiento *ad casum* de matrimonio nulo, que se convierte en válido por la fuerza causal del consentimiento. Ahora bien, ¿qué es lo que se reconoce con el acto de sanación? Los autores tienden a contestar que se reconoce (esto es, se substana) *aquel acto* que fue nulo y que *nunc*, ahora, en el acto de sanarse, se transformaría en válido, aunque retrotrayendo sus efectos canónicos *ex tunc*, al momento de contraer, por una ficción.

Por mi parte, entiendo la sanación en raíz de un modo diferente. A mí me parece que lo que se reconoce es, en realidad, el hecho matrimonial actual (que contiene un *consensus* en el sentido ya indicado) en relación a un acto precedente que fue nulo. Se trata de un hecho, que, en relación a un acto inválido, contiene: a) el consentimiento de ser marido y mujer, como estado de voluntad en los términos expuestos; b) unos requisitos –el acto de contraer– que, pese a sus defectos, expresan suficientemente la voluntad matrimonial y no a una voluntad concubinaria o fornicaria.

De suyo ese acto defectuoso contiene los suficientes elementos para ser manifestación de una voluntad de unión matrimonial, claramente distinta de una voluntad concubinaria.

De lo que se trata es de *reconocer*, completando así los requisitos de validez, una situación de hecho que contiene una verdadera voluntad de ser marido y mujer, iniciada por un acto que, cualesquiera que hayan sido sus defectos ajenos al consentimiento, es jurídicamente calificable como expresión suficiente e inequívoca de un consentimiento matrimonial. A través de la «situación matrimonial» persevera un *consensus* externamente manifestado. Con las salvedades antes indicadas –él se refiere al acto inicial, yo a la situación matrimonial actual–, estoy sustancialmente de acuerdo con lo que escribe P. BONNET, *Osservazioni...*, cit., págs. 696 ss.

romperse por un acto de revocación. El consentimiento inicial es un acto por el que ambos se *comprometen*. Supone, por tanto, un acto de *compromiso*²⁰ —*engagement*—, que se proyecta hacia el futuro y que contiene una voluntad de crear una situación permanente, una unión de vida o comunidad conyugal. Aunque el acto de realizar el compromiso es transeúnte, contiene la voluntad de una proyección de futuro; es esa voluntad la que *persevera*, en los términos antes indicados, y la que debe existir en el momento de la sanación. Esto supuesto, es evidente que tal voluntad, por su propia dinámica, sólo puede dejar de existir—en el supuesto normal del sujeto con uso de razón— por un acto positivo contrario. Y es precisamente este acto positivo —la revocación— lo que debemos perfilar seguidamente.

Insisto, ante todo, que no se trata de revocar —directamente— el pacto conyugal; esto exigiría un *acto jurídico*, como es el repudio o divorcio. Se trata de que se rompa el estado de la voluntad antes descrito.

Entiendo que se plantea aquí un problema parecido al acto positivo de la voluntad excluyente del *matrimonium ipsum*, por lo que no extrañará que la opinión que aquí voy a dar esté en la misma línea que sostuve hace años respecto a la simulación total²¹, salvadas, claro está, las diferencias entre ambos supuestos.

Hay que dejar claro, ante todo, que se habla de revocación, de acto positivo de voluntad, para poner de relieve que no bastan aquellos estados o actos de la voluntad que —implicando una cierta aversión al hecho matrimonial vivido— de suyo no son incompatibles con la perseverancia del consentimiento. Ni el desagrado hacia el otro cónyuge, ni el arrepentimiento por haberse casado, ni siquiera el plantearse la posibilidad de romper con la situación establecida e incluso el deseo vehemente de hacerlo, nada de eso rompe de suyo la perseverancia del consentimiento²². Las relaciones entre cónyuges —y aunque se trate de un matrimonio nulo, los supuestos examinados presuponen en ambos la «situación matrimonial»— pueden pasar por una gama casi infinita de situaciones desagradables, de discordia, de incompatibilidad, etc., sin que esto destruya —aun estando al borde de ello— la fundamental y radical perseverancia de su voluntad conyugal.

Todo esto es cierto, y por ello hay que hablar de un acto de revocación. Pero esta revocación no consiste en un acto de declaración —por palabra o por escrito— de explícita revocación. Algo así como una especie de libelo de repu-

20. El *compromiso* puede verse descrito más ampliamente en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 124 ss.

21. En el artículo citado en la nota 19.

22. Se trata de casos de disposiciones afectivas contrarias, de una *intentio simplex* que incluso puede contener una voluntad interpretativa. Pero, como es bien conocido, todo ello no es de por sí un acto positivo de voluntad. Cfr. J. HERVADA, *La simulación total*, cit., págs. 758 ss.

dio. Si la revocación fuese algo parecido a eso, sería preciso que, conocida la nulidad, se hiciese por palabra o por escrito un acto explícito contrario al consentimiento. Sin conocer la nulidad es difícilmente pensable que quien está en la idea de que el matrimonio es indisoluble haga un *acto* de tales o similares caracteres²³. Y, sin embargo, la revocación puede existir sin que haya conocimiento de la nulidad y sin necesidad de un acto tan explícito como los aludidos²⁴.

La revocación del consentimiento se produce en todos aquellos casos en los que cesa el estado de la voluntad o radical aceptación –gustosa o no gustosa– de seguir siendo y considerándose marido y mujer; cuando hay *una voluntad firme y obstinada de dejar de ser cónyuges*. Esto es, cuando ha cesado –por un acto de la voluntad– el fundamental y radical estado de la voluntad de ser fiel al compromiso adquirido. Por consiguiente, en virtud de los dos requisitos enunciados –firmeza y obstinación–, el acto se traduce en un estado de la voluntad contrario y destructor del estado de la voluntad que constituye el consentimiento perseverante.

Cuando tal acto, traducido en un estado de la voluntad, se ha producido, ya no hay perseverancia del consentimiento y, por lo tanto, la sanación no es posible. Habría un *defectus consensus*, una carencia de consentimiento. Claro que si no se ha manifestado externamente esa revocación, será de aplicación el c. 1093, que establece la presunción de perseverancia del consentimiento mientras no conste su revocación; pero en todo caso, después del acto de sanación seguirá habiendo un matrimonio nulo, que se tendrá por válido.

La revocación ha de manifestarse externamente. Ocurre, sin embargo, que las formas de manifestación son imposibles de reducir a un esquema. Aumenta la dificultad el hecho de que los revocantes no obran generalmente mediante actos directamente manifestativos de la revocación, sino a través de actos o conductas que, en muchos casos, sólo crean fuertes presunciones, por no ser necesariamente incompatibles con la perseverancia del consentimiento. Pensemos, por ejemplo, en el caso de la separación. Que unos cónyuges se separen –lo hemos dicho antes– no es signo inequívoco ni comporta necesariamente la ruptura del consentimiento perseverante (v. gr. tal es el caso de quienes se han separado con el ánimo de restablecer la vida conyugal, si el cónyuge culpable se arrepiente y se corrige; o quienes, conscientes de la indisolubilidad del matrimonio, se niegan a acudir al divorcio civil, aceptando su condición de casados ante Dios, aunque estén separados). Pero no me parece

23. Por eso la doctrina se inclina con frecuencia a considerar que, ignorando la nulidad del matrimonio, es casi imposible que haya revocación del consentimiento. Vide, como ejemplo, las razones alegadas por R. QUEZADA, ob. cit., págs. 88 ss.

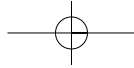
24. Doctrina comúnmente admitida, pese a las dificultades que ven los autores, de acuerdo con lo indicado en la nota precedente.

que pueda seriamente negarse que, en muchos casos, es una manifestación de la revocación. Si una de las partes tiene la voluntad firme y obstinada de no ser cónyuge de la otra y utiliza la separación como el único instrumento legal a su alcance –por no existir el divorcio– para conseguir romper el consorcio conyugal, la misma introducción de la causa de separación es una prueba legal inequívoca de la revocación del consentimiento. Tanto más, si esa persona ha «reconstruido» su vida conyugal formando una nueva pareja, unida ilegalmente, pero con *affectio maritalis*.

De modo semejante debe tratarse la introducción de una causa de nulidad. Es cierto que hay casos en los que tales causas se introducen por razones de conciencia; pero son numerosísimos los casos en los que la intención de quien las introduce es verse libre del vínculo conyugal, precisamente porque ya hay en él ese estado de voluntad que rompe el consentimiento perseverante, esto es, porque hay una voluntad firme y obstinada de dejar de ser cónyuge. Caso similar es el abandono de familia.

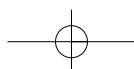
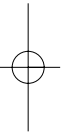
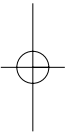
Diversos autores niegan que los supuestos mencionados constituyan una verdadera revocación del consentimiento, basados en que lo que hay en estos casos es una mera voluntad interpretativa. A mi me parece que tienen un punto de razón; ya he dicho que las conductas señaladas, y tantas otras que podrían indicarse, no son signos apodícticos; es necesario ver en cada caso si existe el estado de voluntad descrito, que es efecto de un verdadero acto de revocación. Tampoco puede negarse que en muchos de los casos en los que no hay verdadera revocación, ésta existe en forma de voluntad interpretativa. Cristianos hay separados que, aceptando la permanencia del vínculo por ser esta la Ley de Dios, se divorciarían sin la menor duda, en el caso de permitirlo esa Ley; es un típico caso de voluntad interpretativa. En esos mismos, si supiesen que su matrimonio es nulo (caso que contemplamos en la sanación), se formaría la voluntad contraria y se rompería la perseverancia del consentimiento. Pero todo eso se mueve en el marco de la voluntad interpretativa, como señalan con razón los autores de referencia.

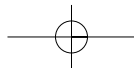
Sin embargo, no creo que estén en lo cierto extendiéndolo a todos los casos. La revocación del consentimiento no es –repito– un acto explícito, tipificado como tal, en el que por palabras o por escrito se manifieste la voluntad revocatoria. El acto de contraer, de emitir el consentimiento, es un acto tipificado legalmente; pero la revocación no es un acto de esa especie. Es un estado de voluntad, producido por una decisión (por un acto) que, para ser operativa en el sentido de destruir la perseverancia del consentimiento, es indiferente que se traduzca en un acto formal o que se presente en la conciencia del sujeto como acto lícito o ilícito, como bueno o como pecaminoso. Es simplemente la voluntad firme y obstinada de rechazar al otro como cónyuge. La causa de separación o la de nulidad, el abandono de familia, o cualquier otra forma en la que se manifieste la revocación (v.gr. mantener la apariencia de matrimonio socialmente unido, pero rompiendo entre ambos la subjetiva y mutua conside-



ración de esposos), todo ello es ciertamente un signo no evidente de ella, pero sí suficiente para llegar a conocerla, al darse bajo el influjo causal del estado de voluntad contrario al consentimiento. En tales supuestos, las conductas indicadas se producen bajo el influjo de una voluntad virtual o actual contraria al consentimiento matrimonial.

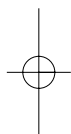
Sin duda alguna, la manifestación más clara o inequívoca de la revocación del consentimiento es la introducción de la causa de divorcio civil, o también la llamada «reconstrucción» de la vida conyugal en una nueva unión, bien por vía de hecho (siempre que se haga con *affectio maritalis* y no con voluntad meramente concubinaria), bien por matrimonio civil.





¿QUÉ ES EL MATRIMONIO?*

SUMARIO: 1. Dos y uno. 2. Una sola carne. 3. Un compromiso nacido de la libertad. 4. Unión de cuerpos y almas. 5. Unidad de destino. 6. Comunidad de vida y amor. 7. Compromiso y comunidad de vida y amor.

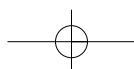


Hay sentimientos expansivos –como el contento del alma o el agradecimiento–, que tientan al hombre a comunicarlos a los demás, para hacerles partícipes de lo que siente bullir en su corazón. Dicen que no debemos caer en las tentaciones, pero creo que Vdes. me absolverán porque me salte por un instante esta regla. Me siento tentado, y voy a caer en la tentación, de manifestarles la íntima alegría y el agradecimiento sincero que siento por la ocasión que me han proporcionado los organizadores de este curso. Gracias a ellos por su cortés invitación a pasar un tiempo entre Vdes. –que, por corto que sea, dejará sin duda un grato recuerdo en mi memoria– y gracias también a Vdes. por su amable compañía, en este rato de conversación que quieren ser mis palabras.

Conversación he dicho, porque, cualquiera que sea el diálogo que al final pueda tener lugar, doy a la palabra conversación su sentido etimológico latino: *conversatio*, trato de amistad, pasar juntos un rato los amigos, aunque ese rato este lleno de un comunicativo silencio, o hable uno solo de ellos, mientras los demás escuchan, pacientemente, sus reflexiones en voz alta.

Si acabo de aludir a unas reflexiones en voz alta, ha sido de todo intento, pues eso quiere ser mi intervención: unas sencillas reflexiones sobre algo que Vdes. conocen muy bien: qué es el matrimonio.

* Conferencia pronunciada el día 17 de agosto de 1976 en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra.



Ya les adelanto con esto que no pretendo decir cosas nuevas ni exponer teorías originales.

Si algo sobra en el mundo actual, en esa galaxia Gutenberg que dijera Mac Luhan, y en la que vivimos inmersos, pienso que son originalidades. A veces nos asemejamos demasiado a aquellos atenienses, de los que el fiel cronista de los Hechos de los Apóstoles atestigua que no se ocupaban de otra cosa, sino de oír o decir novedades. Como sé que Vdes. no son así, cualquier pretensión por mi parte de decir originalidades sobre lo que es el matrimonio, podría dar lugar, con toda justicia, a que reprochasen mi actitud con las finas y elegantes palabras de Antonio Machado: «¿Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. / La tuya guárdatela».

Espero que estén de acuerdo en que no es precisamente un signo de sensatez pensar que una institución como el matrimonio –que es tan antigua como la humanidad– vaya a ser descubierta finalmente en nuestra época, como si hasta ahora las generaciones precedentes hubiesen vivido en un fundamental error acerca de ella.

El matrimonio es un dato de naturaleza, y por ello el hombre –de todas las épocas y de todas las culturas– conoce de modo directo e inmediato lo fundamental de la esencia del matrimonio, aunque pueda errar en algunas conclusiones. Donde hay un matrimonio válido, allí se sabe lo que es el matrimonio. Ya los antiguos lo advertían: *natura docet*, la naturaleza enseña, aunque aplicasen a veces este aforismo a un tipo de educación sobre el matrimonio hoy afortunadamente abandonado.

Cosa muy distinta y muy propia de los hombres, en cambio, es el deseo –que es a la vez un deber–, de profundizar y enriquecer ese conocimiento, porque el hombre, mediante la reflexión, lo mejora, aprehende con mayor riqueza y hondura la esencia del matrimonio, descubre matices e interpreta mejor la realidad conyugal. Por otra parte, el hombre –ser racional libre y por ello responsable– ha de vivir conscientemente, reflexivamente, aun aquello que la misma naturaleza le ha dado. El conocer es el principio del obrar propiamente humano, y por ello, cuanto mejor se conozca el matrimonio, mejor se conocerán sus exigencias y se vivirán más responsablemente.

Confío que habré sabido explicarme y se habrá captado el sentido que tienen mis palabras: una llamada a la responsabilidad, a asumir conscientemente, mediante el conocimiento cada vez más depurado y enriquecido, la realidad matrimonial. Y, a la vez, una llamada a la sensatez, que nos lleve a evitar esa enfermedad del infantilismo intelectual, que consiste en creer que la cultura humana ha sido hasta ahora un inmenso error, o lo que es peor, que no es nuestro pensamiento el que ha de amoldarse a la realidad, sino que es la realidad la que debe configurarse de acuerdo con nuestro pensamiento. Actitud, esta última, que refleja muy bien el incidente ocurrido a uno de los más preclaros filósofos idealistas. Un crítico le hizo notar a Hegel, después de exami-

nar sus teorías: «Pero lo que Vd. dice no responde a los hechos», a lo que Hegel contestó lapidariamente: «Peor para los hechos».

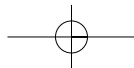
1. DOS Y UNO

Quizás una de las principales dificultades que presenta la comprensión del matrimonio a la razón humana sea la de saber conjugar dos términos que parecen paradójicos: los cónyuges son *dos* y *uno*; conjugar en definitiva –sin caer en extremismos– la *dualidad* con la *unidad*. Los cónyuges, aun siendo dos, forman una unidad. Claro que, en principio, es posible que la dificultad no se advierta: cualquier sociedad es una en la multiplicidad; es unión de muchos que forman una unidad. Pensar así sería señal de que el problema ha pasado inadvertido. Pues no se trata de que los dos cónyuges formen una unidad superior que sería el matrimonio. Algo –o mucho– de esto hay, mas la clave no está ahí; la clave reside en que *son los cónyuges mismos los que, a la vez, son dos y uno*. Esta es la originalidad del matrimonio, que no se trata sólo de una simple unidad de consociados en orden a unas actividades, sino también de una unidad de seres, que ha podido describirse, con lenguaje retórico, no científico (y por tanto cargado de licencias literarias), como *fusión*: fusión de cuerpos y almas.

Es esta la profunda intuición que late en el mito platónico del andrógino, o en la más vulgar expresión de la «media naranja». Es también lo que expresan en términos psicológicos los casados ante la ausencia prolongada de su cónyuge, o la parte viuda tras la muerte del esposo o de la esposa: «Parece como si me faltase la mitad de mí mismo». Muy bien lo decía a una amiga suya la protagonista del film *La novia de mi marido*, tras la sentencia de divorcio, que luego –por obra y gracia del guionista– termina felizmente en reconciliación: «Me siento como si me hubiesen partido en dos y me faltase una mitad».

Ser mitad del otro, fusión de cuerpos y almas, no son, en el matrimonio, metáforas irreales; son metáforas, pero expresan una realidad que la reflexión científica debe descubrir.

Como un intento de explicación apareció hace tiempo –y en verdad se ha extendido mucho– la idea de la «humanidad incompleta». Varón y mujer representarían seres humanos completos en la personalidad, pero incompletos en la humanidad; cada uno de ellos poseería una humanidad incompleta, de manera que la humanidad quedaría completada en la pareja unida en matrimonio; bien entendido que humanidad quiere decir aquí, no el género humano, sino la total condición humana, individualizable, la íntegra ontología humana. Expone esta teoría, con su habitual claridad, el anglosajón Sheed: «El hombre y la mujer –escribe– representan, cada uno de por sí, la mitad de la naturaleza humana: cada uno necesita completarse con el otro».



572 • ARTÍCULOS

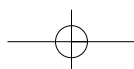
Y es en este punto fundamental donde reside el error de esta teoría, porque no se puede ser completo en cuanto a la personalidad (ser persona), si se es incompleto en la *humanidad* (término que no puede significar otra cosa que la naturaleza humana), porque la persona es una naturaleza singularmente existente, de modo que si la naturaleza no fuese completa –y no lo sería, por definición, si fuese incompleta la *humanidad*–, tampoco lo sería la persona. No se puede sostener –he escrito en otra ocasión– que un ser humano es completo en la personalidad, si se dice que es incompleto en la humanidad, ya que esto indicaría un defecto en la individuación de la naturaleza humana. En tal caso, el verdadero individuo humano sería en realidad la pareja –la *humanidad completa*–, lo cual es a todas luces erróneo. La naturaleza humana se individualiza de modo completo según dos modos accidentales parcialmente distintos; varón y mujer, repito, poseen totalmente la naturaleza humana.

Sin embargo, como tantas veces ocurre, hay en esta teoría un punto de verdad. La complementariedad varón-mujer es *ontológica*, afecta a una serie de potencias naturales, corpóreas unas, psíquicas y espirituales otras, de modo que la unión, respetando la dualidad, les une en su mismo ser.

2. UNA SOLA CARNE

En qué consista esta unión –que es tanto como decir en qué consiste el matrimonio– aparece bellamente expresado en el libro del Génesis con el término *una caro*. «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y serán los dos una sola carne». Idea recalcada después en el Nuevo Testamento, cuando Cristo respondió a los fariseos: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Para evitar posibles interpretaciones inexactas, llamo la atención sobre el hecho, revelador del significado de los pasajes citados, de que el segundo de ellos, por hablar de la indisolubilidad, muestra con nitidez que la expresión «una sola carne», más que a relaciones o actos transitorios, se refiere al matrimonio mismo: la *una caro* como unión indisoluble. Esta es, pues, la respuesta a la pregunta qué sea el matrimonio, aunque se trate de una respuesta que exija una ardua tarea de explicitación.

Si observamos atentamente los dos textos que hemos citado, fácil es caer en la cuenta de que todo el *quid* de la cuestión reside en saber conjugar, como antes decía, la dualidad con la unidad: «Ya no son dos, sino una sola carne»; «serán los dos una sola carne». En otras palabras, quiere decir que en el matrimonio ambos cónyuges siguen siendo, como es evidente, dos; esto es, personas humanas completas y distintas; sin embargo, el vínculo que los une enlaza sus seres, único modo de que tenga sentido hablar de unidad en *una sola carne*.



Quizás podamos penetrar más en esta realidad, tan profunda y tan llena de riqueza humana, dando un pequeño rodeo.

¿Qué significa ser «una sola carne»? Desde el punto de vista de la exégesis literal del texto bíblico, la interpretación común entiende que quiere decir una unión tan íntima y profunda, que ambos cónyuges, sin dejar de ser dos personas distintas como es obvio, forman «como una sola persona». Supone, pues, una profunda unión, por la que varón y mujer, en virtud del vínculo jurídico, se pertenecen mutuamente.

De acuerdo con una antigua interpretación, que enlaza la idea de *una caro* con la de *coniunctio* o unión entre varón y mujer típica de las definiciones romanas, el matrimonio comprende una doble unión: la unión de almas o *unio animorum* y la unión de cuerpos o *unio corporum*. La primera es la unión producida por el amor, pero no el amor sensible o sentimental, sino por el amor de voluntad de los esposos (la *dilectio coniugalis*), que jurídicamente se plasma en el consentimiento o pacto conyugal. La segunda es la unión de cuerpos, jurídicamente plasmada en el derecho sobre el cuerpo en orden a los actos propios de la vida conyugal. Unidos en cuerpo y espíritu, los esposos forman –en virtud del vínculo jurídico– la mayor unión que en el plano natural puede darse entre dos seres humanos. Por causa de esa unión ambos se pertenecen mutuamente, bien entendido que esta coposición significa una profunda unión, en cuya virtud los cónyuges forman una *unidad*, de tal suerte que cada uno de ellos es como parte del otro: carne de su carne, hueso de sus huesos («ya no son dos, sino una sola carne»).

Iluminadora y llena de grandeza, esta concepción del matrimonio nos enseña que la virilidad y la femineidad –entendidas en su plenitud espiritual, psíquica y corpórea– son modalidades accidentales de la naturaleza humana, que existen una en función de la otra, que están ordenadas naturalmente la una a la otra. Y están ordenadas entre sí para formar un *principio unitario*, que comporta una comunidad total de vida, del que por generación nacerán los hijos y en cuyo seno se educarán.

Ahora bien, este principio unitario no debe entenderse de la mera actividad, sino también de las personas. El sexo, en efecto, no se reduce a ser un principio accidental de operación –aunque también lo sea–, sino que es algo más profundo: un *modo de ser* (ontológico y no sólo psicológico). El principio unitario lo forman varón y mujer, en el plano más radical de su unidad, a través de la unión de sus seres, mediante el vínculo que los une en la virilidad y en la femineidad. La unión en la operación –en todo el conjunto de actividades que integran la vida conyugal, incluida la unión carnal– deriva, si bien esencialmente, de la unión en el ser. En esto se distingue el matrimonio de las demás sociedades, lo que implica que al matrimonio haya que aplicar ciertamente la noción de sociedad, pero no de modo unívoco, sino análogo.

Las sociedades –es cosa ciertamente sabida– unen en las actividades y en los fines; las personas se unen, se vinculan, pero lo que queda vinculado es

574 • ARTÍCULOS

sólo su actividad hacia el fin; esta actividad es el punto de conexión, aquello en lo que se apoya el vínculo y aquello en lo que quedan unidos. En el matrimonio, en cambio, si bien hay unión y vinculación en la actividad, en la vida matrimonial a través de los derechos y deberes conyugales, todo ello descansa y es consecuencia de una unión más profunda: la unión de sus seres.

La ordenación mutua a la unidad que existe por naturaleza entre virilidad y feminidad (la ordenación a formar un principio unitario) conlleva que, por el vínculo matrimonial, entre varón y mujer se dé una participación y comunicación mutuas (coposores mutuos), en cuya virtud cada uno es «carne de la carne del otro» y «hueso de sus huesos», esto es, que cada esposo se prolonga en el otro. Y esto, no en un sentido meramente psicológico o afectivo, sino con fundamento en la ontología misma del varón y de la mujer. Cada uno es ya, por el matrimonio, como una prolongación del otro, como una parte del otro. Ya comprendo que decir *parte del otro* requiere que haga una ulterior precisión. No se trata, en efecto, de una *parte*, como si el cónyuge fuese un modo de miembro o apéndice del otro. Es una parte, aunque parezca contradictorio, *total*; es decir, se trata de un *complemento* o *compenetración* a través de las potencias naturales (feminidad y virilidad) que abarca la entera persona.

3. UN COMPROMISO NACIDO DE LA LIBERTAD

Llegados a este punto, bueno es que aludamos, aunque sea de pasada, a un extremo, muy presente en ciertas actitudes y corrientes doctrinales del momento actual. Me estoy refiriendo a la enemiga contra el vínculo jurídico. La unión entre varón y mujer habría de entenderse –según tales corrientes y actitudes– como una relación de amor, a la que sería extraña una relación jurídica como es el vínculo.

No es ésta una actitud precisamente moderna; las ya viejas obras de Dumas, George Sand, los hermanos Margueritte y algunas de las más conocidas piezas teatrales de Ibsen –por poner sólo unos ejemplos– están llenas de exaltación al amor no sujeto a deberes, en vivo contraste con aquellas palabras de San Ambrosio: «El matrimonio es ciertamente vínculo de amor, pero vínculo». No hace falta decir que tales actitudes modernas son producto de un vaciamiento del matrimonio.

Comprendido de la manera antedicha el núcleo esencial del matrimonio, se entiende inmediatamente la necesidad del vínculo jurídico. La *una caro* o matrimonio no es un devenir, sino *unidad establecida*; sólo por un vínculo jurídico puede producirse la integración de varón y mujer, mediante la comunicación y participación en el otro.

A la vez, también se comprende la firmeza con que el Derecho canónico ha defendido el principio de la consensualidad. Siendo el hombre un ser libre

y personal (dueño de sí), sólo por el consentimiento libre puede producirse una unión tan íntima; únicamente la libre donación de sí –sobre la base de la realidad natural preexistente, no sólo fáctica, sino también de Derecho natural– puede hacer que cada cónyuge sea coposesor del otro. Está claro, en este sentido, que el matrimonio presupone como causa suya el *compromiso* (*engagement*) o pacto conyugal y que éste es expresión de la fuerza creadora de la libertad. No es el matrimonio un vínculo esclavizador, sino el efecto de la libertad responsable.

¿En qué consiste y cómo se configura el vínculo jurídico? Por tal entendemos el nexo primario y básico que une a los cónyuges constituyéndolos como tales. El matrimonio, he dicho, es la unión de varón y mujer en la virilidad y en la feminidad; por otra parte, hacerse *una sola carne* supone una relación de comunidad, y la comunidad lleva consigo una participación (algo que se hace común) y una solidaridad. Por eso el vínculo matrimonial se caracteriza por estas dos notas: Primera, *unir a los dos cónyuges*, lo que supone la mutua y común participación en lo que atañe a la estructura natural como varón y mujer y a su desenvolvimiento. Participación no significa propiedad ni otro tipo de los derechos subjetivos estudiados por los privatistas (posesión, uso, etc.); significa la radical comunicación de las dos personas en cuya virtud quedan integradas las diferencias sexuales en una mutua relación, de modo que varón y mujer se comunican –hacen común– su virilidad y su feminidad. Es claro, pues, que afirmar, como lo hacen Marx y Engels –y con ellos los marxistas– que el matrimonio constituye una forma de propiedad privada, es una superficialidad que no merece mayor atención. La segunda nota es *la existencia de una solidaridad*, esto es, que los intereses y finalidades de cada cónyuge –así como la obtención de los fines que por ley natural tiene la unión– en lo que respecta al desenvolvimiento de la estructura natural son, a la vez, intereses y finalidades del otro cónyuge.

4. UNIÓN DE CUERPOS Y ALMAS

No es ahora el momento de describir la honda riqueza que la compenetración de los dos esposos –unidos en cuerpo y alma– es capaz de alcanzar. La han cantado los poetas, la han descrito los pensadores y, sobre todo, nos la han dejado entrever la Sagrada Escritura, al comparar el matrimonio con la unión entre el Verbo y la humanidad, y los místicos al narrar las experiencias inefables del llamado matrimonio espiritual del alma con Dios. Pero sí es el momento de precisar que el vínculo jurídico –por su propia naturaleza– no abarca, ni puede abarcar toda esta riqueza.

El vínculo jurídico, al unir a los cónyuges, no lo hace a través de sus cualidades, ni de su amor, ni de su psicología, ni de su temperamento. Une –y con ello produce la más fuerte unión que pueda existir entre dos seres humanos–

las *potencias naturales* relacionadas con la distinción sexual. Une cuerpos y almas, pero une las voluntades, y une las potencias naturales corpóreas sexuadas. Une, en fin, lo que es capaz de ser unido por un vínculo jurídico. El olvido de este punto está teniendo hoy –junto a otros factores– consecuencias desorientadoras en la doctrina y en la jurisprudencia. Y como el tiempo apremia, no hablo más de esto. A buen entendedor –y todos Vdes. lo son–, pocas palabras bastan¹

He dicho que el matrimonio es una unidad jurídica, pues en efecto tal unidad se realiza por el vínculo jurídico. Pero lo importante y decisivo es el fundamento ontológico que hemos indicado. El vínculo jurídico no hace otra cosa que unir lo que por naturaleza está ordenado a unirse. Si el vínculo jurídico produce tal efecto, es porque ese efecto está contenido en la mutua ordenación entre varón y mujer.

Esto es lo que, en definitiva, nos muestra, en lenguaje popular, el relato del Génesis sobre la creación de la mujer a partir del cuerpo del varón. Creo que no podemos pasar por alto un detalle significativo: el relato genesiaco pone la creación de la mujer en relación inmediata con la institución del matrimonio, ya que esa creación es presentada como el modo por cuyo medio Dios da esposa al primer varón. Parece como si de este modo Dios nos quisiese enseñar plásticamente lo que son los esposos entre sí. La primera mujer es formada de una parte del cuerpo del primer varón, y creada como la posible compañera –esposa– del varón, a quien es presentada y por quien es recibida como tal. La esposa es, en el relato del Génesis, prolongación del varón, «carne de su carne» y «hueso de sus huesos». Ambos son una sola carne, porque Eva ha sido formada del costado del varón. La mujer es prolongación del varón, un pedazo de su propio cuerpo que, transformado por la acción creadora de Dios en mujer, le es dado como su compañera o esposa. Nos muestra, en definitiva, lo que antes hemos indicado, esto es, que, por creación –y por consiguiente por naturaleza–, virilidad y feminidad están destinadas a ser una unidad, en cuya virtud cada cónyuge es como una prolongación del otro. Cada uno de ellos es como parte del otro, en una penetración y complementariedad en la entera persona, aunque ceñida –en lo que al vínculo jurídico atañe– a las potencias naturales afectadas por la distinción sexual.

Supuesto este hecho, conviene destacar dos puntos. El primero de ellos es que tal unión –más propiamente unidad– no es una creación de la voluntad humana. La voluntad humana es sólo la causa de que entre un varón y una mujer concretos nazca el vínculo. Pero en qué consista este vínculo –su fuerza, su contenido– es algo predeterminado por la naturaleza y el sentido de la

1. Para el lector interesado me permito remitir al libro de G. DELGADO, *Error y matrimonio canónico* (Pamplona 1975).

distinción sexual. El consentimiento actualiza entre un varón y una mujer concretos, lo que está potencialmente contenido en la estructura misma de la persona en cuanto varón o mujer.

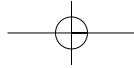
El otro punto es la hondura del amor conyugal y su verdadero sentido. En el amor matrimonial, la dimensión de alteridad, de amor al *otro*, permanece en tanto que el esposo es ciertamente el *otro*, pero se enriquece por cuanto la alteridad –la condición de otro– queda matizada por la condición de *prolongación de uno mismo*. Hay que amar al otro, no en el mismo grado que a sí mismo (cómo, igual que), lo que es común a todo amor al prójimo, sino también *con el amor de sí mismo*, que se prolonga y extiende al otro cónyuge, en la medida en que ha pasado a ser *una sola carne* con uno mismo, en tanto que es prolongación de uno mismo. La *carta magna* de esta comprensión total del amor de los esposos se encuentra en Eph 5, 22-33, de donde entresacamos estos párrafos

«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». Con esta perspectiva se ilumina otro pasaje de San Pablo: «La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer» (1 Cor 7, 4).

5. UNIDAD DE DESTINO

Se comprende así que la atracción entre varón y mujer –cuando no es simple amor fornicario, sino el verdadero amor conyugal– no sea, en su última radicalidad, atracción respecto de un acto, sino atracción respecto de la entera persona y que comporte el deseo de la comunidad de vida, una comunidad de vida que afecta a la intimidad de la persona. Comporta una unidad de destinos, la participación en la suerte del otro, un compartir su historia personal. Unidos en su naturaleza, los esposos son *consortes* (comparten la *misma suerte*) en su destino, en su vida, en su historia.

Como también se comprende el cambio de perspectiva que el hecho de contraer matrimonio introduce en la más profunda motivación del amor conyugal y en su relación con el matrimonio. Las causas desencadenantes del amor entre una mujer y un varón concretos pueden ser múltiples y ese amor es el motivo o causa movente –no causa eficiente, que lo es el consentimiento– de que contraigan matrimonio, pero, una vez contraído, esos motivos, en el plano de lo que debe ser por ley natural, han de pasar a un segundo término, porque el motivo radical del amor al cónyuge es precisamente el ser cónyuge de uno, el ser una misma carne con uno, el ser como parte o prolongación de sí mismo. Del mismo modo que nos amamos a nosotros mismos, no por nuestras cualidades, por nuestra fortuna, por nuestra belleza o por cualquier otra



578 • ARTÍCULOS

causa, sino por el escueto y radical motivo de ser nosotros mismos, del mismo modo, repito, el motivo de amor al otro cónyuge ya no son sus cualidades, su fortuna, su belleza u otra causa cualquiera, sino el escueto y radical motivo de ser el cónyuge de uno mismo. Si antes de contraer matrimonio –he escrito en otra ocasión, utilizando palabras de Höffner– es lógico y natural decir: «Me caso contigo porque te quiero», una vez contraído matrimonio, el verdadero amor conyugal exclama: «Te quiero, porque te has casado conmigo, porque eres mi esposa (o esposo)».

Resumiendo cuanto hasta ahora hemos visto, podemos decir –y transcribo literalmente lo que he escrito más de una vez–, que el matrimonio puede describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad jurídica (no ontológica, que eso sería un craso error) en las naturalezas; dos naturalezas individualizadas y complementarias en lo accidental se integran entre sí, comunicándose ambas en lo que tienen de distintas, mediante una relación jurídica que las vincula y en cuya virtud cada cónyuge es copartícipe del otro en la virilidad y en la feminidad.

6. COMUNIDAD DE VIDA Y AMOR

Aunque no tengo el don de la telepatía, presumo como muy probable que algunos de Vdes. se estarán preguntando por qué he aludido sólo de pasada a la comunidad de vida y amor –repetidamente enunciada por el Concilio Vaticano II–, siendo así que en nuestros días parece haber adquirido una tal importancia que, para algunos, esa sería precisamente la esencia del matrimonio.

Incluso podría ocurrir que alguien, al observar mi actitud, hubiese pensado que estoy algo anticuado, que no estoy muy en línea con las modernas tendencias. Ciertamente tengo que reconocer –si me permiten hablar por un momento a lo humano– que la concepción del matrimonio como *una caro* es bastante vieja, pues aparece ya en el Pentateuco, en la época de Moisés, y en los Evangelios, que cuentan con cerca de dos mil años. Pero no piensen que la comunidad de vida y amor sea una idea muy moderna. La encontramos ya en Modestino y Justiniano, que a su vez recogen tradiciones anteriores. El *consortium omnis vitae* (el consorcio para toda la vida), la *divini et humani iuris communicatio* (la comunión en las cosas divinas y humanas) son piezas claves de las definiciones romanas. Por lo tanto, no es una dialéctica entre lo nuevo y lo viejo lo que aquí se plantea, sino otra cosa muy distinta: la concordancia de la perenne novedad de lo verdadero.

A ambas ideas hay que juzgarlas verdaderas, porque ambas están recogidas en lo que, para un cristiano, es la regla de la verdad, el Magisterio eclesial. Pero, a la vez, no podemos olvidar que sabemos que el matrimonio es *una caro* por la Sagrada Escritura. Y si en ningún caso es lícita una aceptación uni-

lateral del Magisterio, más intolerable sería que –puestos a omitir algo– lo olvidado fuese la Palabra revelada.

Una caro y comunidad de vida y amor, lejos de ser términos antitéticos, son aspectos complementarios del matrimonio. Este es *una caro* y comunidad de vida y amor; ocurre, sin embargo, que ambos aspectos no conforman el matrimonio de la misma manera, ni configuran su esencia de igual modo. ¿Dónde está, podemos preguntarnos, la concordancia y la armonía entre una faceta y otra? Sencillamente, en que una deriva de la otra, y de modo más preciso, la comunidad de vida y amor es la plasmación vital, el desarrollo existencial del hecho de que el varón y la mujer sean una sola carne. Ya lo decíamos antes. Porque varón y mujer son una sola carne, están llamados a vivir unidos en una comunidad de vida y amor. Esta comunidad de vida y amor está contenida, pues, en la esencia del matrimonio, pero lo está como el desarrollo vital y normal del matrimonio.

De acuerdo con esto, decir que el matrimonio es una comunidad de vida y amor es una descripción verdadera de la sociedad conyugal. Mas, adviértase bien, descripción, no su definición esencial. La esencia del matrimonio es la unión de ambos cónyuges, formando una sola carne.

Quizá estas precisiones podrían parecer bizantinismos intelectuales, si no fuera porque inciden demasiado fuertemente en la vida de los cónyuges para poderlas tomar como tales. Analicemos por unos momentos las consecuencias de desvalorizar cualquiera de las dos facetas señaladas.

Quien desprecia o tiene en poco la comunidad de vida y amor aboca la vida matrimonial a un rotundo fracaso. El matrimonio comporta necesariamente la unión de destinos, de dos vidas, de dos historias personales, tan fuertemente entrelazadas, que en muchos aspectos se hacen una sola. No hace falta pensar demasiado en esto, para advertir que de la edificación auténtica o desviada de esa comunidad depende que la vida matrimonial sea una gozosa y enriquecedora convivencia, una mediocre tolerancia mutua, o una losa más pesada de soportar que los pilares de las pirámides de Egipto, cuando no un yugo inaguantable destinado a la ruptura.

La educación para el matrimonio ha de ser, por consiguiente, educación para el amor, para el respeto, para la convivencia mutua. Los esposos han de edificar su vida sobre el cariño recíproco, creciente, cada vez más hondo, que abarque a la entera persona en sus cualidades y defectos, con la conciencia clara de que, sin ese amor capaz de comprender al otro en los defectos que, como todo ser humano, tiene, no será posible la entrega plena y total que el amor conyugal reclama. También el respeto mutuo es pieza clave para la vida conyugal. No anda errado Sheed cuando afirma que «en el matrimonio la reverencia es todavía más importante que el amor: sin respeto el mismo amor no sería lo que debe ser». Bien entendido que la reverencia no significa engolamiento, trato distante o ausencia de confianza y buen humor. Significa que

«cada uno se hace cargo de lo que en el otro tiene cierta afinidad con lo eterno», o dicho de otro modo, que se ha penetrado en lo que es el otro: un ser humano, con toda la dignidad de la persona humana y de hijo de Dios. Educación, por último, para la convivencia, que se puede resumir en la trilogía que tantas veces señaló el Fundador de esta Universidad: comprender, convivir, disculpar.

Pienso que, a pesar de la rapidez con que he debido hablar de ella, ha quedado trazada, sin posibilidad de llamarse a engaño, la importancia fundamental de la comunidad de vida y amor, que es lo que el matrimonio comporta como unión viviente: sin ella el matrimonio es como la persona en estado comatoso. Y adviértase la diferencia esencial que hay entre estar en coma y estar muerto.

Pero colocar la esencia misma del matrimonio en la comunidad de vida y amor conduce –y no descubro nada nuevo– a la subversión más completa de la conformación que la ley natural ha impreso en el matrimonio, lo que es tanto como decir que lleva a la subversión de la concepción cristiana del matrimonio.

Quizá estas palabras hayan sonado a exageración; espero que cambien de opinión si consigo mostrarlo en el breve espacio de tiempo, que el deber de no cansarles más de la cuenta –deber de elemental cortesía– me concede para hacerlo.

7. COMPROMISO Y COMUNIDAD DE VIDA Y AMOR

No me he recatado en decir que la comunidad de vida y amor es el desarrollo *existencial* del matrimonio. Ocurre, sin embargo, que colocar la esencia del matrimonio en la citada comunidad equivale a añadir unas pocas letras al término existencial, que nos da una visión muy distinta del matrimonio: es la concepción *existencialista*. Una observación elemental lo pone de relieve. La comunidad de vida y amor, como lo indican los propios términos –vida, amor– según la carga significativa que tienen en este caso, son de suyo hechos, no vínculos jurídicos. Son devenir, historia, no derechos ni deberes.

Una interpretación moderada –en realidad, una interpretación a medias– no supone una incompatibilidad de la comunidad de vida y amor con el compromiso, ni con los vínculos jurídicos. Cabe pensar en que el varón y la mujer se comprometan a edificar esa comunidad de vida y amor, sobre todo si del amor de los esposos se conserva su verdadera naturaleza: no el amor sensible o sentimental, sino el amor de voluntad. Pero si lo primario y fundamental del matrimonio no se sitúa en un plano de unión más íntimo y profundo –la unidad en las naturalezas o *unitas carnis*–, las consecuencias que de ello se derivan se imponen con lógica implacable:

Primera, la primacía del amor sobre el vínculo jurídico. No se trata —es importante dejarlo claro— de la aplicación del principio básico «el amor, suprema ley»; este principio es aplicable siempre y en cualquier caso. De lo que se trata es de otra cosa bien distinta. Si la esencia del matrimonio fuese la comunidad de vida y amor, el vínculo jurídico sólo tendría una función subsidiaria, de ayuda para regular y estabilizar lo que de suyo podría ser energía vital incontrolada. Pero nada más. De ninguna forma el vínculo jurídico sería el primario constitutivo esencial del matrimonio, que lo sería, en cambio, el hecho mismo de la comunidad de vida y amor. La consecuencia es clara; terminada, por las razones que sean, la comunidad de vida y amor, el compromiso —el vínculo jurídico— se haría anulable o disoluble. Habría perdido su sentido y su función, porque se habría corrompido —se habría perdido— la esencia misma del matrimonio. El estado de coma se interpreta como muerte o, al menos, como causa justa para una «piadosa» eutanasia vincular.

Segunda consecuencia. La indisolubilidad no puede considerarse como una propiedad esencial del matrimonio, sino solamente como un ideal, contenido en la fuerza y en la aspiración con que nace el amor conyugal: un amor para toda la vida. En la primera consecuencia aparecían ya las razones de esta segunda, pero las hay más profundas todavía. La indisolubilidad, por definición, sólo puede predicarse de un compromiso, de un vínculo jurídico, nunca de los hechos. Ningún hecho es, en cuanto tal, indisoluble. Puede surgir con una tendencia a la perpetuidad y, aún, llegar a ser perpetuo, pero hablar de un hecho indisoluble es incoherente. Lo que es mera existencia, puro hecho, por definición es cambiable y, en todo caso, puede ser de hecho estable; mas carece de sentido decir que no puede *disolverse*, o que tiene como propiedad esencial la indisolubilidad. (Lo que es un continuo hacerse es, a la vez, un continuo deshacerse, pues nada que ya sea puede hacerse sin deshacerse antes, de lo contrario no habría un hacerse, sino un multiplicarse. Es lo que ocurre con el tiempo: el continuo presente presupone *pasar*, el continuo flujo, y por tanto el pasado como un presente que fue y ya no es). Lo disoluble o indisoluble son los vínculos, no los hechos. Hablar de la indisolubilidad como ideal y no como propiedad esencial, es un juego de palabras. Es una cuestión de gramática, que esconde una clara realidad: el matrimonio no se considera indisoluble. El ideal y la aspiración pueden ser la perpetuidad, jamás la indisolubilidad, por la misma significación del término; la indisolubilidad, o es una propiedad esencial, o no es indisolubilidad.

Tercera consecuencia. El *bonum prolis*, la ordenación a los hijos, no tiene primacía, en el orden de la esencia del matrimonio, sobre el amor, sino al revés. Si la esencia del matrimonio es la comunidad de vida y amor, los hijos se sitúan en la línea de los frutos del amor. El matrimonio estará ordenando a los hijos sólo en la medida en que el amor se abra a ellos. Pero existiendo la comunidad de vida y amor, la exclusión de los hijos no comporta de suyo la nulidad del matrimonio. Para sostener que tal exclusión produce la nulidad, ha-

bría que demostrar que excluye la comunidad de amor y de vida, lo que evidentemente no se produce de suyo (tal como entienden dicha comunidad los secuaces de la opinión de la que estoy hablando²), sino, acaso, en supuestos particulares.

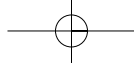
Cada una de estas consecuencias, son deducciones lógicas de situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y amor; consecuencias que puede sacarlas cualquiera una vez comprendido el fondo de tal opinión. Mas no crean que las he deducido personalmente, en un intento de mostrar el grave error que encierra. Son consecuencias que desde hace tiempo han sacado ya sus inventores; no sólo la literatura científica, sino también la de divulgación están llenas de esas afirmaciones, que Vds. mismos habrán oído más de una vez. Las consecuencias que he dicho, más otras que, por mor de la extensión he callado, tales como la admisión del matrimonio de los impotentes, la consideración del concubinato como un matrimonio natural, e incluso –aunque mucho más tímidamente (o mucho más osadamente según se mire)– la admisión del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Antes he calificado esta versión de interpretación moderada, pero entiendo que es, en realidad, una teoría dejada a la mitad. Mucho más lógicos fueron los que primero introdujeron esta teoría, desde el gran poeta protestante Milton a Marx y Engels, pasando por los socialistas utópicos y los anarquistas, para llegar al freudomarxismo y a las tesis de Marcuse. En realidad, situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y amor no tiene otra consecuencia lógica que hacer incompatible el matrimonio con el Derecho, incompatibilidad que tiene un nombre: el amor libre, esto es la unión de hecho, liberada de estructuras jurídicas. En palabras de Engels, se impone el matrimonio de conciencia o amor libre, porque amor y Derecho son incompatibles. Es la vieja contraposición entre ley y amor, en la que se ha basado siempre el anti-juridismo en la Iglesia.

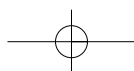
Y la Iglesia, joven con la juventud de lo divino, pero con la experiencia histórica de veinte siglos, sabe demasiado de esta vieja contraposición para inquietarse por ella.

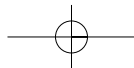
Inter medium montium pertransibunt aquae. A través de los riscos y de los más abruptos despeñaderos pasarán las aguas claras de la perenne doctrina de Iglesia; y ese transitar entre dificultades, lejos de empañarla, contribuirá a su

2. El matiz es importante. Fácilmente se observa, leyéndolos, que los defensores de dicha opinión adulteran la noción de amor conyugal. El verdadero amor conyugal está esencialmente ordenado a los hijos, y de tal modo, que excluir positivamente los hijos comporta una perversión del amor conyugal, que se transforma en amor fornicario. El caos que tales autores introducen en materia matrimonial es meridianamente claro: por una parte, introducen una serie de falsas causas de nulidad o, como dicen, de anulación; por otra, pretenden que se admitan como matrimonios una serie de uniones concubinarias.



frescura y a su pureza. De ella seguirán bebiendo los fieles y en ella encontrarán el camino de su fidelidad a la ley natural y a la doctrina del Maestro, que tan poco habló del matrimonio, y tanto dijo en unas breves frases: «De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre».





LA INSEPARABILIDAD ENTRE CONTRATO Y SACRAMENTO EN EL MATRIMONIO

Publicado en «Cuestiones Fundamentales sobre Matrimonio y Familia.
II Simposio Internacional de Teología, Pamplona, abril de 1980»
(Pamplona 1980), págs. 259-272

Un canonista del siglo pasado, tras exponer la tesis favorable a la separabilidad entre contrato y sacramento, añadía: «Contro tale opinione si sostiene a buon diritto e venne ufficialmente dichiarato, che gli sposi stessi sono i *ministri* del sacramento, il loro reciproco concedersi costituisce la *materia*, cosichè è a respingersi la distinzione fra *contractus naturalis* e *sacramentalis*». Quien escribía estas palabras (para el cual a *buon diritto* –esto es, con toda razón supuesta la doctrina católica sobre la sacramentalidad del matrimonio– y de acuerdo con el magisterio oficial de la Iglesia, hay que rechazar la tesis de la separabilidad entre contrato natural y sacramento) no era un católico sino un protestante, Emilio Friedberg, uno de los canonistas –tratadista también del Derecho canónico de la Iglesia Católica– más famosos de su tiempo¹.

Ni siquiera un protestante como Friedberg –que personalmente no creía en la sacramentalidad del matrimonio– tenía ya en su tiempo la menor duda de que la tesis de la inseparabilidad entre contrato y sacramento era la verdadera doctrina de la Iglesia Católica, a tenor de lo que se deduce de las declaraciones dogmáticas acerca de la sacramentalidad del matrimonio y de la enseñanza oficial de la Iglesia en el tema de la inseparabilidad.

Es de advertir que la inseparabilidad entre contrato y sacramento es una *conclusión inmediata* de las declaraciones dogmáticas sobre la sacramentalidad del matrimonio; por ello la Sagrada Rota Romana afirmó que la tesis de la inseparabilidad es *proxima fidei*². Por ello también los Papas, al condenar la tesis

1. *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, ed. italiana (Torino 1893), pág. 553.

2. En la causa *Colonien.* de 27-VIII-1910, AAS, II (1910), pág. 933: «Nec refert, inter utrumque (Hospelt-Bernhardt) de matrimonio ecclesiastico ineundo sermonem numquam fuisse

de la separabilidad, han enseñado –como veremos– que dicha tesis es una falsedad que se funda en un error dogmático.

La inseparabilidad entre el *institutum naturale* –el contrato en la terminología más común– y el sacramento, lejos de ser doctrina reciente, es una verdad firmemente asentada en la tradición y en la enseñanza constante de la Iglesia. Ciertamente es que, a lo largo de la historia, no han faltado autores que han propugnado la separabilidad entre contrato y sacramento. Sin embargo, nunca han prevalecido tales tesis. Por el contrario, implícita o explícitamente han sido siempre rechazadas. Valen aquí las palabras de Esmein al respecto: «C'était la tradition ancienne et la doctrine constante des anciens canonistes, qu'il était impossible dans le mariage des chrétiens, de séparer le contrat du sacrement, que le contrat lui-même avait été élevé par la nouvelle loi à la dignité du sacrement, et absorbé par le sacrement, si bien qu'on ne pouvait plus concevoir l'un sans l'autre»³. Al respecto conviene distinguir entre las referencias explícitas y nominales sobre la inseparabilidad –o la separabilidad– y las referencias implícitas a ellas, es decir, la formulación del dogma de la sacramentalidad de tal forma que contrato y sacramento se entienden como inseparables.

La condena *explícita* de la separabilidad es relativamente reciente; la tesis de la inseparabilidad es la doctrina constante de la Iglesia, implícitamente contenida en la Tradición eclesial desde los primeros siglos, en las formulaciones del Magisterio solemne y ordinario (dogmáticas algunas de ellas) y en la doctrina de los autores común y abrumadoramente mayoritaria.

¿Cuál es el punto clave de la cuestión? Es bien conocido. Todo estriba en que el sacramento del matrimonio no es algo añadido (y por tanto separable) a la institución matrimonial; el sacramento es el *mismo matrimonio* celebrado entre bautizados: *ipse contractus, ipsa institutio matrimonialis, ipsum coniugium*.

institutum nisi post contractum civilem initum, quem matrimonium verum Hospelt non retinuit. Etenim hic non attenditur quid ipsi agere debuissent vel potuissent, nec quale iudicium de actu civili postea tulerint, sed quid de facto egerint. Constat autem, contractum matrimonialem inivisse, quem subsequens iudicium erroneum nullimode mutavit. Quare matrimonium, de quo agitur, sacramentum etiam extitit. Inter christicolos enim contractus a sacramento separari non potest, quod indubitati iuris est, et fidei proximum (Pius IX, Syll. 66, 67, 73); ideo indubitati iuris est et fidei proximum, contractum sine sacramento, et sacramento sine contractu constare non posse. Et cum in nostro themate contractus extiterit, sacramentum etiam extitit, quamvis de hoc coniuges ne quidem cogitaverint».

Es de advertir que se trataba de un matrimonio *civil*, pero celebrado en lugar no tridentino (cfr. pág. 919) y por lo tanto válido ante la Iglesia. Tal validez no se entendió afectada, como ocurre igualmente en el CIC, por la *opinio nullitatis*, no habiendo existido ni simulación total, ni simulación parcial, ni carencia de consentimiento: «Neque dicatur, eam Auctorii fuisse persuasionem, verum matrimonium, nisi coram ministro cultus, valide, contractum iri, ut inde deducatur, illum non nisi caerimoniam civilem peregrisse. Etenim falsa nostra opinio non mutat naturam rei: et cum matrimonium civile in themate omnia praesetulerint elementa, quaecumque ea fuerit, huius naturam non mutavit, sed contractus vere matrimonialis permansit».

3. *Le mariage en droit canonique*, 2 vols. (Paris 1891), II, pág. 160.

Es decir, es el mismo matrimonio el que, habiendo sido constituido signo de la unión de Cristo con la Iglesia, ha recibido por institución de Cristo una dimensión sobrenatural de gracia. Esta elevación sobrenatural no es algo que adviene a cada matrimonio en virtud de circunstancias o hechos que incidan en los matrimonios singulares (celebración ante el sacerdote, bendición, ritos litúrgicos, etc.), sino que afecta a la institución misma, esto es, a su institución por Dios; la acción elevadora y santificadora de Cristo incide en la misma raíz, en el origen, en la institución. De ahí que los autores –desde Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino hasta los contemporáneos– hablen de las dos o tres instituciones del matrimonio, significando con ello, no modificaciones esenciales, sino los estadios por los que la institución matrimonial ha pasado, a causa de la incidencia de la economía de la salvación en ella. Dos cosas, pues, supone la expresión *ipse contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae Sacramentis*: a) Que la acción santificadora –elevante– de Cristo afecta a la institución misma (al proceso institucional, mediante la elevación del matrimonio al rango de sacramento), en cuya virtud la institución matrimonial, permaneciendo idéntica en su esencia (la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye), pasa a un *estado* nuevo. b) Que todo matrimonio válido entre bautizados es *eo ipso* sacramento y produce –si los contrayentes no ponen óbice– la gracia *ex opere operato*.

¿Por qué se habla de *inseparabilidad*? El término tiene el inconveniente de evocar la idea de *dos cosas* unidas indisolublemente y en tal sentido podría resultar menos propio –si no se comprende bien–, puesto que, lejos de querer indicar que matrimonio y sacramento son *dos* realidades unidas, lo que quiere expresar es que, entre bautizados, matrimonio y sacramento son una única y la misma realidad, la misma cosa. Ocurre, sin embargo, que el término *identidad real*, que expresaría más exactamente que se trata de una única realidad, tiene el inconveniente de no traslucir la distinción entre naturaleza y gracia. Por eso se prefiere el término *inseparabilidad*. Pero hay que entender bien en qué sentido tal término se aplica al matrimonio: lo *inseparable* no serían el contrato y el sacramento si con ello se entendiesen dos realidades unidas; por el contrario ambos son dimensiones –una natural y otra sobrenatural– de la misma realidad. Lo *inseparable* es, en el matrimonio de los bautizados, la naturaleza y la gracia, que sí son distintas. Ambas dimensiones distintas –naturaleza y gracia– se unen *inseparablemente* en el *sacramentum coniugii*, de modo que éste es *ipse contractus* santificado por Cristo: a la dimensión natural se une inseparablemente la dimensión sobrenatural. Y porque en el matrimonio de los bautizados, la gracia y la naturaleza son inseparables e inciden en una única realidad –el matrimonio–, no es posible afirmar que contrato y sacramento sean dos cosas distintas y separables⁴.

4. Sobre este punto puede verse J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona 1973), págs. 137 ss.

Veamos algunos de los textos pontificios que condenan explícitamente la separabilidad. En la alocución *Acerbissimum vobiscum* de 27.IX.1852 de Pío IX leemos: «Nihil dicimus de alio illo decreto, quo matrimonii sacramenti mysterio, dignitate, sanctitate omnino despecta eiusque institutione et natura prorsus ignorata et eversa, atque Ecclesia in sacramentum idem potestate penitus spreta, proponebatur iuxta iam damnatos haereticorum errores atque adversus catholicae Ecclesiae doctrinam, ut matrimonium tamquam tantum contractus haberetur et in variis casibus divortium proprie dictum sanciretur omnesque matrimoniales causae ad laica deferrentur tribunalia et ab illis iudicarentur; cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicae Legis sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem ac exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari numquam posse et omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae ad idem matrimonium quovis modo possunt pertinere»⁵.

En el *Syllabus* de 8.XII.1864 condenó las siguientes proposiciones: «66. Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est... 73. Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur»⁶.

Y en su carta al Rey de Cerdeña de 9.IX.1852 el mismo Pontífice había escrito: «... E domma di fede essere stato elevato il matrimonio da N.S.G.C. alla dignità di Sacramento, ed è dottrina della Chiesa cattolica che il Sacramento non è una qualità accidentale aggiunta al contratto, ma è di essenza al matrimonio stesso, cosicchè l'unione coniugale tra i cristiani non è legítima, se non nel matrimonio Sacramento, fuori del quale non vi è che un pretto concubinato»⁷.

Si Pío IX calificó la doctrina de la separabilidad entre contrato y sacramento como *contraria a la doctrina católica* (los errores heréticos parecen referirse a considerar el matrimonio como mero contrato civil) y de *falso error* (calificación genérica de las proposiciones enumeradas en el *Syllabus*); León XIII la calificó de *falsedad que se basa en un error dogmático varias veces condenado*

5. Denz., 1640.

6. Denz., 1766 y 1773 (2966 y 2973).

7. Acta SS.D.N. Pii PP. IX ex quibus excerptus est Syllabus (Romae 1865), pág. 105.

por la Iglesia: «Voi ben sapete, o Venerabili Fratelli, come per coonestare le intrusioni del potere civile nella legislazione cristiana del matrimonio, pongasi in campo, qual portato del moderno progresso, il concetto della dissociazione nel contratto dal Sacramento... Ma checchè dicano giuristi acattolici o ligii a l'autocrazia dello Stato, egli è certo che la coscienza di quanti sono sinceramente cattolici no può accogliere questa dottrina come base d'una legislazione cristiana sul matrimonio, per la ragione che fondasi sopra un errore dommatico più volte condannato dalla Chiesa, quale è quello di ridurre il Sacramento ad una estrinseca cerimonia e alla condizione di un semplice rito; dottrina che sovverte l'essenziale concetto del matrimonio cristiano, nel quale il vincolo connubiale santificato dalla religione, s'identifica col Sacramento e costituisce inseparabilmente con esso un solo soggetto ed una sola realtà. Perlochè dissacrare il connubio in mezzo ad una società christiana val quanto degradarlo, fare onta alla fede religiosa dei sudditi, ed ordire un funesto inganno alla loro coscienza, essendochè la sola legalità dell'atto civile senza il Sacramento non valga, ne possa valere, ad onestare le loro unione e felicitare le loro famiglie»⁸.

Enseñanza ésta, que repitió en la enc. *Arcanum* de 10.II.1880: «Etenim non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio Christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit facto iure. Hunc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est Sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet, omne inter christianos iustum coniugium *in se et per se* esse Sacramentum nihilque magis abhorre a veritate, quam esse Sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat»⁹.

Por último, citemos la enc. *Casti Connubii* de Pío XI de 30.XII.1930: «Quoniam Christus ipsum coniugalem inter fideles validum consensum signum gratiae constituit, ratio Sacramenti cum Christiano coniugio tam intime coniungitur, ut nullum inter baptizatos verum matrimonium esse possit, *quin sit eo ipso Sacramentum*»¹⁰.

8. SS.D.N. *Leonis Papae XIII allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua*, vol. I (Brugis 1887), págs. 82 ss.

9. ASS, XII (1879), pág. 394.

10. AAS, XXII (1930), págs. 539 ss.

La tesis de la inseparabilidad entre institución natural –o contrato– y sacramento es, como decíamos, un *corolario* consecuencia de la doctrina de la sacramentalidad del matrimonio. Esto explica por qué cuando los Papas rechazan la separabilidad enseñan que deriva de un error dogmático (se interpreta mal el dogma) o la desmienten reafirmando la recta doctrina sobre la sacramentalidad. De ahí también la distinción entre *dogma* (la tesis de la sacramentalidad) y *doctrina católica* (su consecuencia, o sea la tesis de la inseparabilidad).

El hecho de que la calificación teológica de uno u otro error (negación de la sacramentalidad, negación de la inseparabilidad) sea distinta, no ha de llamar a engaño. Grave es sostener una opinión contraria a las «verdades católicas», pero más grave lo es todavía en un caso, como es el que estamos analizando, en el que el error se basa –según hemos visto en la enseñanza pontificia– en una falsa interpretación del dogma, esto es, en un error dogmático.

La tesis de la separabilidad entre contrato y sacramento emerge con una serie de autores sobre el fondo de una doctrina común en la que la inseparabilidad es tesis implícita, aunque no se enuncie expresamente. Se ha cumplido una vez más esa vieja ley de que la afirmación, declaración y explicitación de la verdad católica se ha producido muchas veces al oponerse a errores.

El punto fundamental es el dogma de la sacramentalidad del matrimonio. También en este punto observamos una evolución homogénea del dogma (cfr. Eph 5, 22-33). La primitiva Iglesia tuvo conciencia clara de que el matrimonio, por virtud del decreto salvífico de Dios, no es una institución meramente profana, sino institución santificada por Cristo y signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Cuando el Concilio de Trento definió dogmáticamente que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley no hizo más que declarar con suprema potestad magisterial lo que de un modo implícito primero y explícito después, estaba en la fe de la Iglesia desde el primer momento. Lo mismo que ha ocurrido con otros dogmas, como la Maternidad divina de la Virgen, el dogma de las dos naturalezas y una sola Persona en Cristo, la Inmaculada Concepción, la infalibilidad del Papa o el dogma de la Asunción de la Virgen.

Para llegar a la definición tridentina sobre el matrimonio la Iglesia tuvo que pasar por un proceso de explicitación y profundización doctrinal sobre la naturaleza de los sacramentos, por el distanciamiento doctrinal respecto de las Iglesias Orientales separadas (para las cuales el sacramento del matrimonio es la bendición nupcial del sacerdote) y por la negación protestante del principio de la sacramentalidad del matrimonio. Maduración doctrinal interna y oposición al error protestante desembocaron en la declaración dogmática tridentina.

Pero adviértase que, frente a la posición de la Iglesia Oriental separada, la Iglesia Católica –en la doctrina y en la praxis– siguió la tesis que constituye el meollo de la cuestión: lo que llamamos sacramento del matrimonio no es un

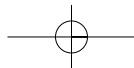
añadido al matrimonio; no se trata de que exista un sacramento que llamamos del matrimonio y esté instituido en relación con éste. Es el mismo matrimonio –*ipsum matrimonium*– el que es sacramento, signo de cosa sagrada. Esta es la tesis católica, la que encontramos en la Iglesia primitiva y a la que, en una línea de rigurosa fidelidad (en cada momento de acuerdo con el grado de profundización y explicitación que de tal tesis se va alcanzando), se ha adherido siempre la Iglesia Católica. Este es el núcleo central de la cuestión, la verdad nuclear –la línea de homogeneidad: *in eodem sensu, in eadem sententia*– que ha permanecido en medio de la evolución *homogénea* de la teología sobre el sacramento del matrimonio. Ciertamente es que, desde el sentido que los primeros escritores eclesiásticos atribuyen a la expresión *sacramentum* en general hasta el pleno desarrollo de la noción de sacramento, ya perfectamente delimitada en Santo Tomás, hay un recorrido de siglos; lo mismo ocurre con el matrimonio. Pero siempre la doctrina católica permanente ha sido que el *sacramentum coniugii* es *ipsum matrimonium*¹¹.

La tesis de la separabilidad emergerá –como tesis *nueva*– sobre la tesis de la inseparabilidad –tesis tradicional y permanente–, de tres formas distintas.

1.^a) En un primer momento, serán una serie de matrimonios en los que en opinión de algunos teólogos no se daban los requisitos para que exista sacramento –las palabras o *verba*– lo que llevará a estos teólogos a seguir la tesis de la separabilidad. Fueron los matrimonios de los mudos, los contraídos por procurador, los matrimonios presuntos y los realizados por escrito, los que plantearon problema a dichos teólogos, pues no podían negar que eran matrimonios válidos y no veían cómo podían ser sacramento, no habiendo mediado palabras externamente pronunciadas.

Pero fácilmente se observa que la dificultad es ficticia y proviene, no de la doctrina común, sino del propio teólogo que no ha penetrado en el meollo de esa doctrina común. El principal autor de esta dirección fue Duns Escoto. Este autor, interpreta la doctrina común de tal modo que, sin separar totalmente el sacramento y el matrimonio, entiende que la sacramentalidad es un *añadido* a la ceremonia externa de emitir el consentimiento: «Aliud est matrimonium, et aliud contractus matrimonii, et aliud sacramentum matrimonii... Matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et foeminam... Contractus matrimonii est maris et foeminae mutua translatio potestatis corporis suorum... Sacramentum matrimonii est expressio certorum verborum maris et foeminae ad se invicem significantium traditionem mutuae potestatis corporum ad prolem debite procreandam, ex institutione divina efficaciter signifi-

11. La evolución histórica puede verse, en L. GODEFROY-G. LE BRAS-M. JUGIE, voz *Mariage*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», X, 2044 ss.; P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios V*, 32 (Parma 1951); E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a San Agustín* (Pamplona 1971); T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona 1971).



592 • ARTÍCULOS

cans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratiosam»¹².

Como puede verse, Escoto no afirma que el sacramento sea *ipse contractus* sino que el sacramento es sólo la exterior emisión del consentimiento por palabras. Así entendido, o el matrimonio de los mudos, por procurador, etc., no era matrimonio (y tal cosa no podía afirmarse dadas las prescripciones del Derecho emanado de la Santa Sede y la unánime doctrina de los autores así como la praxis de la Iglesia), o no era sacramento; esta última fue la solución adoptada por el autor y sus seguidores.

Mas es importante repetir que el problema era ficticio. El problema se lo crea Escoto al separarse de la doctrina que era —y sigue siendo— común: el sacramento no es la exterior emisión del consentimiento (que en la mente de Escoto sería, a la vez, la forma exterior del consentimiento y el sacramento), sino *ipse contractus*, *ipsum matrimonium*, y, por consiguiente, que el matrimonio se contraiga (que el contrato se realice) por palabras, por procurador, por escrito, etc., es algo de suyo (para el tema sustancial que nos ocupa) indiferente respecto de la sacramentalidad. Escoto fue víctima de una interpretación excesivamente literal de la doctrina agustiniana sobre la composición de los sacramentos (*res et verba*).

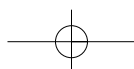
2.^a) Una segunda sentencia es la sostenida por Billuart, los Salmanticenses y otros. Ahora la cuestión es distinta: ¿cómo considerar sacramentos aquellos matrimonios en los que los contrayentes, aunque bautizados, celebran un matrimonio jurídicamente válido, pero sin intención de que sea sacramento y aun con intención contraria a la sacramentalidad? Estos autores entendieron que el sacramento del matrimonio es el contrato, pero negaron que el contrato matrimonial entre bautizados sea esencial y necesariamente sacramento. Así escriben los Salmanticenses: «Respondeo igitur dicendum rationem matrimonii adhuc inter fideles inseparabilem esse a ratione sacramenti; et ideo, si aliquis intenderet contractum civilem celebrare matrimonii, et ex prava voluntate, simplicitate et errore, nollit recipere illud ut sacramentum est, tunc validum esset matrimonium in ratione contractus... non autem in ratione sacramenti»¹³. Billuart da una explicación que es reveladora del pensar de estos autores: así como en el bautismo, la materia es la ablución y existen abluciones propias de la vida corriente sin que todas sean sacramentos, pues sólo lo es aquella a la que se une la *intentio sacramenti*, así también sólo son sacramentos aquellos matrimonios en los que dicha *intentio* existe¹⁴.

Fácilmente se advierte que, de nuevo, hay aquí una confusión acerca del verdadero sentido de la doctrina común, que ya en otra ocasión he puesto de

12. In IV Sentent., dist. 26, q. un. (*Opus Oxoniense*).

13. *Cursus Theologiae Moralis*, trac. IX, *De matrimonio* (Lugduni 1879), cap. III, n. 73 s.

14. *Summa S. Thomae*, in 3m P., tom. VI, dist. I, art. V, sub 5.^o.



relieve¹⁵. Los demás sacramentos necesitan de la *intentio sacramenti* porque el rito no es la acción ordinaria de la vida corriente: el bautismo no es el aseo diario de una persona convertido en sacramento; la Eucaristía no es la comida ordinaria que se hace productora de la gracia *ex opere operato*. Son ritos específicamente religiosos, a los que se ha dado por voluntad de Cristo la forma externa de las acciones ordinarias, sin serlo propiamente; esto es, son verdadera ablución, verdadera comida, verdadera unción, pero no la ablución, la comida ni la unción (en las civilizaciones en que tal acción se usó o se usa todavía) ordinarias y corrientes; son acciones sacras (ritos) en forma de acciones usadas en la vida ordinaria. Por eso, a la acción (materia próxima) debe unirse necesariamente la *intentio sacramenti* y un factor especificante (la forma), que manifieste el sentido religioso general y la eficacia específica del rito, factor que en los sacramentos en general son las palabras (*verba*). Pero esto no es necesario ni se da en el matrimonio. El sacramento del matrimonio no es una acción sagrada en forma de la realidad de la vida ordinaria; es esa misma realidad ordinaria la que *ex se* y a *radice* ha sido convertida en sacramento. Volvemos al meollo de la doctrina católica: el matrimonio mismo ha sido elevado a sacramento. Por eso, no hace falta ni la *intentio sacramenti* ni existen más palabras que las propias de la realidad natural: darse y recibirse como esposos. No hacen falta los *factores especificantes* porque, para los bautizados, el matrimonio mismo y, por tanto, todo matrimonio está ya instituido como sacramento. Esta es la explicación de que la Iglesia siempre haya reconocido como verdadero sacramento a todo matrimonio jurídicamente válido, con o sin *intentio sacramenti*.

3.^a) La tercera posición es la de Melchor Cano y otros autores como Estío, para los cuales el contrato sería la materia del sacramento y la bendición nupcial sería la forma. Para estos autores la distinción entre contrato y sacramento sería *inadaequata*, ya que matrimonio y bendición formarían un solo sacramento. Eso sí, sin bendición habría matrimonio válido pero no sacramento. Esta posición se extremó con Nuytz y los primeros introductores del matrimonio civil (la llamada secularización del matrimonio)¹⁶; el sacramento es sólo la bendición nupcial y algo accesorio al matrimonio, institución profana y civil.

Las claras y expresas condenaciones pontificias a esta última tesis nos eximen de hacer cualquier comentario; bien entendido que las demás caen también bajo tales condenas, puesto que éstas, aunque hagan alusión explícita sólo a las tesis separacionistas citadas en último lugar, incluyen a las demás ya que genéricamente –como se ve por el tenor literal de las condenas– se refieren a todas aquellas doctrinas que se opongan a la inseparabilidad. Así lo en-

15. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 165 ss.

16. Véase sobre este punto, M. GERPE, *La potestad del Estado en el matrimonio de cristianos y la noción contrato-sacramento* (Salamanca 1970), Universidad Pontificia de Salamanca.

tendieron teólogos y canonistas que, a partir de las citadas condenas, abandonaron cualquier tesis de las citadas.

Con palabras de De Smet podemos resumir la doctrina católica, diciendo: «Contractus matrimonialis inter fideles a sacramento matrimonii realiter non distinguitur, sed ratione tantum; unde a sacramento dissociari nequit, ita ut inter baptizatos non possit haberi contractus legitimus, quin eo ipso sit sacramentum. Identitas realis¹⁷ contractus matrimonialis et sacramenti, inter baptizatos, et inde consequens indissociabilitas contractus a sacramento et sacramenti a contractu, probatur ex elevatione contractus in sacramentum: quatenus scil. Christus Dominus ipsum contractum, qualis existebat, assumpsit, illumque fecit sacramentum»¹⁸.

Esta es la doctrina tradicional, expuesta de modo implícito o explícito según hemos indicado. Ella es la que está en la base de la admisión de los matrimonios clandestinos como verdaderos matrimonios sacramentales: «Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata (*sacramentales* según la terminología de la época) et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sint illi, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant...»¹⁹. Ella es la que jugó un importante papel en las discusiones tridentinas sobre la facultad de la Iglesia para implantar el requisito de forma²⁰ y en la posterior admisión como verdadero matrimonio sacramental del matrimonio celebrado civilmente en los lugares no tridentinos²¹.

Y es también la que está en la base de la admisión de la validez del matrimonio por procurador, del matrimonio por escrito, del matrimonio de los mudos. Sería ingenuo pensar que, en estos casos, lo que ocurrió fue que los autores no advirtieron el problema. Y es ingenuo porque uno de los textos más conocidos —ya que, entre otras razones, fue piedra de toque en las discusiones entre la Escuela de Bolonia y la Escuela de París, además de ser muy frecuentemente citado— fue el de San León Magno donde claramente se lee que allí donde no hay sacramento, no hay matrimonio²², idea ésta que preside toda la

17. Ya hemos indicado antes los inconvenientes del uso del término «identidad»; pero el pensamiento del autor es claro al respecto y tal uso no ofrece mayores inconvenientes en el contexto de lo que escribe.

18. *Tractatus theologicus-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 2.^a ed. post CIC (Brugis 1927), pág. 148.

19. CONCILIO DE TRENTO, Decr. *Tametsi*; *Denz.*, 990 (1813).

20. Vide L. CASTÁN LACOMA, *El origen del capítulo Tametsi del Concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos*, en «Revista Española de Derecho Canónico», XIV (1959), págs. 613 ss.

21. Cfr. nota 2.

22. *Epist.* 167, *ad Rusticum Narbonense*, resp. ad inquis. 4 (MANSI, VI, 401 s.): «Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum: dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium

doctrina medieval sobre el matrimonio y la polémica entre los partidarios de la Escuela de París y los seguidores de la Escuela de Bolonia. Basta tener un conocimiento superficial de tan famosa polémica para advertir que –al igual que en los autores anteriores– los términos de la cuestión fueron sobre todo *sacramentales*; esto es, el problema consistía –para dichos autores– en establecer cuándo se constituía el *sacramento*, momento a partir del cual existiría matrimonio. Por eso los argumentos manejados fueron de índole sacramental (cuándo existía el signo de la unión de Cristo con la Iglesia). Lo que late en el fondo de las soluciones adoptadas es la misma idea que hemos visto en San León Magno: donde no hay sacramento, no hay matrimonio²³.

La doctrina de la inseparabilidad entre institución natural –contrato– y sacramento no tiene nada de reciente, es la doctrina común desde el principio, ya de modo implícito –como aparece en el texto de San León Magno–, ya explícitamente²⁴. Los *novadores* son los que sostienen la separabilidad: Escoto, Melchor Cano, los regalistas, etc. Antes del s. XIV apenas hay rastros de tal tesis.

La crisis regalista lo único que hizo fue –como ha ocurrido en tantos otros temas– agudizar las consecuencias perniciosas de unas doctrinas –cuyas repercusiones prácticas fueron antes nulas o muy escasas–, al ser el punto de apoyo para negar la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio y extender masivamente el matrimonio civil²⁵. El Papado al reaccionar contra la separabilidad, no puso en práctica una «táctica» doctrinal, defendiendo sus intereses. Condenó con su magisterio una tesis, cuyas desastrosas consecuencias se ponían en aquel momento de relieve. Y dio el respaldo reiterado a lo que era la doctrina de siempre, la común y mayoritaria en los autores, la que estaba implícita en las declaraciones dogmáticas.

Cosa distinta –y ello ha sido habitual en la historia de los dogmas– es que la Iglesia permita discutir a los teólogos, esto es, mantener como de libre discusión un tema, hasta tanto el Magisterio no se defina. Esta fue la conocida postura de Benedicto XIV que no quiso definirse sobre la inseparabilidad²⁶; pero a partir de Pío IX tal discusión no puede considerarse tal. Pensar otra cosa sería un olvido del Magisterio y de las precisas enseñanzas de Pío XII en la enc. *Humani generis*.

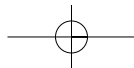
in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium». El texto aparece adulterado en el Decreto de Graciano, pero sin cambiar la tesis de fondo expuesta en el texto.

23. Puede verse sobre este punto, J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., págs. 276 ss. y especialmente la bibliografía citada en la nota 11 de este trabajo.

24. Interesantes son, al respecto, las palabras de F. E. MUELLER, al concluir su estudio sobre las discusiones acerca del tema de la inseparabilidad en el s. XVII: *The Inseparability of the Marriage Contract and the Sacrament according to the 17th Century Authors* (Romae 1958), Universidad Pontificia Gregoriana, págs. 55 ss.

25. Vide, sobre este punto, M. GERPE, ob. cit.

26. Cfr. M. GERPE, ob. cit., págs. 61 ss.



LA IDENTIDAD DEL MATRIMONIO*

Publicado en «Persona y Derecho», VIII (1981), págs. 283-310

SUMARIO: I. Una distinción preliminar. II. La unidad en las naturalezas. III. El matrimonio realidad natural. IV. La identificación del matrimonio. V. Conclusión.

I. UNA DISTINCIÓN PRELIMINAR

En las primeras páginas de su libro *De officiis*, el gran orador y no despreciable pensador que fue Cicerón, escribe un consejo, que quisiera seguir también en esta ocasión, aunque signifique repetir algunos conceptos que ya he expuesto en otros lugares: «Cualquier discurso que se emprenda razonadamente —dice nuestro ilustre romano— debe comenzar por la definición de aquello de que se trata, para que se tenga una idea clara de la materia sobre la que se va a hablar»¹.

Siguiendo el sabio consejo ciceroniano, desearía ante todo dejar claro a qué realidad me estoy refiriendo cuando hablo aquí de matrimonio. Es un hecho conocido que, con algunas excepciones, son muchos los ámbitos lingüísticos en los cuales la palabra matrimonio designa dos cosas, tan relacionadas y tan realmente distintas como suelen serlo la causa y el efecto. Se llama matrimonio a la unión de varón y mujer, esto es, a la sociedad o comunidad conyugal; y matrimonio se llama también al acto de constituirla, al casamiento o momento de contraer matrimonio.

Esta ambivalencia del término matrimonio no es simplemente un uso lingüístico intrascendente, antes al contrario, obedece, al menos en parte, a

* Comunicación presentada a las IV Jornadas de Derecho Natural celebradas en Santiago de Chile del 3 al 6 de octubre de 1979.

1. *De officiis*, I, 2, 7.

una forma de entender el matrimonio que, presente en las naturales ambigüedades de la incipiente ciencia medieval², se ha prolongado hasta nuestros días por obra de la Escuela racionalista del Derecho Natural³ y de algunos canonistas⁴. El matrimonio, desde el punto de vista jurídico, se entiende fundamentalmente como un pacto –un contrato–, del cual el vínculo –la sociedad conyugal– es un efecto. La esencia del matrimonio, en consecuencia, se centra en el acto de contraer, en el pacto, que se considera –siempre desde el punto de vista jurídico– como el matrimonio en sentido propio. Tal es, por ejemplo, la conocida posición que adoptó el Card. Gasparri, para quien el vínculo conyugal es el contrato matrimonial perseverando en sus efectos. Y tal es –aunque según unos fundamentos doctrinales bien distintos– la concepción liberal del matrimonio, para la cual éste es un contrato civil –obsérvese bien, un contrato, no una obligación, que ciertamente existe, pero como efecto del contrato–, basado en el consentimiento de los contrayentes. Como puede verse, el centro se sitúa en el pacto, éste es propiamente el matrimonio, constituyendo el vínculo conyugal la eficacia propia del pacto: los efectos del matrimonio.

Pues bien, entiendo que, en este punto, debemos volver, por más acertada, a la posición inversa, aquella que surge en el nacimiento de la ciencia matrimonial con la escolástica incipiente y fue seguida por quienes mejor escribieron del matrimonio como Tomás de Aquino, Tomás Sánchez y el más cercano Rosset. Como advertía San Alberto Magno, el consentimiento –el pacto conyugal– no es la esencia del matrimonio, sino su causa eficiente. El vínculo conyugal, la comunidad que forman el varón y la mujer unidos, es efecto del pacto conyugal, pero no es efecto del matrimonio, sino el matrimonio mismo. Conviene –y mucho– a mi entender volver a la clásica e insuperada distinción entre la *causa del matrimonio*, que es el pacto conyugal, la *esencia*, que es el vínculo, y los *efectos*, que son los fines en cuanto obtenidos⁵.

Con esto está dicho que cuando hablo del matrimonio no me refiero al pacto conyugal, sino a la unidad que forman el varón y la mujer unidos, a la sociedad o comunidad conyugales.

2. Vide F. SALERNO, *La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XII-XIII* (Milano 1965).

3. Vide A. DUFOUR, *Le mariage dans l'École allemande du droit naturel moderne au XVIIIè siècle* (Paris 1972); ID., *Le mariage dans l'École romande du droit naturel moderne au XVIIIè siècle* (Genève 1976).

4. Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA *El Derecho del Pueblo de Dios*, III. *Derecho matrimonial* (I), (Pamplona 1973), págs. 18 ss. y 177 ss.

5. *Suppl.*, q. 44, a. 2.

II. LA UNIDAD EN LAS NATURALEZAS

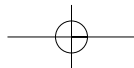
Pero, ¿qué es, en qué consiste esta unidad de varón y mujer? Sin duda es ésta una pregunta tan primaria como fundamental, que hemos de intentar responder ante todo.

1. A mi juicio, la idea básica para comprender el matrimonio es la siguiente: si bien es cierto que el matrimonio es una unión de varón y mujer para una obra o empresa común, para unos fines específicos, en un plano más profundo y radical es una unión de personas en las personas. Más exactamente es una *unidad en las naturalezas*, fórmula que expresa en un plano científico la dicción bíblica *una caro*, una sola carne⁶.

No quisiera pasar adelante sin reafirmar que no se comprende bien el matrimonio, si no se tiene muy presente que es una unión para una obra común, que es lo mismo que decir una unión para unos fines. Es éste un aspecto que hoy es olvidado o al menos preterido por ciertas corrientes que, acentuando exageradamente la unión de amor, desplazan, hasta ignorarla, la obra común. No pretendo decir con estas palabras que sea exagerado acentuar la comunidad de amor; lo exagerado es despojar al matrimonio de los demás aspectos. Según estas corrientes, el matrimonio es entendido como un *compañerismo*, como una especie de relación de amistad, caracterizada solamente por la índole sexual del amor. Como mera relación amorosa, se encerraría en la relación interpersonal, basada en la más estricta indiferenciación e igualdad entre varón y mujer, sin proyectarse en unos fines y sin otros deberes intrínsecos ni lazos jurídicos que los propios de una amistad.

No es esto, desde luego, el matrimonio. Rasgo característico suyo es la obra común a la que ambos se obligan. Nos lo está diciendo el hecho mismo de la diferenciación entre varón y mujer. La naturaleza no es un absurdo, y absurdo es cuanto no puede responder a la pregunta ¿para qué? Si varón y mujer son diferentes –y que lo son es evidente de toda evidencia, pues son varón y mujer– a la vez que están llamados, en virtud de su misma diferenciación –esto es, por ser diferentes–, a unirse, es claro que la respuesta no puede ser otra que la unión de varón y mujer tiene unos fines para los cuales es necesaria la cooperación mutua, en lo que son iguales y en lo que son diferentes. Tal unión no puede ser otra cosa que la unión en lo que son iguales y en lo que, por ser diferentes, son complementarios. La generación natural, por poner un ejemplo, es transmisión de la naturaleza humana; si varón y mujer necesitan unirse para la

6. He desarrollado este punto en varios escritos, además de la obra citada: *Cuestiones sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 10 ss.; *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en «Persona y Derecho» I (1974), págs. 27 ss. (incluido en páginas anteriores); *La noción de matrimonio*, en «Festschrift für F. W. Bosch» (Bielefeld 1976), págs. 525 ss.



600 • ARTÍCULOS

generación es porque ambos son principios complementarios de la procreación, a la vez que ambos son igualmente personas humanas con igual dignidad.

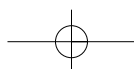
El matrimonio conlleva de modo esencial una obra común: el hogar y los hijos; la familia con términos más precisos. Y no es esto una mera consecuencia del lógico deseo que tienen dos personas que se aman de estar juntos; no es, simplemente, una forma privilegiada de convivir. Es que el matrimonio es, esencialmente, unión para una obra común; contraerlo es comprometerse a realizarla. En otras palabras el matrimonio es una unión para unos fines: *unio propter fines*. La decisión de casarse no es simplemente la decisión de amarse, sino asumir el compromiso de, amándose, realizar la obra común, de fundar una familia basada en el amor mutuo.

Sin embargo, si concebimos el matrimonio sólo como una unión en la actividad para los fines, lo estaríamos situando al nivel de cualquier otra sociedad o asociación, sin penetrar en el plano más radical y profundo de su esencia.

2. Fundar una familia representa formar una comunidad basada en lazos de carne y sangre; tener hijos supone hacerse varón y mujer un principio común de generación, la cual, siendo como es una transmisión de la naturaleza humana, supone que ambos se hagan uno en la naturaleza. Fundar una familia y ser principio común de generación es, en definitiva, lo mismo, porque el matrimonio es la raíz de una nueva familia, origen y semilla del nuevo árbol familiar; es, por lo tanto, una semilla fértil, un renuevo fecundo.

Constituir una familia exige que ambos se hagan una sola carne y una la sangre, que se hagan *afines*, es decir, consanguíneos por el vínculo jurídico. Pero ¿cómo puede hacerse esto? Porque no se trata de una mera atribución jurídica, de una equiparación formal, sino de algo real, con fundamento en la realidad, aunque jurídico. Pues bien, esto se produce, porque el vínculo jurídico les une en una *unidad en las naturalezas*. Esta unidad consiste en la participación –jurídica, no ontológica– en el dominio que cada uno de ellos tiene, por ser persona, sobre su propio ser, participación limitada a la estructura masculina y femenina. Si a la estructura masculina la llamamos virilidad y a la estructura femenina la denominamos feminidad, podemos decir que el matrimonio comporta, por el vínculo jurídico, una coparticipación y una coposesión mutuas en la virilidad y en la feminidad, haciéndose así los dos esposos una unidad en las naturalezas. Se realiza de este modo que los esposos, siendo dos, se hagan jurídicamente uno; siguen siendo dos personas humanas, mas forman jurídicamente una unidad. La unión conyugal, el matrimonio, es, pues, más que una simple unión en la actividad; es, en un plano más radical, unión de dos personas en sus naturalezas.

3. Esta unión, que es sin duda la mayor y más honda que puede darse en el plano natural, tiene unos límites naturales que hay que poner de relieve, si



queremos evitar el peligro de exageraciones que hipostasien la unión o la absoluticen.

La primera precisión que es de interés hacer nos pone en relación con la antigua –y siempre actual– formulación del matrimonio, según la cual éste comprende la unión de cuerpos y almas: la *unio corporum* y la *unio animorum*. Ciertamente el matrimonio comprende esta doble unión, pero de manera distinta en cada caso.

La personalidad del hombre, su condición de persona, conlleva como rasgo característico suyo la incomunicabilidad. Comunicación o comunicabilidad no se refieren a lo que en el lenguaje extrafilosófico se entienden como tales: el acto y la capacidad, respectivamente, de transmitirse ideas, pensamiento y afectos. La incomunicabilidad quiere decir que una persona no puede ser parte de otra ni sólo parte de la especie (ser sólo una parte de la especie es lo propio del individuo no personal). Cuando la incomunicabilidad del ser personal es absoluta no hay siquiera especie; cada individuo personal es él mismo una especie. No es éste el caso del hombre en el que se da una cierta posibilidad de comunicación, desde el mismo momento en que existe la especie humana. Por esta parcial comunicación existe la sociedad humana, a la vez que por la incomunicabilidad que le es propia el hombre nunca es sólo parte de la sociedad (afirmar del hombre que es únicamente una parte de la especie sería tanto como predicar de él que es sólo un individuo de la especie, esto es, que no es persona). Si la parcial comunicabilidad del hombre es lo que permite que varón y mujer puedan formar una unidad en las naturalezas, a la vez la incomunicabilidad es lo que hace que sigan siendo dos, de modo que la coparticipación y la coposesión mutuas respeta íntegramente la dualidad de las personas. Esto supuesto, a la vez que supuesto que la naturaleza humana comprende cuerpo y alma, la coparticipación y la coposesión mutuas por la que varón y mujer forman una unidad en las naturalezas se produce de forma distinta en lo corpóreo y en lo anímico, dando lugar a dos caracterizaciones distintas de la unión de cuerpos y de la unión de almas.

La *unio animorum* o unión de almas tiene como lazos la común voluntad –el común consentimiento– que los ha unido, a la vez que el amor, a través del cual se poseen mutuamente por el afecto. Si, desde un punto de vista existencial, consentimiento originario y unión de amor –fuerza unitiva de primer orden– pueden considerarse dos formas distintas de la unión anímica, desde un punto de vista esencial, son sólo dos momentos distintos de lo mismo: del amor en cuanto debido, del amor hecho deuda por la mutua entrega. La unión de las almas tiene un aspecto de hecho que es el amor vivo y operante, pero tiene también un aspecto radical, derivado del compromiso o pacto conyugal, que es el fundamento y raíz del amor de hecho: la deuda de amor, el amor en cuanto es un *debitum*, pues el consentimiento genera, como causa que es del matrimonio y –por consiguiente– de la unión de cuerpos y almas, un compromiso de amor, en cuya virtud el amor conyugal es un amor debido, al exis-

tir una deuda de amor: el amor queda comprometido, ligado, *obligado* (de *obligare*, vincular, unir).

El vínculo jurídico a través del cual los casados se hacen una unidad en las naturalezas reside principalmente en la unión de cuerpos, por ser los cuerpos el principal objeto posible de una obligación jurídica. A la vez, la unidad en las naturalezas se realiza principalmente a través de la unión de cuerpos, por dos razones: a) porque el espíritu no admite una comunicación —una coparticipación y coposesión— en sentido propio, pues su simplicidad no permite más que la unión por el amor y la llamada *comunicación de idiomas*, siéndole ajeno cuanto pueda suponer *ser parte o prolongación* del otro que es rasgo típico de la unidad en las naturalezas. Sólo lo corpóreo es capaz de esto. b) La segunda razón reside en que la comunicación de naturalezas no es posible en las sustancias espirituales, por causa de la perfección suya ya indicada, la simplicidad. La generación se hace por división, por fusión de principios complementarios o por crecimiento, lo cual requiere la extensión, imperfección relativa que no es propia del espíritu. Ser principio común de la generación, por ser principio común de transmisión de la naturaleza, implica principalmente la unión de cuerpos, a través de los cuales es posible la generación. La unidad en las naturalezas se realiza, primariamente, por la *unio corporum*.

La unidad en las naturalezas, a la vez que es coparticipación y coposesión mutuas, participación en el dominio que cada uno de los cónyuges tiene sobre su propio ser, respeta el carácter de persona de cada uno de ellos. Esto es posible por la existencia de esa realidad propia del hombre —ente corpóreo y espiritual— que es el derecho. No son una comunicación y participación ontológicas, sino jurídicas, es decir, a título de deuda. Se trata de un dominio a través de la respuesta del otro, respuesta que es *debida*, esto es, necesaria en cuanto obligación y libre en cuanto que de hecho puede ser negada.

De lo que acabamos de ver sobre la unión de cuerpos, se deduce que el derecho de cada uno sobre el otro se manifiesta en un derecho sobre el cuerpo —*ius in corpus*—, limitado por la finalidad de la unidad en las naturalezas en cuanto tal, que es la generación: *ius in corpus in ordine ad coniugales actus*. A su vez el hecho de que la unidad en las naturalezas conforme al varón y a la mujer como unión de personas, comporta la unión de vida y de destinos, que jurídicamente se plasma en el derecho a la comunidad de vida. Unión de vida ordenada a la mutua ayuda en la vida privada y personal, la cual matiza también el derecho sobre el cuerpo dándole el sentido de coadyuvante a la regulación de las fuerzas instintivas, de modo que en la totalidad de aspectos que integran la estructura masculina y femenina el varón y la mujer encuentren el cauce de equilibrio y perfeccionamiento personal —ánimico y corpóreo— que es propio del matrimonio como unidad en las naturalezas.

De la unidad en las naturalezas deriva la conformación del matrimonio como comunidad de vida y amor. Pues los cónyuges son uno —sin dejar de ser

dos— de la manera predicha, son también uno en su vida, en su historia y en su destino; y por constituirse cada cónyuge como prolongación del otro nace entre ellos el deber de amarse, como existe el deber de amarse a sí mismo, de amar la propia carne. Es, pues, el matrimonio una comunidad de vida y amor. Pero, en este punto, conviene precisar. El matrimonio es comunidad de vida y amor derivadamente, es decir, como consecuencia de ser una unidad en las naturalezas. No sería, pues, correcto situar la esencia del matrimonio en la comunidad de vida y amor, prescindiendo del plano más profundo de la unidad en las naturalezas que es, por lo demás, donde primariamente radican los tres bienes del matrimonio.

4. La otra precisión que anunciaba incide en los límites de la unidad en las naturalezas en cuanto que es unión jurídica. Vaya, pues, por delante que no voy a referirme a unos límites vitales del matrimonio; la unión vital que el matrimonio comporta es la unión de dos seres personales, tan honda cuanto hondo sea el amor. Pero es del todo punto necesario tener muy presente que el vínculo jurídico ni abarca ni puede abarcar toda esa hondura; un mínimo de criterio jurídico nos señala que un vínculo de derecho sólo puede unir aquello que es capaz de ser objeto de un deber de justicia. Por lo tanto, el vínculo matrimonial únicamente puede unir lo que, siendo constitutivo de la unidad en las naturalezas, puede ser objeto de una deuda en sentido estricto. De acuerdo con esto, parece claro que el vínculo matrimonial no une a los cónyuges ni en sus temperamentos, ni en sus cualidades, ni en su belleza, ni en su salud, etc. Por ser un vínculo jurídico y tener por contenido derechos y deberes, une lo que es principio de operación en orden a los fines del matrimonio —lo que es principio de conductas—, esto es, *potencias*, no hábitos (como la virtud), ni trascendentales (como la belleza), ni cualidades (como la salud). Y por tratarse de una unidad en las naturalezas, une las *potencias naturales*. Extremo éste que tiene notable importancia en lo que atañe a las propiedades esenciales y en el consentimiento.

Establecidas estas ideas básicas sobre la noción del matrimonio pasemos ahora a tratar de una serie de temas conexos que nos ayuden a profundizar en el entendimiento de esta institución.

III. EL MATRIMONIO REALIDAD NATURAL

1. *Redescubrir el matrimonio*. Tras un estudio de lo que las legislaciones dicen sobre el matrimonio, y más todavía tras contemplar el panorama actual de tantas propuestas sobre él, me atrevería a decir que la tarea más urgente y primordial del pensamiento de nuestros días es redescubrir qué sea el matrimonio. Si a la vez observamos la realidad cotidiana, al ver tantos hombres y mujeres, que, sin más bagaje que su sensatez y su rectitud moral, son capaces —en todas las latitudes— de vivir normalmente como casados, quizás pueda pensarse que el diagnóstico hace poco emitido sea una exageración.

Tal impresión probablemente pueda disiparse si advertimos que el pensamiento contemporáneo tiende más a opinar sobre cómo deberían ser las cosas que a intentar reflejar cómo son. Al pensamiento actual más parece interesarle cómo deberían *entenderse* las cosas que *comprenderlas* tal cual son. Pero, ¿entender una cosa no es acaso comprenderla como es? Quizás esto sea verdad en el campo de las ciencias experimentales, pero desde Kant a nuestros días no lo es tanto en las ciencias del espíritu. Porque en clave idealista pensar algo —entenderlo— no es llegar a esa sabiduría que consiste en aprehender la íntima esencia de las cosas, sino que es medirla con el propio pensamiento, recrearla, por decirlo así, según las propias categorías. He aquí por qué hay tanta filosofía que no consiste en desvelar la realidad, sino en decirnos la versión del pensador, en contarnos cómo las piensa el filósofo, mucho más que en mostrarnos su más profundo ser, pues tal cosa se tiene por inalcanzable.

De ahí que el pensamiento moderno nos ofrezca variadas versiones de cómo debería entenderse el matrimonio, al tiempo que estas versiones consiguen, sobre todo, que estemos terminando por olvidar qué es en realidad.

Claro que plantear en términos dialécticos y excluyentes cómo debería ser el matrimonio y cómo es, supone partir de un dato, que es la clave de la cuestión y lo que explica que, junto a tantas propuestas sobre la esencia del matrimonio, la vida real se desarrolle en tantos casados por las vías de la normalidad. Este dato fundamental es que el matrimonio es una realidad natural y no una realidad cultural⁷. El hombre —dice la Sagrada Escritura— fue dotado por Dios de discernimiento e inventiva⁸. Pues bien, decir que el matrimonio es una realidad natural quiere decir —entre otras cosas— que pertenece a aquel núcleo de cosas que le han sido dadas—que pertenecen a su estatuto creacional—, conocidas por el discernimiento, y no a aquellas que son producto de su inventiva.

2. *Naturaleza y cultura en el matrimonio*. Tiene tanta importancia, a mi modo de ver, este tema, que voy a permitirme una digresión a este propósito, que, aunque nos aparte momentáneamente del tema, espero que ayude a entenderlo mejor.

a) Desde que nuestra civilización conoció el gran desarrollo tecnológico que tuvo sus inicios con el nacimiento de la ciencia moderna de corte fenomenológico y con la revolución industrial, el hombre ha ido progresivamente alejándose de la Naturaleza para vivir como envuelto en sus propias creaciones. Las consecuencias de esta artificiosidad son de sobra conocidas: desde la pérdida de sensibilidad por lo natural —somos capaces de admirar más una compu-

7. Sobre este punto, vide P. J. VILADRICH, *El amor y el matrimonio* (Madrid 1977), págs. 7 ss. Dentro de su brevedad este libro es de un valor actual inestimable. Hay edición corregida y aumentada con el título de *La agonía del matrimonio legal* (Pamplona 1984).

8. Eccli 17, 1-6.

tadora que esa maravilla de sabiduría que es el más sencillo de los pájaros—, hasta el espectacular crecimiento de los fenómenos de inadaptación psicológica o del mundo de las drogas por las que tantos de nuestros contemporáneos pretenden crear artificialmente incluso el paraíso. El hombre de hoy necesita volver al sentido de lo natural que es lo más verdaderamente real. Todo parece apuntar a que si no queremos que el mundo se convierta en el «gran hospital» que predecía Hegel, tendremos que liberarnos de nuestras propias creaciones, no tanto desprendiéndonos de ellas, cuando dominándolas de forma que no perdamos nuestra conciencia de lo natural y nuestra inserción en la Naturaleza.

Si grande es la falta de sentido de lo natural del *homo faber*, mayor todavía si cabe es la falta de sentido de la realidad que envuelve el pensamiento contemporáneo. Es bien sabido que, desde Descartes, un sector nada despreciable del pensamiento —el denominado pensamiento moderno— ha quedado inmerso en la subjetividad. Especialmente el idealismo, al venir a decir —y soy consciente del reduccionismo en el que incurro, pero este reduccionismo me viene en definitiva impuesto por estar latente en la mentalidad común, que siempre simplifica el complejo pensamiento filosófico— al venir a decir, repito, que «las cosas son como las pensamos» frente a «pensamos las cosas como son», que es la idea central del realismo gnoseológico, ha introducido un factor de irrealidad en la cultura moderna, que ha alejado al pensamiento y, con él a la conducta humana, de sus bases naturales.

El pensamiento moderno, sobre todo a partir de Kant, es un pensamiento perdido para el derecho natural e incluso para la ética fundada en la ley natural. El vuelco a la subjetividad y el idealismo han hecho perder —es consustancial a ellos— el sentido de la verdad *objetiva*, el sentido de la realidad *real*, para sustituirlo por el de verdad subjetiva, por el sentido de la realidad *pensada*. De ahí proviene, no tanto el desarrollo cultural, cuanto la deformidad culturalista, que es como el cáncer del llamado pensamiento moderno. Todo es cultural en nuestro pensamiento, todo es obra de él, porque lo real nos resulta en último término incognoscible, o a lo sumo es la base para edificar nuestra cultura. Para tal mentalidad el pensar del hombre es creador, medida de la realidad, medida en definitiva de la verdad. De ahí el culto cuasi idolátrico de tantos contemporáneos nuestros por la opinión y la íntima molestia que les produce oír hablar de verdad. A la sincera y sencilla afirmación de la verdad se le coloca un apelativo peyorativo, que en labios de quienes lo pronuncian equivale a una descalificación: dogmático. Y a la exposición de algo como verdad se le llama no menos peyorativamente *adoctrinamiento*, al que hay que cerrar los oídos, porque todo cuanto sobrepase la opinión es cerrilismo.

La antigua y clásica distinción griega entre *doxa* (opinión) y *alétheia* (verdad) ha quedado prácticamente borrada, por obra del subjetivismo y del idealismo, al quedar relativizada, con el culto a la opinión y el descrédito de la verdad, o, desde otro punto de vista, con la reducción de la verdad a la opinión.

El lenguaje relativista hoy nos envuelve, porque el pensamiento ha quedado desgajado de lo real objetivo, con el consiguiente predominio de lo cultural y el desdibujamiento de lo natural. Actitud ésta que encierra, junto a una voluntaria ceguera (pues el pensamiento se cierra en su propio y subjetivo mundo de lo pensado), una consecuencial pretensión de recrear y medir lo natural. El mundo del espíritu es visto como un mundo cultural pues el pensamiento, entendido como medida de las cosas, pretende recrearlas a imagen y semejanza del criterio propio, subjetivo, y por lo tanto arbitrario al no tener otro fundamento que el «así lo veo yo», que es una forma menos dura de decir «así lo quiero yo».

La proyección de esta mentalidad al campo del derecho y de la ética, al ámbito de la conducta del hombre, no podía ser otra que el subjetivismo moral, para el cual el hombre no es medido por la verdad y la bondad objetivas, antes bien la conciencia subjetiva se proclama medida del obrar.

En estos términos radicales se plantea el tema del derecho y de la ley moral naturales. Pienso que otra cosa representaría no llegar a la médula de la antítesis iusnaturalismo-positivismo. El iusnaturalismo es la doctrina sobre el derecho y los institutos jurídicos que, partiendo del hecho de que el intelecto humano no es la medida de todas las cosas –como parece decir Protágoras–, afirma que la conducta humana y la realidad social no aparecen vírgenes de toda normatividad, sino que el hombre es medido en su obrar por una regla dada, propia de la naturaleza del hombre, por una normatividad natural. El iusnaturalismo es lo propio del realismo gnoseológico, al que acompaña la distinción entre *doxa* y *alétheia*, siendo el derecho natural lo *verdadero real*, lo objetivamente bueno, la objetiva *alétheia* de la conducta humana, dada por la naturaleza. Por eso, los modernos iusnaturalismos basados en la relatividad de la opinión, sólo tienen de iusnaturalismo el nombre. Son unos iusnaturalismos falsos –falsos en cuanto iusnaturalismos–, encerrados en un callejón sin salida.

Me he remontado a estos rápidos rasgos de la llamada mentalidad moderna –la que tiene su origen en Descartes y más lejanamente en Guillermo de Ockam–, porque me parece que una de las cosas que más necesita hoy el tratado del matrimonio es devolver a nuestros contemporáneos el sentido de lo natural de esta institución, que es tanto como devolverle el sentido de lo real.

b) Hay quien piensa –son legión– que el matrimonio es lo cultural en las relaciones varón-mujer. Sobre la base de una realidad ontológica –unas tendencias y unos hechos naturales– el hombre añadiría una forma cultural que sería eso que llamamos matrimonio. Mientras la realidad ontológica sería biología –si se me apura diría que animalidad–, la realidad cultural sería lo propiamente humano, el sello del hombre. Siendo esto así, el matrimonio sería –en cuanto matrimonio– una creación del hombre, como creación suya es la cultura. Y en cuanto creación suya el matrimonio admitiría una multiplicidad

de formas, tantas como formas culturales es capaz de crear el hombre. No hay –dirá tal mentalidad– un modelo de matrimonio, sino tantos modelos, como culturas han existido, existen o pueden existir. Es más, extremando la idea, así como cada cultura es capaz de producir un modelo de matrimonio, cada pareja ha de poder escapar del modelo cultural y realizar su propia forma de matrimonio. En un último estadio de esta mentalidad lo cultural –que, insisto, es identificado con lo propiamente humano– se presentará en un juego dialéctico frente a lo real ontológico. El hombre tecnológico pretenderá recrear lo ontológico; desde la fecundación artificial hasta la pretensión de conformar un tipo de mujer que desea ser mujer sin que en ella se engendren nuevas vidas, la manipulación de lo ontológico –con el intento de dominarlo en su totalidad, lo que equivale a una pretensión en el fondo creacional– parece ser un signo de nuestro tiempo, al menos para un cierto sector no pequeño de nuestros contemporáneos.

Reconozcamos que hay un cierto *odium naturae*, del cual no es la menor manifestación la acusación de biologismo que se lanza contra quienes mantienen el respeto por lo que en el hombre hay de natural. Ciertamente en el matrimonio se da una dimensión cultural, porque la cultura no es solamente un aditamento externo al hombre, sino un cierto modo de ser. La cultura perfecciona al hombre, crea un tipo humano diferenciado y enriquecido, y ello ha de tener influencia en el matrimonio.

Pero el matrimonio es, ante todo y sobre todo, una institución natural; no es una creación de la cultura, sino un dato de naturaleza. No es lo que el hombre añade a los datos naturales, antes bien es él mismo un dato natural.

c) Claro que es preciso entender con precisión qué quiere decir natural. Pues bien, lo que con tal adjetivo queremos decir es que se trata de una institución perteneciente a la naturaleza humana, y, en concreto, tres cosas: que el matrimonio no tiene su origen en la inventiva humana; que es de derecho natural; que es la forma humana del desarrollo completo de la sexualidad.

a') El matrimonio no es un hallazgo del hombre, no ha sido hallado a través de su inventiva, ni siquiera como la forma más adecuada al hombre y más propia de él para unirse el varón y la mujer. Aunque la relación entre marido y mujer admita formas accidentales y secundarias de origen cultural, de suyo y en sus rasgos esenciales y fundamentales no obedece a la inventiva humana, sino a la naturaleza del hombre. El varón y la mujer, conformados naturalmente como tales, son ambos igualmente personas. Pero decir personas es tanto como decir seres exigentes, seres que no admiten cualquier forma de comportamiento y de trato, porque están dotados de dignidad; de ahí que la persona sea titular de unos derechos naturales, y, en general, capaz de derechos y obligaciones. De ahí también, a lo que se me alcanza, que el hombre tenga un orden moral natural; pues la moralidad, que es el orden y la ley de su libertad, es resultado de esa exigencia de comportamiento que la dignidad hu-

mana conlleva; el obrar moral es el obrar conforme al propio ser, obrar exigido por el propio ser del hombre.

Por ser personas, varón y mujer no pueden relacionarse como tales, sino de acuerdo con aquellas exigencias de comportamiento y de trato que dimanarían de la naturaleza misma del hombre en cuanto en ella se da la distinción virilidad-feminidad. Siendo virilidad y feminidad dos estructuras naturales de la persona humana, tienen en sí mismas la regla o norma de su mutua relación. Esa norma o regla natural es lo que llamamos matrimonio.

Una primera conclusión deriva de lo que acabo de decir: el matrimonio traza la línea divisoria entre lo justo y lo injusto, entre lo moralmente recto y lo inmoral en las relaciones varón-mujer. En esto consiste el discernimiento entre el bien y el mal en esta materia.

b') La acusación de biologismo que se lanza contra la consideración del matrimonio como un dato natural, evoca en mí los lejanos tiempos de los estoicos y del gran jurista romano Ulpiano. Por eso no puede menos de parecerme que tales acusadores, o tienen una visión muy superficial de lo que quiere decirse con llamar al matrimonio una realidad natural, o bien se han quedado estancados en la época de los glosadores medievales, los cuales, como es sabido, no acabaron de librarse de la noción ulpiana de derecho natural.

Al afirmar que el matrimonio es una institución natural, queremos decir que es de ley natural y, en lo que tiene de jurídico, de derecho natural. Con ello estamos diciendo que el matrimonio es una institución humana, propia del hombre, y, por consiguiente, racional.

En lo que todavía puede considerarse –con perspectiva histórica– el alborar de la teoría del derecho natural, los estoicos hablaron de él como de un *ius commune omnium animantium*⁹ y Ulpiano escribió que el derecho natural es *quod natura omnia animalia docuit*, poniendo como ejemplo la unión entre varón y mujer. Pero no hace falta ahora recordar que tales ideas fueron definitivamente arrumbadas en el siglo XIII. Desde Rufino, que rechazó vigorosamente la que él llamó «tradición legista» –la de los glosadores apegados al texto ulpiano–, hasta Alberto Magno, que hizo una crítica demoledora de la costumbre de dar varias nociones de derecho natural, hay una línea de decretistas y teólogos que suponen el definitivo rechazo de la noción ulpiana de derecho natural. El derecho natural y la ley natural no son *instinctus*, sino *naturalis ratio*¹⁰, como, por lo demás, habían reconocido algunos juristas romanos como

9. Vide M. POHLENZ, *La Stoa*, trad. italiana (Firenze 1967); R. M. PIZZORNI, *La naturalità del diritto naturale nel pensiero greco-romano*, en «Aquinas», XVIII (1975), págs. 149 ss. Cfr. M. SÁNCHEZ IZQUIERDO-J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural* (Pamplona 1980), pp. 107 ss. [Hay edición posterior bajo el título de *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*].

10. Vide R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (München 1968). Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, ob., cit., págs. 165 ss.

Gayo¹¹. El derecho natural –tal como aparecía ya en la tradición isidoriana y graciana– es una realidad estrictamente humana.

Sin duda que la unión de varón y mujer –el matrimonio– obedece también a unas tendencias instintivas y a unas realidades biológicas. Pero esto es un supuesto del matrimonio, no el matrimonio mismo. El matrimonio es una realidad racional, y en este sentido es natural, porque proviene de la razón natural. Recordemos brevemente, para evitar equívocos, que tal afirmación no refleja ningún descubrimiento moderno. Aparte de que se halla implícita en la noción misma de derecho natural, bastará traer aquí, a título de ejemplo, lo que escribiera, en el ya lejano siglo XIII, un conocido maestro de la Universidad de París: Felipe el Canciller. A propósito del matrimonio, el maestro parisino hizo su famosa distinción entre *natura ut natura*, *natura ut ratio* y *ratio ut ratio*. Pues bien, la *ratio ut ratio*, lo más estrictamente racional, dentro siempre de la naturaleza racional del hombre, es precisamente –dice– que varón y mujer estén unidos en matrimonio¹². Con tales antecedentes se comprende fácilmente que acusar al derecho natural de biologismo, suponga una concepción de éste harto regresiva.

El matrimonio es una realidad racional. Pero ¿qué significa esta afirmación? Fundamentalmente quiere decir que la unión entre varón y mujer procede, no del *instinctus naturae*, no de las fuerzas instintivas, sino de la *inclinatio rationalis*, de una inclinación de la voluntad, imperada y regulada por un acto de la razón. Si advertimos que la primaria y más fundamental inclinación de la voluntad hacia un bien es el amor, que el matrimonio es una realidad racional quiere decir que es la unión de varón y mujer proveniente del amor de dilección, esto es, de aquel amor específicamente humano (movimiento de la voluntad) regulado y medido por la razón¹³.

Si el matrimonio encuentra su motor en la inclinación racional, también la razón es su norma. El matrimonio es la expresión misma de la racionalidad del hombre, porque en cuanto que es estructura jurídica, es *lex*, ley. Recordemos que la ley es algo propio de la razón; los seres no inteligentes, el mundo irracional, es movido por fuerzas e instintos mas no por leyes en sen-

11. Para la concepción romana del derecho natural, vide A. GUZMÁN, *El derecho natural en el derecho romano*, en «Derecho y Justicia» (Santiago de Chile 1977), págs. 47 ss.; M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2.^a ed. (Paris 1962); W. VOIGT, *Das ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer*, I (Leipzig 1856, reprod. Aalen 1966). Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO~ J. HERVADA, ob. cit., págs. 116 ss.

12. *Summa de bono*, cit., por R. M. PIZZORNI, *Il diritto naturale nella scolastica del sec. XIII prima di S. Tommaso d'Aquino*, en «Apollinaris», XLIX (1976), págs. 370. Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO~J. HERVADA, ob. cit., pág. 179.

13. En escritos anteriores he señalado que el amor conyugal no es esencialmente el amor sentimental ni el amor pasivo, sino el llamado amor de dilección o *dilectio*. Además de la obra citada en la nota 4, me permito remitir al libro *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 2.^a ed. (Pamplona 1975).

tido propio. Ciertamente a esas fuerzas e instintos les solemos llamar leyes, mas lo hacemos en sentido analógico, pues no son lo que propiamente se llama ley. Como escribe el Aquinate la ley, en sentido estricto, es algo propio de la razón y por lo tanto sólo propio de los seres dotados de inteligencia y libertad¹⁴. Sin libre albedrío no hay sino fuerza. La *lex matrimonii*— la estructura jurídica y las leyes morales que son norma en el matrimonio— no radica en los instintos ni en la biología, radica en la razón. Representa la norma de la sexualidad humana, el conjunto de dictados de la recta razón natural, en cuanto que ésta capta cuál es el sentido —la finalidad— de la sexualidad, su modo específico de estar en la naturaleza y la dignidad de la persona. La finalidad o sentido, porque el fin es el principio de orden de la conducta de todo ser inteligente y, por lo tanto, del hombre; el modo específico de estar en la naturaleza, porque él nos indica los medios y los modos de ordenarse a los fines; y la dignidad de la persona, porque ésta es la raíz de que el ser humano exija el comportamiento adecuado a los fines y a los medios, es decir, porque ésta es el fundamento del deber moral y de las exigencias —derechos y deberes— de derecho natural.

No debemos olvidar, sin embargo, que la razón es una *mensura mensurata*, una regla a su vez medida. La verdad, que es el objeto propio del entendimiento, consiste en la adecuación del intelecto a la realidad. No tiene, pues, el intelecto una función creadora respecto de lo dado. Pues bien, lo dado en el matrimonio es la estructura anímico-corpórea de la sexualidad, sus fines y los modos específicamente humanos de desarrollarla. Lo racional es, en consecuencia, asumir esa realidad dada, para conformar a ella la conducta humana. Y es en relación con esto, donde principalmente se insinúa la acusación de biologismo. Sería hacer al hombre esclavo de la biología —dicen— adecuarse, como ley natural de la conducta, a los efectos naturales de los actos no menos naturales a los que conduce la estructura anímico-corpórea de la sexualidad. Los acusadores —a los que cabría de calificar de espiritualistas, si no fuese porque tras su acusación se esconde un reduccionismo hedonista— postulan más bien que el hombre domine, alterándolos, tales efectos naturales, librándose así del encadenamiento a la biología. No es ningún secreto que adonde apuntan tales opiniones es a la ruptura entre vida conyugal y fecundidad, so capa de la primacía del amor.

Sin embargo, y pese al recurso al amor que nuestros acusadores adoptan, es preciso insistir en que lo racional es asumir, consciente y responsablemente, la entera estructura anímico-corpórea de la sexualidad, tal como nos es dada naturalmente. Y esto no tiene ni sombra de biologismo.

En primer lugar, tal actitud, que podría expresarse con el viejo aforismo estoico «vivir conforme con la naturaleza», si se entiende correctamente, es

14. I-II, q. 90, a. 1.

decir, siempre que por naturaleza se entienda la naturaleza humana, no se funda en un naturalismo, en una especie de adoración a las fuerzas naturales –de ellas el hombre se sabe señor y dominador, aunque también es custodio–, sino en la dignidad de la persona humana. A veces tengo la impresión de que refluye una y otra vez el viejo mito platónico del alma como auriga del cuerpo, como encerrada en la prisión corpórea, cuya principal ansia sería desprenderse del cuerpo o moldearlo a su gusto. Pues, en efecto, el planteamiento al que estoy aludiendo parece olvidar que el hombre no es la conjunción de dos principios cerrados en sí mismos, como haría pensar la visión platónica de la unión del cuerpo y el alma, sino la unión sustancial de ambos, un cuerpo informado por el espíritu. La persona humana digna, la ontología exigente, es la unidad cuerpo y alma, aunque la dignidad y la exigencia residan, en último término, en el espíritu. He aquí por qué la estructura corpórea del hombre, su conformación y sus leyes, se levantan sobre el mero plano de la realidad físico-biológica, para insertarse en el plano superior de la persona. No son, en una visión total, física o biología simplemente, son parte de la persona humana. No es un cuerpo animal el que se alimenta, es la persona humana quien lo hace, naciendo así el deber moral de alimentarse y el derecho a los alimentos. No es un cuerpo animal el que se une a otro cuerpo animal para engendrar, es la persona quien se une a otra persona. No creo que haga falta recordar que no estamos más que ante la sencilla aplicación de un conocido aforismo filosófico: *actiones sunt suppositorum*. Las acciones son de la persona humana y sus leyes son leyes de la persona y no leyes de la animalidad que puedan alterarse a conveniencia. El respeto a la persona, propia y ajena, principio básico de la moralidad, nos impide manipular la persona humana, tanto en su aspecto corpóreo como en su aspecto psíquico. Y esto no es ceder a la biología, sino ceder ante la dignidad de la persona humana.

En segundo lugar, no hay sombra de biologismo, porque lo que mide a nuestra razón y lleva al hombre a asumir con responsabilidad la entera estructura anímico-corpórea de la sexualidad no son las leyes corpóreas en sí mismas, sino la finalidad –o lo que es lo mismo, el bien que perfecciona al hombre como persona, el bien que está llamado a conseguir– que tal estructura, y en su caso tales leyes, le manifiestan. El hombre no se alimenta porque sea esclavo del instinto o de las leyes físico-biológicas de la digestión de los alimentos, sino porque alimentarse –lo cual requiere amodarse a dichas leyes– es el medio necesario para obtener el bien básico de la vida. Precisamente en esto está la línea divisoria entre el vicio y la virtud. Desde los tiempos de Aristóteles es conocido que hablar de naturaleza humana es hablar de los fines del hombre, que son el principio de orden del actuar humano, su ley, que es la ley moral. Respetar las leyes de la generación, sin introducir manipulaciones, no es otra cosa que respetar la dignidad de la persona humana y los fines que la perfeccionan. Lo otro, la manipulación, no pasa de ser un vulgar hedonismo, aunque se revista de amor o de realización personal.

c') Decir que el matrimonio es una realidad natural significa, en tercer lugar, según apunté antes, que es la forma humana del desarrollo completo de la sexualidad. En efecto, la sexualidad es una forma accidental de individuación de la naturaleza humana y, por lo mismo, forma parte de la estructura anímico-corpórea de la persona humana. Como tal, el orden y la ley de su desarrollo son un orden y una ley morales –no físicos ni instintivos– determinados por la finalidad de la unión varón-mujer. Pues bien, el modo específicamente humano de esa unión entre varón y mujer en cuanto tales, es lo que denominamos matrimonio. Conclusión que tiene un corolario similar al que antes enunciaba: cualquier forma de unión entre varón y mujer en cuanto tales, que no sea el matrimonio, constituye una unión que no responde a las exigencias de la persona humana y, en consecuencia, no es lícito a los hombres adoptarla.

La sexualidad, decía hace un momento, tiene un orden y una ley intrínsecos a ella, que son expresión del modo específicamente humano de su desarrollo. Son una ordenación intrínseca, natural, lo que exige la naturaleza humana, en cuanto sexuada, para alcanzar su plenitud. Son, pues, leyes de la *humanidad* de la unión varón-mujer. En otras palabras, el desarrollo natural de la sexualidad –entendiendo por natural lo propio de la naturaleza humana–, el desarrollo específicamente humano de las potencias y tendencias propias de la estructura sexual del hombre, o más claramente, el desarrollo de la personalidad humana en cuanto modalizada por el sexo es lo que llamamos matrimonio.

Es claro, por lo dicho, que el matrimonio no es una estructura extrínseca, impuesta desde fuera por el legislador, una especie de cauce extrínseco mediante el cual el legislador pretendería ordenar, de acuerdo con unos determinados criterios, la unión entre varón y mujer. Ciertamente existe una legalidad matrimonial, que es el sistema matrimonial propio de cada ordenamiento jurídico: desde la forma del matrimonio hasta los efectos de la filiación. Pero esta legalidad no es el matrimonio, ni forma parte de su estructura jurídica intrínseca. En este punto conviene distinguir, para no perderse en confusiones, entre legalidad sobre el matrimonio y el matrimonio mismo. El matrimonio tiene una estructura jurídica formada por el vínculo entre varón y mujer que los hace marido y esposa, por los derechos y deberes conyugales, por los principios informadores de la vida conyugal. Como asimismo tiene un orden moral, cuya expresión es una virtud, la castidad conyugal, que ordena y perfecciona –humaniza– el amor entre los esposos. Pero todo esto es ley natural y derecho natural, orden intrínseco del matrimonio; no es una legalidad. En cambio, es una legalidad sobre el matrimonio el conjunto de normas que el derecho positivo contiene en relación al matrimonio. Estas normas se encuentran en el Código civil, en los reglamentos, en las disposiciones administrativas, en la costumbre. Las otras, las propias del derecho natural, en cambio, están en la persona, se fundan en la naturaleza y las conoce, no la razón deliberante, sino la razón natural.

Si el matrimonio no es una legalidad tampoco es, simplemente, una legalización. Es detectable en cierto sectores –fundamentalmente de influencia existencialista– la escisión entre ontología –la vida– y el matrimonio. Habría, según esto, una realidad vital, que sería la pareja, su amor, su vida. Eso sería lo auténtico, la autorrealización personal. El matrimonio sería en realidad un trámite burocrático que separaría lo legal de lo ilegal. Se trataría de una mera legalización de unas relaciones que, legales o ilegales, serían, en cuanto realidad y vida, idénticas. No es difícil deducir de ahí la enemiga contra el matrimonio. ¿Es que un amor puede burocratizarse y legalizarse? Reconozcamos que desde su punto de vista quizás no les falte razón. ¿Qué pensaríamos si el legislador pretendiese legalizar la amistad y expediese «carnets de amigos»? ¿Estaríamos conformes con que cada vez que dos personas se hacen amigos tuviesen que pasar por una oficina para que se les expidiese el correspondiente carnet o para inscribirse en un registro, so pena de ilegalidad? Y no se diga que se trata de una cuestión de efectos civiles de la cohabitación, de la filiación, etc., porque todo esto es la legalidad sobre el matrimonio, que se funda en el hecho externo, igualmente regulable, de hecho, tanto si existe el vínculo matrimonial como si no existe. Lo único que nos indica todo esto es que el amor conyugal comporta una realidad externa –hogar, convivencia, hijos– que necesariamente ha de ser objeto de una legislación. No seré yo quien niegue este hecho, pero precisamente lo que vengo diciendo es que esta legalidad y en su caso el requisito de legalización no es el matrimonio. Lo que separa el matrimonio de la unión de hecho no es eso, sino el vínculo constitutivo de la unión varón-mujer, en cuya virtud ambos se hacen copartícipes y coposores mutuos, ambos se unen en sus naturalezas, formando como una sola persona, que es lo que la Biblia llama una sola carne, *una caro*. Este es el hecho diferencial, lo que separa el matrimonio de la simple pareja, lo que distingue el matrimonio de la unión de hecho, legal o ilegal. La unión de hecho es simplemente la pareja, varón y mujer viviendo conjuntamente como tales, lo mismo da que esta vida marital sea legal o ilegal. El matrimonio, en cambio, es varón y mujer unidos por el vínculo de derecho natural que surge del compromiso, de la mutua entrega, en cuya virtud forman ambos una unidad en las naturalezas.

Porque el matrimonio es un vínculo de derecho natural que nace del compromiso mutuo y no una legalidad, es claro que no es matrimonio todo lo que las legislaciones positivas ofrecen como tal. A mí me parece que esto es uno de los puntos más importantes en lo que se refiere al redescubrimiento del matrimonio al que aludía anteriormente, cuya necesidad de clarificación proviene de la confusión entre matrimonio y vida marital legalizada.

Ocurre que, a menudo, las legislaciones actuales, especialmente aquellas que han sufrido reformas en nuestros días, delinean como matrimonio lo que no lo es. Más bien lo que en ellas encontramos es aquel tipo sociológico de relaciones varón-mujer que se admite como socialmente no desviado y, en consecuencia, es objeto de reconocimiento jurídico; todas cuantas uniones caben

dentro de este tipo legal son reconocidas como matrimonio por el ordenamiento jurídico. Se trata, pues, de lo que los sociólogos llaman «pauta de comportamiento no desviado»¹⁵. No hace falta decir que estamos en presencia de un fenómeno muy propio de nuestro tiempo: la sustitución del tipo moralmente recto de conducta por otro sociológicamente aceptado; es decir, estamos ante la sustitución de los criterios morales por los criterios sociológicos dentro del derecho. Por ello, estos nuevos tipos legales abarcan lo moralmente recto junto a conductas inmorales. A ello se añade otro factor que hace que el nuevo tipo mantenga el nombre de lo moralmente correcto. Es una típica actitud que tiene horror al nombre del vicio, pero no al vicio mismo¹⁶. Desea el vicio, pero quiere a toda costa revestirlo con el nombre de la virtud. De ahí la moda actual de vestir con nombres nuevos viejas desviaciones.

Por lo que atañe al derecho natural es claro que ese tipo legal, al que se llama matrimonio, no es el matrimonio, sino una pauta sociológica de comportamiento reconocida por la ley. Respecto a ese tipo puede desde luego decirse que es una legalidad y una legalización, que caben nuevas formas de relación varón-mujer –¿por qué no iba a haberlas?–, que debe admitir el divorcio –¿qué razón puede haber para conformar como indisoluble lo que el derecho natural está pidiendo a gritos que se disuelva cuanto antes?–, que es un producto burgués –es resultado de la burguesía liberal de fines del s. XVIII y sobre todo el s. XIX– o que es una hipocresía social (¿qué otro nombre tiene la actitud de horror al nombre del vicio, pero no al vicio mismo?), y tantas otras cosas más. Pero, al oír y decir estas cosas, es de capital importancia saber de qué estamos hablando. Desde luego no del matrimonio, sino de un tipo legal que es conocido con ese nombre. La identidad de nombres no debe inducir a la confusión de realidades.

En este tema hay que llegar todavía más a la raíz. Coincida en mucho o en poco el tipo legal con el matrimonio, es claro que éste no es, en ningún caso, el tipo legal. En tal sentido, el matrimonio no es un «contrato civil», terminología con la que en el fondo se está diciendo que el matrimonio es un tipo legal que los contrayentes asumen. Tal cosa no es el matrimonio, porque el matrimonio no es eso, sino, en todo caso, un «contrato natural», una institución natural. Limitarse a asumir un tipo legal, que sería limitarse a legalizar la unión, no es, propiamente, contraer matrimonio.

15. Para este concepto sociológico puede consultarse la obra de J. H. FISCHTER, *Sociología*, 9.^a ed. (Barcelona 1974), págs. 177 ss.

16. Describe muy bien esta actitud V. MATHIEU, *El aborto y los fundamentos del Derecho*, en «Persona y Derecho», II (1975), págs. 133 ss.

IV. LA IDENTIFICACIÓN DEL MATRIMONIO

La situación a la que acabo de aludir coloca en primer plano una vieja cuestión: ¿cómo identificar el matrimonio? ¿cómo saber dónde hay matrimonio y dónde no lo hay? La respuesta no es mucho más moderna, ni cabía esperar otra cosa tratándose de un perenne tema de derecho natural. El matrimonio se identifica por tres rasgos, enunciados con precisión y claridad envidiables por San Agustín y llamados los tres bienes del matrimonio: el *bonum prolis* (ordenación a los hijos), el *bonum fidei* (unidad) y el *bonum sacramenti* (vínculo indisoluble). No siendo ahora el tiempo ni el lugar oportunos para desarrollar estos tres rasgos, me limitaré a unas breves observaciones acerca de ellos –y al supuesto de todos ellos: el vínculo jurídico–, desde la óptica del matrimonio como unidad en las naturalezas.

1. Es cosa conocida que, mientras el bien de la prole y el bien de la fidelidad se predicán conjuntamente del vínculo jurídico y de la vida matrimonial –dando lugar a la distinción entre el plano de los hechos y el del derecho–, no ocurre así con el bien de la indisolubilidad, cuyo sujeto es el vínculo jurídico. En efecto, lo indisoluble no son las uniones de hecho –toda unión puede romperse en el plano de los hechos–, sino los vínculos. Hablar de indisolubilidad en cosas humanas sólo tiene sentido hacerlo en el campo de los vínculos jurídicos y morales. Pero esto nos está diciendo, a la vez, que el bien de la indisolubilidad presupone que el matrimonio se asienta, como rasgo esencial suyo, en un vínculo jurídico.

Quiero aclarar ante todo que no estoy de acuerdo con quienes reducen la esencia del matrimonio al vínculo. El vínculo es el *principio formal* de la esencia del matrimonio, siendo el *principio material* el varón y la mujer. La esencia del matrimonio no es el vínculo, sino el varón y la mujer unidos. Pero hecha esta precisión, es claro que el vínculo jurídico es principio formal, es su factor especificante y diferenciador, sujeto de inhesión de los tres bienes del matrimonio. El matrimonio se distingue, pues, netamente de la unión de hecho –llámesele unión de vida, concubinato, amor libre, o como se quiera–, la cual, legalizada o no legalizada, no es nunca matrimonio.

En otras palabras, esto quiere decir que el matrimonio no es el hecho de vivir como marido y mujer, aunque se trate de un hecho legalmente reconocido. El matrimonio es la unión del varón y de la mujer formando una unidad en las naturalezas. Y es en esta unidad donde radica la necesidad del vínculo jurídico, cosa que se comprende fácilmente si se tienen en cuenta en qué consiste dicha unidad. Como decíamos antes, la unidad en las naturalezas hace de los cónyuges copartícipes y coposores mutuos mediante la participación jurídica en el dominio que cada uno de ellos tiene sobre su propio ser, participación limitada a la feminidad y a la virilidad. Pues bien, esta unidad no es obviamente un hecho, sino un vínculo jurídico; dicho de otro modo, se trata, no de un devenir, de un hacerse, sino de una *unidad establecida*, pues es evidente

que sólo por un vínculo jurídico puede producirse la integración de varón y mujer, mediante la comunicación y participación en el otro.

En este orden de ideas, no veo inconveniente –en los términos ya indicados– en que el matrimonio sea calificado de comunidad de vida y amor –indudablemente lo es–, siempre que no se pierda de vista que, antes que comunidad en la vida y en el amor, es unión en el ser de las personas y, por consiguiente, que no puede entenderse la comunidad de vida y amor como un mero hecho existencial, sino como una comunidad que se basa en la más radical unidad de índole jurídica: la unidad en las naturalezas¹⁷.

2. De los bienes del matrimonio suele tenerse una idea un tanto negativa: prohibición del adulterio y de la poligamia, prohibición del divorcio, prohibición de la contracepción. Sin embargo, esta parte negativa no es más que la conclusión de lo que constituyen los bienes del matrimonio. De suyo estos bienes son rasgos positivos que conforman el matrimonio, expresando sus perfecciones. Perfecciones en el orden del ser, perfecciones en el orden del obrar; pues no son más que aspectos de lo *bueno* –de la bondad– del matrimonio, esto es, un trascendental. Son modos de expresar el matrimonio como bien. Por eso, son a la vez modos de expresar el ser del matrimonio y, de modo principal, del vínculo. Digo de modo principal del vínculo –y no únicamente–, porque, en cuanto que la vida matrimonial representa el desarrollo existencial del matrimonio, son también rasgos característicos de la bondad de ésta.

Por otra parte, los bienes del matrimonio son de ley natural, y esto nos indica lo mismo, a saber que los bienes del matrimonio son primariamente algo positivo y sólo secundariamente son prohibiciones o mandatos negativos. Pues es claro que la ley natural es ante todo tendencia al bien y sólo derivativamente prohibición del mal.

Esto supuesto, los bienes del matrimonio expresan la plenitud, la totalidad y la fecundidad, tres perfecciones del matrimonio como unidad en las naturalezas que es.

3. La plenitud se refiere a la intensidad de esa unidad, es decir, a su perpetuidad. Que la unidad en las naturalezas es perpetua constituye una proposición evidente por sí misma, que se hará tanto más evidente a cada hombre cuanto mejor comprenda dicha unidad. Si advertimos que de lo que se trata es de que, en función de la generación –comunicación en las naturalezas– *posible* o *tendencial*, varón y mujer se *constituyen* en una unidad en las naturalezas, en cuya virtud las naturalezas de ambos quedan comunicadas, es obvio que tal unidad, al hacerles dos en uno, se hace según el modo de ser de la naturaleza y de la persona: un ser que sólo se destruye con la muerte. Si dos personas se hacen *como una sola*, uniendo y comunicando sus naturalezas, esa unión sigue a

17. Este extremo lo he analizado con cierto detenimiento en *¿Qué es el matrimonio?* en «Ius Canonicum», XVII (1977), n. 33, págs. 17 ss.

la ontología, al ser, pues es unión jurídica, pero unión en el ser. Y como no es, primaria y básicamente, unidad en el desarrollo existencial, ni en la vida –la unión en el desarrollo existencial y en la vida es *consecuencia* de la unión en el ser– sino unidad en las naturalezas, las vicisitudes de la historia del matrimonio –de su desarrollo vital y existencial– ni potencian ni debilitan la perpetuidad; sólo la muerte destruye el vínculo.

Por otra parte y siempre partiendo de lo que es la persona, la unidad en las naturalezas, si bien sólo puede causarse por el consentimiento, pues sólo la libre donación de sí puede hacer que cada cónyuge sea copartícipe en el dominio de la persona sobre su propio ser, no puede considerarse como un vínculo consensual, es decir, originado y mantenido por el consentimiento, sino que ha de tener por base una realidad natural preexistente. Sólo si hay una natural disposición y ordenación mutuas del varón y de la mujer –sólo si la unión está en potencia en la naturaleza– puede producirse tal unidad, pues de otro modo sería impensable, por cuanto sería un atentado a la personalidad del hombre, que se pudiese entregar y asumir tal participación en el ser del otro. Puesto que la persona es, de suyo, incomunicable, la comunicación en la naturaleza únicamente es posible si, por naturaleza, existe una parcial comunicabilidad –cosa posible en la naturaleza humana a causa de su parte corpórea–, es decir, si la comunicación está en potencia en la naturaleza y en los términos en los que lo esté. La función del consentimiento matrimonial no puede ser otra que la de unir lo que por naturaleza está destinado a unirse. El consentimiento *desencadena* la unión, que está en potencia en la naturaleza y que forja la misma naturaleza. Por consiguiente, sólo la misma naturaleza –o el Dios de la naturaleza– puede desunir lo que ha unido. Así pues, y esto supuesto, no se ve qué otra causa pueda disolver el vínculo conyugal fuera de la muerte, que destruye la conyugalidad en la naturaleza del fallecido. Y desde esta perspectiva se comprende bien que el Estado no pueda ni unir ni desunir nada en el matrimonio.

Todavía cabría añadir que –a pesar de la apariencia de razonable que, en algunos casos, pueda tener la actitud de quien desea disolver el vínculo que le une– la intención de romper el vínculo es *irrazonable* en su radicalidad. Para captarlo basta recordar que, por la unidad en las naturalezas, que comporta la coposición mutua, cada cónyuge pasa a ser como parte o prolongación del otro. De este modo, el divorcio no se plantea, en su radicalidad, como separarse del total e incomunicablemente otro, sino del otro que es parte de uno mismo; se trata, pues, de separarse de algo que es el propio ser. Separarse de otro puede ser razonable; separarse de sí mismo no lo es. Por eso, entiendo que lo más comparable con el divorcio es el suicidio. En ambos, siempre analógicamente, hay un fondo común de básica irracionalidad, por «razonable» que parezcan los motivos aparentes.

4. La totalidad se refiere a la extensión de la unidad en las naturalezas. Quiere decir que la unión entre varón y mujer abarca totalmente a ambos en

la virilidad y en la femineidad, excluyendo por tanto cualquier posible unión con terceros. Esta totalidad se funda, en un primer paso, en que varón y mujer participan por igual en la totalidad de la naturaleza humana y son, por consiguiente, iguales en valor y dignidad. En un segundo paso se advierte que cada sexo es suficiente en sí –en lo que a las potencias naturales se refiere, que es lo que une el vínculo, sujeto de inhesión de los bienes del matrimonio– para complementar al otro, por cuanto la diferenciación sexual es una modalización de determinados aspectos que están por igual en el varón y en la mujer y en todo varón y en toda mujer. No hay posibilidad para la tercería.

Para que la hipótesis de la tercería fuese pensable como justa –y por lo tanto como moral y jurídicamente posible– haría falta que uno de los dos sexos fuese inferior en valor y dignidad al otro y, sobre todo, que la diferenciación sexual en uno de los dos sexos no fuese total, esto es, o que toda la virilidad no estuviese presente en cada varón, o que toda la femineidad no estuviese presente en cada mujer, único supuesto en el cual uno de los dos sexos solamente estaría plenamente complementado por el otro en el caso de que se uniese con varias personas de distinto sexo. Pero esta hipótesis es descabellada. La sexualidad es una forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana; por lo tanto, no sólo ambos sexos participan totalmente del bien de la naturaleza humana y son iguales en valor y dignidad, sino que la sexuación –fuera de los casos de anormalidad– es completa en cada individuo humano. Cada persona contiene en sí cuanto es necesario para complementar al otro en lo que a la naturaleza se refiere. Si la hipótesis es descabellada, igualmente es descabellado no tener por contrarios al derecho natural la poligamia, la promiscuidad o el adulterio.

5. Si el bien de la unidad y el bien de la indisolubilidad son esenciales por derivar de la esencia de la unidad en las naturalezas –son propiedades esenciales–, el bien de la prole, la fecundidad potencial y tendencial, es todavía más esencial, por cuanto la finalidad de la generación es el origen de que el matrimonio sea una unidad en las naturalezas. Lo decíamos antes: hay una relación necesaria entre matrimonio y fecundidad, porque el matrimonio está basado en la diferenciación sexual, siendo el desarrollo específicamente humano de la sexualidad; y es evidente de toda evidencia que el sexo en su raíz, dice relación directa y esencial con la generación, como la inteligencia al conocimiento, la vista a la visión, o el oído a la captación de los sonidos.

Cosa distinta es que la diferenciación sexual tenga otras funciones, que lejos de negar, afirmamos. El sexo, en el hombre, no modaliza sólo lo generativo. Y digo lo generativo, porque al referirse a este punto no pocos hablan de genitalidad, olvidando que la generación de los hijos en el hombre es, en una unidad inescindible, engendrar y educar, rebasando en cualquier caso la genitalidad, expresión que quizás tenga alguna utilidad en la medicina, pero apenas ninguna en el derecho y, en general, en las ciencias humanas. Decía que el sexo no modaliza sólo lo generativo (la potencial paternidad y la potencial

maternidad en su pleno sentido: generación y educación): la entera persona, al quedar modalizada en forma tan intensa, se conduce y comporta como mujer o como varón en su vida entera. Esto es muy cierto, pero no lo es menos que la raíz y motivo de la distinción sexual es la generación. Sin generación no habría sexo, aunque la modalización operada por el sexo rebase a la actuación generativa, es decir, paternal y maternal.

Esto supuesto, el matrimonio es una unidad en las naturalezas precisamente porque la generación pide que varón y mujer sean un principio común de generación, es decir, de transmisión de la naturaleza. Y son principio común, siendo una unidad en las naturalezas. De ahí la esencial fecundidad del matrimonio.

En este tema, sin embargo, hay que extremar la precisión, porque fácilmente se cae en un error de perspectiva. Puesto que hay matrimonios estériles y matrimonios fecundos, ¿cómo es posible hablar de la fecundidad como esencial? La pregunta –que no debería hacerse, al cabo de varios siglos de respuesta– proviene del error de perspectiva que se delata por la terminología utilizada: matrimonios estériles y matrimonios fecundos. En efecto, los matrimonios estériles no existen; todo matrimonio, sin hijos, con algunos hijos o con numerosa prole, es igualmente fecundo, ni más ni menos. Del mismo modo que no hay matrimonios ricos o matrimonios pobres, ni matrimonios altos o matrimonios bajos –salvo en el lenguaje vulgar, que no es del caso–, porque la riqueza o la pobreza son circunstancias que nada tienen que ver con el matrimonio –unión de varón y mujer unidos en una unidad en las naturalezas– y la altura o la bajura se predicen de los cónyuges y no del matrimonio –no hay unidades en la naturaleza altas o bajas–, tampoco hay diferencias de fecundidad en lo que constituye el matrimonio, esto es, en la unidad en las naturalezas.

Porque la fecundidad que se predica del matrimonio como esencial no son los hijos habidos, no son los frutos (la fecundidad efectiva), sino la ordenación o disposición de los factores esenciales del matrimonio a los hijos (la fecundidad potencial o tendencial). Lo que tiene que ser fecundo, es decir, ordenado –tendente– a la generación y educación de los hijos son las *potencias naturales* unidas por el vínculo jurídico, que es lo que constituye la unidad en las naturalezas. Pues bien, el vínculo jurídico sólo puede unir las potencias cuya actuación depende de actos humanos, ya que el objeto propio del derecho son, en último término, conductas o comportamientos humanos. El vínculo jurídico no une procesos biológicos, sino aquello que depende del dominio del hombre sobre su propio ser. Lo decíamos al tratar del matrimonio como realidad natural; el matrimonio es una institución de derecho, es lo específicamente humano, no biología, une al varón y a la mujer en sus inclinaciones racionales, en su razón y en su voluntad, no en los procesos biológicos. Pero mejor todavía queda aclarado este punto si recordamos que calificábamos la unidad en las naturalezas como una coparticipación y comunicación en el

dominio que cada una de las dos personas implicadas tiene sobre su propio ser; y bien sabido es que tal dominio no es directo (*despótico*) sobre los procesos biológicos de la generación, sino *político* en el sentido de que el hombre puede interrumpirlos, desordenarlos o desencadenarlos. Pues bien, los cónyuges se unen jurídicamente en las potencias naturales en cuanto que éstas, por la voluntaria acción de los cónyuges (único objeto posible de derechos y deberes), desencadenan el proceso generativo, esto es, se unen en lo que respecta al acto conyugal. Asimismo, se obligan a no interrumpir ni a desordenar el proceso de la generación, a la vez que adquieren el derecho exclusivo a que tal proceso generativo se desencadene por las propias potencias naturales, las de los propios cónyuges, no por las ajenas ni por medios artificiales (de donde se comprende la inmoralidad y la injusticia de la inseminación artificial y del adulterio). Desde el punto de vista jurídico, que es el que marca la esencia del matrimonio, no hay otra fecundidad esencial que la descrita, que se plasma en el derecho al acto conyugal, el derecho-deber de no hacer nada contra la prole, el derecho-deber a recibir y educar a los hijos habidos.

Y esta fecundidad –única esencial– la tiene todo matrimonio válido. En este sentido –no en el vulgar de la expresión, que es disturbante en ciencia– todo matrimonio es fecundo y no hay matrimonios estériles.

Lo aclaraba –no sin cierta dosis de desgarro– uno de los primeros canonistas¹⁸. El bien de la prole es *uno solo* en cada matrimonio y es la *spes prolis*, la ordenación a la prole. Si el bien de la prole fuesen los hijos habidos, habría tantos bienes como hijos, de modo que debería hablarse de cinco, diez o cuarenta bienes de la prole, según el número de hijos que tuviesen. Ya se ve que lo de cuarenta denota que el viejo autor debía estar un tanto cansado de confusiones.

V. CONCLUSIÓN

Es hora de cerrar esta exposición, que no ha tenido más objetivo ni más pretensión que mostrar una panorámica sobre la identidad del matrimonio y sus rasgos caracterizadores. Si alguna conclusión puede sacarse es que las legislaciones modernas andan bastante lejos de ofrecer un tipo legal fiel a lo que es el matrimonio. Y sobre todo cabe advertir –por ser quizás menos reconocible– la importancia tan grande que tienen ciertos hechos que aparentemente no parecen referirse a la noción misma del matrimonio. La despenalización del adulterio –fórmula indirecta de su legalización–, la permisión de los anticon-

18. HUGOCIO, *Summa super Decreto*, Vat. lat. 2280, f. 261 ra; cit. por P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939), pág. 20.

ceptivos y la admisión del divorcio inciden fuertemente en las bases capitales del matrimonio y, por tanto, de la familia. A medida que un ordenamiento jurídico introduce la permisión de las actitudes y conductas contrarias a los tres bienes del matrimonio, no sólo deja penetrar en la sociedad factores disolventes del matrimonio y de la familia, sino que, a la vez, el tipo legal del matrimonio se distorsiona y se aleja cada vez más del verdadero matrimonio. Es claro, por ejemplo, que un ordenamiento legal que permita el uso de los anticonceptivos no sería coherente si admitiese la condición de usarlos como causa de nulidad del matrimonio; signo inequívoco de que el *bonum proles* no es ya uno de los rasgos esenciales del tipo legal que bajo el nombre de matrimonio ofrecen las leyes. El tipo legal no es, en tales supuestos, otra cosa que una pauta social de comportamiento no desviado, es decir, aquel tipo de relaciones varón-mujer que la sociedad de hecho admite como socialmente no marginal. Y esto ciertamente no es el matrimonio. Ocurre, sin embargo, que al seguir usándose el nombre de matrimonio se genera un factor de confusión en la mentalidad de muchas gentes y de desviación en sus conductas, cuando no un elemento de doblez y sutil hipocresía en quienes, teniendo ideas claras sobre el verdadero matrimonio, se acogen al tipo legal distorsionado para legalizar y dar una imagen socialmente aceptable a lo que saben que es injusto e inmoral. Es claro, pues, que tales leyes son muy contrarias al bien común de la sociedad y ejemplo de leyes injustas.

ESENCIA DEL MATRIMONIO Y CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL*

Publicado en «Persona y Derecho», IX (1982), págs. 149-179

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La esencia del matrimonio. 3. El pacto conyugal. 4. El consentimiento como causa del matrimonio. 5. Consentimiento y naturaleza en la formación del vínculo matrimonial. 6. El objeto del consentimiento. 7. La identificación de la conyugalidad. 8. La identificación de la persona. 9. La capacidad para el consentimiento. 10. La madurez requerida para contraer matrimonio. 11. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

Pocos temas presenta el matrimonio de mayor dificultad que el consentimiento, con ser muchos y nada fáciles los problemas que plantea en su conjunto. Esta dificultad se agrava en este caso por tener que tratar a la vez de los varios y enjundiosos temas que constituyen los puntos básicos del consentimiento, cada uno de los cuales daría por sí solo materia más que suficiente para una ponencia. Necesariamente, pues, debo ir a lo esencial de cada uno de ellos, silenciando aspectos que exigirían, para ser contemplados debidamente, un desarrollo que ocuparía el tiempo que en esta ocasión debe ser destinado al conjunto de todos ellos.

Esta variedad temática tiene una justificación. No es el objeto de esta ponencia un tratamiento pormenorizado del consentimiento matrimonial, sino estudiar el conjunto de sus puntos centrales a través de una perspectiva unitaria y fundamental: la esencia del matrimonio. ¿Qué luz puede aportar la esen-

* Ponencia presentada a las IV Jornadas de Derecho Natural, celebradas en Santiago de Chile del 3 al 6 de octubre de 1979.

cia del matrimonio para dar con la solución justa a las cuestiones principales planteadas por el consentimiento? Responder a esta pregunta, siempre según el derecho natural, es el objeto de mis palabras.

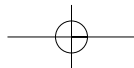
No es ésta una perspectiva infundada, pues las piezas claves que articulan el tratado del consentimiento matrimonial reciben de la esencia del matrimonio su medida y proporción. Siendo el consentimiento la causa del matrimonio, es evidente que debe existir entre ambos una proporción, como se da entre cualquier causa y su efecto.

Estoy convencido, además, de que tras ciertas teorías y prácticas modernas sobre el consentimiento se esconde –como efecto necesario de la proporción aludida– un cambio en la noción misma de matrimonio. Por esa circunstancia hoy no parece posible ni prudente –si se desea un mínimo de entendimiento– analizar los puntos básicos del consentimiento matrimonial, sin dejar primero constancia de la clara noción de matrimonio¹.

1. Antes de entrar de lleno en el desarrollo del tema me interesa hacer dos puntualizaciones. La primera tiene por objeto dejar sentado desde el primer momento que mis reflexiones y mis palabras quieren ceñirse al campo estrictamente jurídico. Puntualización ésta que no juzgo ex-temporánea a tenor de cierta literatura actual sobre los temas que he de desarrollar. Con motivo de avances indudables en la comprensión del papel del amor dentro del matrimonio, en el conocimiento de la personalidad humana, en la psicología, etc., estamos asistiendo a una invasión de criterios extrajurídicos dentro de la ciencia del derecho matrimonial. No hace falta insistir en la necesidad y conveniencia de que tales datos sean tenidos en cuenta, pero cuando lo que se produce no es una toma en consideración de los datos metajurídicos por parte del derecho, sino una sustitución de métodos, de perspectivas formales de conceptualización e incluso de objetos formales, entonces estamos en presencia de una adulteración del derecho que trae consigo una distorsión en el conocimiento mismo del matrimonio. Nace así una psicología seudojurídica, una sociología no más jurídica e incluso una poesía jurídica en torno al matrimonio, que distan mucho de ser útiles, cuando no son claramente perjudiciales. Quiero insistir en que los datos mencionados pueden ser una ayuda inestimable para el mejor conocimiento del matrimonio, pero a la vez me interesa resaltar que no deben sustituir al derecho. El conocimiento del matrimonio no sale ganando con la sustitución, dando lugar, en cambio, a fenómenos de distorsión que desfiguran el verdadero rostro del matrimonio.

Cabría preguntarse por qué se produce tal distorsión; si el matrimonio se funda en el amor, si pone en juego las más profundas posibilidades de relación e intercomunicación de dos personas humanas, si une vida y destinos, ¿no tendrán mucho que decir la psicología, la sociología, el tratado del amor humano? Sin duda tienen mucho que decir, mas en su campo, que no es el de la caracterización de la esencia del matrimonio. La esencia del matrimonio corresponde tratarla al derecho, porque tal esencia es un vínculo jurídico. Y el derecho tiene su propio método. Si tal método no se respeta, el conocimiento no alcanza su objeto, como no llega a su meta el viajero que confunde el camino.

La segunda puntualización no me parece menos importante, a tenor de una extendida mentalidad. El matrimonio es una institución natural y por lo tanto no es una verdad subjetiva, sino una verdad objetiva, no una realidad pensada, sino una realidad real, y valga la redundancia. Desde la perspectiva del derecho natural, no se trata, en consecuencia, de ver cómo intentamos construir mejor el matrimonio (esto es función de las propuestas *de iure condendo*), sino de discernir mejor lo que es el matrimonio por disposición de la naturaleza. La tarea del estudioso del de-



2. LA ESENCIA DEL MATRIMONIO

Esta noción me atrevería a diseñarla con los siguientes rasgos: 1.º El matrimonio es una unidad en las naturalezas que comporta una comunidad de vida y amor. 2.º El principio formal del matrimonio es el vínculo jurídico. 3.º Este vínculo se caracteriza y discierne por los tres bienes del matrimonio: ordenación a la prole, unidad e indisolubilidad.

De estos rasgos quisiera referirme al primero, sin entrar en los demás, que son objeto de otras ponencias².

Hasta hace unos años prevaleció –con excepciones que no es del caso exponer aquí– una forma de entender el matrimonio, que hoy se tiende a calificar de excesivamente yerma y árida, cuando no con ese barbarismo de moda que es el adjetivo «juridista»; el matrimonio sería esencialmente varón y mujer unidos por el *ius in corpus*. Por contraste, en los últimos años se ha extendido de modo impetuoso otra forma de entenderlo que comenzó a apuntar por los años treinta con las expresiones «comunidad vital», «unión de vida», y otras similares, tendentes a expresar con mayor plenitud la unión matrimonial³.

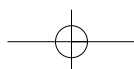
Sólo una de éstas, la más exacta y veraz –comunidad de vida y amor–, ha adquirido carta de naturaleza al ser respaldada por la autoridad del II Concilio Vaticano, que repetidamente llama así al matrimonio. Claro que una cosa es llamar al matrimonio comunidad de vida y amor, y otra muy distinta es colocar en dicha comunidad la esencia misma del matrimonio y definirlo como comunidad de vida y amor. Una cosa es decir –por poner un ejemplo clásico– que el hombre es un ser que ríe y otra cosa distinta es colocar la esencia del hombre en la risibilidad. Este paso lo han dado –como es conocido– una serie de autores.

Pero basta observar las conclusiones a las que llegan, partiendo de definir el matrimonio como comunidad de vida y amor, para que sea lícito preguntar-

recho natural se ha de limitar a intentar comprender lo mejor posible lo que el matrimonio es por disposición de la naturaleza, aunque quizás el resultado parezca descarnado y muy alejado de la belleza que cabría esperar de una de las realidades humanas más hermosas. Estos resultados al parecer decepcionantes, no indican otra cosa sino que el matrimonio no es sólo un vínculo jurídico. A partir del dato de la estructura jurídica del matrimonio tienen que venir las demás ciencias para completar y dar nuevos y enriquecedores tonos a lo que es lo esencial del cuadro. Sólo que completar no es sustituir.

2. Como ampliación de las ideas desarrolladas en esta ponencia puede verse la comunicación que con el título *La identidad del matrimonio*, se publicó en esta misma revista: vol. VIII (1981), págs. 283 ss. (Recogida en páginas anteriores de este volumen).

3. Estas expresiones obedecían en una serie de casos a doctrinas sobre los fines del matrimonio, que no respetaban suficientemente el orden natural de dichos fines. Esas teorías sobre los fines fueron rechazadas por el Decreto de la S. C. del Santo Oficio de 1-IV-1944 (AAS, XXXVI, pág. 103).

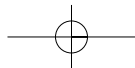


se si no habrá habido precipitación en ese salto, que desde luego no da el Vaticano II, o si no estaremos ante una manipulación que está vaciando el matrimonio de contenido jurídico, asemejándolo a las propuestas libertarias y feministas nacidas en el s. XIX, o a la «unión de vida» del socialismo utópico y científico. En breves palabras, cabría preguntarse si tales conclusiones no están llevando a la noción de matrimonio a los tiempos, ya sobrepasados, del derecho romano. Hay un dato significativo al respecto, a mi juicio clave: la ruptura que establecen entre el matrimonio y los tres bienes, que tradicionalmente se han entendido como sus rasgos esenciales e identificadores. Desaborlada la ordenación a la prole y reducida la indisolubilidad a un ideal, poco resta del verdadero rostro del matrimonio.

Ante este panorama, me atrevería a decir que se ha cometido una sutil equivocación: se ha confundido algo que nace de la esencia del matrimonio, algo que efectivamente es el matrimonio, con su esencial *quiddidad*, con su misma esencia y con su definición. En otra ocasión puse al respecto un ejemplo que me pareció aclarador: decir que Dios es Amor es una gran verdad, pero definir filosóficamente a la esencia de Dios como el Amor infinito es un error, como suelen puntualizar los tratados de Teodicea; la definición filosófica de Dios es *Ipsum Esse Subsistens*. Pues bien, decir que el matrimonio es una comunidad de vida y amor es una gran verdad; mas definir el matrimonio como tal, colocar lo más esencial y radical del matrimonio en esa comunidad, me parece un error no pequeño.

Y es que la comunidad de vida y amor, si se prescinde de una unión más básica y radical entre los cónyuges, queda referida sólo a la existencia, al desarrollo vital del matrimonio, pues vida y amor, sin una raíz que los sustente, son puro devenir, puro hecho, despojando de este modo al matrimonio del vínculo jurídico. La comunidad de vida y amor nace de la esencia del matrimonio, pero no es su esencia.

¿Dónde está, entonces, la esencia del matrimonio? Hay al respecto una antigua tradición que configura el matrimonio como una unión de cuerpos y almas, *unio corporum* y *unio animorum*, poniendo así de relieve la íntima unión de los dos cónyuges, en sus seres, en sus vidas y en sus destinos. Pero los antiguos juristas –dando una lección de método jurídico, que quizás sea hoy muy necesario aprender– intentaron reducir la unión de cuerpos y almas a términos jurídicos. La unión de almas se plasma jurídicamente –decían– en el consentimiento mutuo; también jurídicamente, la unión de cuerpos es el derecho sobre el cuerpo en orden a los actos propios de la vida conyugal. No es ahora el momento de entrar en los matices y las diferencias de detalle entre unos autores y otros, ni tampoco el de juzgar sobre el acierto de esta tesis; me limitaré a decir que, probablemente, al reducir jurídicamente la unión de almas al consentimiento, remitía a la causa del matrimonio un rasgo que ha de predicarse del matrimonio mismo y no primariamente de su causa, razón por la cual esta



teoría no delinea con la necesaria exactitud la correspondencia entre la estructura jurídica del matrimonio y su entera realidad.

Por ese motivo, hace algún tiempo me permití ofrecer una nueva reinterpretación de estas ideas, en la que confluyen paralelamente, sin confundirse y sin interferirse, pero apoyándose mutuamente, los datos bíblicos y la traducción filosófica de la unión de cuerpos y almas. Por un lado me parece que la unión de cuerpos y almas tiene una clara traducción en términos filosóficos, que es la unión en las naturalezas, pues cuerpo y alma componen la naturaleza humana; estar unidos en cuerpo y alma es estar unidos en las naturalezas. Además, la generación –fin esencial del matrimonio– consiste en la transmisión de la naturaleza, para la cual, siendo complementarios en orden a ella, los cónyuges deben hacerse un principio común: una unidad en las naturalezas.

A esta misma conclusión puede llegarse mediante una exégesis del término bíblico *una caro*, con el cual se califica al matrimonio. Carne o *caro* es traducible por naturaleza conforme a varios pasajes de sentido similar, especialmente Juan, 1, 14: ser una sola carne –*una caro*– es ser una unidad en las naturalezas.

Supuesta la distinción de sexos y entendido el sexo como una forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana, varón y mujer aparecen caracterizados por una estructura anímico-corpórea diferenciada que podemos llamar virilidad y feminidad. Pues bien, la unidad en las naturalezas se produce por el vínculo jurídico de participación y comunicación mutuas en la virilidad y en la feminidad –entendidas, insisto, como la total estructura anímico-corpórea diferenciada–, en cuya virtud varón y mujer se hacen coposadores mutuos. Por esta coposación cada cónyuge participa –jurídicamente, no ontológicamente que eso sería imposible– en el dominio que cada uno de ellos tiene, por ser persona, sobre su propio ser, claro está que limitada esa participación a la feminidad y a la virilidad. El matrimonio, antes que ser, como es, unión en la actividad, en la vida y en el amor, es vínculo jurídico en el ser, es unidad en las naturalezas.

Ahora bien, supuesta esta unidad en las naturalezas, de ahí surge la conformación del matrimonio como una comunidad de vida y amor. En primer lugar, la unidad en las naturalezas une cuerpos y almas; los cuerpos mediante el derecho mutuo sobre ellos, las almas por la unión de los yo personales mediante el amor debido o comprometido. En segundo término, quienes son uno en sus seres, son uno en sus destinos y sus vidas. Es, pues, claro que el matrimonio, siendo una unidad en las naturalezas, comporta una comunidad de vida y amor⁴.

4. Sobre la relación entre amor conyugal y matrimonio, puede verse, P. J. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, en «Ius Canonicum», XII (1972), n. 23, págs. 269 ss.; en este artículo puede encontrarse más bibliografía. Por mi parte he desarrollado este tema en algunos

Descrita así la unidad en las naturalezas, aparecen dos conclusiones evidentes. En primer lugar, que el matrimonio no es la unión de hecho, ni siquiera la unión de hecho legalizada, sino la unión jurídica, la unidad establecida: los casados no son simplemente dos personas que viven juntas, unidas por el afecto, sino también y de modo radical dos personas jurídicamente vinculadas; el principio formal del matrimonio es el vínculo jurídico, siendo varón y mujer el principio material. En segundo término, es claro que la unidad en las naturalezas no es unión en las cualidades, ni en los hábitos, ni en las circunstancias, sino en las potencias naturales. La razón es clara: la naturaleza es la esencia como principio de operación y, por otra parte, el vínculo jurídico une principios de operación y de conducta. Ni las cualidades, ni los hábitos —que son accidentes—, ni las circunstancias —que rodean la persona pero no son constitutivos de su naturaleza— pertenecen al constitutivo esencial de la unidad en las naturalezas. Puesto que la naturaleza es principio de operación por sus potencias, la unidad en las naturalezas es unión en las potencias naturales. No es, pues, unión en la belleza, ni en las virtudes, ni en la situación económica, ni en el carácter, ni en los gustos; es unión en las potencias naturales.

Esto supuesto, de ahí nace otra conclusión no menos evidente: es preciso distinguir con claridad cuanto contribuye al buen éxito de la vida matrimonial y lo que constituye una causa de nulidad del matrimonio.

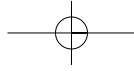
El defecto en las potencias naturales hace nulo el matrimonio por derecho natural, pero no ocurre lo mismo con las condiciones para el buen éxito. Desde luego no seré yo quien niegue la trascendental importancia de estas condiciones ni la conveniencia de que el derecho positivo las tenga muy presentes, mas es preciso distinguir entre lo necesario y lo conveniente, entre lo que prescribe el derecho natural y aquello que acaso convenga que prescriba el derecho positivo. El jurista, que está al servicio de la justicia, y en razón de ella al servicio de la verdad, no puede permitirse confundir los dos planos.

Delineada en trazos concisos y breves la esencia del matrimonio, entremos ya en el consentimiento.

3. EL PACTO CONYUGAL

Se suele decir que el pacto conyugal, el compromiso, es la causa del matrimonio. Marca la línea diferencial entre *lo conyugal* —la unión, la vida, la relación *conyugales*— y lo *meramente sexual* —la unión, la vida, la relación *sexuales*—. Pero quizás no siempre se sea consciente de la profunda novedad

escritos, como, por ejemplo, *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en «Persona y Derecho», I (1974), págs. 27 ss. (Recogido en páginas anteriores de este volumen).



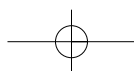
que supone el pacto conyugal o de la trascendental diferencia que existe entre lo conyugal y lo meramente sexual o extramatrimonial.

Sin duda alguna el matrimonio –lo conyugal– entraña un encuentro entre dos personas, una relación viva entre ambas, una comunidad de amor y de afecto. Y sin duda también estas cosas, que son un hecho, pueden permanecer como tales hechos sin constituir matrimonio. No es una mera hipótesis la existencia de uniones extramatrimoniales con la apariencia de un honorable matrimonio. Aparentemente al menos, los hechos parecen iguales en la unión matrimonial y en la extramatrimonial estable. Cabría entonces pensar que el pacto conyugal no tiene otra trascendencia que la de una ceremonia que legaliza unos hechos que, como tales hechos, poco parecen diferenciarse entre sí, salvo el detalle de la celebración más o menos solemne del inicio.

Lo conyugal, lo específicamente matrimonial, ¿es entonces una ceremonia legalizadora?

Algo de eso es, ¿por qué negarlo?, pero este aspecto, con ser importante, no me parece ni mucho menos lo decisivo. Lo más importante y decisivo es la novedad que introduce en la mutua relación de varón y mujer y en el amor entre ambos.

Lo que era una posibilidad se hace una realidad; lo que era un encuentro se hace unidad; lo que era gratuito se hace deuda; lo que era o podía ser un mero devenir, un simple hecho, se hace compromiso. Antes del pacto, en la naturaleza hay una apertura y ordenación del uno al otro; el amor nacido aparece como un don gratuito; dos personas de distinto sexo se encuentran en su vida. Por el pacto, la apertura y ordenación se hace unión; el simple encuentro se hace unidad en las naturalezas; el amor queda comprometido en una deuda de amor y se transforma en un amor debido. Es entonces cuando aparece lo conyugal, que es una profunda transformación de lo núbil y de lo meramente sexual. Pensemos por un momento en el amor entre ambos. El compromiso asume en un acto de libérrima disposición del futuro todo el amor posible en sus vidas y lo entrega al otro y es aceptado por él; a partir de ese instante, todo el amor que irá enriqueciendo y moviendo su relación mutua será el cumplimiento de una deuda de amor, que libremente asumieron al comprometerse. Este amor comprometido es el amor conyugal, que propiamente hablando comienza con el pacto conyugal. Y es un amor que, respecto del amor núbil o del amor sexual no conyugal, se distingue, tanto por su carácter de comprometido, como por su motivación. Observemos el cambio de perspectivas: dos personas, antes de casarse, se pueden amar por muchos motivos, unos más perfectos, otros menos perfectos, alguno incluso puede ser sórdido. Pero después de casados, estos motivos palidecen y dejan de ser, en su radicalidad, el motivo fundamental y más propio del amor conyugal. El amor conyugal ama al otro, precisamente porque es el esposo; este es su motivo radical, y no la belleza, las cualidades o las virtudes, que si bien pudieron ser en su mo-



mento el motivo desencadenante del amor, una vez contraído matrimonio son sólo coadyuvantes del amor conyugal. Si no se entiende esto, me temo que no se haya comprendido qué sea el amor conyugal. ¿Por qué hay que amar al otro precisamente por ser el esposo? Pues porque el amor se ha comprometido y, sobre todo, porque forman una unidad en las naturalezas, en cuya virtud cada uno es carne de la carne del otro y hueso de sus huesos. Hay que amar al otro lo mismo que hay que amarse a uno mismo; porque el otro es carne de la propia carne y hueso de los propios huesos. Cada uno, en virtud de la unidad en las naturalezas, es como parte y prolongación del otro. Y es antinatural que alguien no ame a su propia carne. Lo dijo con gran claridad San Pablo: «Quien ama a su mujer a sí mismo se ama. Nadie odia su propia carne, antes bien la sustenta y cuida»⁵.

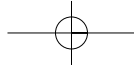
Habrà podido observarse que, al hablar del amor conyugal, inmediatamente se usan formas verbales que denotan deuda: *hay que, tiene que...* Y es que el amor conyugal ya no es un simple hecho, ni mero devenir: es compromiso, deber; sin esa dimensión habrá amor sexual o amor nùbil, pero no amor conyugal. He aquí la novedad.

No menor es esta novedad en el encuentro de las personas, de sus vidas y de sus designios. El pacto conyugal transforma el encuentro en unidad. No se trata de legalizar el encuentro, se trata de unir jurìdicamente las dos personas en una unidad en las naturalezas, se trata de hacerles copartícipes y coposeros mutuos. Es la misma realidad la que, a través del derecho y dentro de sus límites, ha cambiado. No es sólo historia, antes que historia es naturaleza; no es sólo devenir, antes que devenir es unidad establecida; no es sólo vida, antes que vida es unión en el ser.

Se comprende así hasta qué punto el pacto conyugal sea causa del matrimonio. Ni *conditio sine qua non*, ni requisito de legitimidad: causa. Es él lo que constituye el matrimonio, el que lo funda e instaura, porque él es la causa de eso *nuevo*, que es el matrimonio.

Al mismo tiempo se entiende con claridad que el pacto conyugal no sea sólo compromiso. A mí me parece que el solo compromiso no alcanza a ser el pacto conyugal ni el consentimiento matrimonial. Porque no se trata, simplemente, de comprometerse, de comprometerse a amarse, a guardarse fidelidad, a vivir unidos perpetuamente y tender a la fecundidad. Un tal compromiso no sería todavía suficiente para constituir al varón y a la mujer en esposos. Lo que caracteriza al pacto conyugal es el entregarse y el recibirse como esposos, es decir, constituirse en una sola carne, en una unidad en las naturalezas. No es sólo una obligación de hacer, sino una entrega y una aceptación del otro. Por eso el pacto conyugal es más que un compromiso, aunque también lo sea. Y por eso no causará extrañeza que confiese que el moderno uso de la palabra

5. Eph 5, 28-29.



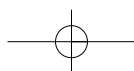
compromiso en lugar del término pacto conyugal no me convenza demasiado; sencillamente no es un término jurídico, ni expresa con la debida exactitud la naturaleza del pacto conyugal.

4. EL CONSENTIMIENTO COMO CAUSA DEL MATRIMONIO⁶

El consentimiento es la causa del matrimonio; antiguos y conocidos aforismos, siempre válidos, lo expresan de diversos modos: *Non concubitus sed consensus matrimonium facit*, *Consensus et non amor matrimonium facit*, etc. Todos ellos, en sustancia, nos indican la misma idea de base: el matrimonio, que es una unidad establecida, no se genera por ningún hecho, sino sólo por la libre voluntad de los contrayentes, es decir, por el consentimiento.

¿Por qué sucede así, podríamos preguntarnos? Y la respuesta fluye por sí sola: porque el hombre es persona. Rasgo esencial de la persona es el dominio sobre su propio ser; la persona es un ser que de tal manera participa del ser, que es dueña de sí misma. En el hombre, ser limitado y finito, este dominio, contemplado en relación con la persona misma y sobre todo con Dios, es limitado y finito (más que dueño se es administrador), pero con respecto de los demás hombres tal dominio es pleno. Pues bien, la unidad en las naturalezas, al basarse en un vínculo de participación y comunicación en el ser del otro en lo que a la virilidad y a la femineidad respecta, comporta una participación –ya he dicho que jurídica y no ontológica– en el dominio que cada esposo tiene sobre su propio ser. Es claro en consecuencia que tal participación sólo puede darse por un acto de libérrima disposición de sí mismo; únicamente la donación de sí puede hacer que el otro participe, siquiera sea limitadamente, en el dominio de la persona sobre sí. Se comprende de esta manera ese principio de derecho natural recogido por el derecho canónico: el consentimiento de los contrayentes no puede ser suplido ni sustituido por ninguna potestad humana. El dominio sobre el propio ser lo posee en exclusiva la persona, precisamente porque es persona; es un rasgo esencial de la ontología de la persona, inejercible de todo punto por terceros. Y así también se comprende que la libertad del consentimiento sea un tema propio de los derechos humanos. La intervención de terceros que sustituyese, limitase o distorsionase el proceso de libre donación atentaría gravemente –tanto más gravemente cuanto más profunda fuese esa intervención– contra la personalidad del hombre, atentaría contra un derecho

6. A menudo el pacto conyugal y el consentimiento se toman como sinónimos. En puridad de terminología no debiera ser así, pues el consentimiento, siendo lo más esencial del pacto conyugal, no lo agota totalmente; la forma, por ejemplo, es también un elemento del pacto. Pero, teniendo que tratar sólo del consentimiento y quitada por ello toda posibilidad de confusión, me permito no entrar en distinciones y usar la habitual sinonimia entre ambos.



632 • ARTÍCULOS

humano, del que los contrayentes no pueden hacer dejación por ser inalienable, ya que se funda en el constitutivo ontológico de la persona, sobre el que ni la persona misma tiene potestad.

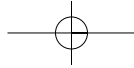
Ningún hecho, ningún evento, ningún acto, fuera del actual, libre y expreso acto de entrega y aceptación de los contrayentes es capaz de producir el vínculo matrimonial.

5. CONSENTIMIENTO Y NATURALEZA EN LA FORMACIÓN DEL VÍNCULO MATRIMONIAL

Claro está que el principio que acabamos de ver plantea de inmediato una nueva cuestión, ¿en qué sentido y en qué medida el consentimiento es causa del matrimonio?

El interrogante nace de que el hombre es dueño de sí y a la vez no lo es. El hombre no puede moldear su estatuto ontológico, no puede rehacer, modificar o alterar su ser; esto es imposible en lo que respecta al espíritu y es parcialmente posible respecto al cuerpo, pero entonces lo manipula y desordena, es decir, atenta contra él. Cuando hablamos de dominio de la persona sobre su ser nos referimos a dos cosas: a sus acciones, a sus conductas, que son regidas por la libertad; y nos referimos a la posesión de sí mismo, pues la persona se pertenece a sí misma. Si el vínculo matrimonial afectase únicamente al primero de estos aspectos —a las conductas— no existiría ningún problema. Lo propio de los pactos y del compromiso es vincular la libertad en lo que respecta a la conducta y ello cae dentro de las normales posibilidades del ser humano. Pero ya decíamos que el vínculo conyugal afecta al ser de los cónyuges al vincularlos a través de ese dominio que consiste en la posesión de sí mismos. Y ahí radica la dificultad, porque tal posesión pertenece al estatuto ontológico de la persona sobre el que, de suyo, el hombre no tiene potestad. Ni el hombre puede ceder ese dominio, ni participarlo, ni otro puede asumirlo, atribuírselo o conquistarlo. Al pertenecer la posesión de sí al estatuto ontológico del hombre, tal posesión es inalienable e incommunicable.

¿Cómo es posible, entonces, que tal participación y comunicación se produzca en el matrimonio? Es posible porque la propia naturaleza está dispuesta, ordenada a esa participación y comunicación, es decir, porque tal participación y comunicación pertenece, tanto en potencia como en acto, al estatuto ontológico del ser humano. Lo cual sólo es pensable si por naturaleza la virilidad existe en función de la feminidad y la feminidad en función de la virilidad. E insisto en que esto pertenece al estatuto ontológico del hombre, o sea a su estatuto creacional. Es lo que enseña, en la forma literaria que le es propia, el libro del Génesis al narrar la creación de la mujer para el varón. El dominio del hombre sobre su ser está modalizado por naturaleza, de forma que la uni-



dad en las naturalezas es posible, porque está en potencia en la naturaleza humana. Y advirtamos que si la potencia pertenece a la naturaleza humana, a ella pertenece necesariamente el acto.

Claro está que esto trae consigo una conclusión. El acto y la potencia de la unidad en las naturalezas pertenecen a la naturaleza del hombre; por consiguiente, el consentimiento se limita a causar el paso de la potencia al acto, desencadenando ese paso que obra la misma naturaleza. Esto hace que el consentimiento sea verdadera causa y causa eficiente, pues lo propio de la causalidad eficiente es producir el paso de la potencia al acto, pero el vínculo como tal no es anudado por el consentimiento, sino por la naturaleza. En otras palabras, el hombre y la mujer por estatuto ontológico, esto, por estatuto creacional son naturalmente el uno para el otro; están dados, destinados, el uno al otro por naturaleza. Sólo falta que el consentimiento, por la entrega y la aceptación, determine en ese varón y en esa mujer concretos la genérica destinación de la mujer al varón y del varón a la mujer.

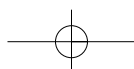
No es, pues, el vínculo un vínculo consensual, sino natural; y como es un vínculo jurídico, decir natural es decir de derecho natural. El matrimonio no es un vínculo cuya existencia penda del consentimiento, porque no es un vínculo o relación consistente en una voluntad continuada y comprometida –en una voluntad debida, obligada–, sino que es una relación jurídica de derecho natural. La deuda nacida tiene un aspecto de voluntad obligada, pero es principal y básicamente una deuda de derecho natural. O dicho de otro modo la coposesión, la participación y la comunicación mutuas en las que consiste la unidad en las naturalezas son un vínculo de derecho natural.

A mí me parece observar en este juego entre consentimiento y naturaleza un exquisito equilibrio y una ejemplar armonía entre naturaleza y personalidad del hombre, entre libertad de elección y la condición creatural del hombre. El hombre tiene, por ser creatura, un ser recibido, un estatuto ontológico dado, pero a la vez es dueño de sí, de modo que sólo mediante su libre voluntad se produce lo que sin su libertad permanece siempre en potencia. Simultáneamente entiendo que, si recordamos aquella antigua y conocida glosa «natura, idest Deus»⁷ –la naturaleza, esto es Dios– podremos percibir el sentido de la inequívoca afirmación evangélica sobre el vínculo conyugal: *Deus coniunxit*⁸, el vínculo lo anudó Dios a través de la naturaleza, con un exquisito respeto a la libertad del hombre; y de tal forma, que puede decirse, a la vez, que el derecho natural –esto es, Dios– unió a los casados y que el consentimiento es la causa eficiente de ese vínculo.

Del mismo modo que no todo lo que tiene apariencia de matrimonio es verdadero matrimonio, tampoco todo lo que parece un consentimiento matri-

7. Glosa ordinaria: glosa *ius naturale* a Inst. 1.2 pr.; y glosa *natura* a D. 1, 1, 1, 3.

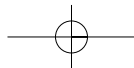
8. Mt 19, 6.



monial es verdadero consentimiento. Ante todo tiene que ser un acto humano, un acto de la persona como tal y en consecuencia debe ser un acto consciente y libre, que ponga en juego igualmente la razón (*sciens*) y la voluntad (*volens*). De ningún modo puede ser un acto banal o lúdico ni un acto exterior carente de contenido.

Pero a la vez, tiene que ser un acto verdaderamente matrimonial, un acto proyectado al matrimonio, no a formas de convivencia más o menos similares. Hoy, cuando las legislaciones positivas ofrecen con alguna frecuencia, no el verdadero matrimonio, sino tipos legales esencialmente adulterados o cuando con no menos frecuencia los hombres actúan bajo pautas sociales de comportamiento, que sustituyen la noción misma de matrimonio por formas convivenciales distintas aunque bajo ese nombre, es del todo punto necesario advertir con claridad las notas que hacen verdaderamente matrimonial un consentimiento.

Un consentimiento, para poder decirse verdaderamente matrimonial, debe ser, como ha hecho notar Viladrich, *radical, incondicional y a título de deuda*. 1.º A título de deuda, *vinculante*, o sea jurídicamente comprometedor. En lenguaje más técnico diríamos que debe ser un *acto jurídico*, dirigido a obligarse en justicia, a vincularse. Brevemente, un acto constituyente de la unidad en las naturalezas, que comporte un título jurídico de derecho y de deuda sobre la persona –a través del cuerpo– de ambos. No es, pues, el consentimiento el mero acto iniciador de la relación de hecho, ni tampoco el acto ritual de iniciar ante la ley dicha relación de hecho ni el solo acto de su legalización. Un consentimiento cuyo valor se redujese a ser –en la intención de sus protagonistas– un mero acto inaugural de la relación de hecho o de su legalización, sin estar ordenado a una vinculación en justicia, a constituir la unidad en las naturalezas con los derechos y deberes que le son inherentes, no sería un consentimiento matrimonial. 2.º Con radical se quiere decir que está dirigido a la persona del otro, a asumir al otro como esposo, a ser una sola carne, y no un consentimiento ordenado sólo a una actividad, a una convivencia o cosa similar; el consentimiento ha de llegar al plano más radical y profundo de la unión matrimonial: la unión de las personas. 3.º Incondicional significa que se asume al otro plena y totalmenmte según el orden natural, esto es, un consentimiento que asume, con plenitud y totalidad, al otro en cuanto varón y mujer. En otras palabras, el consentimiento ha de ser fruto de un amor y de una decisión incondicionales, de modo que el acto de consentir no excluya selectivamente factores que integran la virilidad y la feminidad y conforman la unidad en las naturalezas (que no excluya algunos de los bienes del matrimonio: unidad, perpetuidad y ordenación a los hijos).



6. EL OBJETO DEL CONSENTIMIENTO

Muy relacionado con la causalidad propia del consentimiento está el tema de su objeto. No cabe duda de que los contrayentes deben querer el matrimonio, pero ¿cómo deben quererlo? ¿con un acto de voluntad dirigido a la institución o con un acto de voluntad ordenado al otro contrayente, a tomarlo como esposo?

Hasta los años sesenta se solía decir que el contenido u objeto del consentimiento es el *ius in corpus*, de acuerdo con la ya mencionada forma de entender el matrimonio, aunque con variantes que situaban el objeto, más que en el derecho sobre el cuerpo, en los actos mismos que son el objeto de ese derecho. No faltaron quienes se opusieron a esta tesis, siendo aquí de destacar la opinión de Orio Giacchi, para quien el contenido del consentimiento sería el *consortium omnis vitae* que constituiría la esencia del matrimonio⁹. En los momentos actuales, se está extendiendo la opinión de que dicho objeto es la comunidad de vida y amor¹⁰.

A mí me parece, en cambio –no sólo ni principalmente por deducción de lo que pienso sobre la esencia del matrimonio, sino por una observación elemental de la realidad–, que lo que quieren y deben querer los contrayentes es la persona del otro en su conyugalidad. Deben querer, y éste es el objeto de su acto de consentir, al otro como esposo, según lo que esto significa en el plano de la naturaleza. Deben querer al otro como esposo, en un acto de índole causal: querer darse como esposo y recibir al otro como tal, aquí y ahora.

Pero veámos antes que el consentimiento es causa del vínculo en cuanto que produce el paso de la potencia al acto en lo que atañe a la unidad en las naturalezas; esta unidad es un vínculo de derecho natural. Según esto, ¿cuál es la función del consentimiento? Su función es *tomar al otro como esposo*, quererlo *hic et nunc* como tal, desencadenando así el acto de la unidad en las naturalezas que antes estaba en potencia; por eso, el objeto propio del consentimiento es, como decía, *la persona del otro* en cuanto varón o en cuanto mujer, o sea en su conyugalidad. Esto es lo elegido, lo querido, lo tomado y asumido; así es como se quiere el matrimonio en el acto de contraer, queriendo tomar al otro como esposo. A mí me parece, pues, que el objeto propio e inmediato del consentimiento es –como acabo de decir– la persona del otro, se entiende que en su conyugalidad; querida así la persona del otro cónyuge, el vínculo queda anudado por la fuerza misma del derecho natural, pues ese consentimiento tie-

9. *Il consenso nel matrimonio canonico*, 3.^a ed. (Milano 1968). La primera edición, en la que Giacchi ya exponía la idea señalada, es de 1950.

10. Vide, para una mayor información, V. REINA, *El consentimiento matrimonial. Sus anomalías y vicios como causas de nulidad* (Barcelona 1974); O. FUMAGALLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale nel diritto canonico* (Milano 1974).

ne la virtud de actualizar lo que hasta entonces era disposición y potencia naturales.

Se comprende así que las dos piezas maestras de identificación del objeto del consentimiento y, por tanto, lo que marca la validez del pacto conyugal en lo que atañe a este objeto sean la identificación de la conyugalidad y la identificación de las personas. De estos dos temas trataré a continuación.

7. LA IDENTIFICACIÓN DE LA CONYUGALIDAD

La identificación de la conyugalidad ha sido estudiada largamente por la doctrina bajo el rótulo de la ignorancia sobre la naturaleza del matrimonio. Los inapelables imperativos de tiempo y espacio me impiden hacer referencia a las distintas posiciones doctrinales, que, por lo demás, doy por conocidas¹¹. Me limitaré, pues, a señalar ahora lo que me parece de interés fundamental.

Comencemos por decir que la conyugalidad no es otra cosa que la virilidad y la feminidad en cuanto capaces de unirse y tendentes naturalmente a la mutua unión; estamos, pues, ante la inclinación natural a la unión de varón y mujer.

A este propósito, hay una frase de Tomás Sánchez que desde que tuve la suerte de leerla me ha resultado siempre extraordinariamente iluminadora: el consentimiento matrimonial *ipsam inclinationem naturae in obligationem deducit*¹², esto es, el pacto conyugal convierte en obligación jurídica la inclinación natural a la unión de varón y mujer.

A mi juicio, esta frase de uno de los mejores matrimonialistas de todos los tiempos, manifiesta con gran lucidez lo que obra el pacto conyugal en el plano jurídico. El hombre, ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes, por el pacto conyugal asume como obligación lo que está en la naturaleza como inclinación. En otras palabras, el pacto conyugal no crea *ex novo* unas obligaciones y unos derechos que nacerían, como originales suyos, del consentimiento. Es la inclinación natural la que se hace derecho y deber. Pues bien, si desde este prisma nos planteamos la cuestión del conocimiento suficiente para contraer matrimonio, o lo que es lo mismo, si nos planteamos la cuestión de la identificación de la conyugalidad, la respuesta es clara: identificar la conyugalidad consiste en identificar la inclinación natural. Y como la inclinación na-

11. Aunque mezclando los datos de derecho natural con los de derecho positivo, esta cuestión ha sido sobre todo estudiada por los canonistas. Vid. como ejemplo, A. DE LA HERA, *El supuesto de hecho del c. 1082 § 1: «ignorata natura matrimonii»*, en «Ius Canonicum», IV (1964), págs. 533 ss.

12. *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, I (Lugduni 1739), lib. IX, disp. 4, n. 3.

tural tiende a la unidad en las naturalezas, la identificación de la conyugalidad se produce cuando se han identificado los rasgos básicos de dicha unidad.

El discernimiento de la inclinación natural se ha producido cuando los contrayentes han captado al otro precisamente como varón o como mujer –esto es, en su específica diferenciación– y, por lo tanto, se inclinan a él –y hablo de la inclinación racional, humana, no de instinto ni de sentimiento– no según la inclinación común de los seres humanos hacia los demás en lo que son iguales, sino precisamente según la específica inclinación en lo que son sexualmente distintos; es decir, cuando lo puesto en juego es la específica inclinación natural de los sexos entre sí. En otras palabras, el discernimiento se ha producido cuando no se unen movidos por la amistad común, sino por el amor específicamente conyugal.

A su vez es preciso que la voluntad asuma, en un acto de elección totalizadora, cuanto esté implícitamente contenido en el compromiso que convierte en obligación la inclinación natural. Todo esto es compatible con un conocimiento confuso de cuanto comporta la vida matrimonial e incluso con una cierta repugnancia volitiva a determinados aspectos de esa vida, que lógicamente se irán manifestando a medida que el casado se vaya encontrando con la realidad –a veces dura, objetiva o subjetivamente– que comporta esa vida.

Acabo de hablar de conocimiento confuso y me parece necesario aclarar en qué sentido tomo el término. Confuso no quiere decir aquí errado o alguna especie de caos o empacho de ideas mal conocidas y peor asimiladas. Confuso se contrapone aquí a *distinto*. Es el conocimiento que no distingue claramente las partes o aspectos del objeto conocido, porque consiste en una visión totalizadora y globalizante que, identificando con certeza y claridad el objeto, lo conoce en su sustancialidad. Advirtamos que ese modo de conocer es el propio del llamado conocimiento por connaturalidad, que es diferente del conocimiento reflexivo y deductivo. Punto éste importante, porque el conocimiento con que habitualmente se contrae matrimonio es, precisamente, el conocimiento por connaturalidad.

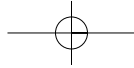
Al ser éste un conocimiento dirigido a la sustancialidad del objeto y no a sus partes o aspectos, sitúa al sujeto en una vía de continuo descubrimiento del objeto. Asimismo, la voluntad –que asume el objeto en forma totalizadora y globalizante– estará también en una vía de continua actualización correlativa a ese descubrimiento. Por ello, para saber juzgar cuándo ha habido una voluntad insuficiente es del todo punto necesario saber distinguir entre la insuficiencia inicial y la falencia en la actualización de la voluntad. La insuficiencia inicial se manifiesta porque el descubrimiento de la realidad pone de manifiesto un objeto sustancialmente diferente al conocido y querido, lo cual se produce en los primeros estadios de la vida matrimonial. En cambio, el fallo de la voluntad es cosa distinta, pues consiste en una negativa a superar unos aspectos que están contenidos en lo sustancialmente querido y aceptado. Esto últi-

mo no es insuficiencia de voluntad inicial, sino una inconsecuencia de la voluntad, signo de una voluntaria falta de responsabilidad.

En suma, ¿cuándo se identifica suficientemente la inclinación natural? A mi juicio la identificación se realiza suficientemente cuando se han identificado los rasgos básicos de la unidad en las naturalezas, es decir, cuando se asume al otro en una unión permanente, que une cuerpos y almas, que está ordenada a ayudarse mutuamente y a engendrar y educar hijos. ¿Qué quiere decir cuerpos y almas? Que une las almas quiere decir, en el plano jurídico que es el que ahora nos interesa, que *obliga*, que es una vinculación que engendra deuda, obligación; que une los cuerpos indica que comporta una cooperación de éstos en orden a los fines del matrimonio y de modo específico en orden a la generación de los hijos. Por su parte, la permanencia quiere decir vínculo no transitorio ni indefinido. Si se da este conocimiento, puede decirse, a mi entender, que se ha identificado suficientemente la verdadera inclinación natural. Se trata, claro está, de un conocimiento mínimo, pero naturalmente suficiente para que el entendimiento haya identificado la inclinación natural y la voluntad quiera al otro como esposo.

Junto a los clásicos supuestos que tradicionalmente han configurado al capítulo de la ignorancia sobre la naturaleza del matrimonio y al error sustancial de derecho, hoy se dan nuevos tipos de falta de identificación de lo conyugal, que pueden ser supuestos de *error iuris* muy distintos a los de épocas anteriores. Su rasgo básico puede situarse en una adhesión firme y pertinaz a formas culturales de entender la unión entre varón y mujer sustancialmente distintas del matrimonio, aunque mantengan el nombre de tal. Normalmente, en caso de producirse la nulidad, habrá habido en estos casos una exclusión del matrimonio o una condición invalidante, pero no puede desecharse de antemano la posibilidad de que lleguen a constituir un verdadero error de derecho, cuando por vía cultural se sustituye la noción de matrimonio por otras nociones sustancialmente distintas; esto es, cuando se trata de una tal adhesión intelectual a esas nociones, que lo realmente querido ya no sea el matrimonio, por haberse producido una radical sustitución de lo natural por lo cultural.

Veamos algunos casos: 1.º Cuando se tenga la celebración del matrimonio sólo como una ceremonia legalizadora de la unión de hecho, faltando un verdadero consentimiento en orden a la mutua vinculación en sus personas. Esto puede ocurrir en personas imbuidas de las concepciones marxistas, existencialistas y libertarias, que niegan toda estructura jurídica entre los esposos; puede no haber en tales casos –cuando hay una positiva y pertinaz adhesión a la idea falsa sobre el matrimonio que tales concepciones comportan– la voluntad de obligarse. 2.º Cuando de tal modo se entienda el vínculo como esencialmente disoluble, que se sustituya el vínculo permanente («para toda la vida», lo cual es compatible con admitir la posibilidad de divorcio) por el vínculo meramente indefinido («mientras queramos»). 3.º Cuando se carece de



la noción de la ordenación del matrimonio a la prole, reduciendo la unión a una relación meramente interpersonal, cerrada de suyo en sí misma, aunque no se excluya la posibilidad de tener algún hijo.

Todos ellos son casos de *degradación* del conocimiento del matrimonio y de la intención de contraer.

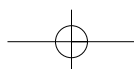
8. LA IDENTIFICACIÓN DE LA PERSONA

La otra pieza maestra en lo que atañe a la identificación del objeto del consentimiento es, según veamos, la identificación de la persona: el consentimiento que yerra en la identidad de la persona asumida como esposo es, sin duda, un consentimiento nulo, por vacío de objeto. El principio es evidente por sí y no necesitaría de mayor explicación, si no fuese porque la vida presenta complejas situaciones, sobre las que es preciso formarse criterio. No siendo éste el momento ni la ocasión para entrar en esta compleja problemática, me limitaré a esbozar concisamente los criterios básicos que proporciona el derecho natural.

Es bien sabido que las dificultades que la identidad de la persona puede presentar comienzan cuando se mezcla con ella el tema de las cualidades. Es habitual que los contrayentes yerren sobre las cualidades de su comparte: son pocos, muy pocos, lo que el casarse son conscientes de que no se casan con un ideal, sino con persona de carne y hueso, con sus cualidades y con sus defectos. Una cierta decepción es bastante común y esto no tendría mayor relevancia si no fuese porque a veces la decepción excede los límites de lo tolerable y en ella ha podido intervenir el engaño. La exclamación «me he equivocado de persona», puede surgir espontáneamente –y reconozcamos que razonablemente– de algunos casados, al contemplar la diferencia de cualidades que imaginaban –a veces dolosamente engañados– en la otra parte.

Pero ¿realmente ha habido un error en la persona? La necesidad de precisar conceptos ha llevado a distinguir, desde hace muchos siglos, entre el simple error en la cualidad y el error en la cualidad que redundaba en la identidad de la persona. La solución de derecho natural, al respecto, es clara y prácticamente indiscutida: el error en la cualidad es irrelevante respecto de la validez del vínculo; no así el error redundante por cuanto este error se resuelve en un verdadero error en la identidad¹³. Esta práctica unanimidad no exime, sin embargo, de preguntarse por la razón de la irrelevancia de las cualidades. ¿Por qué se da tal irrelevancia? La respuesta viene dada por algo que dijimos al tratar del vínculo conyugal. La unidad en las naturalezas se produce a través de las

13. También este punto ha sido estudiado sobre todo por los canonistas: como ejemplo puede verse la monografía de V. REINA, *Error y dolo en el matrimonio canónico* (Pamplona 1967).



640 • ARTÍCULOS

potencias naturales, no a través de las cualidades, los hábitos o las circunstancias. Es obvio, por lo tanto, que el error en las cualidades no afecta, en el plano del derecho natural, a la validez del vínculo ni al objeto del consentimiento.

Esta misma razón nos señala cuál es el concepto de persona que hay que tener presente al hablar de identidad de la persona. Pues el matrimonio es unidad en las naturalezas, la identidad de la persona se refiere a ésta en su significado ontológico, que es en aquello en lo que se unen los contrayentes. No es, pues, a la persona en sentido jurídico-social –el hombre en su estado según la clásica definición–, ni tampoco a la personalidad psicológica a lo que se refiere el término persona, como han pretendido algunos autores e incluso algunas sentencias pronunciadas en el ámbito del derecho canónico¹⁴.

Ceñirse a la persona en sentido ontológico no es como a alguno ha podido parecer, una especie de trampa de la naturaleza, de automatismo natural o cosa por el estilo. Se trata sencillamente del claro juego entre lo naturalmente dado y la libertad del hombre. La naturaleza hace capaces a todos los seres humanos para el matrimonio al dotarlos de las potencias naturales. Se da así el máximo supuesto posible para la libertad de elección: cualquier varón puede elegir a cualquier mujer y cualquier mujer puede aceptar a cualquier varón. Las cualidades son motivos de elegibilidad, cuya responsabilidad recae sobre quien elige, no siendo función de la naturaleza prevenir tales riesgos, pues la prevención sólo podría haberse hecho disminuyendo la libertad. La naturaleza, al crear al hombre libre, ha corrido el riesgo de la libertad. Es una apuesta sin duda fuerte, pero honrosa para el hombre. Dios creó al hombre –dice la Escritura¹⁵– y le dejó en manos de su albedrío.

¿Significa esto un desamparo del hombre ante el posible error, sobre todo cuando media engaño? No hay tal desamparo, porque estas situaciones son amparables por el derecho positivo. Si este desamparo se da en un ordenamiento jurídico concreto, ello no es defecto del derecho natural, sino del derecho positivo. No niego, pues, que el error en las cualidades o en el estado y condición de la persona deban tenerse en cuenta por el derecho positivo. Sin duda alguna hay casos en los que el derecho positivo debiera tenerlas en cuenta, pero una vez más insisto en que es preciso distinguir: una cosa es la solución de derecho natural, otra cosa es lo que, sobre la base de éste, puede determinar el derecho positivo. Y por lo que atañe al derecho natural la solución me parece clara e indubitable: a la unidad en las naturalezas corresponde la noción de persona en sentido ontológico.

Firme este principio, me pregunto sin embargo, si no habrá necesidad de plantear mejor el tema del error en las cualidades y su relación con la identi-

14. Vide sobre este punto G. DELGADO, *Error y matrimonio canónico* (Pamplona 1975).

15. Eccl 15, 14.

dad de la persona. Permítanme unas breves observaciones al respecto. Las cualidades responden a la pregunta *¿qué es esa persona?*; en cambio, la identidad contesta a la interrogación *¿quién es?* Teniendo esto presente, juzgo que puede ocurrir que haya ciertos errores en las cualidades de tal entidad y extensión, que pasen a constituir verdaderos errores sobre quién es esa persona con la que se contrae, aunque no haya error en la materialidad del individuo humano. La persona humana no se identifica sólo por su escueta individualidad física en las relaciones humanas, una de las cuales es el matrimonio, sino también por una serie de rasgos que son *el signo de su identidad*. Una persona puede presentarse ante otra con una identificación falsa, que altere completamente los signos de su identidad; a mí me parece que en estos casos puede haber un error sustancial en la identificación del objeto del consentimiento, que haga nulo el acto de contraer. Pienso, pues, en un error sustancial en la *elección de la persona*, que vicie el acto de consentir en una persona físicamente determinada. Soy consciente de que no hay error en la identidad física de la persona en los supuestos de los que hablo. Lo que el error vicia sustancialmente es el acto de elección previo al consentimiento; pero no con un error accidental, sino sustancial, porque ha fallado el supuesto identificador de la persona que se quiere tomar en matrimonio. Este vicio sustancial en la elección, a mi parecer, vicia sustancialmente el acto de consentir sobre la persona del otro. En pocas palabras, cuando se trate de un error en las cualidades que afecta sustancialmente al signo identificador de la persona, cuando afecte sustancialmente –no accidentalmente– a la pregunta *¿quién es?*, creo que ese error puede provocar la nulidad por error sustancial en la identificación del objeto del consentimiento.

9. LA CAPACIDAD PARA EL CONSENTIMIENTO

Gravitando sobre el tema del consentimiento está el de la capacidad psíquica para consentir que, si siempre ha sido de importancia capital, hoy ve aumentada esa importancia por conocidas teorías que intentan ampliar notablemente los capítulos de nulidad *ex ipso iure naturae proveniens* a causa de anomalías psíquicas.

a) La capacidad por normalidad psíquica suficiente ha sido delineada hasta ahora sobre la base de unos principios teóricos muy simples, aunque luego la práctica haya presentado intrincados problemas de hecho. Esta capacidad o discreción de juicio debe ser –se dice– *actual*, esto es, referida al acto de contraer; *suficiente*, por haberse adquirido el grado de madurez proporcionado a la gravedad del asunto; y *en orden al matrimonio*, esto es, capacidad *in re uxoria*. El mínimo grado de discreción de juicio suficiente por derecho natural –se añade– es aquel que adquiere una persona normal una vez traspasada la pubertad, momento en el que comienza la edad núbil.

De entre estos requisitos me parece oportuno insistir en el primero: la actualidad de la capacidad respecto del acto de contraer. Que la capacidad debe ser actual quiere decir, no sólo que debe poseerse en el momento de contraer, sino también que se trata de una capacidad para el *acto* de contraer, no de una capacidad para el *estado* matrimonial¹⁶. Respecto del estado matrimonial, la anomalía psíquica se considera un defecto y un obstáculo para su normal y feliz desarrollo, a la vez que una apelación al cónyuge sano para poner por obra, de modo coherente con el estado del cónyuge enfermo, la finalidad de la mutua ayuda y las obras del amor conyugal; se trata, pues, de una desgracia para ambos cónyuges, no de una situación incompatible con el estado matrimonial. Por lo tanto, la anomalía psíquica sólo es incapacidad cuando impide la validez del acto de contraer.

b) Vista la doctrina recibida por una larga decantación de siglos, analicemos ahora qué ocurre con los presuntos capítulos de nulidad que han sido defendidos en los últimos tiempos. Una sucinta relación, que estoy lejos de asegurar que sea completa, podría ser la siguiente: incapacidad para asumir y cumplir las obligaciones matrimoniales, incapacidad para la comunidad de vida y amor, incapacidad para la relación interpersonal, inmadurez afectiva, etc. De estas presuntas incapacidades deben hacerse, a mi juicio, dos grupos. El primero comprende aquellas anomalías de la personalidad que impedirían el cumplimiento de las obligaciones matrimoniales, al producir una incapacidad en el sujeto para dominar las compulsiones y estímulos recibidos, contrarios sin posible resistencia a dichas obligaciones. Tales anomalías no parece que puedan constituir capítulos de nulidad distintos de la capacidad para consentir. Querer al otro como esposo, que es el acto de consentir, supone asumir respecto de él unos deberes específicos. Pues bien, si realmente existen estas anomalías, me parece claro que incapacitan para asumir al otro como esposo, porque, a menos que confundamos el *volitum* con el *voluntarium*¹⁷ (es decir, lo deseado –incluso ardientemente– por la voluntad, con lo eficazmente querido), no parece que pueda haber un acto voluntario de querer al otro como es-

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

17. El consentimiento matrimonial no es un acto de deseo, no es un querer ineficaz, sino un acto voluntario (*voluntarium*), un querer eficaz u operativo. Por eso no se debe caer en la confusión entre el *volitum* y el *voluntarium*. No es lo mismo que la voluntad desee –incluso ardorosamente– una cosa (esa cosa deseada es lo *volitum*) o que *quiera operativamente* dicha cosa (eso es lo *voluntarium*). Parece impensable que alguien sea capaz de *querer* la obligación siendo incapaz de cumplirla; tal querer no es un verdadero querer eficaz (*voluntarium*), sino un querer de deseo, un querer ineficaz, por lo tanto un simple *volitum*, insuficiente para contraer matrimonio.

poso, si la razón no es capaz de regir la voluntad y ésta es incapaz de cumplir las obligaciones que aparentemente se asumen. Querer, en este caso, los deberes matrimoniales es un querer ineficaz, que no traspasa los linderos del *volitum*, por lo que no es un verdadero *voluntarium* el acto de asumir al otro como esposo.

El resto de las presuntas incapacidades enunciadas –que forman el segundo grupo aludido– provendrían de anomalías que, al incapacitar para el *consortium omnis vitae*, para la plena y madura integración de ambos esposos, viciarían de raíz, haciéndolo nulo, el acto de consentir. Es claro que tales teorías provienen de situar el núcleo fundamental del matrimonio en su devenir histórico. El matrimonio, más que una unidad establecida, sería un continuo hacerse; antes que naturaleza sería historia, antes que esencia sería existencia. Estamos, pues, frente a una concepción del matrimonio antitética a la que hemos expuesto y defendido; aquí el diálogo es inútil establecerlo en el tema de la capacidad, porque su lugar oportuno es la noción misma del matrimonio. Me limitaré, pues, a decir que, situados –como esos autores se sitúan– en el plano de la unión de los dos cónyuges, únicamente podrían ser causa de nulidad aquellas anomalías que impidiesen la unidad en las naturalezas y, en concreto, aquellas que incapacitasen para el amor conyugal, que afectarían radicalmente a la unión de los yo personales. Mas, podemos preguntarnos, ¿existe tal incapacidad?

Ciertamente no puede tratarse de una incapacidad para la atracción sensitiva, ni para el amor pasivo, sea de sentimiento sea de voluntad. Ni el instinto es amor, ni el amor conyugal, propiamente hablando, es el amor pasivo. Como tengo dicho en varios escritos, el amor conyugal es esencialmente el amor reflexivo de voluntad, aquel amor que los clásicos llamaban dilección. Esto supuesto, la incapacidad para el amor se resolvería en una incapacidad para las obras del amor conyugal, que son los fines del matrimonio¹⁸. En una parte, pues, podría reducirse a la incapacidad psíquica, que es un capítulo de nulidad distinto. En otra parte, podría resultar una incapacidad para la mutua ayuda, por una clara incapacidad de la voluntad. Pero una tal voluntad, incapaz de *querer* las obras del amor conyugal, parece ser necesariamente una voluntad incapaz de *querer* verdaderamente el matrimonio, según hemos visto antes al tratar de la posible incapacidad para cumplir los deberes matrimoniales. Si del amor conyugal tenemos una idea correcta, si lo entendemos como dilección, toda posible incapacidad para el amor se reduce a los conocidos su-

18. El amor de dilección no es otra cosa que la decisión de la voluntad. Así, pues, la dilección conyugal no es otra cosa que la decisión de la voluntad de querer al otro según las obras propias del amor conyugal, que son los fines del matrimonio. Es querer el bien conyugal con el otro (*amor concupiscentiae* o amor de deseo) y para el otro (*amor benevolentiae* o amor de amistad). Por lo tanto, la incapacidad para el amor conyugal o *dilectio coniugalis* no es otra cosa que incapacidad para los fines del matrimonio.

puestos de incapacidad para los deberes matrimoniales, sin que sea posible hablar de una figura autónoma de incapacidad.

c) La idea clave en relación con la capacidad para consentir me parece que puede resumirse en estos puntos: 1.º La capacidad para consentir se refiere a un acto, no a un estado; es, pues, una situación de presente y, por lo tanto, reconducible a la situación del contrayente en el momento de contraer; cualquier defecto para el futuro desarrollo de la vida conyugal, o es reconducible a un defecto de presente, o no es una incapacidad. La capacidad para el matrimonio –y a *sensu contrario* la incapacidad– debe ser actual. 2.º La capacidad para consentir ha de referirse al acto voluntario en que consiste el consentimiento, a su naturaleza, objeto y requisitos: todo cuanto escape al acto voluntario de consentir podrá ser atendible por vía de derecho positivo, pero no es una incapacidad de derecho natural. 3.º La capacidad de derecho natural no se extiende a la capacidad para conseguir una plena y perfecta integración de los dos esposos, es decir, no se extiende a lo que atañe al desarrollo existencial que depende de libres opciones de los casados. En otras palabras, la capacidad *natural* no puede referirse a la *historia*, que no es cuestión de capacidad sino de libertad, ni a los condicionamientos sociales, que no son naturales sino culturales; sólo se refiere a lo natural. El resto debe ser obra del derecho positivo.

Todo acto voluntario –es cosa harto conocida– se compone, en su unidad, de dos elementos que lo constituyen: el elemento cognoscitivo y el elemento volitivo. Se trata, en definitiva, de querer sabiendo lo que se quiere. Inteligencia y voluntad, saber y querer, son los dos componentes del acto voluntario. Respecto del consentimiento matrimonial me atrevería a decir que de estos dos elementos conviene delinear con precisión el primero –el elemento cognoscitivo– en un punto que, a mi parecer, tiene su importancia.

Como es sabido, se suelen distinguir dos formas de operar la razón: la especulativa y la práctica. Pues bien, generalmente, cuando se trata del elemento cognoscitivo del acto de consentir, el acento se coloca en lo especulativo, esto es, en la capacidad para conocer la naturaleza del matrimonio. Por mi parte, pienso, en cambio, que, siendo necesario el conocimiento especulativo, lo decisivo no es él sino el *juicio práctico* en el que, según entiendo, reside el factor cognoscitivo del acto de contraer¹⁹. En efecto, el acto voluntario de contraer se refiere a una realidad que es operativa. Casarse implica compromete-

19. El acto de contraer, en efecto, es «un acto eminentemente personal, en el que juega un papel esencial la *decisión* de la persona. Siendo un acto que procede de la personalidad, consiste eminentemente en una actualización de la instancia racional y volitiva del hombre (...). Para que este acto sea un verdadero compromiso –para que opere en él la fuerza comprometedora de la voluntad– y para que, en consecuencia, pueda ser jurídicamente vinculante, es preciso que el contrayente sea *capaz* de comprometerse, por tener suficiente capacidad mental y volitiva». J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III, *Derecho matrimonial* (I) (Pamplona 1973), pág. 474.

terse a una obra común, que es la vertiente operativo-práctica de la unidad en las naturalezas. El elemento cognoscitivo, pues, no es sólo ni principalmente el conocimiento especulativo, sino sobre todo el conocimiento práctico. Y en todo caso, casarse no es una simple constatación o declaración, sino un obrar, un querer unirse *propter fines*, en razón de los fines. De ahí que la razón deba ejercer un *juicio práctico* y que la capacidad para consentir sea una *discreción*, una capacidad de la razón práctica; de ahí, también, el nombre de esa capacidad: discreción de juicio. Lo que se pide al contrayente es que sea suficientemente *discreto*, o sea, que tenga la madurez suficiente en la razón práctica.

«La razón práctica y la razón especulativa –escribí en una ocasión²⁰– no son, como es sabido, dos razones diferentes, sino dos formas de operar de la misma y única razón humana; pero ambas formas de operar son distintas y distinto puede ser –hasta cierto punto– su desarrollo. Por eso cabe la posibilidad de personas adultas que, teniendo un notable desarrollo de la razón especulativa, tengan sin embargo un desarrollo de la razón práctica mucho menor; del mismo modo, son posibles alteraciones psíquicas que afecten más a la razón práctica que a la razón especulativa. La madurez requerida en el matrimonio no es, en consecuencia, la madurez simplemente intelectual de penetrar en el mundo de las ideas y conceptos, sino la madurez de reflexionar y decidir sobre el propio futuro. Es obvio que para tomar la decisión válida de casarse hace falta poder conocer qué sea el matrimonio, pero el constitutivo nuclear de la suficiente discreción de juicio no es esa capacidad intelectual (por supuesto necesaria), sino la capacidad del acto de *imperium* de la razón práctica, en cuanto es capaz de regular la voluntad (y con ella la afectividad) y orientarla en una decisión que compromete el futuro personal. En consecuencia, el uso de razón requerido no es sólo el uso de la razón especulativa –aunque éste se requiere–, sino especialmente el uso de la razón práctica. Es, pues, cuestión de capacidad para reflexionar y decidir».

Entiendo que si se tiene en cuenta este punto podrá llegarse a una más depurada fundamentación de la incapacidad por falta de suficiente discreción en los casos de anomalías de la voluntad. Muchas de ellas, sin afectar a la razón especulativa, afectan a la razón práctica, incapaz de dominar con su imperio los impulsos de la voluntad. Las anomalías de la voluntad suelen ser consecuencia de anomalías de la razón práctica.

10. LA MADUREZ REQUERIDA PARA CONTRAER MATRIMONIO

El último tema relacionado con el consentimiento que voy a abordar es el de la madurez requerida para contraer.

20. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, ob. cit., pág. 379.

646 • ARTÍCULOS

a) La madurez no es, en rigor, un concepto jurídico sino un término usual, con el que se designa un estado de la personalidad del sujeto. Se llama *madura* a la persona que ha alcanzado aquel grado de desarrollo suficiente para realizar un acto, asumir un estado o cumplir unos deberes *responsablemente*.

Por su índole, madurez es un término que hace referencia a la historicidad de la persona, al desarrollo paulatino del hombre desde la infancia a la edad adulta y al progresivo perfeccionamiento de sus potencias, saberes, volición y responsabilidad. La madurez de suyo es histórica: se alcanza progresivamente y progresivamente se aumenta.

Por ser un término usual, es de difícil reducción a categorías jurídicas. Puede decirse, en términos generales, que el derecho asimila la madurez a la capacidad jurídica. Una vez cumplidos los requisitos de capacidad, se considera al sujeto como jurídicamente maduro, lo cual no quiere decir que tenga de hecho un alto grado de madurez para realizar con perfección un acto, ejercer una profesión o asumir un estado. Recién obtenido el título un profesional suele ser todavía un inexperto, lo que le resta sin duda la madurez para ejercer con perfección su arte. El derecho se limita a la mínima madurez como es lógico, dejando el resto a la responsabilidad personal y a los medios sociales y usuales de perfeccionamiento. Esto nos lleva, en tema de madurez, a tener en cuenta una serie de distinciones: lo posible y lo conveniente; lo mínimo o suficiente y lo deseable; lo inicial y lo terminal. La madurez es, de suyo, un proceso histórico progresivo en el que intervienen conjuntamente las capacidades naturales, la responsabilidad personal y las condiciones sociales y ambientales.

b) La madurez respecto del matrimonio comprende dos aspectos: la madurez requerida para consentir y la madurez como desarrollo personal suficientemente adecuado al estado matrimonial. Desde el punto de vista del momento de contraer, la primera es la suficiente discreción de juicio para prestar consentimiento válido; la segunda, en cambio, se refiere a la adecuación del matrimonio con el desarrollo histórico de la persona. Una cosa es, en efecto, la suficiente discreción de juicio para comprometerse en una decisión de futuro y, otra distinta, la proporción entre el estado asumido y el actual grado de desarrollo de la persona humana, en cuya virtud ese estado es actualmente adecuado a su desarrollo personal.

Se dirá, acaso, que ambas cuestiones están íntimamente conectadas. Y, en efecto, lo están: si actualmente un estado de vida no es todavía adecuado al desarrollo personal, no debe asumirse. Ciertamente no debe asumirse, pero adviértase que –al decir esto– nos situamos en el campo de lo conveniente (de lo que *no se debe*) y no en el campo de lo posible (de lo que *no se puede*); estamos en el ámbito de la conveniencia –incluso de la licitud–, no en el ámbito propio de la capacidad.

En lo que atañe a la madurez requerida para contraer matrimonio, la naturaleza señala unos requisitos de capacidad y otros de conveniencia. Los re-

quisitos de capacidad están determinados por la discreción de juicio, esto es, por aquel mínimo de madurez en la capacidad intelectual-volitiva por la que el sujeto se hace capaz de comprometerse válidamente en una decisión de futuro. En cambio, lo conveniente está marcado por el grado de desarrollo personal (corporal y anímico) que se alcanza normalmente por la edad. Hasta que no se han traspasado los límites de esa edad –y con independencia de la posible discreción de juicio suficiente– el matrimonio no es una estado mínimamente adecuado para el hombre. Con ello, junto a la discreción de juicio aparece –en tema de madurez– el requisito de la edad núbil. Por derecho natural la edad núbil es aquella edad en la que la persona alcanza la discreción para consentir, la potencia sexual y la responsabilidad suficiente para vivir el estado matrimonial. Este conjunto de requisitos, en su grado mínimo, no se adquiere normalmente antes de traspasar los linderos de la pubertad.

Las líneas maestras del derecho natural respecto de ambas cuestiones –discreción de juicio suficiente y adecuación del estado matrimonial al hombre– convergen en una misma solución si bien a través de dos tratamientos distintos. Ambos tipos de madurez no se alcanzan normalmente antes de traspasar los linderos de la pubertad, y en esto ambas cuestiones convergen. La diferencia de tratamiento reside en que la discreción de juicio es cuestión de capacidad, mientras que el otro aspecto de la madurez se refiere a la edad núbil y es cuestión de conveniencia.

Estamos en el campo del derecho natural y, por lo tanto, en lo mínimo que prescribe la naturaleza. Pero es evidente que lo mínimo natural no agota lo conveniente; y por otra parte, la llegada a la edad núbil no es igual en todas las regiones y lugares. Aparece, entonces, la necesaria intervención del derecho positivo que, en este punto, se plasma en lo que suele llamarse el impedimento de edad.

Para entender en este punto la relación entre derecho natural y derecho positivo –para entender la relación entre lo posible y lo conveniente– es preciso tener en cuenta que el hombre es naturaleza e historia, o visto desde otro punto de vista, que el hombre tiene, junto a lo naturalmente dado, inventiva y autonomía para moldear su destino. Por eso, la sociedad humana, junto al derecho natural, tiene el derecho positivo, que es el fruto de su inventiva y de su capacidad de autorregulación.

La madurez por edad para el matrimonio tiene un supuesto natural que es la conjunción de la capacidad para consentir, la potencia sexual y el desarrollo de la responsabilidad personal; pero alcanzar esa madurez no depende sólo de factores naturales, sino también de factores históricos y culturales que escapan a lo estrictamente natural. Una mujer de quince años puede ser ya una buena, aunque novel, esposa en ciertos ambientes y puede ser todavía casi una niña con escaso sentido de la responsabilidad en otros. La precocidad en la adquisición de la madurez personal, la ayuda prestada por la familia y la sociedad

648 • ARTÍCULOS

a los matrimonios jóvenes, la necesidad en que se encuentren, etc., son, entre otros, un conjunto de factores históricos y culturales, cuyo enjuiciamiento corresponde al derecho positivo. Por eso no existe, propiamente hablando, un impedimento de edad por derecho natural.

Respecto de la edad núbil el derecho natural se ciñe a dar una directriz o principio: sólo después de la pubertad el estado matrimonial puede comenzar a ser adecuado. Y, a la vez, señala un límite máximo: no puede el derecho positivo poner tales requisitos de edad y madurez que lesione el derecho natural de los ciudadanos a contraer. Y habría lesión de ese derecho cuando tales requisitos sobrepasasen los mínimos suficientes que cumple el tipo medio de persona en la comunidad de que se trate.

En punto a la madurez, tanto en lo que se refiere a la discreción de juicio como al impedimento de edad, rige una regla clara: pues el matrimonio es una institución de derecho natural, o sea que responde a la naturaleza humana —común a todos los hombres—, es una institución para todos los hombres; por lo tanto, el derecho positivo no puede, sin injusticia, pedir mayor madurez que la que representa la pauta común y general de los ciudadanos que han alcanzado la edad núbil. El resto es propio de la responsabilidad personal de los sujetos.

c) El tema de la madurez requerida para contraer ha sido en nuestros días objeto de atención en ámbitos tan diversos como las Naciones Unidas y algún sector de la doctrina canónica. Dos perspectivas, no sólo distintas sino opuestas, que merecen juicios dispares desde la óptica del derecho natural.

El interés de las Naciones Unidas ha ido por la línea de la defensa de la libertad del consentimiento, pidiendo que los ordenamientos estatales establezcan unos requisitos mínimos de madurez para impedir el matrimonio excesivamente precoz. El 7-XI-1962 la Asamblea General de la ONU abrió a la firma y ratificación el Convenio sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer y el registro de matrimonios. En lo que a nuestro tema interesa, este Convenio no fue más allá de obligar a los Estados firmantes a establecer el impedimento de edad (art. 2). Fue la Recomendación de igual nombre, adoptada por el mismo organismo el 1-XI-1965, la que señaló la edad de 15 años como edad mínima para contraer (principio II)²¹.

Esta acción de las Naciones Unidas merece un juicio favorable, tanto por su equilibrio al establecer la edad mínima, como por su acción en favor de la libertad de contraer.

d) Cosa muy distinta cabe pensar de las propuestas aparecidas en algún sector de canonistas. Entendiendo que el matrimonio es esencialmente el *consortium omnis vitae*, afirman que este *consortium*, constituido por la relación in-

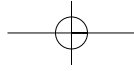
21. Cfr. J. HERVADA-J. M. ZUMAQUERO, *Textos internacionales de derechos humanos* (Pamplona 1978), nn. 1090 y 1190.

terpersonal, consta de una serie de elementos, de tal suerte esenciales que, en caso de fallar uno de ellos en grado vital, el pacto conyugal sería nulo.

Veamos, a modo de ejemplo, la lista más conocida de estos elementos²²; «1. Amor de entrega, que no es simplemente una satisfacción egoísta, sino que provee al bienestar y felicidad del consorte. 2. Respeto a la moralidad conyugal y a la conciencia del cónyuge en las relaciones sexuales. 3. Respeto a la personalidad heterosexual o *sensibilidad* del cónyuge. 4. Responsabilidad respectiva de ambos cónyuges en el establecimiento de la amistad conyugal. 5. Responsabilidad respectiva de ambos cónyuges en proveer al bienestar material de la casa: estabilidad moral y psicológica en la generación de hijos. 7. Paternidad responsable en el cuidado, amor y educación de los hijos. 8. Madurez de la conducta personal a través de los acontecimientos ordinarios de cada día. 9. Autocontrol necesario para cualquier forma razonable y *humana* de conducta. 10. Dominio de las pasiones, impulsos o instintos irracionales que dañarían la vida y armonía conyugales. 11. Conducta estable y capacidad de adaptación a las circunstancias. 12. Gentileza y delicadeza de carácter y educación en las relaciones mutuas. 13. Comunicación o consulta mutua sobre los aspectos importantes de la vida conyugal o familiar. 14. Objetividad y realismo al valorar los acontecimientos y sucesos que forman parte de la vida conyugal o familiar. 15. Lucidez en la elección o determinación de los fines o medios que han de ser buscados justamente». Basta que se tenga una grave disfunción de la personalidad para uno solo de estos elementos que son constitutivos del *consortium omnis vitae*, para que se considere nulo el matrimonio contraído.

En realidad, y no descubro nada nuevo porque es bien conocido, este tipo de propuestas esconden un sistema divorcista encubierto bajo el manto de un sistema de nulidad. Desde un punto de vista científico, me parece suficiente decir que no son sostenibles por varias razones, de las cuales las más fundamentales son dos. En primer lugar, el *consortium omnis vitae* se toma como un hecho, como un devenir tendente a un ideal, de modo que toda disfunción de la personalidad que afecte a la conducta se entiende como incapacidad. Con ello se elevan a nivel de capacidad las condiciones para el buen éxito de la vida matrimonial (eso son los elementos del *consortium* que se enuncian). La raíz de esto es bien clara: el vaciamiento de la unidad en las naturalezas, sustituida por el hecho vital del *consortium*. Y su consecuencia no es menos clara: la conversión de un sistema de nulidad en un sistema de divorcio encubierto, pues la ruptura del matrimonio por falta de buen éxito en la vida matrimonial, tanto si es debido a disfunciones de la personalidad como a culpa, no es otra cosa que el divorcio.

22. Cfr. J. ARIAS, *Los conflictos matrimoniales como presunción de anomalías invalidantes del matrimonio «in fieri»: sus consecuencias*, en «Ius Canonicum», XVI (1976), n. 31, págs. 254 s.



650 • ARTÍCULOS

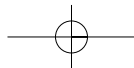
En segundo término, ninguno de los pretendidos elementos del *consortium omnis vitae* que hemos visto enunciados se opone a la existencia de la unidad en las naturalezas, pues no se refieren a las potencias naturales, sino a virtudes y actitudes; en consecuencia, no son verdaderas incapacidades.

A través de estas teorías se llega, además, a convertir el matrimonio en una institución para hombres selectos, en una institución elitista o *aristocrática*. Afortunadamente el derecho natural es más modesto en sus exigencias, porque el matrimonio, si se me permite la expresión, es una institución *democrática*, a la cual están destinados en principio todos los hombres. Por eso, la aludida concepción aristocrática o elitista del matrimonio encierra en sí una disimulada discriminación injusta. Representa, en efecto, un ataque al derecho natural que tienen todos los hombres a contraer matrimonio. Como reza el art. 16 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho a casarse y a fundar una familia. Todos los hombres y las mujeres, no sólo los héroes y los santos.

11. CONCLUSIÓN

De cuanto hemos visto hasta ahora me parece que se deduce una conclusión. Al contemplar al derecho natural sobre los temas tratados, fácilmente se advierte que quedarse en las solas reglas de derecho natural que rigen el consentimiento matrimonial no sería, en la actualidad, suficiente para hacer frente a las circunstancias de las sociedades de hoy. Nuestro contexto cultural postula unas mayores exigencias en los requisitos de capacidad y madurez, así como una mayor protección de los posibles contrayentes frente al error. Por eso, respetando siempre los principios de derecho natural, conviene, a mi juicio, una sabia acción del legislador que sepa conjugar la protección al matrimonio con los intereses legítimos de los contrayentes. Pero con no menor convicción debo decir que me parece del todo punto rechazable confundir el derecho natural con las propuestas *de iure condendo*.

Al llegar al término de esta exposición, quiero repetir de nuevo que no ha tenido otro objetivo que mostrar una panorámica sobre el consentimiento matrimonial a la luz de la esencia del matrimonio, con todos los riesgos que entraña la obligada brevedad. Sirva esto de excusa a las lagunas que habrán podido observarse y a la falta de deseable profundidad en tantos puntos importantes de necesaria referencia.



CONSIDERACIONES SOBRE LA NOCIÓN DE MATRIMONIO*

Publicado en «Persona y Derecho», X (1983), págs. 261-290

SUMARIO: 1. La identidad del matrimonio. 2. El vínculo matrimonial. 3. Los rasgos esenciales del matrimonio Preguntas y Respuestas.

Un grato deber de gratitud me impulsa a comenzar dando las gracias y mostrando mi complacencia por haberseme brindado la ocasión de estar entre Vds.; considero además un honor haber sido invitado a hablar en esta institución, cuya fama ha traspasado las fronteras de México y cuyo nombre y prestigio son conocidos internacionalmente. Si de oídas sabía de la hospitalidad y gentileza de los mexicanos, en este viaje he podido comprobar que lo vivido es mucho más que lo oído; pocos sitios han resultado más reconfortantes para mí, pues he podido admirar los grandes valores humanos que esconde el alma mexicana.

Porque sé de su gentileza me atrevo a hablar de un tema del que seguramente sabrán más que yo, dado que mejor maestra es la experiencia que el estudio. A pesar de la conciencia que tengo de que más me correspondería oírles que hablarles, he aceptado venir, no solamente por una razón de cortesía y –perdóneseme la vanidad– por el honor que significa para mí estar con Vds., en esta institución, sino también porque creo que puede ser de interés que juntos recordemos lo sabido, ya que a veces a fuerza de saber las cosas y no reflexionar sobre ellas, terminamos por olvidarlas.

El tema que deberíamos tratar es la relación que existe entre el amor conyugal y el matrimonio. Pero me temo que el tiempo no dé para tanto, pues para desarrollar este tema, evitando el riesgo de errar el punto de partida, lo

* Conferencia-coloquio en el Instituto Panamericano de Dirección de Empresas (IPADE) de la ciudad de México, que tuvo lugar el 7 de agosto de 1981.

652 • ARTÍCULOS

primero y fundamental es recordar qué cosa sea el matrimonio. Todo cuanto podamos decir sobre el amor conyugal y el matrimonio depende de esa pregunta básica: *qué es el matrimonio*. Por eso es posible que, tratando de responderla, se nos pase el tiempo previsto; si esto ocurre, no debe importarnos –me parece– porque habremos puesto el fundamento, que es lo importante.

No creo que sea en manera alguna inútil, en nuestra época, que nos hagamos esa pregunta e intentemos responderla, porque cuando se tratan temas no poco debatidos como pueden ser la fecundidad del matrimonio, su indisolubilidad, u otros no menos relacionados con lo que es esencialmente esta institución, puede observarse, a través de los argumentos que se van dando en favor del divorcio o de la limitación de la fecundidad, que –sin decirlo abiertamente– se está trastocando la noción del matrimonio; de lo contrario tales argumentos carecerían de ese mínimo de consistencia que se precisa para que quien los enuncie pueda exponerlos con cierta dosis de convencimiento. Sería ingenuo ignorar, por ejemplo, que entre el divorcista y quien mantiene la indisolubilidad hay algo más que una simple diferencia de opinión sobre una solución política; la diferencia está en la noción misma de matrimonio. Ambos no pueden tener –si son coherentes– la misma idea sobre el matrimonio, porque se dice que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, o sea, algo que dimana de su misma esencia, de aquello por lo que el matrimonio se distingue de otras uniones entre varón y mujer; por consiguiente el divorcista, o parte de *otra* noción de matrimonio, o cae en una contradicción. Defender la indisolubilidad o defender el divorcio supone partir de dos concepciones distintas acerca de lo que es el matrimonio.

1. LA IDENTIDAD DEL MATRIMONIO

El matrimonio nos aparece como una unión de varón y mujer. Pero el hombre, que está dotado de inventiva, ha creado otras formas de unión entre varón y mujer. Dado este hecho, lo importante es que, entre ese conjunto de formas de unión entre varón y mujer, que existen en la realidad, sepamos detectar dónde hay matrimonio y dónde no hay matrimonio: qué unión de varón y mujer es verdadero matrimonio y qué otras uniones no lo son. Y que no es poco importante este asunto, lo muestra el hecho de que, en nuestra civilización actual, no son escasas las legislaciones que ofrecen, bajo el nombre de matrimonio, formas de unión entre varón y mujer que no se ajustan a lo que es verdaderamente el matrimonio.

a) La primera idea que me parece fundamental tener sobre el matrimonio es que éste *no consiste solamente en una legalidad ni en una legalización de las relaciones varón y mujer*. ¿Qué quiero decir con que el matrimonio no es sólo una legalidad? Sencillamente que el matrimonio no consiste simplemente en una unión de varón y mujer que se acomoda a lo que nos ofrecen el Código

Civil o las leyes que regulan el régimen matrimonial, ni consiste en esas prescripciones legales. Tampoco el matrimonio se diferencia de otras uniones entre varón y mujer por el hecho de que los unidos hayan inscrito su unión en el Registro Civil o en el juzgado correspondiente (legalización); muchos sistemas jurídicos actuales legalizan relaciones entre varón y mujer que no son verdaderos matrimonios y puede ocurrir que un verdadero matrimonio no esté registrado o legalizado en la oficina estatal correspondiente, o incluso que haya verdaderos matrimonios que el Estado considera ilegales. Quizás con un ejemplo me explicaré mejor. Como saben Vds., hay países que, teniendo el régimen matrimonial llamado «sistema de matrimonio civil obligatorio», no reconocen el matrimonio celebrado ante la Iglesia; y saben Vds. bien que, para un cristiano y una cristiana, su único y verdadero matrimonio es el que celebran por la Iglesia. Pues bien, si los cristianos que en estos países quieren contraer matrimonio van al juzgado sin haber ido antes a la iglesia, habrán quedado legalizados para vivir maritalmente, pero esa unión no es verdadero matrimonio; el matrimonio lo contraerán cuando lo celebren ante la Iglesia. Si, por el contrario, van a la iglesia antes que al juzgado, se habrán casado realmente, pero su unión matrimonial no será legal ni estará legalizada hasta que hayan pasado por el juzgado. Incluso hay Estados en los que casarse antes por la Iglesia que pasar por el juzgado se considera una acción merecedora de castigo. Dicho de otra manera: la diferencia que hay entre un matrimonio y eso que llaman ahora «la pareja», no es simplemente el trámite administrativo de la inscripción en el Registro Civil, ni el hecho de que los dos hayan ido ante el juez para legalizar su situación.

Recuerdo a este respecto una noticia que leí en el periódico, representativa de la mentalidad, que confunde el matrimonio con un trámite administrativo. Después de las elecciones presidenciales celebradas en cierto país, el Presidente elegido se preocupó de que su familia apareciese en una situación respetable; y se encontró con que un hijo suyo, bailarín de profesión, estaba «unido» con una compañera de profesión desde hacía algunos años y, por tanto, en una situación que no parecía excesivamente respetable, ni siquiera en una sociedad tan permisiva ni tan liberal como la del país en cuestión. Parece ser que el Presidente le pidió a su hijo que contrajese matrimonio, a lo que el hijo no se negó, manifestando: «Total, la diferencia son unas monedas». Lo que valía la licencia de matrimonio.

Estoy seguro de que esa persona conoce muy bien el arte de bailar, pero de lo que estoy más seguro es de que no sabe qué es el matrimonio. Esto no es el matrimonio. El matrimonio no es la unión entre el varón y la mujer legalizada. Afortunadamente la diferencia entre una esposa y una amante no es tener o no en regla unos papeles con el sello del Estado. Ni los timbres ni las inscripciones en el Registro Civil señalan la diferencia entre lo honesto y lo inmoral, entre la virtud y el vicio.

b) Otra cosa que no es el matrimonio: no es un *contrato civil*. Y conste que al decir esto no me refiero a que el matrimonio cristiano no es un contrato civil al ser un sacramento (que indudablemente lo es), porque no estoy hablando del matrimonio con algún adjetivo; no estoy hablando del matrimonio *civil* ni del matrimonio *canónico*. Estoy hablando del matrimonio sin más, esto es, de aquello que es común a todos los hombres. Con otras palabras, me estoy refiriendo al matrimonio desde el punto de vista del derecho natural.

Pues bien, el matrimonio –cualquier matrimonio– no es un contrato civil. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el matrimonio es un contrato civil? Lo que se quiere decir es que las leyes civiles ofrecen una posibilidad de contratar, de ponerse de acuerdo un varón y una mujer para vivir según esas leyes; y a eso se le llamaría matrimonio. Según esto, el matrimonio consistiría en que el varón y la mujer se pondrían de acuerdo –contratarían– vivir juntos según la ley del Estado. Pues bien, el matrimonio *tampoco* es eso. El matrimonio *no es un contrato civil*.

Entonces, ¿qué es el matrimonio?

c) En breves síntesis, podemos decir que lo que llamamos matrimonio es aquella unión de varón y mujer, cuyo origen está en la naturaleza humana y que se forma de acuerdo con ella.

Dicho de otra manera. El matrimonio es preexistente a cualquier legalidad y anterior a cualquier legalización. Ni la legalidad ni la legalización crean o constituyen el matrimonio; su función consiste en regular, dar publicidad y otorgar seguridad jurídica a lo que ya existe antes que ellas por naturaleza, es decir, el matrimonio. Y vamos a explicar esta idea por pasos y con la necesaria brevedad:

— *Primero*: el matrimonio, hay que partir de esa base, es una institución que encontramos en la naturaleza humana¹. Es claro que varón y mujer no son varón y mujer por la cultura. Simone de Beauvoir, en un slogan que se ha hecho famoso en los movimientos feministas, dijo que «la mujer es un producto cultural». No sé exactamente qué es lo que quería decir Simone de Beauvoir con eso de que la mujer es un producto cultural. En todo caso la mujer, como tal mujer, y el varón, como tal varón, no son un producto cultural sino un producto natural. La diferencia entre uno y otra proviene de la naturaleza humana. ¿Qué les parecería si dijéramos que hubo una época de la humanidad en la que existieron unos seres humanos sin sexo, que, puestos a pensar, llegaron a la conclusión de que la sociedad estaría mejor organizada si la especie humana se dividiese en dos sexos?; a partir de entonces, mediante unos procesos culturales que desconocemos, habrían aparecido el varón y la mujer. ¿Ridículo, verdad? Es claro que el hecho de que existan el varón y la mujer es un hecho natural.

1. Este punto ha sido desarrollado ampliamente por Juan Pablo II en las audiencias generales de los miércoles a partir del 5-IX-1979.

— *Segundo*: el varón y mujer están hechos –por naturaleza– el uno para el otro; y eso se manifiesta en la tendencia natural –que por natural es buena y honesta– a unirse en matrimonio. La unión entre varón y mujer no es un invento cultural del hombre aprovechando la distinción de sexos; por naturaleza, se es varón en relación a la mujer y se es mujer en relación al varón. De ahí que exista la tendencia natural a la unión, que refleja ese ser el varón para la mujer y la mujer para el varón.

— *Tercero*: esa tendencia comporta una forma específica y concreta de unirse, que responde tanto al hecho de que varón y mujer son personas humanas –con unas exigencias de justicia– como al hecho de que son diferentes –varón uno, mujer la otra– y se unen precisamente como varón y mujer. Siendo la diferenciación entre varón y mujer un hecho natural, y existiendo una tendencia natural a la unión, es obvio que la diferenciación y la tendencia responden a un tipo de unión en el que el varón y la mujer realizan aquello en función de lo cual existen tanto la diferenciación como la tendencia. Ese tipo de unión que responde a la naturaleza humana, que en ella tiene su origen y en la cual, por ser natural, el varón se realiza –de un modo específico y peculiar– como persona humana masculina y la mujer se realiza –también de un modo específico y peculiar– como persona humana femenina, es lo que conocemos como matrimonio. En otras palabras, aquella forma de unión de varón y mujer que responde a la condición de persona del hombre, a lo que son el varón y la mujer por naturaleza, a eso, precisamente a eso, es a lo que llamamos matrimonio. Si quieren que lo diga con otras palabras, el matrimonio es la unión de varón y mujer que corresponde a la ley natural, siendo la ley natural aquella ley que Dios, autor de la naturaleza, ha impreso en el ser del hombre.

Por tanto, la primera idea es ésta: el matrimonio es una institución natural que viene determinada por la naturaleza humana. Y al decir que viene determinada por la naturaleza humana, se está diciendo que no es admisible pensar que, sobre la base de un hecho natural (la diferenciación de sexos), el hombre pueda conformar una serie de diferentes uniones entre varón y mujer. Por el contrario, se está afirmando que la propia naturaleza prevé un tipo específico de unión, y que esa unión que responde a la naturaleza humana es lo que llamamos matrimonio. Fíjense Vds. que esto tiene una clarísima consecuencia: si el matrimonio es aquella unión de varón y mujer que responde a la condición de persona y a la propia naturaleza humana, y *eso es bueno*, no solamente es bueno sino que es *lo bueno*. Porque si hay una unión de varón y mujer que responde a la naturaleza humana (lo que quiere decir que es la adecuada a la dignidad de la persona humana), es evidente que lo que se salga del matrimonio (es decir, las relaciones extraconyugales) no puede responder a la naturaleza del hombre, o sea a la condición de persona que es propia del varón y de la mujer; por lo tanto, nos encontramos ante situaciones degradadas, frente a una degradación de la conducta humana. Nos encontramos ante una inmoralidad.

Llegados a este punto, es el momento de adentrarnos más en la pregunta sobre qué es el matrimonio. Hay al respecto una idea que me parece clave. La idea es ésta: el matrimonio no consiste en un hecho, *no es* el hecho de que varón y mujer vivan y se comporten de un modo determinado. El hecho de que varón y mujer vivan como marido y mujer, el hecho de la comunidad conyugal y de que hagan vida marital, no es el matrimonio, sino –en todo caso– la consecuencia del matrimonio. O si quieren ustedes, la realización del matrimonio. Por eso cabe que un varón y una mujer convivan al igual que los casados y no formen matrimonio; es esto tan conocido que desde hace muchos siglos tal tipo de unión de hecho ha recibido un nombre propio: concubinato u otra denominación.

Dicho de otra manera, el matrimonio, *antes que en obrar consiste en ser*. Por eso se dice que varón y mujer *son* marido y mujer. Y ese ser marido y mujer no consiste en un hecho, sino en lo que vamos a decir a continuación.

2. EL VÍNCULO MATRIMONIAL

a) ¿Qué es lo que hace que un varón y una mujer, que antes eran novios, se transformen en marido y mujer? Sencillamente el compromiso, la entrega y la aceptación mutuas, por las cuales cada uno se da al otro y lo acepta como esposo en el momento de contraer matrimonio, de casarse según la forma que en cada caso sea legítimamente obligatoria; en otras palabras, el matrimonio consiste en el varón y la mujer unidos por un vínculo jurídico, mediante el cual cada uno está unido al otro por una serie de derechos y deberes nacidos de la entrega de cada uno al otro y su correspondiente aceptación.

En eso consiste el matrimonio, mientras que la vida matrimonial –vivir con casados– es la realización de ese compromiso, es decir, consiste en que marido y mujer se comportan y obran como lo que son. O dicho de otro modo, marido y mujer no son matrimonio porque viven como casados, sino que viven así porque son matrimonio. Por eso, la vida matrimonial es una manifestación de la autenticidad de la persona. Hoy en día que hablamos tanto de autenticidad, ahí tenemos un ejemplo claro de ella. ¿Qué es la autenticidad sino vivir y manifestarse como lo que se es? Pues bien, cuando los esposos se comportan como tales, se comportan como personas auténticas, porque obran como lo que son; antes de obrar como marido y mujer, lo son. Por eso las relaciones extra o paramatrimoniales suponen, no solamente una degradación, como decíamos antes, sino una inautenticidad, pues varón y mujer se comportan como aquello que no son.

No es el momento ahora de entrar en la cuestión de la celebración del matrimonio. Recuerdo sólo que esa entrega y aceptación mutuas deben hacerse en cada caso de acuerdo con la forma necesaria para su validez: los católicos ante la Iglesia, los demás de acuerdo con las leyes que les obliguen.

Pero sigamos haciéndonos preguntas: ¿en qué consiste ese vínculo jurídico? ¿en qué están vinculados varón y mujer por el matrimonio?

La belleza del matrimonio reside en que la unión matrimonial de varón y mujer representa la unión más profunda de que sea capaz el ser humano en el plano de la naturaleza.

Tan profunda es, que consiste en una unión en sus personas, las cuales siendo dos, forman como una sola. «Serán dos en una sola carne», como dice el Génesis. Varón y mujer forman *una unidad en las naturalezas* por medio del vínculo jurídico; y como la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo, varón y mujer forman una profunda unión de cuerpos y almas².

La unión matrimonial consiste en un vínculo jurídico (derechos y deberes) de co-participación y co-posesión mutuas en la naturaleza, es decir, en los principios naturales que componen la feminidad y la virilidad. Dicho de otra manera, el varón hace suya a la mujer en lo que respecta a los principios operativos del sexo (tiene derecho) y la mujer hace suyo al varón en esos principios operativos (tiene derecho). De esta manera, cada uno de los esposos se hace como parte y prolongación del otro. No puede pensarse, en el plano natural, una unión más íntima ni de mayor belleza.

Tiene esto tanta trascendencia, que si el matrimonio no fuese una realidad natural sería absolutamente imposible que fuese tal como es. Es una razón más por la que hay que decir que el matrimonio es una institución natural. Para darnos cuenta de esto, recordemos brevemente uno de los rasgos fundamentales de la persona humana. Ser persona comporta –entre otras cosas– ser dueña de sí misma, tener el dominio sobre su propio ser. ¿En qué sentido la persona es dueña de su propio ser? Lo es en dos sentidos: es dueña de su propio ser en cuanto a través de la inteligencia es capaz de dominar sus propios actos y, por lo tanto, dominar –aunque con límites– el curso de su propia vida; pero al mismo tiempo también lo es en el sentido de que su propio ser le pertenece, es derecho suyo.

Este ser dueño de sí distingue el mundo de la persona del mundo meramente animal. El mundo animal tiene como rasgo suyo, el que, por ser pura materia, no se domina a sí mismo y, por lo tanto, no domina nada. A veces podemos encontrar en los animales fenómenos similares a los de las personas. Por ejemplo, decimos que el animal tiene su guarida, su nido, sus crías; el macho tiene su hembra, etc. Sin embargo, nada de esto es suyo, precisamente porque no se pertenece ni siquiera a sí mismo. El animal no es más que una parte de la Naturaleza a cuyo servicio está. ¿Diríamos acaso que es una ladrona el águila que le arrebata la caza a un jabalí? Cuando el tigre mata a una cebra

2. Cfr. JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 19. Aparecido este importante documento, semanas después de redactadas estas líneas, iremos citando los pasajes más significativos respecto de los temas aquí tratados.

para alimentarse, ¿decimos que es un asesino? ¿Tiene acaso algún derecho la cebra frente al tigre? ¿Somos los hombres unos asesinos porque tenemos granjas para la cría de aves o estamos cometiendo un crimen cuando sacrificamos el ganado? Evidentemente no. El mundo de los animales es una parte del cosmos, en el que unos animales están al servicio de otros y del hombre por ley de la naturaleza. Por lo tanto, como los animales no poseen su propio ser, no poseen nada. La persona se distingue precisamente en esto: en que la persona es un ser que se posee a sí mismo y porque se posee a sí mismo puede poseer a los seres no personales de su entorno.

Pues bien, cuando varón y mujer se entregan libremente como esposos en el acto del consentimiento (al casarse) se hacen partícipes en ese dominio que la persona tiene sobre su propio ser. Fíjense bien en esto y se darán cuenta de que tal cosa sería imposible si por naturaleza la mujer no estuviera destinada al varón y el varón no estuviese destinado a la mujer: precisamente porque son personas, no podrían dar al otro una verdadera participación en ese dominio si por naturaleza no estuviesen destinados a esa participación; sería *contra natura*, pues si el dominio es natural, es *inalienable*, porque el hombre no puede disponer de él, si no es por acto contra naturaleza. El hombre es dueño de sus miembros, pero si se corta un brazo sin una razón terapéutica –prevista en la naturaleza, pues el miembro está al servicio de todo el cuerpo– comete una inmoralidad, actúa contra la ley natural. Frente a lo que es natural el hombre no tiene capacidad de libre disposición.

Por el matrimonio varón y mujer hacen al otro partícipe del dominio sobre su propio ser; y por virtud de esto ocurre un fenómeno que da un rasgo peculiar al matrimonio: cada uno de ellos se hace *como parte del otro*. Ciertamente, ambos siguen siendo dos, pero ese varón y esa mujer que siguen siendo dos, de cierta manera y en cierto sentido, se han hecho uno. De suerte que la mujer, si bien es otra con respecto al varón, ya no es enteramente otra; y el marido, si bien es otro con respecto a la mujer, ya no es enteramente otro, porque al estar unidos jurídicamente, cada uno ha pasado a ser como parte del otro. De esta forma, el amor conyugal ya no es el amor al enteramente otro, sino que tiene un componente de amor a sí mismo, porque para la esposa el marido no es solamente «el otro», sino que es también como parte suya; y para el marido, la esposa no es «la enteramente otra», sino que es cuerpo de su cuerpo, carne de su carne, hueso de sus huesos. Varón y mujer constituyen así la más profunda unión en sus personas y forman una *unidad en las naturalezas* mediante un vínculo jurídico.

Veamos ahora otro aspecto de esa unión. ¿Quién la ha hecho, cuál es su causa?

b) Sin duda podemos responder que la causa del vínculo matrimonial es el consentimiento; ambos contrayentes se han dicho mutuamente sí, se han dado y aceptado como esposos. Pero fácilmente se puede comprender por lo

que antes hemos comentado que, siendo el hombre persona, el consentimiento no puede causar el vínculo conyugal si no es sobre la base de un supuesto natural, de algo previsto por la naturaleza.

El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio. Cuando varón y mujer dan su consentimiento, entonces se produce el vínculo matrimonial. Y no puede ser de otra manera, si el matrimonio consiste en ser partícipe del dominio de la persona en su propio ser; dado que la persona es por naturaleza dueña del propio ser, solamente el propio consentimiento puede hacer que alguien entre a participar en ese dominio de cada uno sobre su propio ser. Pero a la vez no es menos claro que la persona, siendo dueña de su propio ser por naturaleza, sólo por una disposición y aptitud de la misma naturaleza, puede hacer a otro partícipe de ese dominio. Únicamente si por naturaleza el varón está destinado a unirse de esa manera con la mujer y la mujer lo está a unirse con el varón, puede el consentimiento producir el vínculo; sin este fundamento natural el solo consentimiento no produciría ese vínculo de coparticipación. El mutuo consentimiento es verdadera causa eficiente del vínculo, pero lo causa, no creando radicalmente ese vínculo, sino haciendo nacer lo que está en la naturaleza en potencia, para que la misma naturaleza actualice lo que la naturaleza contiene en potencia. Quizás con un ejemplo me explicaré mejor; quien pulsa un timbre es el responsable de que el timbre suene; es el *causante* del sonido producido. Sin embargo, es cierto que lo único que ha hecho ha sido establecer el contacto necesario para que llegue la electricidad al timbre y el sonido se produzca. Algo similar ocurre con el consentimiento. Dado que el varón y la mujer están destinados el uno para el otro, lo único que hace el consentimiento de los contrayentes es –valga la redundancia– *consentir* en que se produzca en ellos lo que la naturaleza ha previsto para ellos.

c) Esto significa que el vínculo jurídico que los une a ellos, no es una creación original del consentimiento, sino que es un vínculo de derecho natural. El vínculo es causado por el consentimiento en el sentido de originar el nacimiento de un vínculo natural, que previsto por la naturaleza, por la naturaleza se anuda. Por eso el argumento en favor del divorcio que a veces dieron los ilustrados del siglo XVIII, y que hoy todavía desempolvan algunos liberales, «lo que hizo el consentimiento, lo puede deshacer también el consentimiento», carece de consistencia. Ese argumento solamente sería válido, si el matrimonio fuese un contrato civil, esto es, si consistiese en una creación original del consentimiento, basada exclusivamente en la mutua voluntad.

Desde el momento en que comprendemos que ese vínculo lo ha producido, sí el consentimiento, pero a través de desencadenar la fuerza misma del derecho natural, se nos revela como evidente que lo que ha formado la naturaleza, sólo la naturaleza lo puede disolver. Y eso nos lleva a un conocido pasaje evangélico que dice, con otras palabras, lo mismo que acabo de exponer. Cuando nosotros hablamos de naturaleza, de derecho natural, ¿qué es lo que

hay detrás? Unos juristas medievales llamados glosadores acuñaron una frase que viene como anillo al dedo; al glosar la definición de derecho natural que escribió el jurista romano («el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los vivientes»), decían: «la naturaleza, esto es, Dios». ¿Quién está detrás de la naturaleza?, ¿lo que ha unido la naturaleza, quién lo ha unido? Quien por esencia es la Causa Primera de todo cuanto acontece en la naturaleza y el Supremo Legislador del que emana el derecho natural: Dios. Lo que la naturaleza ha unido, lo ha unido Dios. «Quod Deus coniunxit, homo non separet» (lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre) es la famosa frase evangélica con la que Jesucristo zanjó la cuestión del divorcio. El vínculo conyugal, mediante el consentimiento, lo anuda la naturaleza, esto es, Dios.

3. LOS RASGOS ESENCIALES DEL MATRIMONIO

Esa unión tan íntima de varón y mujer en virtud de la cual cada uno de ellos es como parte del otro, como una prolongación del otro, en la que ambos son carne de su propia carne y hueso de sus propios huesos, ¿cómo la podemos identificar?, ¿cuáles son los rasgos que la definen?

Los rasgos que la definen, dicho muy rápidamente porque el tiempo se está pasando, son tres. Son los llamados *tres bienes del matrimonio*: la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad.

Estos tres bienes nos aparecen como tres rasgos esenciales o necesarios de esa unidad jurídica en las naturalezas, en la que consiste el matrimonio. No son algo sobreañadido, sino una propiedad esencial derivada de formar el varón y la mujer una unidad en las naturalezas o su finalidad específica y peculiar.

a) En primer lugar, la *unidad*. Si el matrimonio consiste en esa íntima fusión de los dos seres, en cuanto que son varón y mujer, haciéndose co-partícipes entre sí de la virilidad y la feminidad, es claro que el matrimonio exige la monogamia. No creo que haga falta resaltar la razón de que esto sea así. Por ello me parece suficiente señalar que siendo varón y mujer iguales en cuanto personas humanas y valiendo lo mismo el varón como varón y la mujer como mujer, lo justo –lo debido en justicia– es que a un varón corresponda una mujer. Cuando el varón, por el consentimiento, se entrega a la mujer, ésta recibe un bien (el varón) que –en el plano de la naturaleza, que es el que cuenta por ser el matrimonio una unidad en las naturalezas, no en el de las cualidades– es igual a ella. Y al entregarse la mujer al varón, éste recibe asimismo un bien igual al que recibe. La poligamia es injusta, de modo que para que fuese justa, tanto habría de valer más el varón que la mujer, cuantas mujeres tuviese (y viceversa), lo que es manifiesta aberración.

Por otra parte, ¿cómo formar una unidad en las naturalezas en un régimen poligámico? Tal unidad exige la entrega plena y total, lo que sólo es posi-

ble entre un solo varón y una sola mujer; por eso, la monogamia exige la fidelidad conyugal. La infidelidad conyugal atenta contra esa entrega plena y total y constituye una clara injusticia³.

b) El segundo rasgo es la *indisolubilidad*. Basta simplemente pensar en esto: si el vínculo lo ha hecho la naturaleza, ¿quién lo puede romper? La naturaleza, la muerte. Lo que hizo el derecho natural, el hombre no lo puede romper. En otras palabras y yendo al fundamento último, el vínculo que Dios unió el hombre no lo puede disolver. Aparte de esta razón tan simple y sencilla, podemos ver este punto desde otra perspectiva. Si el varón y la mujer participan del dominio que la persona humana tiene sobre su propio ser –al formar una unidad en las naturalezas– cada uno de ellos es –decíamos– como parte del otro; o lo que es lo mismo, el otro cónyuge es como una prolongación de uno mismo; ésta es la idea fundamental. La mujer ya no es enteramente otra con respecto al varón, sino que es parte del varón; es –jurídicamente– ser *del varón*; y al varón le ocurre lo mismo con respecto a la mujer; no es enteramente otro sino *como parte* de la mujer.

Esto supuesto, basta hacerse una pregunta: ¿puede alguien desprenderse de su propio ser? ¿hay alguna causa por la cual sea lícito odiarse a sí mismo?

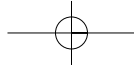
Por eso suelo decir que hay una cosa muy parecida al divorcio. Y a veces cuando lo digo hay quien se extraña, pero a mí me parece de una lógica aplastante: lo más similar al divorcio es el suicidio. El suicidio consiste en el odio de sí, en el repudio del propio ser; el divorcio consiste en el odio de sí: en el repudio del otro, que es parte de uno mismo. Cuando se pueda decir que repudiarse a sí mismo es natural, entonces podremos afirmar que el divorcio es natural⁴.

c) Y, por último, la fecundidad. ¿Por qué la fecundidad es un rasgo del matrimonio?, ¿por qué el matrimonio está abierto a los hijos?

Hemos dicho que el matrimonio es unión de varón y mujer, no sólo como personas humanas sino como varón y como mujer, esto es, según un modo específico. Lo distintivo del matrimonio es que varón y mujer se unen precisamente como varón y como mujer. Es cierto que un varón y una mujer se pueden unir como personas sin el carácter específico de varón y mujer; por ejemplo, para poner un comercio, para constituir una sociedad anónima industrial, o simplemente pueden ser amigos; en cualquiera de estos casos se unen sólo como personas. Pero ninguna de estas cosas es el matrimonio. Lo específico del matrimonio es que se unen precisamente en cuanto que son varones y en cuanto que son mujeres. Pues bien, una observación elemental de la naturaleza nos lleva a darnos cuenta de que un rasgo definitorio de ser varón o de ser mujer es la ordenación a la fecundidad: ambos se distinguen –como va-

3. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los esposos del 3-V-1980*, en *Kinshasa*, n. 4 (AAS, 72, 1980, 426 s.); *Id.*, exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 19.

4. Cfr. JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 20.



662 • ARTÍCULOS

rón y como mujer— por el aparato reproductor (aunque no sólo por eso) y ambos tienden a unirse en el acto que naturalmente se ordena a la fecundidad. Por tanto, si el varón y la mujer se unen como varón y como mujer, es evidente que el matrimonio está ordenado a la fecundidad⁵.

En suma, los tres rasgos que caracterizan al matrimonio, a la vida matrimonial correcta y al genuino amor conyugal son la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad: los tres bienes del matrimonio.

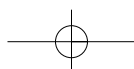
Tal como me temía he de terminar a la mitad del tema. Pero como les decía al principio no tiene esto demasiada importancia, si ha quedado claro qué sea el matrimonio. Pasemos, pues, al coloquio. Vds. tienen la palabra.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

P.— *Vd. dijo que los tres bienes del matrimonio son la unidad, la indisolubilidad y la fecundidad. Entonces, ¿qué ocurre cuando no existe la fecundidad, o sea, cuando no hay hijos?*

R.— Me imagino que la pregunta se refiere a la esterilidad. Pues bien, respecto del matrimonio en sí mismo considerado, no ocurre nada en caso de esterilidad de uno o de los dos cónyuges, porque la fecundidad en la que consiste el bien del matrimonio es la misma en el matrimonio de las personas estériles que en el matrimonio de quienes han recibido la bendición de tener muchos hijos. No se sorprendan; ya les decía que la idea clave para entender el matrimonio es que no consiste en un hecho —en la vida y sus eventos— sino en una unidad de los dos en sus naturalezas. El matrimonio lo constituyen el varón y la mujer unidos por el vínculo jurídico, y en consecuencia, los tres bienes citados pertenecen al matrimonio en cuanto referidos a esa unión de varón y mujer; o dicho de otro modo, donde están presentes esos tres bienes, cuando se refieren al matrimonio, es en el vínculo jurídico, que contiene un conjunto de derechos y deberes. No se trata, pues, del hecho de la fecundidad, sino de derechos y deberes en relación con la fecundidad. Estos derechos y deberes pueden resumirse en que varón y mujer vivan su intimidad conyugal según el orden natural —cumpliendo la ley natural— abriéndose, en lo que depende de su voluntad, a los hijos. Aquello que, en relación a la fecundidad, no depende de su voluntad y, por consiguiente, no constituye deber o derecho mutuo, no afecta al bien de la fecundidad como bien esencial del matrimonio. Esta «fecundidad» que es rasgo esencial del vínculo jurídico se refiere a derechos y deberes y es exactamente igual en todo matrimonio, lo mismo si marido y mujer reciben la bendición de los hijos como si la naturaleza les ha negado ese gozo. Por eso me parece incorrecto hablar de «matrimonios estériles» y

5. Cfr. JUAN PABLO II, exh. ap. *Familiaris consortio*, nn. 28 a 35.



«matrimonios fecundos»; no hay matrimonio estéril, sino, en todo caso, varones o mujeres estériles.

Quizás podríamos preguntarnos por qué la esterilidad no lleva consigo la nulidad del matrimonio, cómo es posible que, siendo la generación de los hijos uno de sus tres bienes esenciales, el matrimonio esté constituido de tal manera que sólo se pide a los cónyuges que vivan su intimidad abriéndose a los hijos y no se les pide que sean realmente capaces de tenerlos. Hay una primera respuesta muy clara. El matrimonio está formado por un vínculo jurídico que contiene una serie de derechos y deberes; ahora bien, no puede existir ningún deber –y por lo tanto, no puede existir el correlativo derecho– a aquello que no está al alcance de la voluntad de los esposos. Nadie está obligado a hacer lo que escapa de su voluntad y nadie tiene derecho a exigir de otro lo que no depende de él. En la generación de los hijos, depende de la voluntad de los esposos unirse en el don recíproco y no alterar el proceso natural que su acto desencadena, no más. La esterilidad es un defecto de ese proceso natural que está más allá del acto conyugal y de la conducta que se pide a los esposos; por lo tanto, la esterilidad no afecta a los derechos y deberes matrimoniales. La fecundidad propia del matrimonio se refiere al objeto de los derechos y deberes conyugales y es igual en las personas estériles que en las fecundas. Lógicamente, la esterilidad no puede afectar a la validez del matrimonio.

Pero cabe todavía ir más a la raíz y buscar la respuesta más profunda a la cuestión planteada. Esta respuesta es que el hombre es persona y, como tal, no puede ser considerado ni tratado como un simple medio o instrumento. El esposo no puede querer a la esposa como simple instrumento de procreación, ni la esposa puede querer al esposo como tal instrumento. El amor a los hijos pasa necesariamente por el amor al esposo o a la esposa en sí mismos. Se ha de amar al posible hijo como fruto del amor al otro; no es, en cambio, correcto amar al otro sólo en cuanto medio para tener hijos. El genuino amor conyugal desea ver plasmada la unión con el otro en los hijos y se abre generosamente a ellos; pero ese deseo de tener hijos pasa por el amor al otro. Por eso, el matrimonio con un estéril es perfectamente válido. Quien rechaza a su esposo o a su esposa por ser estéril comete una grave injusticia y muestra palpablemente que ni trata ni ama al otro como corresponde a su condición de persona; lo trata como instrumento, como cosa; su conducta es profundamente injusta. De ahí la honda injusticia de las leyes que amparan tal conducta, acogiendo como causa de divorcio la esterilidad del otro cónyuge.

P.– *¿Por qué se dice que no es aceptable que, cuando el esposo es estéril, la esposa sea fecundada artificialmente y, en cambio, se acepta la adopción de un hijo que también es, en ese caso, artificial?*

R.– Sinceramente no veo que sean dos casos comparables. El sentido de la adopción es ofrecer un hogar a un niño que se halla en circunstancias de desamparo familiar, dándole acogida como si fuese un hijo; y esto es una acción

laudable y deseable. No veo aquí ninguna artificiosidad, sino amor y entrega, que es el modo más excelente de relacionarse los hombres entre sí.

La fecundación artificial es cosa muy distinta. Aquí se trata de *engendrar*, de dar vida a un nuevo ser y la cuestión reside en cuál sea el medio éticamente correcto para transmitir la vida. El punto clave está, una vez más, en comprender la dignidad de la persona humana, tanto de quienes engendran como de quienes son engendrados. Engendrar es transmitir la naturaleza humana, cooperando en la generación de una persona humana, mediante la fecundación de la esposa por el esposo. Esta fecundación es un acto de *dos personas*, no es una unión material como en los vegetales o en los animales.

Cuando se trata de una unión material no hay inconveniente en sustituir la naturaleza por el arte humano, porque el sentido del acto no cambia: la acción de fecundar es material en uno y otro caso y como lo engendrado es pura materia, hay correspondencia entre el acto de fecundar y lo engendrado. ¿Qué más da que el semen del toro llegue a la vaca por fecundación natural o por inseminación artificial?

En el hombre, la acción de engendrar no es un acto simplemente material; la intimidad conyugal es don recíproco de dos personas que expresan, mediante su unión engendradora, la unidad en las naturalezas.

Quizás valga la pena detenerse un tanto en este punto. Hemos dicho que el matrimonio es una unidad en las naturalezas, un vínculo jurídico que une a los dos esposos en los principios operativos del sexo, constituyéndolos en una profunda e íntima unión de cuerpos y almas. Recordando esto, es oportuno que intentemos llegar a la finalidad de esta unión; es decir, ¿por qué el matrimonio es una unidad en las naturalezas?, ¿por qué la naturaleza, esto es, Dios, ha hecho que el matrimonio sea así? Si nuestra mirada se dirige a la amistad o amor conyugal, observamos que no nos da la respuesta; el amor o amistad entre dos seres humanos, por honda e íntima que sea, no requiere unidad en las naturalezas, pues basta la unión de almas y además un vínculo jurídico no es necesario para el amor y la amistad. ¿Y el hogar y la mutua ayuda? Tampoco aquí encontramos contestación adecuada; ni el hogar común ni la mutua ayuda precisan la unidad en las naturalezas, unidad que no existe entre padres e hijos ni entre hermanos ni entre los demás familiares. Quizás podría pensarse que, vistas las obligaciones mutuas que un hogar o núcleo familiar de vida privada encierra, no estaría de más un contrato entre marido y mujer; es cierto, pero bastaría un contrato civil sin la fuerza, la intensidad e indisolubilidad del matrimonio.

Ninguna de estas cosas nos explica por qué la especie humana está dividida en varón y mujer, ni por qué ambos se unen en una unidad en las naturalezas. En cambio, nos lo explicamos perfectamente si fijamos nuestra atención en la generación de los hijos. La distinción sexual existe, en todos los seres así conformados, en función de la reproducción; por eso la tendencia al matrimo-

nio incluye la tendencia al acto fecundativo –el acto conyugal– y el amor conyugal tiende a expresarse en ese acto. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el acto de engendrar consiste en *transmitir la naturaleza específica* al ser engendrado. El ser engendrado es fruto de la fusión del principio generativo del padre con el principio generativo de la madre; lo cual implica que la transmisión de la naturaleza humana al hijo se realiza por una fusión biológica o unidad del principio natural del padre con el principio natural de la madre; esto es, el hijo es la *unidad en las naturalezas* de marido y mujer, realizada, no ya en el plano jurídico como en el matrimonio, sino en una persona humana nueva. Ahora, me parece, se puede comprender mejor el matrimonio y que uno de los tres rasgos esenciales sea la ordenación a la fecundidad. El matrimonio ha sido constituido como una unidad en las naturalezas, porque marido y mujer se constituyen en principio unitario de la generación del hijo. De este modo, el acto conyugal es la expresión de que varón y mujer son *matrimonio*, forman una unidad en las naturalezas, cuya más alta realización es el hijo.

Pueden observarse así como tres maneras de ser de la unidad en las naturalezas. Marido y mujer se constituyen en esa unidad de modo jurídico por el matrimonio; se manifiestan y se expresan como tales en el acto conyugal; y esa unidad se plasma ontológicamente, por la fusión de los principios naturales de ambos, en el hijo.

El hijo es, si se me permite la expresión (hablo en sentido figurado), la imagen sustancial del *matrimonio*, esto es, el fruto ontológico de marido y mujer en cuanto son una unidad en las naturalezas. El hijo así engendrado entra a formar parte de la comunidad familiar de los esposos y en ella es alimentado y educado hasta que alcanza su madurez. El matrimonio es, pues, el medio propio de la persona humana para ser engendrado, protegido y educado. Se comprende bien, me parece, cuánto alteran el orden natural humano las relaciones íntimas extraconyugales y la generación fuera del matrimonio.

Pero sigamos avanzando en nuestras reflexiones. El hombre, por ser persona, no engendra por un acto simplemente material. El acto conyugal es un acto personal, un don mutuo y recíproco de los esposos, en el que éstos ponen en juego su amor mutuo y el esposo realiza el acto de suyo tendente a la fecundación de la esposa. Es un acto en el que marido y mujer se unen en cuerpo y, por el amor, en alma. Es un acto enteramente personal. Aunque los principios generativos del padre y de la madre se refieren al cuerpo –el alma es creada inmediatamente por Dios–, ese cuerpo es un cuerpo humano, un cuerpo que por naturaleza pide un alma, en otras palabras, el acto generativo tiende hacia la entera persona; ellos, engendrando el cuerpo, engendran a la persona del hijo. Por eso son padres de la entera persona. Así, pues, la entera persona es engendrada por medio de un acto –el acto conyugal–, que es también enteramente personal: cuerpo y alma, acto físico transido de amor personal. Hay, pues, una adecuación entre el acto que tiende a generar y lo engendrado. El acto conyugal es *digno* del hijo engendrado, hay una correlación entre la dig-

nidad de la persona humana engendrada y la dignidad del acto por el que los padres tienden a engendrarla. Un acto personal, como lo es en el hombre la transmisión de la naturaleza humana, no puede sustituirse por manipulaciones de laboratorio. De ninguna clase. Quien advierta la dignidad de la persona humana, comprenderá con luminosa claridad por qué la inseminación artificial no es propia de los hombres. ¿Por qué no es admisible la fecundación artificial en el hombre? Simplemente porque la mujer es persona humana y el hijo lo es también.

Por lo demás, el hijo fruto de la inseminación artificial nunca es fruto del matrimonio, aunque se fecunde a la mujer con el semen del marido; es un hijo extramatrimonial. Lo veíamos antes; la expresión de la unidad en las naturalezas —el matrimonio— es el acto conyugal; este acto constituye la realización propia y específica de la dimensión generativa del matrimonio y no hay otra. Desde luego no son expresión de esa dimensión del matrimonio las manipulaciones de laboratorio. Por eso el hijo engendrado por inseminación artificial es fruto de ambos, pero no de su matrimonio, no es hijo *matrimonial* según la naturaleza, aunque sea legítimo según la ley estatal.

Si a esto añadimos que la pregunta se refiere al caso del marido estéril y, por lo tanto, a un caso en el que la fecundación artificial debería hacerse con el semen de un tercero, la solución es todavía más clara. El hijo engendrado no es hijo del marido, sino de la esposa y un tercero; por lo tanto, el hijo no es fruto del matrimonio. Es un ataque frontal —no por consentido menos inmoral ni menos brutal— a la unidad en las naturalezas que por el matrimonio forman marido y mujer. El matrimonio exige la unidad y la fidelidad, porque, al constituirse varón y mujer en una unidad en las naturalezas, los principios operativos del sexo —entre los que se incluyen (y de modo fundamental) cuantos se refieren a la generación de los hijos— se unen jurídicamente entre sí por la relación de coparticipación y coposesión antes indicada; y esta relación, por su naturaleza, es exclusiva, no admite tercerías. Dicho de otro modo, por el matrimonio la capacidad engendradora del esposo queda referida de modo exclusivo a la capacidad engendradora de la esposa y viceversa; la unión de cuerpos y almas o unidad en las naturalezas implica la *unión una e indisoluble* de esas capacidades. Con razón ha dicho un autor que la inseminación artificial con intervención de tercero es un «adulterio casto».

Si me permiten unas reflexiones en voz alta, diré que estas técnicas de laboratorio y muchas otras me evocan irremediablemente las contradicciones de nuestra época. Nunca se ha hablado tanto de dignidad del hombre y sería difícil —me parece— encontrar épocas donde esa dignidad haya sido más desconocida y atacada. ¿Qué idea de la dignidad humana tendrán quienes no ven inconveniente en que se puedan tener hijos por fecundación artificial? ¿Qué idea tendrán de lo que es engendrar? Se ha reducido al hombre a sus dimensiones materiales y, lógicamente, se le trata como materia, como a un animal más. El primer paso es la trivialización del sexo: de un don mutuo en el que

ambos, expresando su amor personal, expresan su unidad en las naturalezas haciéndose un principio común de generación, se pasa a una unión física en la que se busca la satisfacción incondicionada del placer excluyendo los hijos. Reducido el sexo a pura satisfacción, si se desea el hijo, se desea como satisfacción de un anhelo personal, que se busca tan incondicionadamente como el placer, sin parar mientes en la aberración que es querer tener un hijo por mediación de un tercero (eso sí, con un laboratorio por medio), etc. Pero los pasos siguientes son más graves: siendo el acto conyugal principio de vida, su trivialización lleva lógicamente a la trivialización de la vida humana; de los anticonceptivos se llega al aborto y del aborto a la eutanasia. Como de la fecundación artificial se llega a los hombres «clónicos», a la manipulación genética, etc. ¿Qué queda de la dignidad del hombre? Nada.

Defender el matrimonio resulta así defender la dignidad de la persona humana. Y sobre todo es afirmar la verdad sobre el hombre, una verdad que siempre acaba por imponerse. La regla suprema del obrar humano es la ética —porque es persona—, no la técnica (porque no es un animal). La técnica ha de estar subordinada al hombre, tiene su límite en la ética, que es tanto como decir que tiene su límite en la dignidad de la persona humana.

P.— *Todos los seres humanos tenemos defectos y virtudes. La prolongación de uno mismo que implica el matrimonio, ¿puede entenderse como el equilibrio entre las virtudes y defectos contrapuestos de los cónyuges? Las virtudes que le faltan a un cónyuge las puede tener el otro, ¿se puede entender esto como prolongación de uno mismo?*

R.— Hay que distinguir. Una cosa es el matrimonio y otra cosa es la vida o convivencia matrimonial, aunque la vida matrimonial es realización del matrimonio. El matrimonio, lo repito una vez más, es unidad en las naturalezas; por lo tanto, lo que une jurídicamente son *potencias naturales*, no virtudes. En otras palabras, no hay derechos y deberes sobre las virtudes del otro. En este sentido, la *prolongación de uno mismo* se refiere de modo directo al otro respecto de sus potencias naturales y no respecto de sus virtudes.

Ahora bien, esa unidad en las naturalezas comporta un amor pleno y total, un amor que se extiende a la totalidad de la persona del otro cónyuge. Como el otro es carne de la carne de uno mismo y hueso de sus huesos, hay que amarlo como uno se ama a sí mismo, con sus virtudes y defectos. Por otra parte, esa unidad en las naturalezas comporta la comunidad conyugal, la comunidad de vida, y ahí sí que el matrimonio, al comportar esta comunidad, lleva consigo un equilibrio afectivo y una complementariedad de virtudes... y defectos. Los cónyuges se complementan en sus temperamentos, en sus caracteres y en sus virtudes. Y sobre todo se compenetrán por su amor.

P.— *Yo no veo que en principio sea muy natural que la única manera de acabar con el matrimonio sea la muerte. Si un matrimonio va mal, creo que va más contra naturaleza que uno pretenda vivir con ese matrimonio y vea que realmente está ha-*

ciéndose daño. Y no veo claro eso de que sea muy natural la disolución por la muerte.

R.— Supongo que habrán notado desde el principio que he intentado, por todos los medios posibles en el tiempo disponible, aclarar el lenguaje y los modos de decir. Esta actitud es fruto del convencimiento de que la imprecisión del lenguaje es a la vez causa y fruto de malentendidos.

Mi amable interlocutor me disculpará si digo que, para hablar de la indisolubilidad, no es buen camino hablar de que «un matrimonio va mal» o que la indisolubilidad es o no es «muy natural». Ningún matrimonio va mal y la indisolubilidad no es ni muy ni poco natural, es simplemente «natural». Y me explico.

Advertí en su momento que, para entender el matrimonio, hay que distinguir entre matrimonio y vida matrimonial. Quizás con un ejemplo conseguiré explicarme mejor: una cosa es tener el *título* de médico dado por la Facultad y otra distinta es el *ejercicio* de la profesión médica. Una vez egresado de la Facultad, el médico puede decir que le «va bien» o le «va mal» el ejercicio de la profesión, pero no tendría sentido decir que le «va bien» o le «va mal» el título de médico. El título ni va ni viene, simplemente se tiene; no es otra cosa que un conjunto de derechos y deberes que los sigue teniendo igualmente, cualesquiera que sean los eventos de su *vida profesional*. Sin extrapolar los ejemplos, que sólo son válidos en unos concretos aspectos, de modo similar al ejemplo propuesto no se debe confundir el matrimonio —que está formado por un vínculo jurídico, que contiene unos derechos y deberes— con la vida o convivencia matrimonial. Lo que «va bien» o «va mal» es la convivencia matrimonial. Y en este punto tiene razón quien me ha hecho la pregunta: si una convivencia matrimonial va mal y se dan cuenta los cónyuges que esa convivencia les está realmente haciendo daño, no es contrario a la razón natural que —ponderados los pro y los contra— rompan esa vida matrimonial si no hay otro remedio. Sí, de acuerdo, pero esto no se llama divorcio, sino separación de cuerpos.

Una de las cosas que más me ha llamado la atención de los divorcistas es su pertinaz confusión de argumentos, no sé si de modo intencionado o no, escamoteando el tema de la separación y atribuyendo a la indisolubilidad consecuencias que de ninguna manera le son propias. Por mi parte, intentaré clarificar la cuestión, en lo que me sea posible dentro de la obligada brevedad.

Me parece de elemental honestidad distinguir dos grupos de argumentos en favor del divorcio. El primer está formado por todos aquellos argumentos que se refieren a la persistencia de la vida matrimonial: el daño que supone vivir con quien —por las razones que sean— ya no se ama o resulta inaguantable. Este tipo de argumentos está recogido en certera síntesis por la pregunta que se ha hecho. Como otro aspecto de esta clase de razones, se habla también del daño que la vida matrimonial no pacífica ocasiona a los hijos: sufrimiento, al-

teraciones psicológicas, etc. Una vez enunciados los argumentos de esta serie, se concluye que la indisolubilidad es inhumana y que el bien de los cónyuges y de los hijos postula el divorcio. Pues no, esto es falsificar la indisolubilidad del matrimonio y ofrecer una conclusión que no se deduce de las premisas; es sencillamente un conjunto de argumentos falsos.

Y la conclusión es falsa, porque la indisolubilidad del matrimonio no impide la ruptura de la convivencia matrimonial en estos casos. Si, como decía mi interlocutor, un «matrimonio va mal» y es dañoso seguir conviviendo para los casados y, en su caso, para los hijos, los cónyuges pueden separarse y romper su convivencia, *en los mismos términos que la rompería el divorcio*. Si la separación está –como debe estar– bien regulada por la ley, el remedio ofrecido por el divorcio es igual al ofrecido por la separación. Más aún, hay algo en lo que ofrece mejor solución la separación que el divorcio; con la separación queda siempre abierta la posibilidad de reconstruir el hogar que pasó por situaciones críticas.

En otras palabras, esos pretendidos argumentos divorcistas se fundan en atribuir a la indisolubilidad –por ignorancia o por malicia– una consecuencia que nadie ha dicho que le sea propia: la irremediabilidad de la convivencia perturbada. El argumento del divorcio como remedio es falso de todo punto, porque el mismo remedio –propriadamente hablando mejor remedio– ofrece la separación.

¿Cuál es el otro grupo de argumentos en favor del divorcio? Todos aquellos que se resumen en lo que llaman «reconstruir la vida»; en otras palabras, la posibilidad de contraer nuevo matrimonio. Este es el único argumento propriadamente divorcista, al que no ha hecho referencia la pregunta y por ello debería dar aquí por terminada la respuesta.

No quiero, sin embargo, dejar de añadir algunas palabras al respecto, porque enlazan con la expresión «muy natural» usada en la pregunta.

Cuando decimos que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, que le es «natural», queremos decir que es una propiedad que dimana de la esencia de la unidad en las naturalezas. No cabe aquí decir «muy natural» ni «poco natural», porque «muy» o «poco» indican una gradación que es inaplicable al sentido de la palabra «natural» atribuida a la indisolubilidad. Que el fuego queme o que el sol dé luz no es ni muy natural ni poco natural; quemar o lucir es un efecto natural a secas. De parecida manera, cuando calificamos a la indisolubilidad de natural al matrimonio, no queremos decir que sea una consecuencia «lógica», «adecuada», «la que mejor defiende los valores del matrimonio», o cosas por el estilo. Si «natural» tuviese ese sentido, cabría efectivamente decir que no es o no es «muy natural» la indisolubilidad. Pero no tiene ese sentido, sino el que manifiestan los ejemplos puestos. La naturaleza del fuego produce quemaduras, como la naturaleza del medicamento produce la salud; éste es el modo según el cual la naturaleza del matrimonio

comporta la indisolubilidad. Las razones de que así sea las he apuntado en la conferencia –bien es verdad que muy someramente, pero es «muy natural» que así lo haya hecho ya que no es ese el tema que he venido a desarrollar– y no es del caso repetir las ahora.

Sólo quiero añadir una cosa relacionada con la expresión «muy natural». En la polémica divorcista se observa que los argumentos que se dan en favor del divorcio son de utilidad y conveniencia, es decir, se dan las razones que, a juicio del que habla, deberían llevar a implantar el divorcio o a mantener la legislación divorcista vigente. Y ahí está, a mi juicio, el error central. Porque antes que discutir sobre si debe o no debe haber divorcio, lo que ha de quedar claro es si el Poder legislativo y el Poder judicial de un Estado *pueden disolver el matrimonio*. Porque, ¿qué diríamos de un Parlamento que se pusiese a discutir una ley para regular el curso de las nubes y cuándo debe llover o no? ¿Acaso las nubes iban a obedecer esa ley y convertirse en la ansiada lluvia cuando el legislador lo hubiese establecido? Si el hombre no puede disolver el matrimonio, ¿qué es una ley divorcista sino un sangrante comedia? Y ¿qué hace el juez dictando solemnemente el divorcio si, en virtud de su naturaleza, el matrimonio es indisoluble? Como no sea el ridículo... Por no referirnos a los cónyuges divorciados que se vuelven –según dicen– a «casar»; ¿no introducen acaso una grave falsedad en su vida?

Ésta es la cuestión; antes de ver si el divorcio es conveniente, hay que ver si es posible. Pues bien, cuando decimos que la indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio, no hablamos de conveniencia, sino de una realidad natural, contra la que nada puede el hombre, salvo equivocarse o hacer el hipócrita. No pudiendo extenderme más, me limitaré a recordar lo que antes he dicho: el vínculo matrimonial es un vínculo natural, causado por la misma naturaleza humana puesta en acción por el consentimiento de los contrayentes. ¿Hará falta repetir, como si no fuese evidente y experiencia común, que el hombre no puede alterar a su voluntad las leyes de la naturaleza? ¿Será necesario recordar que ya los juristas romanos –paganos ellos, que no cristianos– dijeron que las leyes de los hombres no pueden destruir ni corromper el derecho natural? Y si los de los paganos pasamos al Evangelio, ¿podrá el hombre disolver lo que Dios unió?

Luego si el hombre no puede disolver el matrimonio y las leyes del Estado y las decisiones de los jueces dejan intacto el vínculo matrimonial, a pesar de todos los pesares, ¿para qué sirven las «razones» en favor del divorcio?

Los divorcistas se saltan demasiadas cosas, porque antes de hablar de las razones del divorcio, tendrían que demostrar que el matrimonio no es natural ni una unidad en las naturalezas. En otras palabras, llegamos a lo que dije al poco de comenzar a hablar: el divorcista ha de comenzar por dislocar la noción de matrimonio, convirtiéndolo en un «contrato civil» o en una «institución cultural». No puede ser de otra manera, porque quien entiende qué sea la

unidad en las naturalezas en la que consiste el matrimonio, no tiene la más mínima duda de que es indisoluble.

P.— *El caso es que el divorcio se extiende; cada vez más sucede que los casados se divorcian. Cada vez más sucede, luego no se puede decir que no sea natural.*

R.— Está visto que ya no se me da torear con toros de verdad, hoy me toca lidiar con las palabras. Veremos si consigo que el toro lingüístico no me dé una cornada y logro torearlo con una larga cambiada.

¿Acaso porque una cosa suceda cada vez más es *natural*? Porque sucede cada vez más que se usan las drogas, hasta constituir una de las peores lacras de nuestro tiempo; sucede cada vez más —en mi país y en muchos otros, no sé en México— que aumenta la delincuencia juvenil; sucede cada vez más que los asaltos callejeros y los desvalijamientos de viviendas aumentan prodigiosamente; sucede cada vez más que hombres y mujeres se suicidan; suceden cada vez más... ¿para que seguir con la lista?

Hemos tropezado con el sociologismo, que es una forma de pensar que viene a decir: si se da cada vez con más frecuencia un tipo de conducta, hay que legalizarla. ¿Hay cada vez más vidas matrimoniales desunidas? Introduzcamos el divorcio. ¿Las mujeres son cada vez más proclives al aborto? Legalicémoslo. ¿Las drogas se extienden cada vez más? Despenalicemos su uso. ¿Hasta dónde se puede llegar con este razonamiento? Con el sociologismo como guía, el final es un abismo sin fondo.

Pero vamos a ver, ¿qué es lo *natural*? Porque hay una manera de decir que una conducta es natural y hay otra manera de decir lo mismo. El hombre tiene una naturaleza con inclinaciones a lo correcto y con tendencias hacia lo que sabemos que está mal. Los cristianos llamamos *concupiscencia* a las inclinaciones hacia el mal y sabemos que esto es consecuencia del pecado original. En otras palabras, la naturaleza del hombre es una naturaleza *herida*, con desajustes. Pues bien, propiamente hablando llamamos *natural* a aquello que corresponde a la naturaleza humana según su propia manera de ser *correcta*; éste es el sentido normal de la palabra natural y aquel que se usa cuando hablamos de propiedades naturales, derecho natural, moral natural, etc. Según este sentido, lo natural —repito— es lo que corresponde a la naturaleza del hombre, no a sus desviaciones y fallos, que son *antinaturales*.

Ocurre, sin embargo, que en el lenguaje coloquial, el que usamos los hombres corrientemente, llamamos *naturales* también a los defectos del hombre, a todo lo que hace el hombre según su modo de ser, correcto o desajustado. Y así nos parece muy *natural* que un varón pierda la cabeza ante una mujer atractiva que no es la suya. Me viene ahora a la memoria una noticia que leí en la prensa hará cosa de un año. Una benemérita dama francesa acababa de organizar una campaña contra la inmoralidad de sus paisanos, pretendiendo una regeneración de costumbres; los hombres y las mujeres —decía— deben llegar vírgenes al matrimonio. Pero añadía una coletilla: pedía a los

hombres que llegasen vírgenes al matrimonio... hasta los treinta años, porque no le parecía «natural» que un varón pudiese vivir la abstinencia casta más allá de esa edad.

Pongámonos de acuerdo a qué llamamos natural. Según el segundo sentido de natural, es desde luego natural que quien sólo busca el placer sensible, cambie de esposa cuando encuentra otra mujer más joven y más atractiva; es natural que quien ha perdido el sentido de la vida busque evadirse de la realidad por el alcohol o por las drogas; es natural que el desempleado con graves dificultades económicas atraque un banco; es natural...

¿Habrá que aclarar que cuando hablamos de la indisolubilidad del matrimonio no decimos que sea natural en este sentido? En este sentido, lo natural es el divorcio.

«Cada vez más sucede», sí, pero lo decisivo no es que suceda cada vez más, sino por qué sucede cada vez más. ¿La gente se divorcia cada vez más, porque cada vez es más virtuosa, porque cada vez es más honesta, porque cada vez intenta más superar sus defectos, porque estamos ante una sociedad cada vez más consciente? O, por el contrario, ¿estamos ante una sociedad cada vez más permisiva, más materializada, más insensible hacia los valores humanos? Si es verdad lo segundo, es natural que la gente se divorcie cada vez más, pero ese *natural* es, en realidad, *antinatural* según el primer sentido de la palabra *natural*.

Cuando por natural entendemos lo que corresponde a la naturaleza humana –no según sus desviaciones, sino según lo que a ella le pertenece en sí misma– nada dice lo que suceda cada vez o cada vez menos; lo que importa es el motivo de que así suceda: ¿se están regenerando los hombres?, ¿se están degenerando?

Lo natural no es lo que sucede, sino lo que, permaneciendo, es regla y norma para enjuiciar eso que sucede.

El hombre es naturaleza y es historia. Es núcleo permanente y cambio; «lo que sucede» es historia, no naturaleza; es tiempo, no propiedad natural. Por eso, «lo que sucede» no indica lo que es *natural*.

¿Que hoy sucede que los hombres se divorcian cada vez más? Bueno, también hubo épocas en las que los hombres se divorciaron cada vez menos (por ejemplo, en Europa entre los siglos IV y VIII; y del IX al XVI no se divorció nadie). En uno y otro caso, lo que sucedió o lo que sucede no señala otra cosa que un dato histórico. Y los datos históricos son *hechos*, no normas de derecho natural ni propiedad esencial del matrimonio.

Por la naturaleza enjuicamos la historia y advertimos si la evolución que sigue la sociedad es regenerativa o degenerativa. Y la naturaleza del matrimonio y la del hombre nos dicen que el hecho de que suceda que hoy aumenta el número de divorcios es un hecho degenerativo. ¿Conocen Vds. a alguien que haya dicho lo contrario? Yo no, y los datos que tengo proceden de informes de

personas y organismos de la más dispar ideología. Seamos sinceros, ¿puede alguien pensar que es natural, esto es, bueno y acorde con el bien del hombre y la sociedad, que aumenten los divorcios? ¡Si no lo piensan ni los divorcistas más apasionados!

La moraleja de cuanto he dicho me parece clara: no pasemos del hecho a la norma, de lo que *es* a lo que *debe ser*. Esta trasposición es una falacia; y conste que quienes más insisten en que no debe caerse en tal falacia son esos pertinaces negadores del derecho natural que son los seguidores de la filosofía analítica.

P.— *¿Podría hablar un poco sobre los derechos y deberes de la pareja?*

R.— Hoy se tiende —y conste que no me refiero a mi amigo interlocutor— a hablar de la «pareja» en lugar de matrimonio y no por un uso inocente. Quieren asimilar a los casados con los amancebados. ¿Saben Vds. que algunos organismos, al subvencionar a Universidades humanísticas, les ponen como condición que no usen la palabra matrimonio, sino el término «pareja»? Como ven, el cambio no tiene nada de inocente. Hablaré, pues, de los derechos y deberes que entraña el matrimonio; de los derechos y deberes que, por el matrimonio, tienen marido y mujer. Las demás parejas no tienen más que un derecho y un deber: separarse cuanto antes, o cuanto antes casarse.

Todos los derechos y deberes conyugales se deducen de la esencia y de la finalidad del matrimonio, de la unidad en las naturalezas.

Quienes se hacen una sola carne —unidad en las naturalezas— unen sus vidas y sus destinos. Tienen, pues, el derecho y el deber de vivir en una unidad de vida común y mutua ayuda: la comunidad de vida, por la cual ambos comparten casa, alimentos y todo cuanto forma la vida familiar.

También por ser una unidad en las naturalezas —unión de cuerpos y almas— tienen el derecho al don mutuo, a expresarse como unidad en las naturalezas mediante el acto conyugal. Al respecto quiero insistir en que el acto conyugal es un derecho, y cada uno de los esposos tiene el deber de estricta justicia de otorgarlo. Y digo esto, porque se está perdiendo esta conciencia, hasta el punto de que en algún país no han faltado tribunales que han dado sentencias negando que exista el derecho al que me refiero. Esto representa no comprender el matrimonio y subvertir su naturaleza y finalidad. Hablo, claro está, de petición razonable del derecho, no de brutalidad ni intemperancia.

En relación al uso del matrimonio, me permitiría hacer una llamada a la sensatez, especialmente a las mujeres. La pérdida del sentido del acto conyugal y el nefasto miedo a los hijos —generalmente la falta de amor y de generosidad; y siempre la falta de prudencia— conduce muchas veces a una prolongada y pertinaz negación de esta deuda (deuda de justicia y de amor), que es la antesala del adulterio y origen del retroceso en el amor mutuo. ¡Y luego se quejan! ¡Si supiesen cuánto daño hacen —además de ser injustos— los esposos que niegan al otro el uso del matrimonio! Ya lo advertía, hace veinte siglos, San Pa-

blo: «No os defraudéis el derecho recíproco, a no ser por algún tiempo de común acuerdo, para dedicaros a la oración; y después volved a cohabitar, no sea que os tiente Satanás por vuestra incontinencia». Pocos siglos después lo repetía, movido por desgraciadas experiencias de sus fieles, San Juan Crisóstomo: «¿Y en qué caso –me dirás– puede tener tanta fuerza el diablo que hasta ese punto nos engañe? –Escucha y guárdate de sus embustes. Mandó Cristo por medio de Pablo que la mujer no ha de separarse de su marido y que no han de defraudarse el uno al otro, sino de común acuerdo; pero algunas, sin duda por amor de la continencia, se han apartado de ellos y, creyendo hacer un acto piadoso, se han precipitado a sí mismas al adulterio. Considerad cuán grande mal ha resultado; pues, tras haber sufrido tanto trabajo, han merecido los más duros reproches y la última pena –se refiere a la condenación eterna– y empujaron a sus maridos al abismo de la perdición». Y aún aquí se trata de motivos piadosos –falsos desde luego–; ¿qué decir cuando la negativa proviene simplemente de la imprudencia, de la desidia, de la falta de deseo o del miedo a los hijos? No crean que hablo así por haber leído los pasajes citados; por mi trabajo profesional he atendido a lo largo de los años muchas consultas de casados: ¡si supiesen el destrozo que causan en su matrimonio y en la vida de su esposo, o su esposa, quienes reiteradamente se niegan a usar del matrimonio! Por eso, desde que leí unas palabras de Mons. Escrivá de Balaguer, me han parecido la regla de oro de la conducta de los cónyuges: «Con respecto a la castidad conyugal, aseguro a los esposos que no han de tener miedo a expresar el 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». Desconozco si hay entre Vds. quienes no son católicos e incluso cristianos. No importa, porque aunque el lenguaje utilizado por quienes acabo de citar es eminentemente cristiano, la regla que están enunciando es también de ley natural y vale para todos.

Pero dejemos ya este punto y retomemos el discurso donde lo dejamos. Junto a los dos derechos citados, hay otros que están en relación con la finalidad procreadora del matrimonio: el derecho –que es también un deber– de recibir a los hijos y alimentarlos (criarlos, decimos en España), así como el derecho-deber que es como continuación del derecho al acto conyugal: el derecho-deber de respetar el proceso natural que el acto conyugal desencadena (abstenerse de hacer algo contra el proceso generativo). Entran aquí todo tipo de manipulaciones anticonceptivas y abortivas; estas prácticas desvirtúan la finalidad natural del acto conyugal y lo pervierten. Un acto conyugal así manipulado, está corrompido y pierde su dignidad y su honestidad. Y añadido que cuando estas prácticas se realizan sin el conocimiento del otro cónyuge o contra su voluntad, además de inmorales –que lo son siempre–, son injustas, porque, por la unidad en las naturalezas, cada cónyuge tiene un verdadero derecho sobre la potencia ge-

nerativa del otro. Cuando he leído sentencias de algunos tribunales afirmando que la mujer casada puede usar de esos métodos libremente, incluso contra la voluntad de su marido, no he podido menos de recordar –además de la pérdida del sentido ético– la figura del juez injusto. Vuelvo a repetir lo mismo –quizás canse a mis oyentes, pero yo no me canso de decirlo–; hoy se ha subvertido, en muchos ambientes, la noción de lo que es el matrimonio.

Junto a estos derechos y deberes que acabo de enunciar, la vida matrimonial tiene unos principios informadores, que pueden resumirse en tres: los esposos deben vivir juntos, deben tender al mutuo perfeccionamiento material y deben contribuir al mutuo perfeccionamiento espiritual.

Me parece que, aunque muy esquemáticamente, he contestado a la pregunta.

P.– *Vd. ha dicho que el matrimonio no es una legalidad ni una legalización ni un contrato, sino la unión natural de varón y mujer, viviendo juntos mediante el consentimiento. Entonces, dos personas que están en amasiato, ¿son matrimonio?*

R.– *¿Llaman Vds. amasiato a lo que en España llamamos concubinato o amancebamiento?*

P.– *Sí, varón y mujer viviendo juntos, sin firmar contratos, ni legalizar, en pleno consentimiento...*

R.– Entiendo, entiendo. Veo que de nuevo embiste el toro lingüístico. Vayamos por partes. El matrimonio no es un contrato *civil*, pero sí es un verdadero contrato –en el sentido en el que Vd. usa esta palabra–, un contrato de derecho natural. Por eso he usado el término *compromiso* y también *celebración*. Con ello quiere decirse que se trata de un pacto (el pacto conyugal), por el que los cónyuges, entregándose y aceptándose como esposos, dan origen a derechos y deberes mutuos. Se trata, pues, de un pacto de naturaleza jurídica, un *acto jurídico* –lo que Vd. llama contrato– del que nace un vínculo jurídico. Además, he distinguido repetidamente entre matrimonio –formado por un vínculo jurídico– y vida matrimonial.

Pues bien, el amasiato se constituye por la libre voluntad de los amancebados, porque consienten; pero, obsérvese bien, lo consentido es el *hecho* de vivir *como* marido y mujer y no el *ser* marido y mujer.

El consentimiento matrimonial –el pacto o contrato matrimonial– no tiene por objeto el *vivir como* marido y mujer, sino el *ser* marido y mujer, el hacerse –por el vínculo jurídico– una unidad en las naturalezas. Esta unidad no es un modo de vivir, sino una coposesión y coparticipación *jurídica* –mediante derechos y deberes– en los principios operativos del sexo. Esto, precisamente esto, es lo que falta en el amasiato.

Los amancebados pueden imitar la vida de los casados, vivir *como si* estuviesen casados, pero no son unidad en las naturalezas, no forman esa unión de cuerpos y almas que, por el vínculo jurídico, constituye el matrimonio. El amasiato es una inautenticidad, es una falsificación.

Por otra parte, quiero aclarar lo que he dicho en la conferencia, por si ha quedado alguna duda. El matrimonio no es sólo una legalización, ni una legalidad. Pero esto no quiere decir que no sea correcto que el matrimonio esté legalizado o que no deba existir una legalidad sobre el matrimonio.

Lo justo –así lo exige su condición de estado socialmente público– es que el matrimonio esté legalizado; pero una cosa es la legalización y otra el matrimonio. Asimismo y por la misma razón apuntada –su repercusión social– debe existir una legislación sobre el matrimonio; lo que ocurre es que no debe confundirse la legislación con la institución sobre la que se legisla.

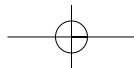
Una última precisión. Al decir que el matrimonio es una institución natural, queremos decir que es de derecho natural; el vínculo jurídico es de derecho natural y los derechos y deberes que contiene son también de derecho natural. Nada más ajeno al matrimonio que decir que es *natural* como contrario a estado o condición jurídicos y sociales, algo así como el *estado natural* de Robinson Crusoe o del buen salvaje de los enciclopedistas del siglo XVIII. No, no es eso. El derecho natural no es derecho del Estado (dado o constituido por el Estado), pero es el fundamento del derecho del Estado y su elemento civilizador por excelencia. El matrimonio es de derecho natural y, por serlo, es la forma humana y civilizada de unirse el varón y la mujer. Y siendo como es una forma civilizada, admite que su celebración esté regulada por la ley –de la Iglesia para los cristianos, del Estado para los demás– y que sus efectos sociales lo estén también.

El derecho natural y el derecho positivo son partes del derecho propio de la sociedad y ambos deben formar una unidad armónica. Esto supuesto, ¿qué corresponde al derecho del Estado y qué corresponde al derecho natural en lo que atañe al matrimonio?

Pertenece al derecho natural el derecho a casarse y formar una familia, la esencia del matrimonio, sus fines y sus propiedades esenciales, el conjunto de derechos y deberes conyugales que antes he expuesto, la capacidad natural de contraer matrimonio, la esencia del pacto conyugal y sus efectos propios y específicos. Atañen a la legislación, canónica o civil según los casos: los requisitos normales de la celebración del matrimonio, los presupuestos de capacidad que sobrepasan la capacidad natural, los efectos de los vicios y defectos de la voluntad, las causas de separación y nulidad y los efectos del matrimonio contraído en relación a las demás relaciones y situaciones jurídicas.

Como ven el matrimonio es una institución natural integrada en la sociedad y, en determinados aspectos, regulada por la ley.

— Me permitirán que termine; con mucho gusto permanecería más tiempo hablando de estos temas, pero nos hemos alargado más de la cuenta. No sé si habrán aprendido algo; les puedo asegurar que Vds., los mexicanos, me han enseñado mucho.



DIEZ POSTULADOS SOBRE LA IGUALDAD JURÍDICA ENTRE EL VARÓN Y LA MUJER

Publicado en «Persona y Derecho», XI (1984), págs. 345-359

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Igualdad y discriminación. 3. El punto de comparación. 4. La igualdad en derecho. 5. La igualdad de derechos. 6. Conclusión.

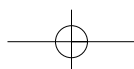
1. INTRODUCCIÓN

Fue un hombre curtido en la lucha por unos ideales, que en su tiempo parecieron a la mejor intelectualidad griega y romana una locura –de loco le trató el procurador Festo¹ y la por tantas razones admirable figura de Marco Aurelio no ocultó su desdén por esos ideales²–, quien lanzó un grito, cuyos ecos resuenan todavía en nuestros días: «no hay varón ni mujer»³. Nunca se ha hablado en términos plásticos de la igualdad entre varón y mujer, como lo hiciera Pablo de Tarso. En cuanto personas humanas, llamadas a unos fines trascendentes, «no hay varón ni mujer» como no hay griego o judío, siervo o libre; por encima de las condiciones sociales o *status* en los que se organizaba la sociedad de su tiempo –viene a decir Pablo–, todo hombre –varón o mujer– tiene una condición común a todos los hombres, hay un plano de igualdad determinado por ser persona humana. Pablo de Tarso no era un político ni un filósofo, ni se sintió llamado a revolucionar las estructuras sociales de su tiempo; su misión consistió en predicar una doctrina, que pasaría a ser la base fundamental de nuestra civilización. Sin la doctrina que pudo hacer exclamar a uno de sus más preclaros heraldos «no hay varón ni mujer», la igualdad entre ambos muy proba-

1. Act 26, 24.

2. *Meditaciones*, XI, 3.

3. Gal 3, 38.



blemente no se habría planteado, como no se ha planteado en los ámbitos culturales distintos a nuestra civilización, si no es por influencia de ella.

Con todo hay que reconocer que todavía el grito paulino no ha encontrado el eco que debiera, o porque algunos oídos no acaban de oír o porque ese eco es distorsionado por ciertos grupos hasta los límites del absurdo⁴. Por mucho que se haya escrito sobre el tema no se ha escrito bastante, porque todavía quedan cosas por decir y hacer y porque se trata de un asunto muy importante. Sin ponernos graves –no vaya a ocurrirnos lo que dice Chesterton del diablo, que «fell by force of gravity»⁵–, es preciso admitir que la igualdad entre varón y mujer pone en juego valores e ideas fundamentales de la sociedad. Y entre ellos pone en juego la justicia.

Una sociedad justa –se dice– postula que se dé a cada cual lo suyo, que se reconozcan por igual a todos los hombres aquellas cosas –aquellos derechos– que tienen por naturaleza o por cualquier medio legítimo. Y con toda razón, pues a pesar de los múltiples intentos modernos de encontrar otras definiciones de la justicia, ninguna ha conseguido superar –en la conciencia de los hombres– la vieja y siempre actual definición del jurista romano: «dar a cada uno su derecho, a cada uno lo suyo»⁶. Una sociedad justa –por lo que atañe al argumento que nos interesa– es aquella que da por igual a varón y mujer lo que a cada uno de ellos corresponde.

Vamos a tratar, pues, de una cuestión de justicia. Pero si tenemos en cuenta la distinción aristotélica entre lo justo natural y lo justo positivo⁷, es claro que la cuestión a estudiar no se plantea en el ámbito de lo justo positivo –pues no son nuestro objeto los posibles incumplimientos del derecho positivo por jueces y ciudadanos–, sino en el ámbito de lo justo natural, en el campo de aquellos derechos que, siendo connaturales a la mujer, la ley positiva puede no reconocerlos o bien no los reconoce suficientemente. Aunque nadie ignora que en este tema inciden fuertes corrientes ideológicas, nuestro propósito es ceñirnos al terreno jurídico, al de lo justo natural, que es tanto como decir al campo propio de los derechos fundamentales de la persona humana. Estos derechos –derechos humanos–, como se lee en algunos documentos internacionales, son esenciales al hombre y están «fundados en los atributos de la persona humana»⁸; son esos *inherent rights* de que hablaron las declaraciones

4. Sobre este extremo puede verse A. M. NAVARRO, *Feminismo, familia, mujer* (Pamplona 1982).

5. Cit. por C. S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino*, ed. castellana (Madrid 1977), pág. 14.

6. «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi», D. 1, 1, 10. Los principales ataques a esta definición provienen de Kant y Kelsen; sobre su crítica, vide J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural* (Pamplona 1981), págs. 30 y 32 s. [Más ampliamente, en *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho* (Pamplona 1992), págs. 127 ss.].

7. *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134 b.

8. *Declaración americana de los derechos y deberes del hombre*, preámb.

del ámbito anglosajón⁹ o –por usar las palabras iniciales de la Declaración Universal de Derechos Humanos– se trata de aquella justicia que proviene del «reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana».

2. IGUALDAD Y DISCRIMINACIÓN

En cuestiones como la que nos ocupa, es frecuente que un uso indiscriminado de los términos acabe por crear confusiones que transforman el diálogo en una torre de Babel. Parece, pues, oportuno comenzar por analizar las dos palabras claves en este tema: igualdad y discriminación.

a) Comencemos por la segunda. Hace un momento hemos hablado de un uso indiscriminado de términos, lo que quiere decir usar de varios significados de una misma palabra sin *distinguir* esos varios sentidos, confundiéndolos; en efecto, discriminar no tiene otro significado que «distinguir, diferenciar una cosa de otra»¹⁰. En principio, pues, la discriminación, o acto de distinguir y diferenciar una cosa de otra –en nuestro caso, el varón de la mujer–, no encierra ningún juicio de valor. Por el contrario, discriminar el varón respecto de la mujer es cabalmente lo que exige el más elemental sentido de la realidad. Por ejemplo, quien desea casarse y tener hijos necesita obviamente *discriminar*, distinguir y diferenciar un varón de una mujer.

Pero si en principio discriminar significa simplemente distinguir en la realidad de las cosas lo distinto y diferenciar lo diferente, hay un uso de esta palabra y sus derivados que encierra un juicio de valor. Si se distingue y diferencia a un estudiante por su especial buen rendimiento escolar –v. gr. concediéndole la matrícula gratuita llamada matrícula de honor– esta discriminación, distinción o diferenciación supone un juicio de valor; y estos juicios de valor pueden afectar a la justicia. De este modo aparecen la discriminación justa y la discriminación injusta¹¹.

La discriminación justa será aquella distinción o diferenciación en los derechos y deberes que obedezca a razones de justicia: v. gr. estará legitimado

9. *The Virginia Declaration of Rights*, sect. 1.

10. Cfr. J. CASARES, *Diccionario ideológico de la lengua española*, 2.^a ed. (Barcelona 1979).

11. Con sólo consultar el diccionario se advierte que es un bizantinismo la cuestión que algunos plantean: sería una redundancia hablar de discriminación injusta porque toda discriminación es injusta. No advierten que con la palabra discriminación está ocurriendo lo mismo que con el antiguo término «acepción de personas», que es sinónimo de discriminación aplicada a las personas. Hay una discriminación o distinción justa y hay una discriminación injusta, como hay una acepción de personas justa y otra injusta. Sucede, sin embargo, que en el lenguaje usual y en el de los documentos internacionales, la palabra discriminación ha adquirido un sentido peyorativo –como lo adquirió la acepción de personas– equivalente a discriminación injusta. Pero se trata de un sentido peyorativo, no del sentido normal y propio de discriminar y discriminación.

para el ejercicio de la medicina quien haya realizado los estudios y superado las pruebas legalmente establecidas y no lo estará quien no se encuentre en esas circunstancias; esta diferenciación de trato es justa, porque exista una diferencia real de saber y de aptitud en una materia en la que esta diferencia atañe al interés colectivo de la salud de los ciudadanos. Con el ejemplo se pone de manifiesto que la diferenciación o distinción de trato –la discriminación– es justa, cuando tiene como causa una diferencia real que afecta al fundamento y a la razón del derecho o del deber, respecto del cual se establece dicha distinción de trato.

Según esto, ¿qué es la discriminación injusta? La discriminación injusta consiste en aquella diferencia de trato dado a diversos sujetos que tiene por causa algún motivo que no es una diferencia real que afecte al fundamento y a la razón del derecho o del deber respecto del cual se establece la distinción de trato¹². Por ejemplo, como sea que el título sobre el salario es el trabajo realizado, habrá discriminación injusta si –por el mismo trabajo– se da mayor salario a los nacionales que a los extranjeros o a los blancos que a los negros, pues ni la nacionalidad ni el color de la piel afectan a la relación trabajo-salario como fundamento del derecho a la justa remuneración. Si en un concurso de méritos para obtener un puesto de funcionario del Estado, se elige a uno de los candidatos, no por mejor mérito, sino por razón de parentesco, hay discriminación injusta (aceptación injusta de personas) respecto de los no elegidos con mayor mérito. En los ejemplos puestos, la distinción operada lesiona la justicia: la discriminación es injusta.

Supuesto que hay una discriminación justa y una discriminación injusta, no podemos olvidar que en el lenguaje la regla suprema es el uso; y el uso ha originado un sentido peyorativo de la palabra discriminación, como equivalente a discriminación injusta. Este uso se ha hecho común en los documentos internacionales de derechos humanos, en los cuales se habla simplemente de discriminación como discriminación injusta y, en consecuencia, se establece el principio de «no discriminación» como un principio fundamental de justicia. También ese común uso peyorativo del término discriminación se ha introducido en el lenguaje coloquial, aunque sigue usándose la más exacta expresión discriminación injusta.

Puesto que en el lenguaje el uso es soberano, nada hay que decir del sentido peyorativo de discriminación, salvo que es necesario precaverse sobre los posibles riesgos de confusión a los que conduce. Si, efectivamente, discriminar

12. Domingo de Soto definía la injusta acepción de personas (discriminación injusta) con estas palabras: «Est enim iniustitiae crimen quo in distributione non causae ad rem pertinentes, sed personae aliarumque eius qualitatium habetur ratio». *De Iustitiae et Iure*, lib. III, q. VI, a. 1. La acepción de personas –en sentido peyorativo– es aquel delito de injusticia que se comete en las distribuciones cuando se tiene en cuenta no el criterio adecuado a la materia distribuida, sino la persona u otras cualidades distintas a las pertinentes al caso.

es distinguir, el sentido peyorativo de discriminación puede llevar a entender que toda distinción –toda discriminación– es de suyo injusta, lo cual es a todas luces incorrecto. El peligro no tiene nada de hipotético, como lo muestran las frecuentes confusiones en que se cae al respecto. Y no sólo el vulgo, sino incluso quienes se supone que deben ser expertos en derecho. Conocida es la sentencia de un juez norteamericano declarando discriminatoria contra los blancos la reserva del 20 por ciento de las plazas de una Universidad a estudiantes de raza negra, siendo así que este trato de favor –esta discriminación– tenía una razón de justicia: asegurar la presencia de estudiantes negros en las Universidades, evitando su exclusión.

Del mismo modo, en los documentos internacionales sobre derechos humanos, si bien en general el uso de discriminación en sentido peyorativo no ofrece dificultades por tratarse de derechos universales, respecto de los cuales la distinción o discriminación es injusta, no faltan casos en los cuales ese uso lingüístico genera la necesidad de aclaraciones que serían innecesarias por obvias, si se distinguiese –como lo pide el sentido propio de la palabra– entre discriminación justa e injusta. Así, por ejemplo, el n. 1 del art. 1 de la *Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial* de 21-XII-1965 define esa discriminación como «toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce y ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública». Está claro que con discriminación se refiere a la discriminación injusta. Por ello, el n. 4 tiene que aclarar que no se considerará discriminación –esto es, discriminación injusta–, «las medidas especiales adoptadas con el fin exclusivo de asegurar el adecuado progreso de ciertos grupos raciales o étnicos o de ciertas personas que requieran la protección que pueda ser necesaria con objeto de garantizarles, en condiciones de igualdad, el disfrute o ejercicio de los derechos humanos y de las libertades fundamentales». No cabe duda de que tales medidas especiales suponen un trato distinto, favorable, pero justo, porque tienden a terminar con una situación injusta de inferioridad; esta distinción es una discriminación justa y si no se le llama discriminación es porque este término se está tomando en sentido peyorativo.

¿Es baladí esta cuestión terminológica? Es tan poco importante como toda cuestión terminológica. Pero se hace importante, cuando la confusión de términos coadyuva a extender una confusión de ideas. En nuestro caso la confusión de ideas está en entender que toda distinción –discriminación–, por el mero hecho de distinguir y diferenciar, es injusta; y esto es falso.

Y es falso porque la justicia misma exige saber distinguir, discernir, discriminar. La justicia no consiste en tratar a todos con la misma medida. No es justo –por ejemplo– tratar igual al demente que ha causado un daño, que a quien

lo ha causado gozando del pleno uso de razón, porque la responsabilidad es distinta. La vida social está tan llena de variedad de situaciones, que cualquier jurista tiene experiencia más que suficiente de lo que acabo de decir. Por eso la justicia no se ha definido como dar a todos lo mismo, sino como dar a cada uno –a cada hombre, considerado en la singularidad de su persona y de sus circunstancias– lo suyo, su derecho, que no es necesariamente el mismo en todos.

Sin embargo, no es menos cierto, o mejor todavía, es tan cierto que la justicia consiste en tratar a todos con igualdad. Desde los tiempos más remotos, lo justo es lo igual (*ison*) y el derecho pide la igualdad de todos los hombres. ¿Qué ocurre entonces? ¿Es la justicia utopía entre dos realidades contradictorias: distinción e igualdad? ¿O es que lo distinto puede ser igual?

b) Las preguntas que acabamos de hacer nos ponen de manifiesto que, si importante es saber con precisión qué significa la palabra discriminación, no menos importante es fijar el sentido del término igualdad.

La igualdad es nombre de una relación, no de una naturaleza o de una cualidad. Se es igual en relación a una cosa. Por consiguiente se trata de saber en qué consiste esa relación; es claro que la igualdad es una relación de comparación, pero ¿cuándo decimos que dos cosas son iguales? Pues bien, dos cosas son iguales cuando, en relación al punto de comparación, se ajustan o conforman; v. gr. si el punto de comparación es el peso, dos cosas son iguales si pesan lo mismo, aunque la naturaleza, las cualidades y las otras magnitudes que no son el peso sean diferentes.

Tratándose de una relación de comparación, fácilmente se advierte que existen dos formas o tipos de relación de igualdad, que desde siempre se han admitido. Una de ellas es la conformación completa de una cosa con otra; por ejemplo, dos triángulos serán iguales si sus lados tienen la misma longitud, son iguales los objetos fabricados en serie, etc. La otra igualdad es la proporción; en este caso el punto de comparación entre dos cosas consiste en el estar cada cosa en conveniente relación respecto de la otra; por ejemplo, para que una maqueta sea proporcionada al edificio –o sea, igual, pero en pequeño– es necesario que las magnitudes de cada una de sus partes estén en la misma relación respecto del todo que en el edificio reproducido (reproducción a escala). Las magnitudes de la maqueta y las del edificio son distintas, pero se ajustan o conforman –se igualen– en cuanto a la respectiva relación parte-todo; por eso, la proporción es una forma de igualdad. En este caso la igualdad se encuentra en que las cosas comparadas –en el ejemplo puesto cada una de las magnitudes de la maqueta y del edificio– están en la conveniente relación.

La fórmula del primer tipo de igualdad es: A es igual a B, comparándose A con B; fórmula de la igualdad proporcional es: A es a B lo que C es D, comparándose, a la vez, A con C y B con D.

En la justicia y el derecho encontramos los dos tipos de igualdad. Unas veces se reconocen o se otorgan derechos iguales –los mismos derechos–; o

bien son iguales en naturaleza, cantidad, cualidad o valor las cosas que se reparten o intercambian, hablándose entonces de repartos o intercambios justos. Pero otras veces, como hemos visto en el Convenio Internacional sobre la discriminación racial, el trato que se da a las personas puede ser distinto y, sin embargo, será justo si es igual con igualdad de proporción. Por ejemplo, si dos ciudadanos están enfermos, uno con un ligero resfriado y otro con una grave insuficiencia renal, se les tratará igual si al primero se le proporcionan tabletas de ácido acetilsalicílico o producto similar y al segundo se le hace un trasplante de riñón. La igualdad reside en la proporción, pues el ácido acetilsalicílico es al resfriado lo que el trasplante de riñón es a la insuficiencia renal; en ambos casos, la medicina adecuada. Respecto del punto de comparación que es la salud, el ácido acetilsalicílico y el trasplante están en la conveniente relación.

Así puede verse cuándo lo justo es la diferencia de trato –la discriminación justa– y no la identidad de trato: cuando la realidad social no es la misma y obedece a diferencias reales, que exigen distinto trato.

3. EL PUNTO DE COMPARACIÓN

Puesto que la igualdad consiste en una relación de comparación, el tema de la igualdad entre varón y mujer debe comenzar por establecer el punto de comparación: ¿respecto de qué queremos decir que la mujer y el varón son iguales o desiguales? La respuesta no será la misma según sea el punto de comparación: en unos casos la respuesta será la igualdad, en otros (v. gr. la función reproductora) será la complementariedad, o sea, la diferencia.

El tema planteado en estas páginas es, obviamente, la *igualdad jurídica*, la igualdad en relación al derecho. Es preciso, pues, que quede claro que aquí varón y mujer han de ser contemplados, no en sus semejanzas o diferencias biológicas, psicológicas o temperamentales, sino según su condición jurídica. Nadie niega que existan entre el varón y la mujer semejanzas y diferencias en los planos físico, psíquico y temperamental; pero recurrir sin más a esas diferencias representaría una trasposición o mezcla de perspectivas de conocimiento. Esas semejanzas o diferencias sólo interesan si, en virtud de ellas, el varón y la mujer son sujeto de derecho (persona en sentido jurídico) con la misma intensidad (igualdad en derecho) o son titulares de los mismos derechos (igualdad de derechos).

4. LA IGUALDAD EN DERECHO

Acabamos de aludir a que la igualdad jurídica entre varón y mujer se descompone en dos cuestiones que deben separarse: la igualdad *en* derecho y la igualdad *de* derechos. Fijémonos primeramente en la igualdad *en* derecho (o *ante* el derecho, según otra posible formulación).

¿Son varón y mujer igualmente, con la misma intensidad, sujetos de derecho, o sea, personas en sentido jurídico? No nos extrañaría que esta pregunta sorprendiese, porque parece algo indiscutido e indiscutible que varón y mujer han sido y son igualmente, con la misma intensidad, considerados personas en sentido jurídico. Lo parece, en efecto, pero tras ciertas desigualdades entre uno y otra está latiendo esta cuestión. Por ejemplo, si en una sociedad la mujer es discriminada respecto de los asuntos políticos de los que queda jurídicamente apartada, no puede decirse que sea ciudadana con el mismo rango e intensidad que el varón; sin duda, si no tenemos una visión estática sino operativa del *status civitatis*, la mujer, en tal caso, no es ciudadana en la plenitud operativa de esa condición. Esto no afecta simplemente al número de derechos de que goza, sino a su misma condición de sujeto de derecho. La subjetividad jurídica de la mujer —su condición de sujeto de derecho— aparece vacía de derechos políticos por lo cual en rigor hay que decir que su misma condición de persona en sentido jurídico aparece disminuida. A nuestro juicio, en la raíz de no pocas injustas discriminaciones que ha padecido la mujer está la reducción de grado —no de naturaleza— de la personalidad jurídica.

Esta reducción de grado está implícita en la confusión operada a lo largo de la historia entre personalidad y *status*. Cuestión ésta que no podemos desarrollar aquí. Bastará, a nuestro juicio, recordar que desde Roma hasta nuestro tiempo, se ha hecho —y se sigue haciendo— una fisura, un corte, entre persona en sentido ontológico o filosófico y persona en sentido jurídico. Todavía en la década de los años setenta el Tribunal Supremo de los Estados Unidos dio una conocida sentencia sobre el aborto en base a una clara y tajante separación entre el concepto filosófico y el concepto jurídico de persona. Esta separación entre *homo* y *persona* (en sentido jurídico) es la que ha servido de base para negar elementales derechos a grupos o clases de hombres —de personas humanas— o para reconocer *grados* de personalidad. Se ha entendido por persona (en sentido jurídico) *el hombre en su estado* y pues los distintos *status* han configurado frecuentemente el mayor o menor disfrute de los derechos o el grado de capacidad, por mucho que la dogmática jurídica haya modernamente distinguido entre personalidad y capacidad o entre la personalidad y su contenido, el hecho cierto es que el enlace que en la misma definición de persona se establecía entre ser persona y estar en un *status*, nos habla paladinamente de que explícita o implícitamente la teoría de los *status*, al comportar esferas más o menos amplias de posibilidad de ser titular de derechos, comportaba grados diversos de personalidad.

En los últimos tiempos ha habido un movimiento tendente a soldar la cisura entre uno y otro concepto. Todo hombre, se dice, es persona¹³; sin embar-

13. Cfr. al respecto J. A. DORAL, *Concepto filosófico y concepto jurídico de persona*, en «Persona y Derecho», II (1975), págs. 113 ss.

go, y con excepciones, el acercamiento se ha producido más en el orden cuantitativo (todo hombre es persona), que en el orden cualitativo (se es persona por ser hombre).

A nuestro parecer hay que ir al fondo de la cuestión; es preciso soldar la fisura entre el concepto jurídico y el concepto filosófico de persona. El concepto de persona no es más que la versión jurídica del concepto ontológico de persona. O dicho de otra manera, la persona humana, por el solo hecho de serlo, es sujeto de derecho, es persona en sentido jurídico. Ser sujeto de derecho es rasgo inherente a la personalidad humana, porque todo hombre tiene unos derechos connaturales que le son propios; y más radicalmente, porque la subjetividad jurídica no es más que la expresión, en el ámbito del derecho, de que la persona es dueña de sí¹⁴.

Desde este punto de vista, la personalidad jurídica –ser persona o sujeto de derecho– no admite grados, pues no hay grados de personalidad ontológica. Así como no se es más o menos persona ontológicamente hablando, ni tampoco existe gradualidad en el hecho de ser persona, no puede haber gradualidad en la personalidad jurídica.

Con esto llegamos a una primera conclusión. Varón y mujer son, en el plano ontológico, personas humanas en la más plena y absoluta igualdad. En consecuencia, podemos afirmar un primer postulado: *la personalidad jurídica es absolutamente igual en el varón y en la mujer*. Esto nos lleva a establecer un segundo postulado: *todo título jurídico vale exactamente igual en el varón y la mujer*. O, de modo parecido, (tercer postulado) *todo derecho tiene la misma exigibilidad o carácter de debido y la misma extensión en el varón y en la mujer*. Resulta, pues, ser discriminación injusta cuando un título de derecho no vale lo mismo si el titular es varón o mujer; v. gr. si el título de propiedad otorga la administración de los bienes propios, es discriminatorio que la mujer necesite una autorización para administrar que no necesita el varón en las mismas circunstancias. Puede ponerse otro ejemplo: si un título universitario –que es un título de derecho– otorga más posibilidades profesionales al varón que a la mujer, estamos en presencia de una discriminación. Como es discriminatorio que el adulterio –que lesiona el derecho del otro cónyuge– se considere, en cuanto tal, delito más grave –en consecuencia, más injurioso o injusto– si quien lo comete es la mujer que si lo comete el varón.

Desde este punto de vista, hemos de afirmar la absoluta igualdad en derecho del varón y de la mujer.

14. Hemos desarrollado estas ideas en J. HERVADA, *Introducción crítica...*, cit., págs. 115 ss.

5. LA IGUALDAD DE DERECHOS

Cuestión distinta es la igualdad *de* derechos. Esta igualdad no es la misma que la anterior ni puede confundirse con ella. Por igualdad de derechos entendemos la igualdad en el número de los derechos de los cuales se es titular.

Bien sabido es que apenas encontramos dos personas que sean exactamente iguales con igualdad de derechos. Un soltero o un casado –por ejemplo– no tienen los mismos derechos, desde el momento en que el casado, por matrimonio, tiene derechos conyugales, de los que carece el soltero. Un abogado tiene unos derechos profesionales distintos de un arquitecto, etc. Se trata, pues, de ver si el varón, por ser varón, y la mujer, por ser mujer, tienen algunos derechos específicos, sin que esta diferencia o distinción sea una discriminación injusta.

Planteado así el problema y, en relación con lo visto en el apartado anterior, podemos establecer un cuarto postulado: *en todo aquello no diferenciado por el sexo, varón y mujer tienen una potencial igualdad de derechos*. Es decir, sólo en el supuesto de que el varón y la mujer tengan derechos cuyo fundamento sea el sexo, cabe una desigualdad –diferencia– potencial de derechos. Y decimos potencial, porque, como hemos visto hace un momento, no se trata de que todos los hombres tengan exactamente el mismo número de derechos –algunos son incompatibles entre sí– sino de que sea igual la potencialidad para ser titular de ellos. La razón es clara: la diferente potencialidad significaría diferencia de grado en la personalidad.

Llegados a este punto, parece conveniente dejar clara la relación entre el sexo y el ser de la persona humana. Es evidente que siendo el varón y mujer igualmente personas humanas –individuos de la especie humana– el sexo no impone diferenciación en el núcleo fundamental de lo que, en términos aristotélicos, es la *physis* o naturaleza humana, esto es, la esencia como principio de operación. El sexo no es otra cosa, como he dicho en otro lugar, que una forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana¹⁵. En ese lugar, he expuesto el sentido de la diferenciación sexual¹⁶, que, puede sintetizarse en los dos puntos siguientes:

1.º) La distinción de sexo no afecta a la esencia del hombre; representa un modo de ser de aspectos importantes del ser humano, pero no pasa de ser un *accidente* en términos aristotélicos.

2.º) La distinción varón-mujer no da a cada sexo una participación exclusiva y excluyente en los aspectos de la naturaleza humana diferenciados, que faltarían totalmente en el otro sexo; es el *mismo aspecto* de la naturaleza

15. *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho Natural*, en «Persona y Derecho», I (1974), pág. 68. (Recogido en páginas anteriores de este volumen).

16. *Loc. cit.*, págs. 67 ss.

humana el que adopta una *modalidad accidental distinta*. Esto es cierto incluso en el plano físico y orgánico, en el cual la distinción obedece al diverso desarrollo de un principio orgánico que, en su raíz (en el embrión humano), es único. Los caracteres sexuales distintos son el mismo principio desarrollado según un modo diferente.

De acuerdo con este esquema, se puede sacar una serie de conclusiones.

a) Puesto que la naturaleza humana existe de modo único e igual en el varón y en la mujer, podemos establecer un quinto postulado: *de los derechos y deberes cuyo título y fundamento es la naturaleza humana son titulares, con absoluta igualdad, el varón y la mujer*. Se trata aquí de los derechos humanos (y deberes) en sentido estricto, es decir, de los derechos connaturales al hombre, aquellos *inherent rights* o derivados de los atributos de la persona humana de los que hablan como propios de todo ser humano las declaraciones internacionales de derechos humanos. En la medida en que el título o el fundamento de un derecho o un deber sea la naturaleza humana, siendo ésta igual en el varón y en la mujer, el postulado resulta evidente.

b) Dado que el sexo, como forma accidental de individuación completa de la naturaleza humana, supone que algunos aspectos del ser humano adoptan una modalidad accidental distinta, a la vez que se trata de una modalidad accidental del mismo principio natural, se llega a un sexto postulado: *los aspectos sexualmente diferenciados de la naturaleza humana tienen jurídicamente el mismo valor y dignidad en el varón y en la mujer*. Por ejemplo, tiene igual dignidad y valor ante el derecho la paternidad o la condición de esposo respecto del varón, que la maternidad o la condición de esposa en la mujer. Por consiguiente, si es cierto que un mismo derecho o deber puede adoptar formas accidentales distintas, no es menos cierto que, en este caso –séptimo postulado–, *los derechos y deberes modalizados por la diferenciación sexual tienen el mismo carácter de deuda y exigibilidad en el varón que en la mujer*. Así, por ejemplo, los derechos y deberes conyugales, aunque modalizados por el sexo (el marido los tiene como varón, la esposa como mujer) son los mismos y tienen idéntico valor; de ahí que, por ejemplo, el adulterio sea igualmente injusto e injurioso –ni más ni menos– respecto del varón que de la mujer, lo que indica que, siendo el bien jurídico lesionado el mismo, la pena con que se castigue debe ser la misma. Del mismo modo podríamos decir que el deber de educar a los hijos recae igualmente en el marido que en la esposa, etc.

c) Con esto llegamos a un octavo postulado. Fuera de los casos en los que el sexo es fundamento directo de la modalización de los derechos y deberes, lo cual sólo ocurre en el matrimonio, la modalidad sexual se refiere únicamente a matices del actuar y, por lo tanto, no debe afectar ni a la capacidad jurídica ni a la de obrar, sino, en todo caso, a los posibles requisitos para desempeñar funciones, unas veces favorablemente, otras desfavorablemente. Pero, en tales supuestos, hay que estar al caso particular de varón y mujer, pues

688 • ARTÍCULOS

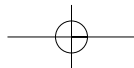
el establecimiento de reglas generales puede ser discriminatorio. Decimos que puede serlo, pues cabe que existan razones equitativas o de moral, que hagan razonable, en un contexto determinado, el establecimiento de esas reglas generales de modo que no se ataque a la equidad ni a la moral. En consecuencia, *fuera del matrimonio los derechos y deberes no reciben modalidad por el sexo y por lo tanto si se establece el sexo como principio de diferenciación se cae en discriminación injusta.*

d) Y del octavo pasamos al noveno postulado: *sólo las circunstancias y no el sexo pueden ser fundamento legítimo de la diferenciación de derechos.* Decíamos antes que la igualdad de derechos entre los hombres se refiere a la potencialidad de su titularidad y disfrute, dado que los hombres, por las diversas circunstancias en que se encuentran, no pueden de hecho tener exactamente los mismos derechos. Pues bien, el sexo no es una circunstancia –fuera del matrimonio y de las funciones conexas con él, v. gr. la maternidad– que modalice los derechos, como ya hemos dicho; por lo tanto, a igualdad de circunstancias deben tener la misma extensión en el varón y en la mujer. Así, por ejemplo, es discriminación injusta que, en igualdad de circunstancias, el salario sea distinto en el varón y en la mujer por razón del sexo; en la correlación justa entre trabajo y salario, el sexo no es una circunstancia relevante. Lo mismo cabe decir de la jubilación, pensión por viudedad, complemento de sueldo por hijos, etc.

e) Por último, el décimo postulado: *en los derechos modalizados por el sexo, es injusta la igualdad de varón y mujer en el modo de los derechos.* Al ser distintos varón y mujer en cuanto a la forma accidental de individuación de la naturaleza humana, la modalización de los derechos por el sexo responde a un principio de justicia o ajustamiento de derecho natural (igualdad proporcional). Por lo tanto es injusto: 1.º) No reconocer la modalidad e igualar en lo que a ella atañe al varón y a la mujer; así resulta evidentemente injusto, además de inmoral, el reconocimiento legal de las relaciones homosexuales o el pretendido «matrimonio» entre personas del mismo sexo. 2.º) Pretender extender la modalidad de un sexo al otro; por ello es injusto igualar la mujer al varón en sus funciones diferenciadas naturalmente, como lo sería limitar o anular la capacidad de la mujer de ser madre en aras a una pretendida igualación con el varón, etc.

6. CONCLUSIÓN

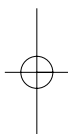
La conclusión que se deduce de esta breve exposición que necesitaría de una mayor extensión para poder desarrollarla en toda su virtualidad, nos parece tan clara como sencilla: varón y mujer son jurídicamente iguales. Sólo falta que esta conclusión sea una plena realidad en la vida social.



LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

En Dialogos sobre el amor y el matrimonio de Javier Hervada.
Tercera edición aumentada. Pamplona 1987

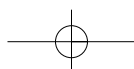
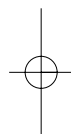
SUMARIO: 1. Introducción. 2. Algunas tesis modernas. 3. La sacramentalidad del matrimonio. 4. Los efectos de la sacramentalidad. 5. La inseparabilidad entre matrimonio y sacramento. 6. La significación sacramental del matrimonio. 7. El signo sacramental. Preguntas y Respuestas.

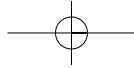


1. INTRODUCCIÓN

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, está 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 una 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*.





690 • ARTÍCULOS

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.

2. ALGUNAS TESIS MODERNAS

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 vínculo 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 tienen 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 juridismo—, 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 aunque 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)¹, 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 incipiente² y, yéndonos a tiempos más modernos, recuerdan las doctrinas de los primeros reformadores protestantes³.

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.

3. LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

Pero dejemos, por ahora, estas tesis y tratemos de exponer, siquiera sea panorámicamente, la doctrina sobre el matrimonio sacramento, tal como po-

1. Para la doctrina de Duns Scoto, vide E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona, 1971),

2. Vide T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII* (Pamplona, 1971), págs. 31 y sigs.

3. Vide E. TEJERO, *ob. cit.*, págs. 223 y sigs.

demos 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 nexo 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 ocasión⁴— 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 dimanen 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

4. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 139.

—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»⁵. El matrimonio sacramento, es pues, la institución matrimonial adecuada a la nueva criatura, al hombre nuevo que surge del bautismo⁶.

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 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 sobremane-

5. Suppl., q. 42, a. 2.

6. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob cit.*, págs. 138 y sigs.

ra, haciéndole proporcionado y adecuado al hombre santificado por la gracia de la Redención.

4. LOS EFECTOS DE LA SACRAMENTALIDAD

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»⁷.

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»⁸. En suma, el cristiano contrae matrimonio, y en él permanece unido, como tal cristiano, como hijo de

7. *Los misterios del cristianismo*, 3.ª ed. castellana (Barcelona, 1960), págs. 634 y sig.

8. *De sacramento matrimonii*, I (Monstrolii, 1895), págs. 53 y sigs.

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»⁹.

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 sacramental. 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 II¹⁰, recogiendo una idea que se remonta a los primeros siglos del cristianismo¹¹. 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»¹².

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»¹³. 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 interpersonales: el remedio de la concupiscencia se hace

9. 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.

10. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

11. Vide E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín* (Pamplona, 1971).

12. *De magno matrimonii sacramento* (Salmanticae, 1592), q. 42, a. 1, págs. 35 y sigs.

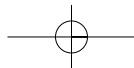
13. *Ob. cit.*, pág. 633.

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 generativo, 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»¹⁴. El fin generativo 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 altiorem 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

14. P. ASTETE, *Catecismo de la doctrina cristiana* (reedición Madrid, 1969), 4.^a parte, sin pág.



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»¹⁵. 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 Dios¹⁶, doctrina que también enseña la Encíclica *Casti Connubii*¹⁷. 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»¹⁸.

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 hace algún 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 (aquellas 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»¹⁹.

5. LA INSEPARABILIDAD ENTRE MATRIMONIO Y SACRAMENTO

La panorámica de la sacramentalidad del matrimonio que he intentado presentarles con mis palabras anteriores, al filo de la doctrina más representa-

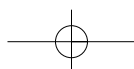
15. Pars. II, cap. VIII, n.15 (ed. bilingüe de A. MACHUCA, reimpresión Madrid, 1971, pág. 361).

16. Sess. VIII, *Bulla unionis Armenorum*, en *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, 3.^a ed. (Bologna, 1973), pág. 541.

17. AAS, XXII (1930), pág. 544.

18. *Ob. cit.*, pág. 631.

19. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 163.



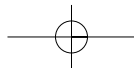
tiva, además de poner de relieve la falsedad de varias de las tesis modernas antes expuestas, a las que doy por suficientemente contestadas y de las que no voy a ocuparme más, evidencia la solidez y el genuino sentido de una de las tesis más defendidas por el Magisterio pontificio de los últimos siglos. Me refiero, claro está, a la inseparabilidad entre el *institutum naturae* 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. LA SIGNIFICACIÓN SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

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 al 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 signo de la voluntad de los contrayentes. Y esa manifestación no es el matrimonio, sino la llamada por Lalaguna forma de emisión del consentimiento²⁰.

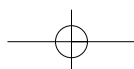
Conclusión elemental, que por su misma elementalidad, pone de manifiesto la escasa consistencia de la tesis aludida. En sí esta afirmación carecería de relevancia, si no fuese porque encierra la negación de la sacramentalidad del matrimonio. Es un modo de decir –bastante alambicadamente por cierto– que 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 Abellán²¹ 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 son principio de donde procede un tercero»²², 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, 22-33, evoca o explícitamente indica, la semejanza entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, semejan-

20. E. LALAGUNA, *Función de la forma jurídica en el matrimonio canónico*, en «Ius Canonium», I (1961), págs. 215 y sigs.

21. P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada, 1939), pág. 196.

22. Ed. F. Bliemetzrieder, en Beitr, G. Ph. MA, XVIII (2-3), pág. 112.



za 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.²³– y la que, consecuentemente, se encuentra en la doctrina canónica y teológica.

7. EL SIGNO SACRAMENTAL

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-Bender²⁴, 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 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»²⁵.

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*.

23. Vide J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en «Ius Canonicum», XIII (1973), n. 25, págs. 75 y sigs.

24. *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.^a ed. (Bussum in Hollandia, 1950), pág. 25.

25. Suppl., q. 48, a. 2 ad 5.

702 • ARTÍCULOS

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 afirmación²⁶.

Como he dicho en otra ocasión²⁷, 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 entreverse 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, 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 el espíritu... Al contemplar esos hogares, Cristo se alegra, y les envía su paz; donde están dos, allí está también El, y donde El está no puede haber nada malo»²⁸.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

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

26. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 160.

27. J. HERVADA, *Cuestiones varias...*, *cit.*, págs. 83 y sigs.

28. *Ad uxorem*, I, 2, 9 (PL, I, 1302).

— 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 1.116 del Código de Derecho Canónico de 1983), 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 puede 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 los 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 casarse 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, sería 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, etc., 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, incluida la cualidad sacramental 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 éste 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.

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 aun 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 infiel? ¿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» (I 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 *validex* 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 los elegidos. Este valor santificante del sacramento es efecto de su *validéz* (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.

— Sí, 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 sobre todo 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?

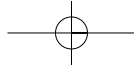
— Todo lo que sea formar mejor a los novios me parece bien; diría más, me parece magníficamente bien. Impartir esa mayor formación es, sin duda, una actividad pastoral muy necesaria y de gran fruto.

Lo que no me parece 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 rematadamente mal, una grave injusticia, que se les negase el matrimonio por eso. Los cursillos prematrimoniales y 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 eclesíástica, 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



710 • ARTÍCULOS

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?

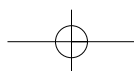
— Esto me recuerda una novela —de autor frustrado, desde luego—, que comenzaba con esta frase: «Era de noche y, sin embargo, llovía». Ante la coherencia y brillantez de la primera frase, el lector abandonaba corriendo la lectura, pensando que si así era el comienzo, cómo iba a ser el desenlace.

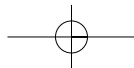
Doy por sentado que Vd. sabe bien cuál es la respuesta y que si me hace la pregunta será porque es un argumento que habrá oído en más de una ocasión y desea saber mi opinión sobre él. Puedo decir en descargo de su país que en mi patria —y no es esto una alabanza— también hubo un tiempo en que lo oí con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

Le voy a ser franco. El dichoso argumento no tiene más coherencia 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.





LA VOCACIÓN MATRIMONIAL

En Dialogos sobre el amor y el matrimonio de Javier Hervada.
Tercera edición aumentada. Pamplona 1987

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La vocación matrimonial. 3. Misión divina. 4. Presencia de Dios en el matrimonio. 5. Servidores de Cristo. 6. Dedicación a Dios. 7. Conocer la llamada. 8. Palabras finales.

1. INTRODUCCIÓN

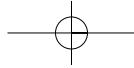
Al amor de los esposos se le llama comúnmente –aludiendo seguramente a su belleza poética– *romance* (vivir un romance, que es tanto como decir vivir un poema), pero la realidad de la vida enseña que el matrimonio tiene más de prosa que de poesía, más de vida corriente que de gran hazaña.

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 divino¹, 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 heroico².

Es, en efecto, la dimensión divina del matrimonio –y no el efímero gozo del sentimiento amoroso– lo que da a esta institución su grandeza –*sacramentum magnum*–, su magnificencia y su más real y positiva belleza. Una dimen-

1. «Saberlo 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*, n. 114.

2. La imagen, referida a la vida ordinaria del cristiano, es de Monseñor Escrivá de Balaguer; cfr. *Conversaciones*, n. 116.



sión 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.

2. LA VOCACIÓN MATRIMONIAL

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 éste, 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 ése, 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 contexto 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»³. 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»⁴.

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.

3. Prov 8, 31.

4. Gen 3, 8-10.

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 para 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»⁵. 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)»⁶. Porque a todos nos eligió Dios –personal y singularmente, por nuestro nombre–, antes de la creación del mundo, para que seamos santos⁷. 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*,

5. Is 43, 1.

6. MONS. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 30.

7. Eph 1, 4.

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»⁸. 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»⁹.

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»¹⁰, 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!»¹¹. 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.

3. MISIÓN DIVINA

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

8. *Es Cristo que pasa*, n. 23..

9. *Es Cristo que pasa*, n. 30..

10. *Conversaciones*, n. 92.

11. *Conversaciones*, n. 91.

te que haya hombres casados, de modo que si pensásemos hipotéticamente en una decisión colectiva de toda la Humanidad de vivir el 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 apetieseran 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»¹². 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*¹³–, han sido tradicionalmente interpretadas como mandato divino al hombre para engendrar y educar hijos y, consiguientemente, como una llamada al matrimonio»¹⁴

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 entreverse ya, lo que más adelante adquirirá plenos perfiles a la luz de su comprensión como vocación.

4. PRESENCIA DE DIOS EN EL MATRIMONIO

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

12. *De bono coniugale*, X, 10.

13. Gen 1,28.

14. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III/1 (Pamplona, 1973), pág. 117.

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, sua natura, sua sponte sacrum*¹⁵. 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 último del matrimonio –al que, en palabras del Vaticano II, «están ordenados por su propia naturaleza la institución matrimonial y el amor conyugal»¹⁶, 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 generativo del matrimonio no es una obra de los cónyuges solos, 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.

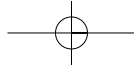
En segundo lugar, esa presencia activa de Dios en el matrimonio se manifiesta de otra manera. La mutua entrega que se hacen los esposos mediante el pacto conyugal es sellada por Dios, que se constituye como testigo entre ambos. La mutua fidelidad, el cumplimiento de los deberes matrimoniales, la operatividad 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»¹⁷.

Que Dios sea testigo entre el marido y la mujer se comprende perfectamente, si lo enlazamos con el sentido vocacional del matrimonio. La relación

15. ASS, XII (1879), pág. 392.

16. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

17. Mal 2, 13-16.



718 • ARTÍCULOS

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»¹⁸. 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.

5. SERVIDORES DE CRISTO

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 Balaguer¹⁹.

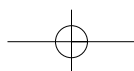
Toda vida matrimonial se convierte en un andar divino en la tierra, porque la raíz de esa vida, el mismo matrimonio, ha sido enriquecido con una dimensión sobrenatural. Reduciendo a un rasgo fundamental esa dimensión sacramental, podríamos decir que la relación del matrimonio con Dios que antes hemos 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 sagrado²⁰. 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

18. Gen 1, 27-28.

19. *Es Cristo que pasa*, n. 23.

20. *De sacramento matrimonii*, I (Monstrolii, 1895),pág. 54.



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 verdaderamente, misión y vocación cristianas.

Hoy día la palabra ministro evoca habitualmente una realidad muy distinta a la 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»²¹. 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.

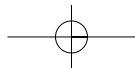
No piense nadie que ese servicio es alguna tarea sobreañadida, que ponga límite o cortapisas a la vida matrimonial. Como ya he dicho expresamente antes, este servicio es la misma vida matrimonial, en cuanto ordenada a los fines del matrimonio. El servicio al otro cónyuge (a través de la mutua ayuda) 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»²². 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 ecuménico²³.

21. Lc 1, 38.

22. Math 25, 40.

23. Const. *Gaudium et spes*, n. 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 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.

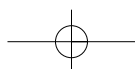
Por ello, es comprensible que San Pablo, hablando de la virtud de la castidad, haga expresa referencia a esta condición del cristiano: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ...¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo»²⁴.

6. DEDICACIÓN A DIOS

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 la completa dedicación a nuestro Dios», en palabras de Mons. Escrivá de Balaguer²⁵. ¡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

24. 1 Cor 6, 15 y 19-20.

25. *Conversaciones*, n. 121.



verdad pueden aplicarse a ellos las palabras del *Magnificat*. «Porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo»²⁶.

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.

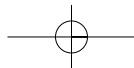
La vocación de la Virgen fue la de madre de familia, aunque en la maternidad virginal. Pero excepción hecha de su milagrosa concepción, congruente con su divina maternidad, en todo lo demás tuvo por vocación la misma realidad de los millones de madres de familia que han sido, son y serán. No fueron hazañas 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»²⁷. 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 generativo. 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

26. Lc 1, 49.

27. *Sermo* 51, 20 (PL, 38, 351).



722 • ARTÍCULOS

personas que constituyen la comunidad social, todo eso son situaciones humanas y corrientes que los esposos cristianos deben sobrenaturalizar»²⁸. 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 está 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»²⁹.

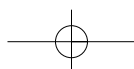
7. CONOCER LA LLAMADA

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, 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 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 pasa-

28. *Es Cristo que pasa*, n. 23.

29. *Conversaciones*, n. 91.



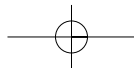
da y la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos. Todos los sucesos y acontecimientos ocupan ahora su verdadero sitio: entendemos adónde quiere conducirnos el Señor, y nos sentimos como arrollados por ese encargo que se nos confía»³⁰.

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.

8. PALABRAS FINALES

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 ahí 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».

30. *Es Cristo que pasa*, n. 45.



OBLIGACIONES ESENCIALES DEL MATRIMONIO

Publicado en «Ius Canonicum», XXX (1991), n.º 61, págs. 59-83.
Lección pronunciada el día 10 de septiembre de 1990
en el XV Curso de Actualización en Derecho Canónico,
organizado por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de
Navarra. Agradezco al Dr. Juan Ignacio Bañares su colaboración

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

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

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

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

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

Cuantas veces tengo que ocuparme de describir qué sea el matrimonio –que ya no son pocas– suelo comenzar por establecer una distinción, que es fundamental. *El matrimonio no es la vida matrimonial*, no consiste en el desarrollo vital e histórico de la comunidad conyugal; no consiste en el hecho vital de que los dos cónyuges vivan como esposos, con todas las incidencias, gran-

des y pequeñas, que vivir como marido y mujer lleva consigo. No hace falta insistir, por ser de sobra conocido, que ese hecho vital puede darse sin que el varón y la mujer hayan contraído matrimonio válido, lo mismo da si han celebrado una ceremonia inicial (calificable de matrimonio inexistente o de matrimonio nulo ante el derecho natural o ante la Iglesia), como si no lo han celebrado. Paralelamente, no cabe duda de que puede haber verdadero matrimonio, con una vida matrimonial muy reducida (pensemos en los emigrantes, exiliados, internados por enfermedad mental grave, etc.) o incluso inexistente, como es el caso de los separados o los católicos civilmente divorciados. Sin duda estos casos son excepcionales e incluso los podemos considerar como patológicos. No son la norma del matrimonio, porque éste está naturalmente ordenado a la vida matrimonial, pero esos casos extremos tienen la virtualidad de mostrarnos gráficamente que no se puede confundir el matrimonio con la vida matrimonial.

Esta distinción nos lleva a observar y en su caso a determinar la relación existente entre matrimonio y vida matrimonial. Y al hacerlo nos encontramos con una paradoja. Sin duda el matrimonio ha sido instituido para vivirlo en su plenitud, esto es, para que se desarrolle plenamente en la vida matrimonial. Pero, por otra parte, existe una clara y reconocida libertad de los cónyuges para decidir de mutuo acuerdo no llevar a efecto determinados aspectos –incluso básicos– de la vida matrimonial, sin contar con que las circunstancias en las que pueden encontrarse pueden llevarles a tener que suspender de modo más o menos extenso e intenso la vida matrimonial. Veamos algunos ejemplos. Los casados pueden, incluso con propósito tomado de mutuo acuerdo antes de contraer, vivir virginalmente su amor conyugal; y pueden por tiempos más o menos largos abstenerse del uso del matrimonio. Pasando a la comunidad de vida y amor, aunque el amor como afecto del alma siga persistiendo, puede volverse imposible dicha comunidad como convivencia. Pensemos en el exilio que separa por largos años e incluso para el resto de la vida a los esposos; y ejemplos tenemos bien recientes por las condiciones del hasta ahora telón de acero, que separó familias y matrimonios. A veces ha sido la decisión de emigrar –cuando las legislaciones no permitían al emigrado llevar consigo a la esposa o al esposo– la que ha causado la carencia de la comunidad de vida. Y tantos otros ejemplos que podrían ponerse.

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

Este hecho nos muestra, insisto en ello, que el matrimonio no se puede confundir con la vida matrimonial. ¿Qué es entonces la vida matrimonial? Es el desarrollo del matrimonio en el plano de la acción, es dinamismo matrimo-

nial que, en términos escolásticos, pertenece a la perfección segunda del matrimonio, no a su perfección primera. En otras palabras, el matrimonio y la vida matrimonial se relacionan entre sí como la persona humana y su actividad.

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

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

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

Sin embargo, estas obligaciones institucionales o se refieren al matrimonio –por ejemplo, la indisolubilidad– o a la vida matrimonial, mas en este caso el deber institucional es condicional o hipotético: existe *supuesto que los cónyuges la vivan*; pero no encontramos la obligación institucional ineludible de desarrollar la vida matrimonial. Los autores clásicos han hablado tan sólo de una obligación condicional, dados determinados supuestos históricos. Así se han planteado la cuestión del deber de casarse, según el mandato divino: «creced y multiplicaos», que supondría el deber de tender a tener hijos contrayendo matrimonio. Como es sabido, la respuesta común es que se trata de un deber de la especie que recaería sobre los individuos sólo en caso de peligro de extinción de la humanidad, situación que, por lo demás, nunca se ha producido. En tal caso, es obvio que la obligación institucional de hacer vida matrimonial se presentaría como incondicional. Los moralistas han hablado de otro caso de deber institucional: el peligro de incontinencia, en cuyo supuesto los cónyuges deben hacer uso del matrimonio. Sin embargo, este deber moral es también condicional o hipotético.

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

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

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

Esto tiene una consecuencia importante. Los defectos del matrimonio no son los defectos o fracasos de la vida matrimonial. Los defectos del matrimonio

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

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

Lo importante para el caso es comprender qué significa *consortium totius vitae*, no en su sentido gramatical, sino en sentido real, o sea, qué sea verdaderamente tal consorcio, sobre todo a la luz de cuanto hemos dicho en relación con la distinción entre matrimonio y vida matrimonial. Porque no podemos pasar por alto que a primera vista el consorcio de toda la vida parece señalar como matrimonio –o al menos como elemento fundamental suyo– la realidad vital de la unión de las dos vidas de los esposos en su desarrollo existencial, es decir, la vida matrimonial. No es eso de extrañar; la expresión está inspirada en Modestino, y el derecho romano –que es lo que el jurista romano describe– entendía por matrimonio la convivencia de varón y mujer con *affectio maritalis*. Mas no debemos olvidar que desde hace muchos siglos, tanto los teólogos y los canonistas, como algunos documentos pontificios, han acogido las definiciones romanas en su letra, dándoles, sin embargo, un sentido bien distinto, por cuanto el cristianismo introdujo el principio de la consensualidad y la tesis de que el matrimonio comporta esencialmente un vínculo jurídico. No es excepción –ni podía serlo– el canon 1055 que comienza con la expresión *matrimoniale foedus*, que se puede traducir por alianza o pacto.

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

Cualquier interpretación del *consortium omnis vitae* que no concuerde con la *una caro* no es acertada y será a su vez fuente de errores. Literalmente, consorcio para toda la vida significa participación en la misma suerte, en la unión de destino y avatares históricos personales que abarca todas las facetas de la vida personal de los cónyuges; pero es evidente que el canon 1055 le da un sentido más profundo al referirse a la doble finalidad del bien de los cónyuges y de la ordenación a la prole. A la luz de la revelación y de la doctrina católica *consortium* tiene el valor de *una caro*, que une las vidas y las historias personales, uniendo sus seres. Porque la idea fundamental que expresa el término *una caro* –según el sentido bíblico de *caro*– comprende que varón y mujer, siendo dos, están unidos en el ser de tal modo que son dos en una unidad de sus seres. *Caro* en efecto significa en la Sagrada Escritura –además del sentido más propio de tejido carnoso, que no es el aplicable en nuestro caso– el hombre, la naturaleza humana, el cuerpo, etc. Quizás el texto bíblico que más interesa para la interpretación de *una caro* sea la perícopa joánica «Et Verbum caro factum est», en la que *caro* significa la naturaleza humana y expresa la unión del Verbo con la humanidad, de la que es signo e imagen por semejanza el matrimonio según Eph 5, 22-32. Por eso, *caro* ha de tener un sentido similar en ambos casos. Fundado en esto he insistido, insisto y seguiré insistiendo en que *una caro* se traduce científicamente por *unidad en la naturaleza* o, si se prefiere, por *unidad en las naturalezas*. El matrimonio comporta una relación de coparticipación y coposesión en las potencias naturales del sexo, en cuya virtud cada cónyuge participa del dominio del otro sobre su propio ser y se hace como parte del otro, ceñido todo ello, como acabamos de decir, a la virilidad y a la feminidad, esto es, a las potencias naturales del sexo. Como puso de relieve la doctrina clásica, esta unidad en la naturaleza o *unitas carnis* comprende dos elementos: la unión de cuerpos o *unio corporum* y la unión de almas o *unio animorum*. Por una parte, los cuerpos quedan unidos por el vínculo jurídico en cuanto comprende la distinción sexual. Por otra parte, las almas o yo persona-

les quedan unidos por el amor comprometido, por el deber de amor que engendra el compromiso o pacto conyugal. Y por esa unidad en la naturaleza, los cónyuges forman un *consortium totius vitae*.

Esta unidad en la naturaleza no es un hecho. Hemos hablado de coposesión y coparticipación, de dominio en el propio ser, de amor comprometido o deber de amor. Todo esto evoca un lenguaje jurídico. En efecto, si se habla de deber de amor o amor comprometido no se habla del hecho del amor, sino de un factor jurídico –deber de justicia– que nace de un acto voluntario de mutua donación y aceptación, la alianza matrimonial o pacto conyugal. Al mismo tiempo es imposible –por ser el hombre persona y por lo tanto con un ser incommunicable– que se produzca la coposesión y la coparticipación sin ese acto de donación y aceptación, que genera un vínculo jurídico. La unidad en la naturaleza no es una unidad ontológica en un doble sentido. En cuanto ningún hecho la produce: sólo el consentimiento la causa. Y en cuanto por el consentimiento no se produce una unidad ontológica, como es obvio, pues entonces cada cónyuge perdería su individualidad, lo que en ningún caso se produce: *et erunt duo in carne una*. Serán dos en una unidad en la naturaleza. En la unidad en la naturaleza, varón y mujer son uno pero siendo dos personas. Se trata, pues, de un vínculo jurídico.

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

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

En efecto, el matrimonio se nos presenta como un fenómeno de comunicación entre varón y mujer. Hay comunicación en el ser y hay una comunicación dialogal en cuanto la unidad en la naturaleza comprende la unión de los yo personales, de las almas, a través del amor. Pero entendamos bien el sentido y alcance de esta comunicación. No debe pensarse sólo en el simple diálogo

go, en la comunicación de proyectos vitales, afanes y afectos. Sin duda todo ello está incluido en el proceso comunicativo del matrimonio, pero la comunicación conyugal es más profunda.

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

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

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

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

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

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

Por otra parte, lo habitual es entender el amor de modo implícito como el amor sensitivo o como el amor pasivo de la voluntad. Es decir, justamente esos tipos de amor, que por no ser libres ni dominados por la voluntad, no pueden dar origen al matrimonio. La unión matrimonial, por tener su causa en el acto voluntario del compromiso, supone un amor del que la voluntad sea dueña, lo que no sucede ni en el amor sensitivo ni en el amor pasivo. Por la falta de dominio de la voluntad sobre el amor sensitivo y el amor pasivo (que la voluntad puede rechazar, pero no originar ni impedir su desaparición), estos amores no son capaces de fundar una unión plena y total, esto es, indisolublemente fiel, pues por su naturaleza son inestables, aun cuando de hecho en algunos casos puedan mantenerse por largo tiempo. Esos amores no se pueden comprometer, porque el compromiso requiere el dominio de la voluntad sobre lo que se compromete y la voluntad no domina esos amores.

El verdadero amor conyugal es esencialmente el amor de elección o amor reflexivo, la *dilectio* de los clásicos o dilección. Podemos describirlo como la

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

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

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

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

6. Este acto de contraer matrimonio consiste en la formación de la unidad en la naturaleza mediante el vínculo jurídico de coparticipación y coposesión al que antes nos hemos referido. Es, pues, un acto de donación y aceptación recíprocas, que contiene un compromiso. Varón y mujer se comprometen uno ante el otro en relación al desarrollo de la sexualidad conforme al deber-ser o ley natural que rige ese desarrollo. Esto da lugar al conjunto de derechos y deberes conyugales del uno ante el otro. Al ser cada uno coposesor y copar-

tícipe del otro en las potencias naturales del sexo, el desarrollo de esas potencialidades se hace derecho o bien debido, generando el correspondiente deber, que es de justicia. El hecho de ser deberes de justicia no significa que no sean amor conyugal. Son justamente el amor debido o deuda de amor, nacida del compromiso, que es de amor, porque se genera en el amor y porque es donación de todo el amor posible. Este amor comprometido, por comprometido y por dado, es un amor debido en justicia. Y éste es el significado profundo de los derechos y deberes conyugales. No hay aquí oposición o falta de correspondencia entre amor y justicia. La contraposición entre amor y derecho que establecieron los teóricos del amor libre o que, en general, encontramos en algunos filósofos del derecho es producto de entender el amor como sentimiento o como voluntad pasiva; en este caso, es claro que el amor es inaprehensible por el derecho. Pero el amor conyugal es dilección, amor de elección o voluntad de amar. Y este amor sí puede ser comprometido en una deuda de justicia.

Dado que varón y mujer tienen una estructura ontológica natural, cuyo dinamismo se ordena a unos fines naturales, el amor conyugal verdadero consiste en amar al otro según esa estructura natural y según esos fines. De este modo el verdadero amor conyugal se expande en los fines; por eso la desordenación de la vida conyugal respecto de los fines supone una desordenación del amor, que se corrompe.

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

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

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

Aplicando esto al matrimonio, las obligaciones esenciales del matrimonio se determinan en función de sus fines. Serán aquellos deberes a cuyo través los esposos están llamados a cumplir los fines esenciales del matrimonio. Así como, en general, los fines naturales del hombre se manifiestan a través de unas tendencias naturales, en el matrimonio se dan también unas ten-

dencias naturales a sus fines. Esos fines, recordémoslo, son las obras del amor; y las tendencias naturales a ellos se asumen en el amor conyugal como tendencias de éste.

De los fines esenciales del matrimonio habla el canon 1055 al decir que el consorcio conyugal está ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole. Por su parte, el canon 1096 omite el bien de los cónyuges al tratar del conocimiento mínimo que se requiere para contraer matrimonio, reafirmando, en cambio, la ordenación a la prole. Cualquiera que sea el significado que esto pudiera tener, lo que interesa ahora es poner de relieve que los tres fines que señalaba el canon 1013 del CIC 17, se han reagrupado en dos: el bien de los cónyuges y la procreación y educación de los hijos. No quiere esto decir que se entienda que han desaparecido los fines de la mutua ayuda y del remedio de la concupiscencia. Simplemente se les engloba en el bien de los cónyuges, a la vez que la fórmula utilizada da un sentido más amplio a este fin, en relación con el contenido del *consortium totius vitae*.

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

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

Pienso que la expresión «no es bueno que el hombre esté solo» no se refiere únicamente a la ausencia de esposa, sino también en general a la naturaleza social del hombre. El hombre, varón y mujer, necesita de la relación con los demás, porque por naturaleza es socio de ellos, tanto en la total sociedad humana como en las sociedades y comunidades menores que pueda formar. Pero el texto está dentro del proceso creacional; por eso Dios en lugar de crear otros hombres, crea la mujer que, con el varón, formará la primera unidad social. Con el «creced y multiplicaos», de esa primera unidad conyugal aparecerá por los hijos la primera familia y de ella, al multiplicarse, los pueblos y las naciones, sin olvidar la misma Iglesia (supuesta su fundación por Cristo), a cuyo aumento *corporal* (*corporaliter augendo*) está también destinado el matrimonio.

Si no es bueno que el hombre esté solo, el bien recibido por Adán es Eva, la cual es presentada como ayuda. No puede, pues, olvidarse que el bien de los

738 • ARTÍCULOS

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

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

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

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

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

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

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

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

No parece ser ésta la opinión de algunos autores, que entienden que la integración interpersonal de afectos y voluntades se plasma en un derecho-deber que llaman, unos, el *ius ad communionem vitae*, otros, el *ius ad consortium totius vitae*, otros, en fin, hablan de un derecho a la *communitas vitae et amoris*, o se expresan en términos semejantes. A mi parecer, si con estas expresiones quieren decir que existe un verdadero derecho a la integración afectivo-amorosa o integración interpersonal de afectos y voluntades, tal postura no responde a lo que es un derecho, denota un criterio jurídico poco ajustado y representa una confusión entre exigencias y deberes morales y derechos y deberes verdaderamente jurídicos. La razón es muy sencilla: los bienes y las cosas que se constituyen en derechos son necesariamente bienes y cosas externos, como es sabido; los actos internos y los estados de la voluntad y del afecto —que también son internos—, no son capaces de constituir un derecho ni un deber jurídico. Lo mismo cabe decir del amor conyugal; entendido como tal, el amor es una apertura o inclinación del sentimiento y de la voluntad hacia el amado (*prima immutatio appetitus*) y, por lo tanto, es un acto o un hábito internos. No hay, pues, posibilidad de un *ius ad amorem*. Lo que puede ser objeto de derechos y deberes jurídicos son las obras del amor, que en el matrimonio se resumen en las operaciones tendentes a los fines matrimoniales; el compromiso de amor que es propio del matrimonio se refleja en el conjunto de derechos y deberes que dimanen de los fines del matrimonio, esto es, todo el conjunto de derechos y deberes conyugales.

Lo dicho no significa que la integración afectivo-personal no tenga relevancia jurídica. La tiene, pero no como derecho-deber. La integración perso-

nal de afectos y voluntades se plasma, como hemos dicho, en un principio informador de la vida conyugal, que, en el momento de contraer, postula la capacidad psíquica para esa comunicación y, en el desarrollo de la vida conyugal, se delimita negativamente: la lesión a este principio informador es causa de separación, como señala el canon 1153.

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

9. Veamos ahora el deber de justicia de realizar el acto conyugal, correspondiente al derecho mutuo de los cónyuges a él. El uso del matrimonio es un derecho y un deber, porque responde a una inclinación propia y típica de la estructura sexual del ser humano, respecto de la cual existe el vínculo de coparticipación y coposesión, procedente del acto de donación-aceptación en que consiste el pacto conyugal. También en este caso, se trata de una obligación esencial, que encontramos en la Sagrada Escritura en 1 Cor 7, 3-4, con un lenguaje que hoy a algunos les suena duro por tener más en cuenta la letra que el espíritu: «El marido –escribe San Pablo– dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer». Es evidente que se trata de un deber de justicia y es una obligación esencial, porque dimana de la esencia del matrimonio como unidad en la naturaleza. Aunque en todos los derechos y deberes conyugales los esposos se manifiestan como *una caro* o unidad en la naturaleza –de ahí deriva, por ejemplo, la comunidad de bienes y la comunidad de vida–, el don mutuo es la forma más típica, que tiene una precisa eficacia: en cuanto consuma el matrimonio, éste representa la unión de Cristo con la Iglesia por naturaleza y deviene un misterio cristiano plenamente conformado.

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

Ante todo resulta evidente que el acto conyugal se ordena a la generación de los hijos. Esa es su estructura natural: es el acto por el que el varón tiende a fecundar a la mujer. Es, por su propia índole, el acto humano del pro-

ceso generativo. Esta afirmación obedece a una observación elemental e incontestable. Por lo tanto, la tendencia al acto conyugal es una tendencia hacia la paternidad y la maternidad. El don mutuo es aquel acto por el que el varón acepta a la mujer como madre potencial y se da a la mujer como padre potencial, a la vez que la mujer realiza el correlativo y recíproco acto de donación-aceptación.

Sin embargo, e independientemente del desorden introducido por el pecado original, parece también conclusión más que probada, que la tendencia al don mutuo no es únicamente tendencia a la generación. Hay una inclinación y un deseo a hacerse una sola carne en los cuerpos, que, siendo plenamente honestos, no se confunden con la explícita inclinación a los hijos. Esto significa que la tendencia al acto conyugal está en el orden de la tendencia de los cónyuges a expresar su amor. Es el significado unitivo del acto que constituye una forma, prevista por la naturaleza, de expresarse varón y mujer como *una caro*, como una unidad en la naturaleza. De acuerdo con esto, la tendencia al acto conyugal es una tendencia a la unión con el otro, lo que explica que no se confunda con la expresa inclinación a los hijos. Pero, a la vez, no se puede olvidar que, en el orden de los fines, el amor conyugal está ordenado a la generación y educación de los hijos, como dice el número 48 de la const. *Gaudium et spes* y se deduce implícitamente, tanto del canon 1055 como del canon 1096. La objetiva ordenación del amor conyugal a la prole se manifiesta de modo natural y objetivo por ser manifestación suya el acto humano del proceso generativo. Por eso, la tendencia al don mutuo como acto unitivo es, por su estructura natural, dimensión de la objetiva ordenación de la unidad en la naturaleza a los hijos y, también por estructura natural, es unión del varón y de la mujer como padre y madre potenciales. Por eso, puede decirse, pues es experiencia permanente, que subjetivamente los cónyuges se inclinan al don mutuo, sin que siempre esté explícito el deseo de hijos. Mas, si subjetivamente esto es verdad, objetivamente la inclinación al don mutuo es siempre manifestación de la objetiva inclinación u ordenación del matrimonio y del amor conyugal a los hijos.

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

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

Ya desde San Agustín, la doctrina clásica ha enunciado, como integrante de la ordenación a los hijos, la *receptio sobolis*, o sea, la recepción de los hijos en el seno de la comunidad conyugal. Correlativo a una inclinación connatural a la maternidad y a la paternidad, el deber de recibir a los hijos obedece a

la ordenación esencial de la unidad en la naturaleza al bien de los hijos, como expresión del amor paterno-filial y de la necesidad del hijo.

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

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

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

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

entiende la dilección. De todo ello lo que interesa es que, jurídicamente, una incapacidad de naturaleza psíquica para esa voluntad de amor perpetuo, incapacita para el matrimonio.

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

APÉNDICE

I

SELECCIÓN DE JURISPRUDENCIA ACERCA DE LA INCAPACIDAD PARA ASUMIR LAS OBLIGACIONES CONYUGALES

Tribunal de la Rota Romana:

Sent. de 23-X-1981, c. Serrano, en «Ephemerides Iuris Canonici» 39 (1983) 140-149.

Sent. de 9-XII-1983, c. Pinto, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1984) 255-260.

Sent. de 12-I-1984, c. Egan, en «Ephemerides Iuris Canonici» 40 (1984) 173-182.

Sent. de 22.III.1984, c. Stankiewicz, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 261-271.

Sent. de 14-V-1984, c. Di Felice, en «Monitor Ecclesiasticus» 109 (1984) 426-431.

Sent. de 19-VII-1984, c. Egan, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1985) 15-22.

Sent. de 9-XI-1984, c. Pinto, en «Monitor Ecclesiasticus» 110 (1985) 316-327.

Sent. de 14-XII-1984, c. Pinto, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 62-71.

Sent. de 11-VII-1985, c. Stankiewicz, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 41-48.

Sent. de 17-X-1985, c. Masala, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 10-28.

Sent. de 14-XI-1985, c. Stankiewicz, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1986) 324-333.

744 • ARTÍCULOS

Sent. de 17-I-1986, c. Davino, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 283-289.

Sent. de 18-II-1986, c. Giannecchini, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 464-471.

Sent. de 30-V-1986, c. Pinto, en «Monitor Ecclesiasticus» 111 (1986) 389-396.

Sent. de 18-X-1986, c. Colagiovanni, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 226-238.

Sent. de 20-II-1987, c. Pinto, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 569-579.

Sent. de 18-III-1987, c. De Lanversin, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 216-229.

Sent. de 11-V-1987, c. Faltin, en «Il Diritto Ecclesiastico» II (1988) 13-23.

Sent. de 24-VI-1987, c. Palestro, en «Monitor Ecclesiasticus» 112 (1987) 472-483.

Sent. de 11-IV-1988, c. Pompedda, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 230-245.

Sent. de 22-VI-1988, c. Funghini, en «Monitor Ecclesiasticus» 114 (1989) 329-346.

Sent. de 20-XII-1988, c. Giannecchini, en «Monitor Ecclesiasticus» 114 (1989) 439-449.

Sent. de 23-VI-1988, c. Boccafolo, en «Ius Ecclesiae» II (1990) 139-156.

Sent. de 1-VII-1988, c. Doran, en «Ius Ecclesiae», II (1990) 157-176.

Tribunal de la Rota Española:

Sent. de 1-VI-1983, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Privado» (1984) 1142-1148.

Sent. de 4-XII-1985, c. García Faílde, en «Revista Española de Derecho Canónico» 42 (1985) 219-228.

Sent. de 4-III-1986, c. García Faílde, en «Revista Española de Derecho Canónico» 43 (1986) 585-597.

Sent. de 14-V-1986, c. Panizo, en «Revista Española de Derecho Canónico» 44 (1987) 281-297.

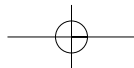
Sent. de 10-X-1986, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Canónico» 45 (1988) 345-366.

Sent. de 31-V-1988, c. Gil de las Heras, en «Revista Española de Derecho Canónico» 46 (1989) 335-347.

II

ALGUNOS TÍTULOS DE BIBLIOGRAFÍA RECIENTE
ACERCA DE LA INCAPACIDAD PARA ASUMIR LAS
OBLIGACIONES CONYUGALES

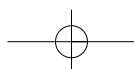
- AZNAR GIL, F., *Las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica (canon 1095, 3.º) según la jurisprudencia rotal*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 44 (1987) 471-505.
- GIL DE LAS HERAS, F., *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (su tratamiento en los Tribunales eclesiásticos españoles)*, en «Ius Canonicum», 53 (1987) 253-290.
- GRAMUNT, I.-L.A. WAUCK, *Moral certitude and the Collaborations of the Court Expert in Cases of Consensual Incapacity*, en «Studia Canonica», 20 (1986) 69-84.
- GUITARTE, V., *Cuestiones acerca de la incapacidad para asumir las obligaciones conyugales como causa de nulidad matrimonial*, en «Questioni canoniche. Miscellanea in onore del Professore P. Severino Alvarez Menéndez», Milano 1984, 197-223.
- LLANO, R., *A Incapacidade para assumir as Obrigações Essenciais do Matrimonio*, en «Direito e Pastoral», II, n. 6 (1987) 71-92.
- MARTÍN DE AGAR, J.T., *L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana*, en «Ius Ecclesiae» I (1989) 395-422.
- NOTARO, L., *Can. 1095, 3 ed oggetto essenziale del consenso*, en «Il Diritto Ecclesiastico», II (1986) 366-373.
- PANIZO, S., *Nulidades de matrimonio por incapacidad: Jurisprudencia y apuntes doctrinales*, Salamanca 1982.
- PINTO, J.M., *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, en «Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani», Città del Vaticano 1984, 17-38.
- POMPEDDA, M.F., *Il canone 1095 del nuovo Codice di Diritto Canonico tra elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo*, en «Ius canonicum» 27 (1987) 535-555.
- RUANO ESPINA, L., *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad*, Barcelona 1989.
- SUBIRÁ, V.J., *La incapacidad para asumir los deberes del matrimonio*, en «Ius Canonicum» 53 (1987) 233-251.
- *L'incapacità (can. 1095) nelle «sententiae selectae» coram Pinto*, a cura di P. A. Bonnet y C. Gullo, Città del Vaticano 1988.

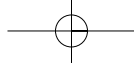


III

OBRAS SOBRE EL MATRIMONIO EN GENERAL

- ABATE, A., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985.
- AMIGO, F., *Los capítulos de nulidad matrimonial en el ordenamiento canónico vigente*, Salamanca 1987.
- AA.VV., *El «consortium totius vitae»*, Salamanca 1986.
- , *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano 1986.
- , *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985.
- AZNAR, F. R., *El nuevo Derecho matrimonial canónico*, 2.^a ed., Salamanca 1985.
- BERNÁRDEZ, A., *Compendio de Derecho matrimonial canónico*, 6.^a ed., Madrid 1989.
- BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985.
- FINOCCHIARO, F., *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna 1989.
- FORNÉS, J., *El sacramento del matrimonio (Derecho matrimonial)*, en AA.VV., «Manual de Derecho canónico», Pamplona 1988.
- GHERRO, S., *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1984.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M.^a, *Derecho canónico matrimonial según el Código de 1983*, 4.^a ed., Pamplona 1988.
- GRAMUNT, I.-HERVADA, J.-L.A. WAUCK, *Canons and Commentaries on Marriage*, Collegeville (Minnesota) 1987.
- GROCHOLEWSKI, Z.-POMPEDDA, M. F.-ZAGGIA, C., *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale*, Padova 1984.
- HERVADA, J.-LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios, III/I, Derecho Matrimonial*, Pamplona 1973.
- HERVADA, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3.^a ed., Pamplona 1987.
- LÓPEZ ALARCÓN, M.-NAVARRO VALLS, R., *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid 1987.
- LLANO, R., *Novo direito matrimonial canônico*, Rio de Janeiro 1990.
- MOLINA MELIÁ, A.-OLMOS ORTEGA, M.^a E., *Derecho matrimonial canónico sustantivo y procesal*, Madrid 1985.
- MONETA, P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986.
- MOSTAZA, A.-SALAZAR, J.-SANTOS, J.L., *Derecho matrimonial*, en AA.VV., «Nuevo Derecho canónico», Madrid 1983.



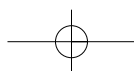
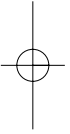


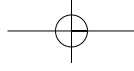
PÉREZ-LLANTADA, J.-MAGAZ, C., *Derecho canónico matrimonial para juristas*, Madrid 1987.

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

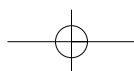
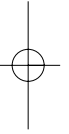
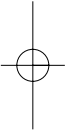
SEBOTT, R.-MARUCCI, C., *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico ai cann. 1055-1165 del nuovo CIC*, Napoli 1985.

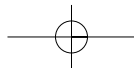
VITALI, E.-BERLINGÒ, S., *Diritto matrimoniale canonico*, Milano 1989.





PARTE III COLOFÓN





EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y LOS FINES DEL MATRIMONIO

SUMARIO: I. El principio de finalidad. II. los fines del acto conyugal. III. Los fines del matrimonio.

El tema de los fines del matrimonio sigue siendo actual. Las aguas no acaban de serenarse y viejos errores vuelven a aparecer en el panorama actual de los matrimonialistas, fundados en interpretaciones del amor conyugal y de la persona humana, que distan de seguir las reglas de una hermenéutica canónica acorde con su naturaleza de ciencia sagrada, basada en la Sagrada Escritura y en el magisterio eclesial.

Pero sin llegar a tanto, pienso que buena parte de las teorías que se exponen tiene el defecto de no seguir con fidelidad el principio de finalidad. Preguntas como ¿qué es un fin? ¿qué influjo tiene el fin en el ser y en los actos? ¿cómo se relacionan los fines cuando en un ser o en una actividad se observan varios fines? parecen estar ausentes en una serie de propuestas, que, en consecuencia, conducen a afirmaciones tan llamativas, que están en contraste con elementales conclusiones del principio de finalidad.

Por eso en este trabajo, más que un estudio a fondo de los fines del matrimonio, me ha parecido mejor ofrecer una síntesis del principio de finalidad y sólo a modo de corolario dar unas breves conclusiones aplicables a los fines del matrimonio, con un estudio especial de la finalidad del acto conyugal.

I. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD*

1. *El sentido o finalidad.* En el pensamiento moderno se ha solido oponer *lo absurdo a lo racional*. Lo absurdo es aquello que carece de sentido (el *sin sen-*

* Tomado de *Cuatro lecciones de derecho natural*, 4.^a ed. (Pamplona 1998), págs. 36-57.

tido). Cuando el filósofo existencialista entiende que el discurrir de la vida del hombre termina en la nada, llega –y con lógica implacable desde esa visión ciega a la trascendencia de la vida humana– a la conclusión de que la vida es un absurdo, pues un movimiento, un camino, una acción sin sentido son absurdos.

El sentido es la finalidad, o sea la dirección a un fin, entendiendo por fin no el mero final, el simple acabamiento –eso sería la nada y el sin sentido– sino la consumación, o sea el término en un objeto o la obtención de un resultado. El sentido es la dirección hacia un objeto o término –un objetivo–, que consiste en una cierta plenitud; ese objetivo es el que llamamos fin. Así, por ejemplo, la medicina tiene por fin la salud; recobrada la salud del enfermo, se termina la actividad médica, pero ese acabamiento no es un término en la nada, sino en una plenitud, que es la salud de quien estuvo enfermo. El escultor, al acabar de esculpir, habrá transformado una materia informe en una escultura. Por eso, la vida humana no es un absurdo, sino el curso de los días del hombre hacia los fines propios de su ser; cuando esa finalidad se cumple, la vida humana se *consume*, o sea, es una vida *llena de sentido*, siendo en cambio, *vacía*, absurda o sin sentido, si no se orienta hacia su verdadera finalidad.

El sentido –o finalidad– es propio y específico del acto inteligente, de modo que pueden establecerse dos postulados: 1.º) sin inteligencia no hay finalidad; 2.º) sin finalidad no hay inteligencia.

a) En primer lugar, *sólo la inteligencia es capaz de obrar por un fin*, con un sentido. La razón es muy simple: obrar por un fin supone prever, captar lo que todavía no es (futuro), lo cual es imposible al conocimiento de naturaleza material por estar encerrado en el espacio y el tiempo (presente); de ello únicamente es capaz la facultad espiritual de conocimiento, esto es, la inteligencia. Por eso, cuando observamos un objeto dispuesto para una finalidad, lo atribuimos al hombre con certeza absoluta. Por ejemplo, si se encuentra un conjunto de materiales dispuestos para contener unos signos, los cuales narran una historia o una leyenda o pensamientos coherentes, no se nos ocurre plantearnos la posibilidad de que sea obra del azar; decimos que se ha descubierto una obra humana, de autor desconocido. Donde hay finalidad hay previsión y, por lo tanto, una inteligencia. De ahí que el mundo irracional, no inteligente, dotado de finalidad, sea necesariamente obra de una Inteligencia Trascendente, porque es imposible la finalidad sin inteligencia.

b) En segundo término, *si un acto carece de finalidad no es obra de una inteligencia*. En efecto, es propio de la inteligencia ver las cosas más allá de su materialidad, pues lo inmaterial es el objeto específico del conocimiento espiritual; lo cual comporta conocer las cosas en su esencia y sentido. Cuanto más *inteligente* es un conocimiento, tanto más ve las cosas en sus últimas causas y en su más profundo sentido. En consecuencia, si un acto o movimiento no es

conocido por quien lo realiza, es evidente que no procede de la inteligencia del agente. Y si es conocido, pero el conocimiento no alcanza siquiera a la finalidad inmediata del acto, si no trasciende el acto mismo, es signo inequívoco de que se trata de un conocimiento inmerso en las dimensiones del tiempo, de la cantidad y del espacio; es un conocimiento meramente sensitivo, no inteligente. Por otra parte, el querer de naturaleza inmaterial –la voluntad– se caracteriza por tender a un objeto particular en tanto ese objeto participa del bien absoluto al que naturalmente tiende ese querer; en consecuencia, cualquier acto es querido por la voluntad en función de un objeto o bien ulterior, que trasciende el acto mismo y al que se orienta, es decir, en función de un fin conocido por la inteligencia, único conocimiento capaz de prever. Un acto sin finalidad, un absurdo, no es un acto racional ni voluntario.

c) De ahí puede enunciarse otro principio fundamental: *todo agente inteligente obra siempre por un fin*, con un sentido o finalidad. O en otras palabras, todo acto inteligente tiene un término al que se dirige y que constituye su razón de ser.

Esto, que es fácilmente experimentable en muchos actos, puede resultar de más difícil captación en algunos, como el conocer y el amar. Así, por ejemplo, puede parecer que el amor desinteresado carece de finalidad; sin embargo no hay tal, pues en estos casos el fin o término es la persona amada y su bien. Este ejemplo nos sirve para aclarar un malentendido que a veces puede producirse en torno a la finalidad; obrar por un fin no quiere decir obrar por interés o por egoísmo, sino *no obrar en el vacío ni ciegamente*, es decir, obrar en razón de aquello a lo que el acto se dirige.

Significa, en suma, obrar trascendiendo el acto mismo, lo cual es propio de la inteligencia y de la voluntad. De ahí se puede deducir otra conclusión: un acto realizado sin motivo –no movido por un fin– no es un acto inteligente ni un acto voluntario.

2. *La finalidad como motivo e intención.* Cuando se desconoce el autor de una acción –v. gr. un delito–, una de las preguntas fundamentales para averiguar su identidad es la de cuál fue el móvil o motivo de esa acción. Desde el motivo puede llegarse al autor. Esta regla elemental no representa más que la aplicación práctica del principio antes enunciado: todo ser inteligente obra por un fin; en consecuencia, conocida la finalidad o móvil de una acción, es posible conocer a su autor.

Puede observarse por lo que acabamos de decir, que la finalidad recibe también el nombre de *móvil* o *motivo* de la acción. En efecto, según hemos dicho repetidamente, el fin es lo que ejerce el atractivo o la atracción sobre la voluntad, moviéndola a obtenerlo; dicho de otro modo, el *sentido* de los actos es lo que mueve al ser inteligente a realizarlos. De esta forma el sentido o finalidad es causa de los actos, al ejercer sobre el ser inteligente una apelación o llamada; por eso el fin es causa impulsora: móvil o motivo del que obra.

Psicológicamente, el fin es captado (pre-visto) por la inteligencia y hacia él es atraída la voluntad; si decide alcanzarlo lo *intentará*, esto es, tenderá hacia él, poniendo por obra cuanto sea necesario para conseguirlo. Esta orientación de la voluntad hacia el fin previsto es lo que recibe el nombre de *intención*. La intención o intencionalidad preside la elección de los actos y su ejecución en cuanto dominada por la persona que obra; por eso, los actos humanos –como actos originales de la persona y bajo su dominio– se miden por la intención, que es tanto como decir que se miden por la finalidad prevista y querida. Cuando el resultado de un acto va más allá de lo previsto y querido, más allá (*praeter*) de la intención, se llama *preterintencional*.

Fácil es advertir, después de lo dicho, que el *sentido* o *finalidad* de los actos humanos representa un punto central para su conocimiento. El sentido señala la humanidad del acto (su procedencia de la inteligencia y de la voluntad), indica la intencionalidad (lo querido y perseguido por la voluntad) y delimita, en consecuencia, la responsabilidad.

3. *La finalidad como principio regulador de los actos*. Cuando el sentido de un ser o de una actividad no se cumple, hablamos de fracaso o de incapacidad, esto es, de un fallo. ¿Por qué? La razón es simple: es claro que para conseguir un fin, un objetivo, los medios utilizados y la actividad desplegada deben ser *proporcionados* al fin u objetivo pretendidos. Así, por ejemplo, si los materiales utilizados para construir un edificio no tienen la resistencia adecuada –proporcionada– al peso y a las tensiones que deben resistir, el edificio se derrumbará.

Esta proporción es lo que hace capaz y apta a una acción para obtener el fin; así, pues, la finalidad actúa como principio regulador de los actos y se constituye en su regla o medida. Se trata, no de una regla o medida extrínseca, sino de un principio regulador intrínseco, que consiste en la *ordenación del acto a su fin*. Es sencillamente el orden intrínseco al acto, que preside su correcto desarrollo. Ejemplificando, la actuación de un actor será correcta o deficiente según sean o no adecuados –proporcionados– los gestos, la forma de recitar, etc., para representar ante los espectadores el papel asignado; gestos y forma de hablar, que serán distintos según se trate de teatro, cine o televisión.

De todo lo cual se deducen, entre otras, dos conclusiones:

a) *El sentido o finalidad del acto es su principio especificador o diferenciador*. Los actos se especifican por su fin, que es lo que determina su tipo o especie. Por ejemplo, ver un programa de televisión para distraerse es un acto de descanso; hacerlo para escribir su crítica en un periódico, es un acto laboral. Esto tiene no pequeña importancia en los actos jurídicamente relevantes, porque el fin distingue –junto con otros elementos– los tipos de actos, constituyendo su *causa*. V. gr., los contratos reciben distinto tratamiento según que su causa sea moral o inmoral; concertarse con un club para jugar al fútbol por diversión no genera contrato civil ni relación laboral, lo cual ocurre si la causa es una contraprestación económica (deporte profesional).

b) *La perfección de un acto se mide por su finalidad.* Si un acto no alcanza su finalidad específica, necesariamente se debe a que ha habido un fallo del acto –falta de proporción entre la actividad realizada y su fin– y, en consecuencia, el acto ha sido imperfecto. V. gr., si una cosa no se ve bien será o porque el ojo es defectuoso o está enfermo, o porque no se ha puesto la atención necesaria, o porque la distancia no es conveniente, etc. Desde otro punto de vista, una actividad y un acto serán tanto más perfectos cuanto mejor se adecúen a su finalidad o causa final. El mejor cantante de ópera puede resultar un fracaso como cantante folk y viceversa. Una consecuencia es clara: lo exigible por las leyes y por los contratos se regula por su causa o finalidad (junto a otros factores, si son del caso).

Según lo que acabamos de ver, para juzgar de un acto y comprender las reglas de su desarrollo debe acudir a su finalidad, pues es ella la que proporciona los fundamentos del *arte* o de la *virtud* de realizarlo. Las artes y las virtudes, que son los hábitos del obrar, se especifican o distinguen por su objeto, que es tanto como decir por su finalidad. Y así el arte del herrero y el del tabaquero se distinguen por el producto, o sea por el fin; el arte del derecho se especifica por dar a cada uno lo suyo, mientras que el arte de la política se distingue por la conducción de la sociedad hacia sus fines: hacer leyes y aplicarlas para conseguir el interés general es arte político; interpretarlas y aplicarlas para que cada persona tenga lo que le corresponde es arte jurídico.

4. *La concatenación de actos en relación a un fin.* Puede ocurrir que la obtención de un fin sea el producto de un solo acto, como sucede con la visión; para ver basta que la imagen luminosa impresione la retina del ojo, es suficiente mirar. Pero muy frecuentemente, para conseguir una finalidad se requiere un conjunto de actos concatenados, sean de un mismo sujeto, sean de varios sujetos. Por ejemplo, para montar una empresa industrial hacen falta desde los primeros proyectos y la constitución de la sociedad industrial, hasta la construcción de la planta fabril y la contratación del personal. En estos casos, nos encontramos ante una concatenación de actos, que implican una concatenación de finalidades.

a) Cuando para obtener un fin se requieren diversas actividades, cada una de ellas tiene, además de ese fin común a todas, un fin o resultado propio que la especifica de modo inmediato; este fin se suele llamar *fin próximo* o inmediato. Pues bien, cada actividad, considerada en sí misma, es completa y perfecta en tanto obtiene su fin próximo e inmediato. En una fabricación en serie, cada fase del proceso fabril será en sí misma perfecta, si las piezas que fabrica están bien hechas. El contrato de constitución de una sociedad mercantil, si contiene todos los requisitos legales, será válido y creará las relaciones jurídicas que le son propias, aunque la sociedad no alcance el fin de obtener beneficios.

b) Pero estas diversas actividades –o actos– son parte de un complejo más amplio, pues se dirigen a un objetivo o fin ulterior, que se suele denominar *fin*

mediato; y *último* si más allá no hay otro fin superior. Este fin ulterior o mediato es el superior principio de especificación, siendo el fin último el principio de especificación supremo. V. gr., una industria dedicada a fabricar baterías para coches pertenece a la industria del automóvil (aunque sea del tipo llamado *auxiliar*). Así, pues, tanto el fin próximo como el fin ulterior especifican a la actividad, mas el grado superior de especificación se recibe del fin ulterior; v. gr., la fabricación de motores de coches pertenece a la industria *automovilística*, en cambio, la fabricación de motores para embarcaciones pertenece a la industria *naviera*.

Esto tiene como consecuencia que los actos reciben del fin ulterior o último su superior o suprema regla u ordenación y su última razón de ser.

c) Que el fin ulterior o último proporcionan la regla superior o suprema de los actos es obvio, desde el momento en que el fin es el principio regulador de los actos; si un acto –una actividad– se dirige a obtener un fin inmediato que a su vez es medio para otro fin, ese fin inmediato debe ser proporcionado, apto o adecuado, para el fin ulterior; lo cual quiere decir que el acto está ordenado, dirigido, en última instancia, al fin ulterior o mediato. Por ejemplo, la fase de fabricación de motores de automóvil está subordinada al modelo que se está construyendo en cada momento: tal fase sería defectuosa si construyese magníficos motores para coches fórmula uno, cuando el proceso productivo se dirigiese a fabricar automóviles de pequeña cilindrada.

Esto se expresa en un principio fundamental: *el fin inmediato o próximo está subordinado al fin ulterior o mediato, y en supremo grado, al fin último*. Entiéndase bien el principio: lo que con *sub-ordinación* quiere decirse es que el acto o actividad dotada de un fin inmediato será correcta, si hace posible, si contribuye a la finalidad ulterior o suprema; o sea si se acomoda a ésta. En otras palabras, la regla o proporción que el fin próximo imprime al acto debe ser adecuada para que el acto sea proporcionado al fin ulterior y, en última instancia, al fin último.

Como sea que el fin mediato o ulterior imprime una concreta especificación en el acto o actividad, *la ruptura de la subordinación del fin inmediato al fin ulterior cambia la especie del acto o actividad*; construir motores de coches fórmula uno no es una fase del proceso productivo de automóviles utilitarios de pequeña cilindrada. En otro orden de cosas, el médico que receta un veneno no realiza un acto médico, sino un asesinato o un acto de cooperación al suicidio. De ahí ese principio de que la ley injusta no es ley, porque falla su ordenación al bien común.

d) También el fin ulterior o supremo proporcionan la superior o suprema razón de ser a un acto o actividad, pues siendo el fin la causa motiva o razón de ser de los actos, en tanto el fin inmediato es medio para el fin ulterior o último, de ellos recibe su superior o suprema razón de ser. Siguiendo el ejemplo antes propuesto, cada fase del proceso industrial automovilístico recibe su ra-

zón de ser de la efectiva obtención del fin mediato, que es la construcción de automóviles. Si decayese la razón de ser de construir automóviles, decaería la razón de ser de cada una de las fases de la construcción, no tendría sentido que cada una de ellas siguiese produciendo. *No tendría sentido*, esto es, la desaparición del fin último anula la finalidad inmediata (ya no es fin, sino un sin sentido) y, en consecuencia, su razón de ser.

e) Es preciso, sin embargo, advertir que mientras el fin ulterior –en tanto que es posible obtenerlo– *da siempre* la superior razón de ser de un acto o actividad (este principio es universal), no siempre su desaparición como tal fin anula la razón de ser del fin inmediato. Que *da siempre* la superior razón de ser –en tanto que es posible– es claro, pues ello está contenido en la definición misma de fin. En cambio, por lo que atañe a la anulación de la razón de ser del fin inmediato por desaparición del fin ulterior como tal fin, hay que distinguir dos supuestos: 1.º) Ocurre a menudo que el fin inmediato tiene razón de fin (todo su atractivo), esto es, tiene sentido, sólo en cuanto es medio para un fin ulterior; en este caso, toda su índole de fin se agota en su condición de medio. Por eso, decaída la razón de ser por causa del fin ulterior, decae toda su razón de ser. Una operación quirúrgica, v. gr., tiene siempre carácter de medio; toda su razón de ser estriba en la salud o en el cambio de aspecto. 2.º) Pero sucede también que hay fines inmediatos o próximos que, sin dejar de tener la índole de medio para un fin ulterior, tienen un atractivo propio, un sentido no recibido de otro fin ulterior, por lo que poseen el carácter de fin por sí mismos y no sólo en relación con un fin ulterior; en estos casos, si no se obtiene el fin ulterior, los actos pueden seguir teniendo razón de ser. Por ejemplo, el estudio tiene la índole de medio para adquirir la capacidad para ejercer una profesión, pero posee a la vez la capacidad de satisfacer la natural tendencia a saber; por lo cual tiene razón de ser en el jubilado o en el que no va a ejercer la profesión. En estos supuestos, decaída la posibilidad de conseguir el fin ulterior, no decae toda la razón de ser de esos actos, pues aunque pierdan aquella razón de ser que viene del fin ulterior, no pierden aquella que proviene del fin inmediato.

f) Puede observarse, de este modo, una diferencia importante entre el principio de subordinación de fines y el de razón de ser. El principio de subordinación no admite excepciones, pues por ser el fin mediato principio de especificación afecta a la esencia del acto o actividad. Así, v. gr., la transformación de una industria de motores de automóvil en industria de motores de navegación cambia la especie de la actividad; de industria automovilista se transforma en industria naviera. En cambio, la razón de ser actúa como *motivo* y, por tanto, se sitúa en la relación del acto respecto del agente y no en la esencia misma del acto; por eso, mientras haya un motivo razonable, un sentido, el acto o la actividad tienen razón de ser, aunque decaiga alguna razón de ser, alguno de los motivos razonables para realizarlos.

El mantenimiento de la razón de ser en caso de fallo del fin ulterior tiene un límite: el sentido último de la vida humana. No hay fin inmediato o ulte-

rior de la actividad humana que no reciba su sentido último del fin supremo de la vida humana; si el fin inmediato o mediato de un acto carece de sentido respecto del fin supremo de la vida humana, carece de toda razón de ser, carece de sentido: es el más verdadero y radical *absurdo*.

5. *La finalidad objetiva y la finalidad subjetiva.* a) Hasta ahora, cuanto hemos hablado del sentido o finalidad de los actos se ha referido a la finalidad objetiva (*finis operis*). ¿Qué quiere decir que la finalidad es objetiva? Finalidad o sentido objetivos quieren decir finalidad o sentido del acto mismo: aquella finalidad a la que el acto se dirige en virtud de su estructura objetiva. Así, por ejemplo, el fin de mirar es conocer visualmente un objeto, el fin de los actos médicos es la salud y el de un contrato de compraventa es otorgar la propiedad de un bien mueble o inmueble a cambio de un precio. Podemos, pues, describir el fin objetivo como aquel fin al que el acto –en su caso el ser– tiende en virtud de su estructura propia. En otras palabras, el fin objetivo es el resultado o efecto propio –inmediato y mediato– del acto en cuanto encierra en sí una virtualidad motivadora de la realización del acto.

b) Pero el hombre puede motivarse a realizar un acto –o una actividad– por causas –motivaciones– relacionadas con el acto, pero que no son lo que de motivador tiene la finalidad objetiva del acto. Ejemplificando, una persona puede comprar un solar con ánimo de aumentar su patrimonio inmobiliario o para cederlo a una obra de beneficencia; en estos ejemplos uno u otro ánimo son motivaciones –motivos– subjetivos, siendo el fin objetivo de una compra adquirir la propiedad de una cosa a cambio de un precio. A estos motivos distintos del sentido o finalidad objetivos del acto se les llama fines subjetivos.

c) Los fines subjetivos, por su propia índole, no están objetivamente en los actos, sino en quien los realiza; por lo tanto, no especifican el acto en su objetividad ontológica. El acto de ver una cosa es igual en cualquiera que vea, sea cual fuere el motivo subjetivo por el cual mira la cosa. Pero recordemos que nuestro objeto de estudio son los actos humanos, y ya hemos repetido que tales actos, en cuanto son actos personales, interesan precisamente en cuanto conocidos por la inteligencia y queridos por la voluntad; por lo tanto, la intención subjetiva –lo que busca la voluntad– interviene en la especificación del acto *en cuanto humano*, esto es, en el plano moral. En consecuencia, los fines subjetivos intervienen en la especificación de los actos humanos, *cuando se trata de especies o tipos de actos diferenciados, no por su objetividad ontológica, sino por su moralidad*. En moral la distinción fundamental de los actos es la de actos morales (o correctos) y actos inmorales; si bien hay actos inmorales por su propia índole (*intrínsecamente inmorales*), hay muchos otros en los que un acto será moral o inmoral según el fin o intención subjetivos del que obra, aunque esa intención o sentido subjetivos no intervengan en la objetividad misma del acto; y así un donativo por solidaridad es un acto de amor (acto moral o correcto), mientras que un donativo por vanagloria es un acto de ostentación (acto moralmente incorrecto).

En derecho, que requiere siempre actos externos y, por consiguiente, no juzga en principio de las intenciones subjetivas, la incidencia del fin subjetivo suele ser escasa; sin descender a particularidades que escaparían de nuestro objeto, se puede establecer las siguientes reglas:

1.^a) En derecho, el principio general –pero no universal– que rige en materia de fines subjetivos es el de la irrelevancia de esos fines o motivaciones. Una compraventa, por ejemplo, vale lo mismo y produce idénticos efectos, tanto si se realiza con ánimo de lucro, como si se hace con ánimo de beneficencia; un desahucio por impago de arrendamiento se ejecutará lo mismo si el arrendador lo solicita como un acto de administración y disposición de su patrimonio, que si se mueve por odio al arrendatario. El ámbito jurídico es el de los actos externos y es principio general de la vida jurídica no juzgar de las intenciones subjetivas.

2.^a) Este principio general no es universal, porque a veces también el derecho tiene en cuenta los fines o intenciones subjetivas. Cuando el acto tiene un componente moral que entra en la especificación del acto, es decir, cuando el acto se especifica, además de sus fines objetivos, por su condición de acto moral, en ese caso, la intención subjetiva puede condicionar el tratamiento jurídico del acto. Así ocurre con los delitos en los que uno de sus elementos de especificación (aquello por lo que el acto es delito) es el de constituir una injusticia formal (sea contra la justicia conmutativa, distributiva o legal). En estos casos, como el derecho juzga del acto en su formalidad moral –no como pecado, entiéndase bien, sino como injusticia formal– puede tomar en consideración la intención o fin subjetivos; v. gr., el hambre, como motivo del hurto de alimentos –fuera del caso de extrema necesidad, en el que no hay hurto, porque en extrema necesidad todos los bienes son comunes–, puede constituir una atenuante, como puede serlo el motivo patriótico –aunque se considere equivocado– en los delitos de rebelión o sedición. En otro orden, un acto jurídico en sí mismo lícito y válido, puede transformarse en ilícito y, aun ser nulo por ley, cuando se hace con intención fraudulenta.

d) El principio fundamental que rige las relaciones entre fines objetivos y fines subjetivos es el de la *subordinación de los fines subjetivos a los fines objetivos*. Al enunciar este principio no nos movemos en el plano de la moralidad –en el cual también rige, aunque con modulaciones un tanto diversas– sino en el plano psicológico o, si se prefiere, en el de la ontología de los actos. Quizás un ejemplo pueda servir para explicar el sentido de este principio. El fin objetivo de una compraventa es, como hemos dicho, *intercambiar* la propiedad sobre una cosa por una cantidad de dinero, esto es, un *intercambio*. Supongamos que una persona no desea desprenderse de la cantidad de dinero necesaria para comprar la cosa que también desea tener, lo cual significa que prefiere –quiere más– la cantidad de dinero que la cosa. Si no tiene un fin subjetivo más poderoso que su deseo de conservar ese dinero, renunciará a la compra. Pero si tiene ese fin subjetivo más poderoso, puede adoptar dos actitudes. Una es la de

aceptar –aunque sea con disgusto– el intercambio, en cuyo caso efectuará la compraventa, lo cual implica subordinar el fin subjetivo al fin objetivo, esto es, tender al fin subjetivo a través del fin objetivo de la compraventa. Como puede verse, subordinación no quiere decir –en el plano psicológico, no hablamos del plano moral– preferir el fin objetivo sobre el fin subjetivo, sino *respetar* y *aceptar* el fin objetivo como vía para obtener el fin subjetivo.

La otra actitud es la de rechazar el intercambio y querer obtener la cosa sin entrega de dinero; en tal caso, la persona puede seguir varias vías: obtener la cosa en donativo, hurtarla o robarla, simular la compraventa defraudando al vendedor, etc. Ninguno de estos actos es una compraventa real y verdadera: el acto o actividad desplegados son otra cosa, aunque alguno de estos actos tenga la apariencia de compraventa. El rechazo de la subordinación del fin subjetivo al fin objetivo conduce necesariamente a un cambio o alteración esenciales de los actos realizados.

De ahí se deduce una conclusión clara: cuando un sujeto se mueve a realizar un acto por un fin subjetivo, su intención debe contener la finalidad objetiva de ese acto, pues de lo contrario necesariamente lo alterará.

6. *Finalidad y ocasión*. Junto a la finalidad existen diversos factores de los actos humanos que pueden confundirse con ella; por eso resulta de interés hacer una breve referencia a esos otros factores.

El primero del que trataremos es la *ocasión*. Se dice que un acto es ocasión de otro acto, cuando hace propicia su realización; en otras palabras, cuando un acto ofrece la oportunidad de hacer otro acto. No es raro que a la oportunidad se una un elemento inductor, de modo que el acto que es ocasión induzca o motive a hacer aquello de lo que es ocasión; de ahí la posibilidad de confundir la ocasión con la finalidad. Es bien sabido –se trata de un ejemplo– el influjo por mimetismo que tienen las conductas de unos hombres sobre otros; en este caso, el obrar de unos es ocasión del obrar de otros. La ocasión y la finalidad se distinguen en que el factor ocasional del acto es extrínseco a él, no intrínseco como lo es el sentido o finalidad, pero la diferencia fundamental reside en que la ocasión no es el fin buscado, sino lo que propicia realizar una actividad, que tiene su propio fin. Así, quien imita en el vestir a otros, que se tienen por ejemplo del buen vestir, es inducido por el ejemplo, pero su fin subjetivo no es la imitación sino la elegancia.

En derecho puede establecerse como regla general que la ocasión no genera responsabilidad, pero esta regla tiene dos excepciones: 1.^a) Cuando exista el deber de evitar el acto que produce la ocasión; v. gr., si se produce un robo de armas con ocasión de la negligencia en su custodia, los guardianes, aunque no cometen el delito de robo, son responsables de la sustracción, porque su deber era evitarla. 2.^a) Cuando se trate de una ocasión buscada, si bien en este último supuesto, la inducción ocasional se transforma en fin subjetivo y puede cambiar la especie del acto; así, quien sabe que paseando con una

bandera autorizada –acto, pues, de suyo lícito– puede ser ocasión de un tumulto y realiza esa acción con la intención de que se produzca el tumulto, ya no se limita a generar una ocasión, sino que su acción constituye una provocación, tipificada por el fin subjetivo propuesto.

7. *Fin y presupuestos.* Un acto es presupuesto de otro, cuando posibilita su realización, sin que entre uno y otro acto exista un nexo de finalidad. Por ejemplo, para cometer un delito puede ser necesario conocer el oficio o arte de fundir metales, mas el oficio de fundidor no tiene por fin el robo. La regla que rige en estos casos es el de la irresponsabilidad de quien proporciona el presupuesto, salvo que, actuando con conocimiento de la acción ulterior, tenga o el deber de evitarla, o la intención de contribuir a que se realice; en este segundo supuesto, la índole de presupuesto desaparece, pues surge un nexo de finalidad, y se transforma en fin, con las consecuencias inherentes a ello. Así, quien acude a una armería autorizada para comprar una escopeta de caza con el fin de cometer un atraco, no hace responsable de su delito al vendedor, salvo que éste, conociendo el destino del arma, realice la venta; y si el armero la vende precisamente para proporcionar el arma delictiva, se hace corresponsable del robo, pues entonces la venta tiene como fin ese delito y deja de ser un mero presupuesto, para cambiarse en auxilio directo al delito.

8. *Los efectos secundarios.* Reciben el nombre de efectos secundarios aquellos resultados directos de un acto que, por no ser objetivamente motivadores, no tienen el carácter de fin. Si fuesen motivadores, serían fines objetivos. Lo característico de los efectos secundarios es el de tratarse de efectos propios del acto (están dentro de su objetiva causalidad directa), al igual que los fines objetivos; pero no son fin, porque no mueven a actuar al carecer de la índole de bien atractivo, o incluso pueden ser efectos no deseados por ser dañosos. Por ejemplo, suministrar un antibiótico que produce sordera a un enfermo cuya vida sólo puede salvarse por medio de ese antibiótico; la sordera será un efecto directo del medicamento, efecto sabido y consentido; pero es un efecto no deseado ni motivo de la medicación, por lo cual es un efecto secundario.

La regla que rige los actos que, además de su fin, tienen efectos secundarios es la *regla de los actos de doble efecto* que no es del caso tratar de ella. Baste advertir aquí que los efectos secundarios, si pasan a ser motivo de la acción, se convierten en fines objetivos y, por lo tanto, la especifican; así, el médico que suministrase a quien no lo necesita el antibiótico antes mencionado con el fin de producirle la sordera, no realizaría un acto médico, sino un delito de lesiones, o dicho de otro modo, no actuaría como médico (las artes, decíamos, se especifican por su fin, en este caso la salud), sino como delincuente.

9. *Los efectos concomitantes.* Distintos de los efectos secundarios, aunque a veces puedan confundirse con ellos, son los efectos concomitantes. Se trata de efectos que acompañan normalmente al acto –a la actividad–, pero sin ser su fin objetivo ni resultado directo suyo. Por eso pueden llamarse también efec-

tos indirectos o colaterales. Por ejemplo, el nacimiento de un hijo produce alegría y gozo en los padres; esta alegría no es el fin objetivo de la generación humana, sino un efecto concomitante suyo. Una medida de gobierno dirigida a evitar la inflación puede producir disgusto entre los financieros; el disgusto no es el fin de esa medida, sino un efecto concomitante.

Características de los efectos concomitantes son las siguientes: a) Por no pertenecer a la causalidad directa del acto, nunca son fines objetivos; si motivan el acto lo hacen sólo como fines subjetivos. b) Por esta razón, no especifican objetivamente el acto, de modo que pretender convertir estos efectos en fines objetivos sólo es posible transformando esencialmente el acto y, en consecuencia, cambiando su especie. V. gr., si se quiere obtener el placer que produce el comer, sin que sea alimentación, sólo es posible tomando sustancias que exciten el sentido del gusto sin tener ningún valor nutritivo o devolviendo el alimento ingerido; mas si esto se hace, el acto de comer no pertenece ya a la nutrición, sino sólo a la excitación de las papilas gustativas. c) De lo dicho se infiere también que los efectos concomitantes no se rigen por la regla de los actos de doble efecto, sino por la de subordinación de estos efectos a los fines objetivos. Quien realice el acto movido por los efectos concomitantes —en cuyo caso esos efectos actuarán como fines subjetivos— debe respetar la finalidad objetiva, o de lo contrario destruirá la esencia misma del acto, según vimos antes.

10. *La utilidad funcional.* Las cosas en general, y los actos humanos en particular, pueden tener utilidades que no son aquel específico fin que les es propio, ni efectos concomitantes suyos. Una mesa puede utilizarse como improvisado pedestal, o el matrimonio puede servir para adquirir una determinada nacionalidad. Estas utilidades funcionales no especifican los actos ni de ellas provienen principios o reglas intrínsecas. Puede ocurrir que actúen como fines subjetivos, siendo entonces aplicables las reglas ya expuestas.

II. LOS FINES DEL ACTO CONYUGAL

1. El don mutuo, unión en la carne de dos personas, varón y mujer, que como acto interpersonal tiene por naturaleza una estructura anímico-corpórea, es aquel acto por el cual marido y mujer se expresan como *una caro*, una sola carne. Esta *unitas carnis* tiene una dimensión espiritual; cuando se realiza según naturaleza expresa y manifiesta la inclinación unitiva que procede del amor conyugal: ser los dos en uno como tendencia del corazón. Y se logra ser una sola carne a través de la estructura natural del acto: la efusión del semen masculino en el vaso femenino, lo cual representa una *commixtio*, una mezcla de sexos, que es donación-acogida. Es, pues, un acto de amor, una expresión del amor conyugal, con una dimensión unitiva, que tiene una hondura, como no conoce ningún otro amor humano. Sólo el amor divino (Cuerpo Místico

de Cristo, inhabitación de la Trinidad en el alma) conoce una unión amorosa más profunda.

También tiene el acto conyugal una dimensión corpórea, no menos interpersonal que su dimensión espiritual. Es, en efecto, el acto conyugal un acto con una estructura corporal biológico-fisiológica, que ya hemos indicado: es el acto de fecundación de la mujer por el varón. Consiste en el acto por el cual comienza el proceso de transmisión de la naturaleza humana por parte de los esposos a un nuevo ser humano: el posible hijo. Esta unión carnal es unión de dos personas, que son cuerpo y alma en una unidad inescindible: por eso la dimensión corpórea tiene una dimensión personal, que sólo analógicamente puede compararse con la cópula generativa del reino animal.

Dimensión amorosa unitiva y dimensión generativa se hallan fundidas en un solo acto y son inseparables. La misma fecundación es donación-entrega y recepción amorosas, expresión del amor conyugal, que por ser pleno y total, abraza la entera persona de los esposos, en la cual, por ser sexuados, la potencial paternidad y la potencial maternidad está natural e indeleblemente impresa.

Por limitaciones de lenguaje y para ofrecer una mejor comprensión del don mutuo, se suele hablar de dos significados suyos: el unitivo y el fecundativo. En la realidad de la estructura anímico-corpórea de la persona sexuada, el acto conyugal aparece con un solo significado objetivo, que es el unitivo, el cual comprende en sí el fecundativo, pues la unión que causa el acto, la *una caro*, se produce precisamente por la dimensión fecundativa: por ella son *una caro*. Desde el punto de vista corpóreo, el acto de unión es el acto de penetración del miembro viril en la vagina femenina y la efusión del semen: éste es el acto amoroso de unión en *una caro* y éste es el acto fecundativo.

2. Veamos ahora este acto conyugal desde el punto de vista de la finalidad. Es un acto de amor y, por ello, está ordenado a la procreación, según las claras, precisas y expresas enseñanzas del magisterio eclesiástico y, dentro de él, del Concilio Vaticano II: «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur» (const. *Gaudium et spes*, 50: «El matrimonio y el amor conyugal por su naturaleza se ordenan a procrear y educar la prole»).

Como hemos visto, hablar de fin es hablar de ordenación, de razón de ser y de razón de bien, a la vez que de causa formal, porque los actos se especifican por su fin. Como se trata de hablar de los fines objetivos –o *finis operis* en la terminología de la Escuela– la pregunta que se nos ofrece es ésta: ¿qué efectos produce el acto conyugal, que por su razón de bien se constituyen en fines?

3. Comencemos con el bien de los cónyuges. Hay una serie de efectos que no son fines. Así la sedación del instinto, el placer y el fomento del amor conyugal son efectos, pero efectos concomitantes si recordamos lo que más arriba quedó escrito sobre tales efectos y su diferencia con los fines. El único

efecto que tiene razón de fin respecto de los cónyuges es el de expresarse y manifestarse como *una caro*, en cuanto unión amorosa, que tiene como efecto concomitante el mantenimiento y el fomento del amor mutuo. Es lo que suele llamarse el aspecto unitivo del don mutuo.

En la situación actual de la naturaleza caída –aunque redimida– el acto conyugal tiene un segundo fin, que le da razón de ser y de bondad, un fin que en los últimos tiempos suele silenciarse, como si fuese algo vergonzoso e inadecuado a la persona humana. Se olvida que la persona humana tiene una naturaleza caída y la sexualidad es una de las dimensiones del ser humano en que más aparecen los efectos del pecado original. Lo cual es perfectamente observable en una sociedad como la de nuestro tiempo, de una sexualidad desenfrenada. El fin al que se alude es el *remedium concupiscentiae*, un bien de los cónyuges que les ofrece el acto conyugal. Se trata de la regulación del instinto sexual a través del uso honesto del matrimonio, de modo que, encontrando cada cónyuge en el otro el bien del amor en todas sus dimensiones, se eviten los desórdenes extramatrimoniales.

4. Por último, es evidente que el acto conyugal se ordena a la procreación. Su estructura natural no es otra que la del acto de fecundación de la mujer por el varón, que pone en ejercicio el aparato reproductor de los cónyuges.

5. Vistos someramente los fines del acto conyugal, se trata de ver la relación entre ellos. La cuestión la plantea lo que ya se vio al hablar del principio de finalidad cuando hay una pluralidad de fines. Lo que es claro es que no puede tratarse de fines desvinculados o paralelos, porque esto no lo admite la unidad del ser. El fin, decíamos, es principio de especificación y, por ello es causa formal de los actos. Si admitiésemos una desvinculación o paralelismo entre los fines diversos se llegaría al absurdo de admitir varias causas formales o varias especies para un mismo acto. La causa formal o la especie es siempre una y es imposible que así no sea, ya que uno de los trascendentales del ser es la unidad.

Los dos fines enunciados en primer lugar, según toda la tradición magisterial, dan una razón de ser y de bondad al acto conyugal, que es suficiente para preservar la honestidad del acto y su licitud moral. Tan es así, que en este principio se ha fundado siempre la validez del matrimonio de los estériles y la honestidad de sus relaciones conyugales. En esta misma razón de ser y de bien se funda la licitud del uso del matrimonio en los períodos agenésicos.

De la razón de ser y de bondad del acto conyugal por razón del fin generativo apenas hace falta hablar. La estructura natural del acto conyugal es la del acto reproductor de la especie humana y por lo tanto es evidente que el fin generativo da al acto conyugal plena honestidad y licitud.

Esto supuesto, el fin amoroso-unitivo y el fin del *remedium concupiscentiae* son por naturaleza los fines inmediatos del acto conyugal; son, en efecto, fines que se obtienen de modo directo e inmediato por dicho acto sin necesidad de ulteriores procesos o actos. Ambos son, en este sentido, especificantes, en

cuanto *personalizan* el acto conyugal, esto es, lo hacen propio de dos personas humanas en su total sentido anímico-corpóreo. Pero no lo especifican ni son su causa formal en cuanto a la estructura natural del acto, que es justamente lo propio del fin generativo. Este fin es el fin superior o último, el que da la especificación última y, sobre todo, la causa formal del acto conyugal: el acto conyugal por el que los esposos se expresan y manifiestan como «una caro» es el acto natural de la persona-varón que fecunda a la persona-mujer, es el acto de fecundación, ordenado por lo tanto a los hijos. Así se explica lo que enseña el Concilio Vaticano II –en línea con todo el magisterio precedente–, a saber que el matrimonio y el amor conyugal se ordenan a la prole.

En lo que al acto conyugal respecta, hay que distinguir entre fines inmediatos y fin último, ordenados los primeros al segundo. En definitiva, por lo que al acto conyugal respecta es evidente que el fin generativo es su factor especificador superior y último y su causa formal. Si evidente es esto, más evidente es que el acto conyugal no recibe su causa formal de los fines inmediatos y que su causa formal única, determinante de su estructura natural es el fin generativo. Por lo tanto, el amor conyugal –del que es expresión personalizadora el acto conyugal– y el *remedium concupiscentiae* están esencialmente marcados y ordenados al fin generativo. El amor conyugal –por su índole o naturaleza como dice el Vaticano II– está ordenado a la generación de los hijos.

Por eso Juan Pablo II ha dicho: «La dottrina della Costituzione «Gaudium et Spes», come pure quella dell'Enciclica «Humanae Vitae», chiariscono lo stesso ordine morale nel riferimento all'amore, inteso come forza superiore che conferisce *adeguato contenuto e valore* agli atti coniugali *secondo la verità* dei due significati, quello unitivo e quello procreativo, nel rispetto della loro inscindibilità.

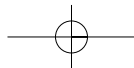
In questa rinnovata impostazione, il tradizionale insegnamento sui fini del matrimonio (e sulla loro gerarchia) viene confermato ed insieme approfondito dal punto di vista della vita interiore dei coniugi, ossia della spiritualità coniugale e familiare» (Alocución *Continuiamo* de 10.X.1984; en «Enchiridion Familiae», 4200).

6. Esto trae una serie de consecuencias:

1.^a El acto conyugal, como expresión y manifestación que es de ser los esposos *una caro*, no es lícito ni honesto fuera del matrimonio. La relación sexual extramatrimonial es una falsedad y una inautenticidad. Las relaciones extramatrimoniales –fornicarias o adúlteras– son gravemente inmorales.

2.^a Falsear o destruir la causa formal del acto conyugal, como el uso de preservativos, la cópula demediada, el onanismo, la sodomía, la masturbación y la bestialidad constituyen graves degradaciones del amor varón-mujer, son despersonalizantes y constituyen verdaderas aberraciones.

3.^a Usar del matrimonio con mentalidad e intención antinatalista constituye un grave desorden moral y una degradación del amor conyugal.



4.^a Privar al acto conyugal de su posibilidad procreadora por cualquier medio, sea quirúrgico, mecánico o químico, es atentar a su causa formal, degrada el amor conyugal y si se llega al aborto o al infanticidio se comete además un crimen contra la vida humana.

III. LOS FINES DEL MATRIMONIO

1. De acuerdo con Gen 2, 18-24 y la const. *Gaudium et spes* (n. 48), el matrimonio es la comunidad que forman varón y mujer unidos en las potencias naturales del sexo formando una unidad en la naturaleza (*una caro*) que es a la vez una comunidad de vida y amor.

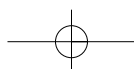
Esta comunidad de varón y mujer es la sociedad primaria y nuclear de la Humanidad: el núcleo fundacional de la familia, primera expresión de la socialidad humana: «At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis *masculum et feminam creavit eos* (Gen 1, 27), quorum consociatio primam formam efficit communionis personarum. Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest» (const. *Gaudium et spes*, 12)¹.

Primer núcleo de la sociedad humana, comunidad primera y primaria en el orden de la socialidad humana, la *communitas coniugalis* (cfr. const. *Gaudium et spes*, 47) es una institución (cfr. *ibidem*) social, *variis bonis et finibus praeditae* (cfr. const. *Gaudium et spes*, 48). Como comunidad que es (*societas* en sentido amplio), el matrimonio se especifica por sus fines. De ellos diremos a continuación algunas palabras.

2. Y lo primero que hay que ver es cuáles son esos fines. El Concilio Vaticano II, siguiendo una larga tradición que arranca de la Patrística, nos habla de dos fines: la mutua ayuda y la procreación: «Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur. Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali *iam non sunt duo, sed una caro* (Mt 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuam sibi adiutorium et servitium praestant» (const. *Gaudium et spes*, 48)².

1. «Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo varón y mujer* (Gen. 1, 27). Esta sociedad de varón y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás».

2. «Por su propio carácter natural, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal, están ordenados a la procreación y a la educación de la prole y con ellos son coronadas como su culminación. Así, el varón y la mujer, que por la alianza conyugal *ya no son dos, sino una sola carne* (Mt. 19,6) se prestan mutua ayuda y servicio mediante la unión íntima de sus personas y sus obras»



Si a la luz del Concilio interpretamos el c. 1055, que afirma que el matrimonio es un consorcio de toda la vida ordenado por su propia índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, resulta obvio que el bien de los cónyuges comprende la mutua ayuda y el mutuo servicio. Estamos en plena tradición que arranca de los datos bíblicos, la Patrística y la tradición doctrinal y magisterial.

Los datos bíblicos son luminosos al respecto y no ofrecen especiales dificultades hermenéuticas. El texto clave es Gen 2, 18-24: «Dixit quoque Dominus Deus: «non est bonum esse hominem solum; faciam ei adiutorium simile sibi»... et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam»³. No es bueno que el hombre esté sólo; la persona humana es social por naturaleza, con una esencial apertura al otro por el amor y la cooperación en tareas comunes. Ante la soledad del primer varón, Dios se propone (*intentio*; causa de la institución social) darle una ayuda (*adiutorium*), y esa ayuda es una mujer. Ambos se unen como esposos formando el primer núcleo familiar, la primera comunidad conyugal, basada en la mutua ayuda y, por la diferenciación sexual, en la generación y educación de los hijos. No puede negarse por evidente la relación entre el ser necesitado de Adán (no es bueno que esté solo) y Eva como ayuda. Pero Eva también necesita del varón, por lo que la ayuda es mutua. Éste es el bien de los cónyuges al que está ordenado el matrimonio, a la luz inerrante de la Sagrada Escritura. Esta mutua ayuda hay que interpretarla como la propia de una comunidad de vida y amor, como una relación interpersonal para el mutuo perfeccionamiento material y espiritual, a la vez que de participación en la tarea común que entraña el matrimonio: la familia, esto es, el hogar, los hijos, las necesidades de la vida personal y privada, etc.

La mutua ayuda es el bien de los cónyuges, que aparece en la primera institución del matrimonio, *ante peccatum*. Pero en el estado del hombre *post peccatum* está presente en la Sagrada Escritura un segundo bien de los cónyuges relacionado con las consecuencias del pecado original. Así se deduce de 1 Cor 7, 1-8: «De quibus autem scripsistis, bonum est homini mulierem non tangere; propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque suum virum habeat... Dico autem innuptis et viduis: Bonum est illis si sic maneant sicut et ego; quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri»⁴. Es el *remedium concupiscentiae*, cuyo sentido es el de encontrar en

3. «Entonces dijo el Señor Dios: "No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él"... Y el Señor Dios, de la costilla que había tomado del hombre, formó una mujer y la presentó al hombre».

4. «En cuanto a lo que me habéis escrito, más le vale al hombre no tocar mujer; pero por el peligro de fornicación tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido... Pero digo a los no casados y a las viudas: más les vale permanecer como yo. Y si no pueden guardar continencia, que se casen; mejor es casarse que abrasarse».

el propio esposo y en la propia esposa la plenitud del amor conyugal y su expresión en el don mutuo, de modo que se viva la castidad conyugal, evitando las relaciones extramatrimoniales. Es a la vez un fin educativo, que coadyuva a la necesaria ascesis para que el matrimonio sea una verdadera comunidad de amor. Por lo tanto, defiende a la vez el amor conyugal y la ordenación a la prole. Una concepción personalista del *remedium concupiscentiae*, lo sitúa dentro del bien del perfeccionamiento espiritual y de fortaleza ante las heridas del pecado original. A la luz de 1 Cor 7, 1-8 no puede negarse que el bien de los cónyuges como fin del matrimonio comprenda la regulación del instinto sexual a través de las relaciones interconyugales, fin que tradicionalmente ha recibido el nombre de remedio de la concupiscencia. Esta tradición arranca de los Santos Padres y llega hasta nuestros días ininterrumpidamente.

3. Veamos ahora la relación entre los fines del matrimonio, siguiendo lo escrito en el c. 1055: ordenación al bien de los cónyuges y ordenación a la generación y educación de los hijos. Se sobreentiende que en el bien de los cónyuges incluimos la mutua ayuda y el remedio.

El bien de los cónyuges son unos fines que se obtienen por el mismo matrimonio, esto es, por la vida matrimonial que hace a los cónyuges una comunidad de vida y amor. Es decir, el matrimonio contiene en sí cuanto es necesario y conveniente para la obtención de esos fines. Son, pues, fines inmediatos y de ellos el matrimonio recibe suficiente razón de ser y de bondad. Son fines esenciales como ordenación del matrimonio a ellos: comportan una *ordinatio ad fines* esencial. Pero hay una diferencia entre el fin de la mutua ayuda y el del *remedium*. El fin de la mutua ayuda es causa formal inmediata del matrimonio, de modo que es origen de una serie de derechos, deberes y principios en su estructura jurídica, además de deberes y obligaciones morales que escapan al derecho. En todo caso, de la mutua ayuda se originan factores de su estructura jurídica.

En cambio, el *remedium* no es causa formal del matrimonio; es un *finis superveniens* que da justificación y reglas morales para la relación amorosa entre los cónyuges y para el uso del matrimonio. Pero no da origen a ningún derecho o deber jurídico, que no exista en el matrimonio por causa de la mutua ayuda o la generación y educación de los hijos. No es causa formal.

4. El fin de la generación y educación de la prole, como es sabido, no es fin inmediato del matrimonio, pues aunque los hijos se conciben en el matrimonio a través del don mutuo, éste es sólo la primera fase del proceso generativo, que es enteramente matrimonial, porque, como dijera Santo Tomás, el fin del matrimonio es el hijo educado. El fin procreador es fin último y mediato del matrimonio. Es fin mediato porque se obtiene a través de los fines inmediatos, esto es, en el seno de la comunidad conyugal, no fuera de ella ni paralelamente a ella. Es fin último, porque la comunidad conyugal está ordenada a engendrar y educar a los hijos en su seno. Esto es lo que significa que el matri-

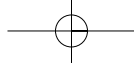
monio es el núcleo de la familia. Padres e hijos forman la familia nuclear, porque los cónyuges forman familia destinada a acoger y educar a los hijos, engrandeciendo así la familia de los hijos de Dios: la familia de Dios. «Unde verus amoris coniugalis cultus –leemos en la const. *Gaudium et spes*, 50– totaque vitae familiaris ratio inde oriens, non posthabitis ceteris matrimonii finibus, eo tendunt ut coniuges forti animo dispositis sint ad cooperandum cum amore Creatoris et Salvatoris, qui per eos Suam familiam in dies dilatat et ditat»⁵.

El fin generativo es causa formal del matrimonio, porque da origen al derecho al acto conyugal recto («modo humano»), al derecho de no hacer nada contra la prole y al derecho-deber mutuo de recibir y educar a los hijos.

Ya hemos visto antes que cuando hay una relación de fin inmediato y fin último, este da la superior razón de bien y de ser de una actividad o ser compuestos. Así, no hay paralelismo o desvinculación entre el bien de los cónyuges y el fin procreador. Los fines inmediatos están ordenados al bien de los cónyuges, pero reciben una superior ordenación al fin generativo. El bien de los cónyuges está ordenado al *bonum prolis*. A su vez, no pudiendo existir causas formales –la forma en sentido aristotélico– múltiples y desvinculadas, como ya hemos visto, el *bonum prolis* es la superior causa formal del matrimonio, que lo especifica en último término, y ordena –modela, por así decir– toda la comunidad conyugal y, por lo tanto, el *bonum coniugum*. Lo cual significa que, en última instancia, la comunidad conyugal de vida y amor se ordena a engendrar y educar a los hijos; esto es, a constituir una familia. Eso quiere decir que el amor conyugal es un amor fecundo, que no se cierra en los esposos, sino que tiene una esencial apertura a los hijos. Lo indica la misma estructura del amor conyugal, que lleva a los esposos a manifestarse y expresarse como *una caro* en el acto conyugal, que, como veíamos, es el acto fecundativo. Esto es una consecuencia del amor conyugal, que es pleno y total y, por consiguiente, abraza al varón y a la mujer en toda su dimensión de virilidad y feminidad, que son potencial paternidad y potencial maternidad, aunque no sólo sean eso. Manifestándose y expresándose como *una caro* en el don mutuo, los esposos al engendrar, se hacen realmente *una caro* en el hijo, producto de la fusión de sus gametos respectivos.

Procrear y educar hijos es calificado por el Vaticano II, como *officium*, deber, y como *munus*, misión, de los cónyuges, que son así cooperadores del amor de Dios Creador (cfr. const. *Gaudium et spes*, 50). Por lo tanto, el *bonum prolis* no es solamente una posibilidad dejada al arbitrio de los esposos («non ad arbitrium suum», *ibidem*), sino una dimensión de responsabilidad que surge de

5. «De ahí que el cultivo verdadero del amor conyugal y todo el sistema de vida familiar que de él procede, sin posponer los otros fines del matrimonio, tiendan a que los esposos estén dispuestos con fortaleza de ánimo a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más».



770 • COLOFÓN

la ordenación del matrimonio y del amor conyugal (por consiguiente, del *bonum coniugum*) a la finalidad procreativa y educadora (formadora de la familia). No son, en consecuencia, honestas ni rectas las actitudes antinatalistas y contraceptivas, tan extendidas en el mundo de hoy.

En suma, el *bonum prolis* es el fin último y superior del matrimonio. Podemos terminar así con las autorizadas palabras ya citadas del Concilio Vaticano II: «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur» (const. *Gaudium et spes*, 50).

Pamplona, 30 de septiembre de 1999

IN LAUDEM ET HONOREM ALMAE REDEMPTORIS MATRIS

