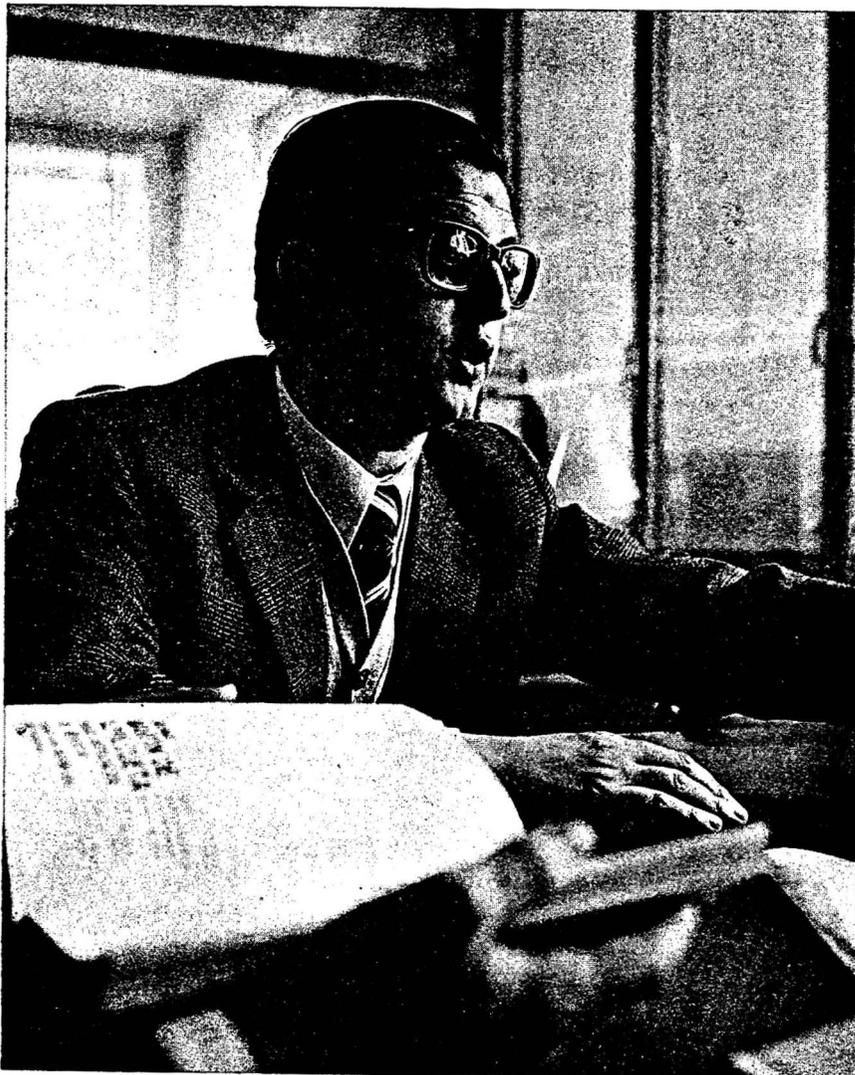


# Cuestiones varias sobre el matrimonio

Javier Hervada



Ofrecemos a continuación una entrevista con el Prof. Javier Hervada. El cuestionario preparado por la Redacción abarca una serie de problemas de diversa índole sobre el matrimonio. Todas las preguntas han sido preparadas teniendo en cuenta preocupaciones actuales de los canonistas, tal como se advierten en los escritos científicos aparecidos en el último lustro. Fácilmente se comprendió que era imposible incluir todos los temas de interés; era necesario optar y dejar sin tratar puntos importantes, algunos tanto como los fines del matrimonio. Este tema, por ejemplo, hubiese requerido una extensión que era imposible concederle en esta ocasión. Por otra parte, nuestro entrevistado ha escrito varios trabajos sobre la materia y su opinión al respecto es suficientemente conocida.

## SUMARIO:

¿Renovación en la esencia del matrimonio?  Teoría fundamental y cie-  
positiva.  Positivación y formalizac:  
 ¿Matrimonio «in fieri» o matri-  
nio «in facto esse»?  «Una caro  
matrimonio.  La estructura jurí-  
del matrimonio.  El amor conyu  
 Valor actual de la sacramentali  
del matrimonio.  La revelación  
misterio.  La cristoconformación  
matrimonio.  Signo y testimo  
 La intencionalidad sacramental e  
matrimonio.

# COLABORAN

## EN EL PRESENTE NUMERO

- SARA ACUÑA** Profesora Ayudante de Derecho Canónico.  
Universidad de Sevilla.
- CARMELO DE DIEGO-LORA** Profesor Ordinario de Derecho Procesal  
Canónico. Vicedecano de la Facultad de  
Derecho Canónico. Universidad de Navarra.
- JAVIER HERVADA** Catedrático de Derecho Canónico.  
Director del Instituto Martín de Azpilcueta.  
Universidad de Navarra.
- PEDRO LOMBARDIA** Catedrático de Derecho Canónico.  
Consultor de la Comisión Pontificia para la  
reforma del C.I.C. Universidad de Navarra.
- ISIDORO MARTIN** Profesor Adjunto. Facultad de Derecho.  
Universidad Complutense.
- PIERO PELLEGRINO** Libero docente de Derecho Canónico.  
Lecce (Italia).
- TOMAS RINCON** Profesor Encargado de Derecho Matrimonial.  
Universidad de Navarra.
- TAMBIEN COLABORAN:** José A. Corriente, Gregorio Delgado, José María  
González del Valle, Alberto de la Hera, Carlos  
Larrainzar, José Antonio Marques, Alvaro d'Ors.

## ¿Renovación en la esencia del matrimonio?

### 1 IUS CANONICUM:

*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?*

### 1 JAVIER HERVADA:

Hace ya años que vengo postulando la necesidad de perfeccionar el Derecho Matrimonial desde el punto de vista de la ciencia canónica<sup>1</sup>. 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 esta 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 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, instruída 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 deductivo<sup>2</sup>. Este

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.

2. Es habitual distinguir estos 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

**Pretender descubrir elementos esenciales nuevos en el matrimonio es cosa de imaginación o de esa dogmática jurídica que cree que el matrimonio no está en cada hombre —en su naturaleza, en su vida y en su amor— sino en los textos legales.**

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 (propiaemente, 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

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 inexpressable 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).

## COLECCION CANONICA

DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
LIBROS SOBRE DERECHO MATRIMONIAL

JAVIER HERVADA

La impotencia del varón en el Derecho matrimonial canónico.

ALBERTO DE LA HERA

Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal.

JAVIER HERVADA

Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial.

VICTOR DE REINA

Error y dolo en el matrimonio canónico.

JESUS M. CASADO ABAD

Influjo de las amenazas de suicidio en el consentimiento matrimonial.

JOHN M. FLADER

Los matrimonios mixtos ante la reforma del Código de Derecho Canónico.

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 to-

talmente 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 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 conyugal<sup>3</sup>. No es lo mismo profundizar y conocer mejor, que descubrir *ex novo*.

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.

## 2 IUS CANONICUM:

*¿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?*

## 2 JAVIER HERVADA:

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 justicia 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 justicia 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 superdogmá-

**Para profundizar hoy en el matrimonio es preciso: 1.º partir de la Sagrada Escritura; 2.º situar en primer plano la sacramentalidad; 3.º tener como objeto**

inteligible primario la estructura ontológica de la persona humana, que es donde reside la dimensión de justicia del matrimonio; 4.º redescubrir el fondo de ideas que late en la mejor doctrina canónica.

ticos del Derecho; 4.º) redescubrir el fondo de ideas que late en la mejor doctrina canónica, estudio muy importante,

## Teoría fundamental y Ciencia positiva

### 3 IUS CANONICUM:

*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?*

### 3 JAVIER HERVADA:

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 jurídico<sup>1</sup>. El Derecho no es la ley, sino la positivación, la formalización y el necesario complemento de la dimensión de justicia inherente

porque los últimos siglos han conocido un continuo proceso de degradación de esas ideas.

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*»<sup>2</sup>. Y si nos atenemos al Magisterio pontificio la conclusión es la misma con respecto a la ley humana eclesiástica<sup>3</sup>. 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)<sup>4</sup>; 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 justicia, no su origen ni su causa<sup>5</sup>.

1. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), nn. 6, 8 y 35-41.

2. *Epist. LXXVII, ad Oceanum*, 3 (PL, XXII, 691).

3. «... 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 restitutoro Christo Domino legibus esse communitum, confirmatum, elevatum; quae proinde leges nullis hominum placitis, nulli ne ipsorum quidem coniugum contrario convento obnoxiae esse pos-

sint». Pfo XI, enc. *Casti Connubii* (AAS, XXII, 1930, pág. 541).

4. «Verum quae auctoritate Dei de coniugiis decreta et constituta sunt, ea nuncii divinarum legum Apostoli plenius et enucleatius 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).

5. «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,

**El saber jurídico sobre el matrimonio no comienza ni tiene su objeto primario en el texto legal, sino en la pareja humana.**

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 formalizado<sup>6</sup>. El primer nivel de conocimiento jurídico, considerado como un cuerpo científico formado —a construir todavía<sup>7</sup>— constituye la llamada *Teoría fundamental del Derecho Canónico*<sup>8</sup>, bien distinta de esa moderna evasión de canonistas que es la Teología del Derecho Canónico<sup>9</sup>. El segundo nivel es el científico-técnico<sup>10</sup>.

En esta perspectiva hay que situar lo que antes he afirmado acerca del objeto inteligible del conocimiento jurídi-

**La reducción del conocimiento jurídico a la ciencia positiva no es una postura válida.**

ex hominibus est, per generosam quidem propriae personae pro toto vitae tempore factam alteri traditionem, particulare quodlibet matrimonium cum officis ac bonis a Deo statutis coniunctum». Pío XI, enc. *Casti Connubii* (loc. cit., págs. 542 ss.).

6. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 150 ss.

7. «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-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 151.

8. 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.

9. 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.

10. Sobre los distintos niveles del conocimiento jurídico, vide J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Pamplona 1963); J. FERRER ARELLANO, *La gnosología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, en

**La Teología del Derecho Canónico es una moderna evasión de canonistas.**

co 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 justicia 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 legales<sup>11</sup>.

Aún sin distinguir claramente los dos niveles, que en ellos aparecen con frecuencia confundidos<sup>12</sup>, los canonis-

IUS CANONICUM, II (1962), págs. 167 ss.; también la introducción gnosológica a su libro, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid 1963).

11. 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.

12. 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 me-

tas 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 es la *lex naturae*, el Derecho natural tal como se encuentra en la realidad<sup>13</sup>.

dida 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.

13. «Intima communitas vitae et amoris coniugalís, a Creatore condita suisque legibus instructa...». II CONCILIO VATICANO, const. *Gaudium et spes* n. 48.

## Positivación y formalización

### 4 IUS CANONICUM:

*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?*

### 4 JAVIER HERVADA:

La dimensión jurídica del matrimonio es una dimensión de justicia 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 natural<sup>1</sup>. 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 sociedad<sup>2</sup>. 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 la procreación de los hijos<sup>3</sup>, de acuerdo con las exigencias de justicia que son inherentes<sup>4</sup> a esa tendencia<sup>5</sup>.

1. Cfr. Pío XI, enc. *Casti Connubii* (loc. cit., págs. 557 ss.).

2. 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.

3. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Suppl., q. 41, a. 1.

4. Es constante afirmación de los autores

**La dimensión jurídica del matrimonio es una dimensión de justicia inherente a la naturaleza humana, que no recibe su fuerza de las fuentes humanas del Derecho.**

Según lo que acabo de decir, el matrimonio es una institución de *positivación* <sup>6</sup> inmediata; esto es, nace con la misma humanidad, es conocido sustancialmente con un conocimiento directo e inmediato suficiente a efectos prácticos <sup>7</sup>, y es vivido de acuerdo con la tendencia natural <sup>8</sup>. 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

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 infinitos de autores. Cfr. por ejemplo: M. ROSET, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus, moralis, canonicus, liturgicus et iudicialis*, I (Monstrolii 1895), pág. 56; S. AICHNER, *Compendium juris ecclesiastici*, 8.<sup>a</sup> 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.<sup>a</sup> ed. (Taurini 1948), págs. 28 s.; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, 6.<sup>a</sup> ed. (Taurini-Romae 1950), págs. 14 s.; AL. DE SMET, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4.<sup>a</sup> ed. (2.<sup>a</sup> post cod.) (Brugis 1927), pág. 60.

5. 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 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

te 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.

6. 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.; fr. págs. 159 s.

7. 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.

8. 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), página 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.

## POSITIVACION

habitual plantear el tema de la positividad 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 este. Los «sistemas matrimoniales», o legislación positiva del matrimonio dentro de un ordenamiento jurídico concreto, se limitan a ser «sistemas de formalización»<sup>9</sup> 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 co-

mo Derecho es preciso que esté positivada, pues la positivación es lo que convierte las exigencias connaturales de justicia en Derecho<sup>10</sup>. 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 humanidad<sup>11</sup>. Por eso la positivación es, primariamente, función 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, aún siendo propia y verdaderamente jurídicos, pertenecen a la autonomía de la persona, lo

## FORMALIZACION

9. «¿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, *ob. cit.*, pág. 54.

10. «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.

11. Para los distintos modos de positivación, vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 56.

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<sup>12</sup>.

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 matrimonio<sup>13</sup>.

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 quisiesen contraer matrimonio según la configuración legal, que excluyesen el único y verdadero matrimonio<sup>14</sup>. 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 a la fuerza creadora del pacto conyugal (salvo de modo

**La positivación de la estructura jurídica matrimonial no reside primariamente en el sistema legal, sino en la conciencia jurídica de la comunidad.**

12. «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; *cf.*, págs. 45 s.

13. *Cfr.* J. M. MANS, *Derecho matrimonial canónico*, I (Barcelona 1959), pág. 38 s.; AL. DE SMET, *ob. cit.*, págs. 356 ss.

14. 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.<sup>a</sup> GONZÁLEZ DEL VALLE, *El "bonum sacramenti" y la simulación parcial*, en IUS CANONICUM, XII (1972), n. 23, págs. 419 ss.

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 acier-

to— 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 forma-

## COLECCION CANONICA

DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
LIBROS SOBRE DERECHO MATRIMONIAL

### EL MATRIMONIO MISTERIO Y SIGNO

I. EUTIQUIANO SALDON  
Desde el siglo I a S. Agustín.

III. TOMAS RINCON  
Siglos IX-XIII.

IV. ELOY TEJERO  
Siglos XIV-XVI.

FERNANDO VARELA DE LIMIA  
La separación convencional de los cónyuges y el Derecho español.

MIGUEL FALCAO  
Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Derecho romano (en prensa).

les, 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»?

### 5 IUS CANONICUM:

*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?*

### 5 JAVIER HERVADA:

Hace ya algunos años que he soste-

nido la necesidad de ese cambio de perspectiva. Más que con «manifiestos metodológicos» lo he mostrado orientando varios de mis trabajos en esta línea<sup>1</sup>. Pero no se crea que en el contexto de la multiseular 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 conyugal<sup>2</sup>. Bien claramente lo escribe Santo Tomás: «In matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quae est coniunctio (...). Secundo, causam

1. 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.

2. 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).

**El pacto conyugal no es el matrimonio, sino su causa.**

eius, quae est desponsatio»<sup>3</sup> Y no menos explícito es Sánchez, para quien la esencia o *quidditas* del matrimonio es el vínculo, no el consentimiento, que es su causa<sup>4</sup>.

Sin entrar en un estudio a fondo de la evolución de este cambio de perspectiva baste decir que, por ejemplo, San Alfonso M.<sup>a</sup> 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»<sup>5</sup>. 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 postura<sup>6</sup>.

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*

3. Suppl., q. 44, a. 2. Cfr. pág. 40, n. 18.

4. *De sancto matrimonii sacramento dispositionum*, I (Lugduni 1739), lib. II, disp. I.

5. *Theologia moralis*, III (Matriti 1830), lib. VI, tract. VI, *De matrimonio*, cap. II, dub. I, n. 880.

6. 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 *in facto esse*. M. ROSSET, *De sacramento matrimonii tractatus*, cit., págs. 11, 18 y 68 ss.

7. «Matrimonium consideratur aut ut *actus*

*esse*, viéndose este último sobre todo bajo la formalidad de *efecto* del pacto conyugal<sup>7</sup>; y en la definición del *fieri* defiende que los canonistas deben tenerla muy presente, poniendo como razón precisamente la sistemática que habitualmente se sigue<sup>8</sup>. Es una clara tendencia a colocar el pacto conyugal como punto de perspectiva del tratado del matrimonio, transformando el criterio sistemático en criterio sustancial. Explicando 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*<sup>9</sup>, 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 em-

*transiens* (in fieri, active, causaliter) sive ut contractus, quo inquit 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». F. X. WERNZ, *Ius decretalium*, IV, cit., pág. 27.

8. «Si matrimonium in fieri spectetur, definiiri 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.

9. Cfr. ob. cit., pág. 50.

**El objeto central y primario de la ciencia jurídica matrimonial es el matrimonio «in facto esse» y su justo y normal desenvolvimiento.**

bargo, reconoce que tanto el uso común como la generalidad de los autores —teólogos y canonistas— entienden como matrimonio propiamente dicho a la *societas coniugalis*<sup>10</sup>. 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 permanece<sup>11</sup>.

La doctrina posterior no siguió rigidamente la posición de Gasparri<sup>12</sup>, pero la prevalencia del *fieri* es manifiesta. Tanto que De Luca, en su 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*, co-

10. «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 brevis: Maris et feminae individua *societas coniugalis* sive maritalis». *Ob. cit.*, pág. 26.

11. «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.

Este párrafo no está en la edición antedecidial 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 coniunctio individuum vitae consuetudinem retinens». X, II, 23, 11) está interpretada incluyendo tanto al *fieri* 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*

mo una de las tareas de la actual canónica inspirada en las enseñanzas del último Concilio ecuménico<sup>13</sup>.

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 matrimoniales<sup>14</sup>. Visto así el objeto del Derecho matrimonial y siendo los *capita nullita-*

(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.

12. 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.

13. L. DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugale*, en «Ephemerides Iuris Canonici», XXVII (1971), págs. 55 ss.

14. «Ius matrimoniale Ecclesiae catholicae obiective spectatum est complexus legum a competente auctoritate ecclesiastica propositarum (ius divinum) vel latorum (ius ecclesiasticum), quibus directe causae matrimoniales christianorum Ecclesiae: iurisdictioni subiectae pro foro externo ordinantur [...]. Definitio 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 térmi-

tis aquello que cuantitativa y cualitativa-mente 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 como 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 esta 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

no 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 signifi-

las causas matrimoniales. «Al jurista —escribí en otra ocasión<sup>15</sup>— 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 *iusprudentia* 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*<sup>16</sup>. 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*<sup>17</sup>. También es doctrina común de los autores afirmar que el pacto conyugal es matrimonio *causaliter*, mientras que la *communitas*

cado de *causa* en la segunda definición de la ciencia jurídica matrimonial estaría en relación con la expresión *conclusiones demonstratae* que aparece en la primera.

15. La "*ordinatio ad fines*"..., cit., pág. 452.

16. Vide F. J. VILADRICH, *Hacia una Teoría fundamental...*, cit., págs. 17 ss.

17. La "*ordinatio ad fines*"..., cit., pág. 452.

*coniugalis* lo es *formaliter*<sup>18</sup>. 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.

18. «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. pág. 41, nota 19.

19. Por tanto, sistemáticamente debe ir antes

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*<sup>19</sup>; 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»<sup>20</sup>.

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.

20. *In IV Sententiarum*, dist. 26, concl. 5.

## «Una caro» y matrimonio

### 6 IUS CANONICUM:

*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?*

### 6 JAVIER HERVADA:

Las conclusiones son tantas (es revelación divina), que resulta imposible que las abarque en mi respuesta. Me limitaré a mostrar algunas conclusiones que a mí parecer pueden deducirse de esa expresión en orden a la mejor construcción del concepto canónico del matrimonio. No es, pues, esta una respues-

ta 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:

«Et erunt duo in carne una» de Gen 2, 24 debe entenderse como «ambos formarán una unidad en las naturalezas».

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»<sup>1</sup>. 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 matrimonio<sup>2</sup>.

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 habien-

do, pues, dualidad— en una carne (en la unidad). El texto de Mateo dice, en cambio, «non sunt duo», no son dos. ¿Habría 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 *bāsār*<sup>3</sup>, que corresponde al griego *sarx* en la traducción de los Setenta y en las demás versiones griegas —por lo menos las más conocidas<sup>4</sup>— y cuyo significado es *carne*<sup>5</sup>. *Bāsār*, *sarx* o carne es 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 significados<sup>6</sup>, uno de los

1. Math 19, 4-6.

2. 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.

3. Cfr. *Biblia hebraica*, ed. R. KITTEL, 14.<sup>a</sup> ed. (Stuttgart 1966), pág. 4; A. Díez-MACHO, *Neophyti 1, I, Génesis* (Madrid-Barcelona 1968), pág. 13.

4. *Septuaginta, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. RAHLFS, I, 7.<sup>a</sup> 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.

5. Lat: *caro*; ingl: *flesh*; fr.: *chair*; it.: *carne*; al.: *fleisch*.

6. Sobre los significados bíblicos de *carne*,

## «CARO» COMO NATURALEZA

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 parentela<sup>7</sup>—, 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 persona<sup>8</sup>, 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 pri-

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 (París 1950), col. 1734; *Thesaurus linguae latinae*, III (Lipsiae 1906-12), cols. 480 s.

7. 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., reimpression (Edimburg 1963), pág. 70.

La interpretación aludida, *caro* como significando tribu o parentela, quizás obedezca a una indebida traslación a Gen 2, 24 de otros textos en los que las expresiones «os tuum et caro

mer paso y sólo un primer paso, pues un término figurativo es interpretado con unos términos imprecisos, ya que 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

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 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 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 ditioni subdere se appetunt, eique servire omni tempore desiderant».

8. Vide nota 13 de esta respuesta. Cfr. J. L.

nunc 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 unquam 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 suam et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia»<sup>9</sup>. Independientemente del valor que tenga el *sacramentum* pauli-

no, 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 matrimonio<sup>10</sup>. Y la sacramentalidad en la Nueva Ley está configurada de tal modo que se atribuye a signos sensibles *semejantes* a la realidad salvífica significada<sup>11</sup>. Luego entre la Encarnación y el matrimonio existe una semejanza, lo que quiere decir que el término *caro* de Gen 2, 24 y el de Jo 1, 14 tienen un sentido parecido<sup>12</sup>.

LARRABE, *Las enseñanzas de la Sagrada Escritura en torno al matrimonio y a la familia*, en «Lumen», XXI (1972), pág. 49.

9. 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 POITIERS, *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. SALDON, *ob. cit.*, passim.

10. «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, Canonēs de sacramento matrimonii*, c. I (CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, Friburgi Brisgoviae 1962, pág. 730).

11. 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 similitudinem 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).

12. 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 solum animi hoc est charitatis assumptione: sed ex assumptione carnis in utero virginali [...] Nota secundo quod significant partes matrimonii, quia in partem commisionis animorum significat unionem charita-

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 *bāsār* 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»<sup>13</sup>. Es un ejemplo de lo que es conocido. En Jo 1, 14 *carne* quiere decir hombre<sup>14</sup>, esto es, el mismo significado —dentro de la imprecisión, que comporta una cierta variabilidad de matices, a que antes aludíamos<sup>15</sup>— 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*»<sup>16</sup>. En Cristo no hay dos

tis 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 matrimonium 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 nectit. Significat etiam spiritualem unionem Christi et Ecclesiae, id est, Christi et animarum fidelium. Item, repraesentat coniunctionem Christi cum unica sponsa Ecclesiae per carnis assumptionem, et sic coniunctionem divinitatis cum humanitate: iuxta illud, *Et Verbum caro factum est*. Hoc autem ultimum significat matrimonium carnis commixtionem 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.

13. *Ob. cit.*, col. 157.

14. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, 2.ª ed. (Romae 1960), pág. 211.

15. 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 ecclesiae, ut quemadmodum vir cum uxore una caro efficitur, ita Christus cum ecclesia una caro et una persona factus esse credatur in utero virginis». *Summa decretorum*, C. XXVII, q. II, ed. H. SINGER (reprod. Aalen 1963), pág. 442.

16. 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.

**El matrimonio puede describirse como la comunidad que forman varón y mujer, cuya estructura básica estriba en una unidad jurídica (predicamental, filosóficamente hablando) en las naturalezas.**

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

17. 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 Ecclesiae figuratum est. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est: ita Ecclesia ex sacramentis quae de latere Christi in cruce dormientes profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a poenis atque abluimur a «*culpis*» *Sententiarum libri quatuor*, II, d. 18, c. 4 (ed. París 1892, pág. 291).

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 conjugium sacramentum sit et sacramentum signum est, et sacrae rei, scilicet, conjunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait Apostolus. Scriptum est, inquit, Relinquit homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est. Ego autem*

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 unión —*per charitatem, per naturae conformitatem*— que ya Pedro Lombardo ponía de manifiesto<sup>17</sup>. 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 res-

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 significante. 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).

pecto 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 Humanidad<sup>18</sup>.

¿En qué son dos los cónyuges? Obviamente en su personalidad, en su individualidad personal, que es algo incommunicable 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 cristia-

no son un sólo cuerpo en dos cuerpos, una carne en dos carnes; en lo mismo en que la Trinidad es una Unidad<sup>19</sup>: 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 feminidad, 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 —*participa*— del mismo modo determinados aspectos de la naturaleza hu-

## VIRILIDAD Y FEMINIDAD

18. 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 Courcon (*Summa Theologica*, Paris. Nat. lct. 3227, f. 129 va y 130 ra), quien nos ofrece una exposición muy elaborada, de acuerdo con el momento histórico en 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 assumpte 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 coniunxit 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. ABELLAN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939, pág. 107).

19. 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. ABELLAN, *ob. cit.*, pág. 34). Para una visión actual, vide FR. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*, 2.<sup>a</sup> ed. (Bruxelles-Paris 1950), págs. 154 ss.

## UNIDAD EN LAS NATURALEZAS

mana. A uno de esos modos lo llamamos *virilidad* (características peculiares del varón) y al otro *feminidad* (características peculiares de la mujer) <sup>20</sup>.

20. 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 perfecto 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 [cfr. J. HERVADA, *Sobre el hermafroditismo y la capacidad para el matrimonio*, «Revista Española de Derecho Canónico», XIII (1958), págs. 105 ss.]. 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 una *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 de 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,

Siendo la *virilidad* y la *feminidad* dos estructuras accidentales de la naturaleza humana, y siendo complementarias en el orden de la especie, existe en

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 desarrollo respectivos son fruto más bien de la comunidad humana. Este bien atribuible en cierta medida a *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. 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 distin-

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 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, 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 un caro dissecatur»; quien se separa de su mujer, escribe San Ambrosio, «carnem suam scindit, dividit corpus»<sup>21</sup>.

¿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 (c. 1013). 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

ción, 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.

21. Vide el trabajo de T. Rincón publicado en este mismo número de IUS CANONICUM.

## ULTIMAS PRECISIONES

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 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 también el mismo nombre de *una caro*. Como dijo Domingo Soto: «Sunt enim conjuges unum unitate naturae: quia duo in carne una, per commistione copulae»<sup>22</sup>.

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 ordinatum ad unum*, siendo ese *uno* la causa final primaria del matrimonio: la procreación y la educación de los hijos. A esta finalidad primaria se ordenan los otros dos fines.

## La estructura jurídica del matrimonio

### 7 IUS CANONICUM:

*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?*

### 7 JAVIER HERVADA:

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 justicia, una estructura jurídica, sin la cual es imposible que exista. Esto también es cierto. El matrimonio tiene, como estructura esencial suya, una estructura jurídica<sup>1</sup>. A modo de ejemplo: así como el esqueleto es componente del 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 constituída, es unidad ya hecha en el ámbito de la naturaleza. En este sentido radical es *estable* y *perma-*

EL MATRIMONIO  
UNIDAD  
ESTABLECIDA

1. 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 *inseparabilis* 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 Bolognia: «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 consenserunt». *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum li-*

*bri quatuor*, ed. I. VON WALTER, Vindobonae-Vratislavae 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.

## EL VINCULO JURIDICO

nente, 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, porque el matrimonio es, todo él, algo constituido; pasado el *fieri*, el matrimonio es ya 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 jurídico —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 feminidad, por una relación de justicia, 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 consecuencia <sup>2</sup>.

La dimensión de justicia, 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» <sup>3</sup>; «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» <sup>4</sup>.

Estos textos, junto a los ya citados y algún otro <sup>5</sup>, explican el proceso doctrinal en orden a la construcción científica de lo que es el matrimonio. Teólogos

2. 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.

3. 1 Cor 7, 3-4.

4. Rom 7, 1 ss.

5. Vgr. 1 Cor 6, 16-17.

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*.

La Escritura habla de *una caro*, de unidad, de unión; las definiciones romanas hablan de *coniunctio*, *consor-*

*tium*, *communicatio* (comuni6n), palabras todas ellas que designan una uni6n. Ambas vías conducen a lo mismo: el matrimonio es una uni6n. Dado el primer paso, se imponía el segundo: ¿uni6n en qué?, ¿qué es lo unido?; y el tercero, ¿para qué? Una primera respuesta a estas preguntas podría haber sido: se unen las personas (qué es lo unido) en la actividad (en qué se unen) para la generaci6n de la prole y los otros fines conyugales (para qué se unen). Si la primera y la tercera partes de esta respuesta son partes de la que di6 la doctrina, no ocurri6 así con la segunda, por lo menos de un modo que no admita distingos. Los c6nyuges —concluyeron—, aunque se unen en la actividad, realizan una doble uni6n, que trasciende de la mera actividad: la uni6n de cuerpos y espíritus, la *unio corporum* y la *unio animorum*<sup>6</sup>.

Ambas uniones —en su sentido ontol6gico— no fueron identificadas totalmente con su versi6n jurídic, aunque ambas la tienen. Desde un punto de vista no jurídic, la *unio animorum* se interpret6 como el amor conyugal<sup>7</sup>, la

## ¿UNION DE CUERPOS Y ALMAS?

6. Ambas uniones se relacionaron, como ya he indicado (cfr. nn. 12, 17 y 18 de la resp. 6), con la significaci6n 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 coniunctionem 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), pág. 57. «In matrimonio enim duae notantur coniunctiones scilicet animorum et corporum. Prima scilicet coniunctio animorum, significat charitatem quae consistit in spiritu 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 matrimo-*

*niis*. Et qualiter dissolvatur, n. 31, fol. 197 v.

7. Como muestra cito algunos textos de épocas 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 conjugalibus 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

**El matrimonio no es reductible a una entidad jurídica ni es sólo un vínculo jurídico.**

*unio corporum* como el acto conyugal<sup>8</sup>. No es difícil comprender las razones de esta interpretación, sobre todo en el segundo caso; tampoco en el primero, ya que la fuerza o tendencia unitiva humana de orden anímico es el amor.

Pero, orientados los autores a una conceptualización jurídica, que sirviese además para juzgar de las cuestiones prácticas, estos aspectos metajurídicos no fueron objeto de especial atención, e incluso fueron muchos los autores que no se ocuparon de ellos expresamente. Ya hemos dicho que conceptualizar 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.

1560), II, dist. 26, quaest. II, art. 1, pág. 86. «Unio animorum per mutuam dilectionem...». F. M. CAPPELLO, *ob. cit.*, pág. 5.

8. Cfr. nn. 12 de la pág. 28, 17 de la pág. 30, 18 de la pág. 31, y 6 y 7 de la pág. 37.

9. Con toda claridad lo dice Sicardo de Cremona: «...et insinuatur coniugalis 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).

10. Cfr. n. 17 de la pág. 30. 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 Mysteriorum Ecclesiae*, París. 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

Según los autores Cristo se une a la Iglesia *voluntate et natura*. Decir *voluntas*, es decir amor<sup>9</sup>; 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*<sup>10</sup>. 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 caridad<sup>11</sup>.

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 7 de esta respuesta.

Cfr. T. RINCÓN, *ob. cit.*, passim y E. TEJERO, *ob. cit.*, passim.

11. 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.<sup>a</sup> pars., C. XXVII, q. 2, c. *Cum societas* (Lugduni 1535), fol. 332, col. 1. «Sicut enim in coniugio duo sunt, desponsatio scilicet 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

**El vínculo jurídico no es la esencia del matrimonio, sino su «forma» o principio formal.**

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*<sup>12</sup>.

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 matrimonio<sup>13</sup>. 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 matrimonio<sup>14</sup>.

Pero tampoco el *consensus* o pacto

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 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 sacro sanctum coniugium designat, quod inter Christum et Ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum» P. LANCELOTTI, *Institutiones iuris canonici* (Lyon 1606), pág. 105.

12. *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).

13. 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 ananima de Bamberg, Bamberg. Patr.* 136, f. 71 vb (cit. por P. ABELLAN, *ob. cit.*, pág. 111); «...quia sicut ibi in matrimonio corporali sunt tria, scilicet 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 (cits. por P.

ABELLAN, *ob. cit.*, pág. 112); «...in matrimonio est triplex coniunctio: prima secundum consensus 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». NICOLAS DE OCKHAM, *In IV Sent.*, Oxford, Merton 134, f. 172 va (cit. por F. SALERNO, *ob. cit.*, pág. 85).

14. 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 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

**El vínculo conyugal no es un derecho subjetivo, sino una situación jurídica de comunicación y participación en la naturaleza por la unión de la virilidad y de la femineidad.**

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*<sup>15</sup>, 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 cau-

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.).

15. 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. cit.*, págs. 163 s.

16. «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 17 de esta respuesta «...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

*sal* 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 causa<sup>16</sup>. 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 posible<sup>17</sup>. En Santo Tomás ya se distingue claramente, como hemos indicado, entre el matrimonio o *coniunctio* y su causa o pacto conyugal<sup>18</sup>. Con todo, esta traslación de denominaciones

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 19 de esta respuesta.

17. «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 diei, ita matrimonium coniunctio maris et femine dicitur que sit per mutuum consensum quia causa efficiens est matrimonium». 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.

18. Cfr. pág. 22, n. 3. «Respondeo, quod circa matrimonium tria consideranda sicut scilicet causa, essentia, et effectus. Ratione primi dicuntur nuptiae a nube: 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 MEDIÁVILLA, *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*

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*<sup>19</sup>. 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 jurídica<sup>20</sup>.

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 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 *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: Quin immo 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

*Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2; y otros autores que pueden encontrarse en SALERNO, *ob. cit.*, págs. 16 s. Cfr. notas 4 y 6 de la pág. 22.

19. Cfr. pág. 25, n. 18. 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 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 SALERNO, *ob. cit.*, págs. 82 s.).

20. 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 sui ipsius: 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).

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 esta), 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 desig-

na 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 contradistinto del alma o espíritu, pero no es este el caso de Eph 5, 30<sup>21</sup>.

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 matrimonio<sup>22</sup>. 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 I Cor 7, 4 poco hay que

21. Sobre el significado de *cuerpo* en la Biblia, vide las obras citadas en la n. 6 de la página 26.

22. No debe olvidarse otro pasaje paulino, I 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 inter-

pretación no es correcta. I 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, *Epîtres aux corinthiens*, VI, 15-20, en «La Sainte Bible», dir. por L. PIROT-A. CLAMER, t. IX, 2.ª parte (París 1951), pág. 212. Entre los protestantes, J. MOFFATT, *The first Epistle of Paul to the Corinthians*, 2.ª ed., (London 1959), págs. 15 s.

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 sentido<sup>23</sup>. Pero aún 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, suponiendo que tal traducción sea posible; también la unidad en las naturalezas se plasmaría en un *ius in corpus*. 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 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, aún 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 femineidad. 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 constitutivas<sup>24</sup>. A este género pertenece el vínculo conyugal, que es un vínculo constituyente y constitutivo. El matrimonio es, ante todo, una unidad varón-mujer, que de esta forma realiza la dualidad 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 analógante: el matrimonio —varón y mujer unidos—

## VINCULO Y DERECHO SUBJETIVO

23. Así Spicq habla de «un droit sur la personne» (*ob. cit.*, pág. 215).

24. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 39 s.

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 femineidad son estructuras complementarias, naturalmente constituídas 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 viva 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.

## 8 IUS CANONICUM:

*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?*

## 8 JAVIER HERVADA:

Sí, con mucho gusto. Entiendo que 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 también 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,

**La estructura jurídica del matrimonio está determinada por las exigencias inherentes a la estructura óptica del hombre, en cuanto es varón o mujer.**

que se imponen a la persona o se generan en ella por el incontrolable juego de fuerzas naturales<sup>25</sup>. 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-ser<sup>26</sup>. 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, aún cuando tengan una apariencia semejante con el dinamismo del verdadero amor conyugal. Formas aberrantes, corrompidas en su misma raíz<sup>27</sup>.

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 por-

25. Cfr. al respecto S. TOMÁS, I-II, q. 10, a. 3.

26. Traté de la noción de deber-ser en *El Derecho como orden humano*, en IUS CANONICUM, V (1965), págs. 401 ss.

27. 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 concubi-

que la estructura de su ser le es dada<sup>28</sup>.

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 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 atrac-

nario —aun revestido de formalidades civiles— es matrimonio, al que falta un mero requisito jurídico como es el de la *validez canónica*, no es pensamiento 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*.

28. 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.

**El dinamismo matrimonial 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.**

ción 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 natural<sup>29</sup>.

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 instituído 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 na-

turalmente ordenadas, tendencia asímismo 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 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 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 ma-

29. Cfr. nota 5 de la pág. 17.

trimonio (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)<sup>30</sup>.

Las consideraciones anteriores llevan implícita una clara consecuencia. El matrimonio no es una institución jurídico-social en cuyo interior se legitime el de-

sarrollo 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 ésta se orienta a la unión con el sexo opuesto.

30. 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.

## El amor conyugal

### 9 IUS CANONICUM:

*En varias ocasiones Vd. se ha referido al amor conyugal. ¿Qué lugar ocupa ese amor en el matrimonio?*

### 9 JAVIER HERVADA:

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*<sup>1</sup>, incluida la finalidad procreadora<sup>2</sup>, es lógico que los canonistas hayan dedicado esfuerzos a dilucidar el papel del amor en el matrimonio<sup>3</sup>. 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 amor<sup>4</sup>.

No han faltado quienes sostienen que el amor conyugal ha de ser considerado

1. «Amor ille mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpora ac mente indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

2. «Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur». Const. *Gaudium et spes*, n. 50.

3. 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).

4. Las distintas posiciones puede verse recogidas en P. J. VILADRICH, *Amor conyugal...*, cit., págs. 272 ss.

El amor no es, ni puede ser, fin del matrimonio. No es su fin, sino su motor. En todo caso podría decirse que el matrimonio es el fin u obra del amor conyugal, aquello a lo que este tiende.

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 causa<sup>5</sup>. 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 efecto

concomitante); y esto no se puede sostener<sup>6</sup>. ¿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*<sup>7</sup>. Ni fin secundario, ni fin primario; el amor no es un fin, sino una *passio*<sup>8</sup>. Decir que el amor conyugal es fin del matrimonio no tiene fundamento válido<sup>9</sup>.

¿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*<sup>10</sup>. Luego,

5. «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.

6. 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.

7. 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.

8. «...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.

9. Cfr. A. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamp'lona 1966), pág. 152.

10. Lo que de ella dice el Concilio es lo que ha sido predicado comunmente 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

## CONCEPTO DE AMOR

en todo caso, la *communitas amoris* no es el 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 matrimonio<sup>11</sup>.

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»<sup>12</sup>. En todo caso podrá decirse que el matrimonio es fin

del amor —*opus amoris*—, aquello a lo que éste tiende<sup>13</sup>.

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 racional<sup>14</sup>. También recibe el nombre de amor, aunque en sentido impropio —«abusivo»— el llamado amor innato o natural, que es toda tendencia conatural hacia lo que es conveniente a un ser según su naturaleza; este sentido abusivo, sin embargo, no debe descartarse sin más, porque está presente en el matrimonio como la genérica tendencia natural del varón hacia la mujer y viceversa<sup>15</sup>. El amor reside en el *appetitus* o concupiscible: «Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor

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.

11. «... 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 Reginensis*, 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).

12. I-II, q. 26, a. 2 ad 2. En consecuencia el amor conyugal no es el matrimonio. En sen-

tido 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.

13. 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 appetibili complaceat». 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.

14. Cfr. notas 7 y 8 de esta respuesta.

15. 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.

La «*communitas vitae et amoris*» no es fin del matrimonio; esta expresión conciliar se refiere al matrimonio mismo.

intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum ad bonum absolute»<sup>16</sup>. 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 el 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 humana<sup>17</sup>. 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 esta 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, aún 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 communius est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim *dilectio* supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen 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»<sup>18</sup>

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

16. I-II, q. 26, a. 1.

17. «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 ra-

tionis. 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.

18. I-II, q. 26, a. 3.

**EL AMOR  
CONYUGAL  
ES DILECCION**

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 conyugal<sup>19</sup>.

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 libido<sup>20</sup>, 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 al amor más exactamente, mas no amor propiamente dicho. Por eso el amor conyugal, ni es sentimiento afectuoso, ni instinto, ni pura especulación, ni «enamoramamiento»; 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 sería de formar matrimonio allí hay amor conyugal*. No creo, pues, que situar el amor conyugal como raíz del matrimonio pueda traer como conse-

19. N. 48: «Christus Dominus hanc multiforem dilectionem...»; n. 49: «...indivisa dilectione coniugium [...]. Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter [...] mutua ac plena dilectione...».

20. «Longe igitur exsuperat meram eroticam inclinationem, quae, egoistice exulta, citius et misere evanescit». Const. *Gaudium et spes*, n. 49.

cuencia 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 el 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 *immunitatio 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 refle-

xivo, 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 vimos<sup>21</sup>). 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 e indisoluble 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 amor espontáneo se da entre varón y mujer; es más, supuesta la misma intensidad

de amor, podemos decir que es mejor amor aquel 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 aún 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)

21. 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 DE DESEO  
Y AMOR DE  
BENEVOLENCIA**

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 amado<sup>22</sup>. 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 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 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 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 mujer<sup>23</sup>. Sólo que el matrimonio

22. Vide S. TOMÁS, I-II, q. 26, a. 4.

23. Ocurre, sin embargo, que dada la con-

textura natural de las relaciones varón-mujer, es más aparente y al mismo tiempo más profundo.

**Propiamente el amor conyugal es «dilectio» y por ello es voluntad. En consecuencia, no parece posible que pueda introducirse un nuevo «caput nullitatis»: la falta de amor. La carencia de amor, en cambio, puede ser criterio para comprender mejor varios «capita nullitatis».**

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 ideal<sup>24</sup>.

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 aún 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 deside-

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.

24. 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 coniugalibus 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 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. infra nota 30.

rium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit»<sup>25</sup>. 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 sacrificio», 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 acción<sup>26</sup>. 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»<sup>27</sup>. 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

25. I-II, q. 27, a. 4 ad 2.

26. 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».

27. Vide J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, págs. 176 ss.

**AMOR  
CONYUGAL  
Y FINES DEL  
MATRIMONIO**

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 metajurídicos»<sup>28</sup>. 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 él mismo, indisolublemente fiel, no es deducible que ya no sea amor conyugal. La const. *Gaudium et spes* es un documento magisterial que enseña cual es el matrimonio tipo querido por Dios y aquel ideal al que llama, para cuya consecución hace falta una *virtus insinignis*<sup>29</sup>.

Mas el matrimonio no es una institución propia de unos hombres selectos.

28. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *ob. cit.*, pág. 177.

29. «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.

30. 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 24, la *Relatio* 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

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 rastreiros<sup>30</sup>.

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

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.

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).

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 —*virtus* 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 a la mutua ayuda —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 al 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 primario del matrimonio no es acertado; supone estable-

cer 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 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 aspectos inherentes de la virilidad y de la femineidad— 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

### 10 IUS CANONICUM:

*Hablaba Vd. antes de que era necesario volver la vista hacia la sacramentalidad para comprender mejor el matrimonio. Es esta 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.*

### 10 JAVIER HERVADA:

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

## EL MATRIMONIO CRISTIANO

mundo, que se distingue notablemente de cualquier otro matrimonio, aunque éste sea moralmente irreprochable e incluso ejemplar<sup>1</sup>. Y es que esa novedad no es sólo de orden moral, sino sobre 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 parerent. Altera post peccatum ad remedium facta extra Paradisum, propter illicitum motum devitandum»<sup>2</sup>. Santo Tomás, por su parte, habló expresamente de una tercera *institución* del matrimonio: el sacramento de la Nueva Ley<sup>3</sup>.

La clave para ver cual 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»<sup>4</sup>.

Los tres estadios —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 en el simbolismo nupcial, si al propio tiempo todo esto no va acompañado de

1. H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, (Barcelona 1962), pág. 7.

2. PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum libri qua-*

*tuor*. lib. IV, dist. 26, c. 2 (ed. cit., págs. 655 s.).

3. Suppl., q. 42, a. 2.

4. Loc. cit.

## CONTRADICCIONES MODERNAS

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 funda-

mento 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 actualidad <sup>5</sup>.

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 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, ex-

## DOCTRINA POSTCODICIAL

5. Puede verse la obra *El matrimonio misterio y signo*, cuyos tres volúmenes ya aparecidos hemos citado antes. Cfr. notas 8 de la pág. 17 y 2 de la pág. 26.

La sacramentalidad no supone un simple añadido a lo que el matrimonio es en el orden natural. De tal suerte incide en todo su ser, que puede hablarse sin temor a exagerar de una nueva institución.

cepciones, 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*»<sup>6</sup> y a fundar sobre la significación la absoluta indisolubilidad del matrimonio consumado<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. 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 Vidal<sup>9</sup>.

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 carnal<sup>10</sup>. Los cuatro primeros rasgos simbólicos se encuentran ya en el ma-

6. *Ius canonicum de matrimonio et de iudiciis matrimonialibus*, 5.<sup>a</sup> ed., recognita et aucta a Pio Ciprotti (Vincenza 1947), pág. 4.

7. «Ultima ratio huius absolutae indissolubilitatis quaerenda videtur in sacramentalitate et consummatione simul sumptis, quae perfecte inseparabilem unionem Christi cum Ecclesia exprimentur». *Ob. cit.*, pág. 193.

8. *Derecho matrimonial católico*, cit., p. 62.

9. Cfr. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2.<sup>a</sup> ed., I, cit., págs. 18 y 19. F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, V *Ius matrimoniale*, 3.<sup>a</sup> ed. (a PH. AGUIRRE, Romae 1946), págs. 24 s., 38 y 794 n. 32.

10. «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 Ecclesiae sacramentum, i. e. signum'.

Nimirum matrimonium, etiam in se consideratum ab ipsis primordiis institutionis suae

ordinatur ad significandam conjunctionem Christi cum Ecclesia, et quidem

a) quatenus Evae formatio ex latere dormientis Adae, figura fuit et symbolum Ecclesiae et 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.

Falta un estudio a fondo de las consecuencias jurídicas de la sacramentalidad.

trimonio inconsumado; el quinto es propio del conyugio consumado <sup>11</sup>.

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 Verbo <sup>12</sup>. El matrimonio cristiano, añade, simboliza directamente la unión de Cristo con su Iglesia e indirectamente la gracia necesaria para representarla <sup>13</sup>. Los diversos elementos significativos del matrimonio los expone al tratar de la bigamia como irregularidad para

la ordenación, limitándose a transcribir el pensamiento de Ballerini-Palmieri <sup>14</sup>.

No presentan más cohesión las indicaciones de Cavigioli. Por una parte, habla de la significación de la indisolubilidad <sup>15</sup> y de la unión carnal <sup>16</sup>; por otra, de que el matrimonio mismo es significativo <sup>17</sup>. 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 Iglesia <sup>18</sup>, 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 conyugio <sup>19</sup>. Admite

11. «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.

12. «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 denotandam 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.

13. «...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.

14. *De sacramentis tractatus canonicus*, II *De ordine*, 2.ª ed. (Taurini 1949), pág. 146.

15. «... 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.

16. «Ya hemos visto como 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 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.

17. «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.

18. F. M. CAPPELLO, *Tractatus canónico-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.

19. «Ratio sacramenti matrimonii consistit in repraesentatione unionis Christi cum Ecclesia». *Tractatus canónico-moralis de sacramentis*, IV *De sacra ordinatione*, 3.ª ed. (Taurini-Romae 1951), pág. 370.

la significación de la unidad <sup>20</sup> y que la indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado tiene relación con el simbolismo nupcial <sup>21</sup>.

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 Iglesia <sup>22</sup>. La bigamia sucesiva <sup>23</sup>, la poliandria <sup>24</sup> y la poligamia <sup>25</sup> se oponen a la significación, siendo esta una razón para probar que son contrarias al Derecho natural y al Derecho divino positivo. Asimismo la indisolubilidad tiene relación con el simbolismo nupcial <sup>26</sup>.

Vlaming-Bender indican que el ma-

timonio «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 infieles <sup>27</sup>. 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 esposos <sup>28</sup>.

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 significación <sup>29</sup>.

20. «Requiritur ad perfectam significacionem 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».

21. «Quod maior, imo maxima sit matrimonii consummati inter christianos firmitas et indisolubilitas 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».

22. «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 sacram.* Ex fine procreandi filios Dei, cultores Dei, et educandi prolem *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: v) 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.

23. *Ius sacramentarium, cit.*, pág. 519.

24. *Ob. cit.*, pág. 582.

25. *Ob. cit.*, pág. 583.

26. *Ob. cit.*, pág. 584.

27. *Praelectiones iuris matrimonii*, 4.ª ed. (Bussum in Hollandia 1950), pág. 25.

28. «*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.

29. «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

Brevemente toca este punto Sipos, limitándose a decir que el matrimonio fue elevado a la dignidad de sacramento «*imaginem faciens illum suae cum Ecclesia mysticae coniunctionis (quem admodum matrimonium in paradiso typus fuit eiusdem), et quidem imaginem realem, quae gratiam efficit*»<sup>30</sup>. 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 religioso<sup>31</sup>.

Casoria se refiere incidentalmente a este tema poniendo en relación los distintos grados de indisolubilidad del matrimonio con la significación nupcial<sup>32</sup>.

Por último, Bánk tampoco presenta una posición original, ciñéndose a citar

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. cit.*

30. ST. SPOS-L. GÁLOS, *Enchiridion iuris canonici*, 6.ª ed. (Romae 1954), pág. 407.

31. «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. cit.*

32. «Ratio hujus indissolubilitatis ex matrimonii sacramentalitate petenda est quatenus in consummatione vim aliquam majorem significandi rem sacram acquirit. Matrimonium scil. 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.

33. J. BÁNK, *Connubia canonica* (Romae 1959), págs. 12 s.

34. Véase por ejemplo: G. VROMANT, *De matrimonio*, 3.ª ed. (Paris 1952); H. JONE, *Com-*

un pasaje de Schütz y los conocidos textos de Inocencio III y León XIII<sup>33</sup>.

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 punto<sup>34</sup>. 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 adoptado<sup>35</sup>.

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.

*mentarium in Codicem Iuris Canonici*, II (Paderborn 1954); A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome 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 Ehe-recht 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 Ehe-recht 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).

35. V. gr. P. A. d'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nell diritto matrimoniale canonico*, I, 2.ª ed. (Firenze 1952), pág. 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 revelación del misterio

### 11 IUS CANONICUM:

*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?*

### 11 JAVIER HERVADA:

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»<sup>1</sup>.

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 pueblo<sup>2</sup>. Mediante es-

1. Const. *Dei Verbum*, n. 8.

2. También en textos extrabíblicos encontramos leyendas, que vagamente recuerdan las imágenes veterotestamentarias. Un ejemplo de estos 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

ANTIGUO  
TESTAMENTO

te simbolismo se describe una relación de amor, o, más exactamente, una comunidad de amor<sup>3</sup>, frecuentemente traicionada por Israel. El símbolo viejotestamentario resulta menos perfecto 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 aún<sup>4</sup>. 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»<sup>5</sup>.

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»<sup>6</sup>.

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 mihi quindecim argenteis et coro hordei et dimidio coro hordei; et dixi ad eam: Dies multos expectabis me; non for-

pretendido. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, ed. castellana, IV (Madrid 1960), pág. 302.

3. Cfr. M. SCHMAUS, *ob. y loc. cit.*

4. 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.

5. 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». NACAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, 18.ª ed. (Madrid 1965), pág. 1.091.

6. Os 2, 6-7.

nicaberis et non eris viro; sed et ego expectabo te»<sup>7</sup>.

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 in aurem 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»<sup>8</sup>.

Pasé junto a tí y te miré; era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre tí mi manto; me ligué a tí 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»<sup>9</sup>.

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 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»<sup>10</sup>. En igual sentido, Isaías narra el gozo de la Jeru-

7. Os 3, 1-3.

8. Ez 16, 3-13.

9. Ez 16, 30-32. Cfr. Ez 23.

10. Is 54, 4-6. Estos versículos de Isaías,

salén restaurada, que canta jubilosamente los beneficios y cuidados divinos: «Gaudens gaudeo 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»<sup>11</sup>. 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

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 serán 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».

11. Is 61, 10-11.

12. 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 llamarán ya más la «Desam-

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»<sup>12</sup>.

Diversos son los ejemplos que, además de los ya traídos a colación, podrían aquí aducirse. Ni siquiera estos son los más extensos y expresivos. Son el salmo 44 y sobre todo el Cantar de los Cantares<sup>13</sup> los pasajes viejotestamentarios 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 tradicional<sup>14</sup>— predicán que en el tiempo de salvación venidero Dios volverá a desposarse con

parada», ni se llamará tu tierra «Desierta», sino que te llamarán a tí «Mi complacencia en ella», y tu tierra «Desposada», porque en tí 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 tu las delicias de tu Dios».

13. 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 nuevo Pueblo de Dios. En este sentido profético lo encontramos citado en San Pablo (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 Bible, première édition oécuménique*, II, 2.ª ed. (París 1965), pág. 189. Otros textos: Jer 2, 1-3; 3, 1-2, 11-15.

14. *Ob. cit.*, pág. 303.

**NUEVO  
TESTAMENTO**

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 —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*<sup>15</sup>. Cristo es el Esposo del Cantar de los Cantares y la Iglesia la Esposa, *tota pulchra, hortus conclusus, fons signatus*<sup>16</sup>.

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»<sup>17</sup> 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»<sup>18</sup>. También existe una referencia en la epístola de Santiago<sup>19</sup>, 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: «Gaudeamus, et exultemus: et demus gloriam ei: quia venerunt nuptiae Agni, et uxor eius praeparavit se»<sup>20</sup>. Y exclama: «Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt»<sup>21</sup>. La Iglesia es la Esposa *a caelo descendens*, preparada y engalanada por el Esposo: «Et ego Ioannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam descendentem de caelo a Deo, paratam, sicut sponsam ornatam viro suo»<sup>22</sup>. Esposa preparada es la Iglesia que ansía la venida del Esposo: «Et spiritus, et sponsa dicunt: Veni»<sup>23</sup>, a lo que Este responde: «Etiam venio cito»<sup>24</sup>.

Enseñanzas semejantes se encuentran en San Pablo. Sus referencias a Cristo como el nuevo Adán<sup>25</sup> adquieren este significado si se las relaciona, como parece correcto, con la Epístola a los Efesios<sup>26</sup>; asimismo presenta al cristiano como desposado con Cristo: «Aemulor enim vos Dei aemulatione; despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo»<sup>27</sup>. Pero es sobre todo en la citada Epístola a los Efesios donde el Apóstol de la Gentilidad expresa con

15. Eph 5, 30.

16. Cant 4, 7 y 12.

17. Math 19, 39; Marc 8, 38.

18. 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.

19. Jac 4, 4.

20. Apoc 19, 7.

21. Apoc 19, 9.

22. Apoc 21, 2.

23. Apoc 22, 17.

24. Apoc 22, 20.

25. P. e. Rom 5, 12-19; I Cor 15, 45-49.

26. Eph 5, 22-31.

27. II Cor 11, 2.

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*<sup>28</sup>) y el de la Iglesia (*de carne Christi et de ossibus Eius*<sup>29</sup>) 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»<sup>30</sup> 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. 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 Iglesia<sup>31</sup>. 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 Iglesia<sup>32</sup>, es el comprendido en los versículos 22 a 23 del capítulo 5 de la Epístola de San Pablo a los Efesios<sup>33</sup>. 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,

## LA EPISTOLA A LOS EFESIOS

28. Gen 2, 23.

29. Eph 5, 30.

30. SCHMAUS, *ob. cit.*, pág. 307.

31. 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.

32. Vide, para la época patrística P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios, V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento* (Parma 1951).

33. En estos versículos se encuentra la famosa frase: «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam 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 Nácar-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'Eglise».

Estas versiones responden lógicamente a cómo el traductor entiende el sentido de la pericopa paulina. Así Cambier —algo extremado en su versión (cfr. nota 39)— ofrece esta: «C'est là un mystère profond, je veux parler du mystère concernant le Christ et son Eglise»; o bien: «C'est là un grand mystère, je veux parler de celui qui concerne le Christ et son Eglise» (J. CAMBIER, *Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise. Ephésiens 5, 22-33*, en «Biblica», 47, 1966, págs. 86 y 232).

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 Iglesia<sup>34</sup>. En realidad, San Pablo no lo afirma expresamente<sup>35</sup>, 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 Iglesia<sup>36</sup>. 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 matri-

monio 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 cónyuges<sup>37</sup>. 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 tienen<sup>38</sup>, 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, 31-32<sup>39</sup>, no reside ahí la importancia

34. 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 este perícopa 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.

35. 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.

36. 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?

37. Cfr. J. CAMBIER, *ob. cit.*, págs. 45 s.

38. Para la interpretación de la palabra «misterio» usada por S. 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.

39. 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

del texto paulino <sup>40</sup>, 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 —con 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

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 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 m(isterio) 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

categoría de institución santificada por Cristo y asumida en el orden del Cuerpo Místico <sup>41</sup>.

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 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 direc-

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.

40. 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.

41. No se olvide que no se trata aquí de un simple consejo de caridad que de tono cristiano a unas relaciones humanas. Es evidente que el cristiano debe amar con caridad sobrenatural a los demás cristianos y aún 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.

to un regla de vida para los esposos <sup>42</sup>. 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 conducta <sup>43</sup>.

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 sobrenatural <sup>44</sup>. Pero la directa relación 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 trasmisora 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 demasiado <sup>45</sup>. 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, 22-23 (en especial los vv.

## LA PATRÍSTICA

42. 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.

43. «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 Eglise serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal». F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, II (París 1925), págs. 398 s. (Este párrafo no figura en la trad. castellana antes citada, que no es completa).

44. Cuál sea en resumen lo que San Pablo enseña en Eph 5, 22-33 sobre el matrimonio lo indicamos a continuación siguiendo a Gode-

froy: «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'éleve 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'Eglise 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 Eglise». L. GODEFROY, *Mariage*, en DTC, IX, col. 2067.

45. Vide P. COLLI, *ob. cit.*

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 El 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 sagrado <sup>46</sup>.

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 pon-

tífices 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— 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 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 Ecclesiae spirituale 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» <sup>47</sup>. 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 nupcias <sup>48</sup>, re-

46. Vide. E. SALDÓN, *ob. cit.* y P. COLLI, *ob. cit.*

47. *Epistola XII, ad Episcopos Africanos provinciae Mauritaniae Caesariensis*, c. 3 (MANSI, V, 1159 s.).

48. 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 ca-

lacionándose, 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 habet in se Christi et Ecclesiae sacramentum: dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium»<sup>49</sup>. 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 significación<sup>50</sup>.

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 estable<sup>51</sup>, 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

50. debía intervenir la consumación. Cfr. WERNZ, *Ius decretalium*, II. cit. págs. 159 ss.

49. *Epistola CLXVII, ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, resp. ad inquis. 4 (MANSI, VI, 401 s.).

50. 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 *publicae nuptiae* o celebración del matrimonio. Vide la explicación de A. ESMEIN, *Le ma-*

*riage en droit canonique*, I, 2.<sup>a</sup> ed., puesta al día por R. Génestal, págs. 102 y 105.

51. 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 susceperat».

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 claruerit». 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 duximus 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, 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 inhibitum sit, ne bigamus aut maritus viduae praesumat ad sacros ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unicus, 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»<sup>52</sup>.

Distingue Celestino III entre la significación del consentimiento y el 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 III<sup>53</sup> y Honorio III<sup>54</sup>. 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*, sinónima de misterio, que el matrimonio, tanto de infieles como de cristianos, es en su radicalidad significativa.

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 coniunctionis Christi, et Ecclesiae, secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc ... Tertium (bonum Matrimonii) indivisibilitas Matrimonii propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi, et Ecclesiae»<sup>55</sup>.

En dos lugares diversos se trata de la significación del matrimonio en la encíclica de León XIII *Arcanum* de 10 de febrero de 1880. Se refiere el primer pasaje al carácter sagrado del matrimonio, apoyándolo entre otras razones en ser imagen de la Encarnación: «Etenim cum matrimonium habeat Deum auctorem, fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingentum, 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 sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium<sup>56</sup>». 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 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 coligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium»<sup>57</sup>.

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»<sup>58</sup>, escribe que la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato y consumado se deriva del simbolismo nupcial: «Huius autem divinae voluntatis intimam rationem si

53. «...quum sacramentum coniugii apud fideles et infideles existat...» X, IV, 19, 8.

54. «...utpote coniugii sacramentum, quod, quum non solum apud Latinos et Graecos, sed etiam apud fideles et infideles existat...» X, I, 36, 11.

55. FONTES, I, n. 52, pág. 76.

56. ASS, XII (1879), pág. 392.

57. Loc. cit., pág. 394.

58. AAS, XXII (1930), pág. 551.

## CONCILIOS ECUMENICOS

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 innuimus) ad Ephesios epistola, christianorum connubium perfectissimam illam refert coniunctionem, quae Christum inter et Ecclesiam intercedit»<sup>59</sup>.

Los Concilios ecuménicos apenas se han referido a la significación, aunque el de Trento, como ya he indicado<sup>60</sup>, 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 sacrum*, 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 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 El 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 Iglesia<sup>61</sup>.

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 divorcio<sup>62</sup>.

59. Loc. cit., pág. 552.

60. Cfr. nota 10 de la pág. 28.

61. Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

62. *Ibid.*, n. 49.

## La cristoconformación del matrimonio

### 12 IUS CANONICUM:

*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?*

### 12 JAVIER HERVADA:

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 del matrimonio, esto es, 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 instrumen-

tal a cuyo través los cónyuges reciben eficazmente la acción salvífica de Cristo es decir la gracia, punto este 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 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 —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; *ipse coniugium* es santificante y causa de gracia.

Cristo, al hacerse presente en el ma-

El «*mysterium coniugii*» supone unas exigencias de vida conyugal que trascienden del orden meramente natural.

trimonio, 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 <sup>1</sup>.

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 <sup>2</sup> para que la relación con el otro cónyuge sea semejante a la relación entre Cristo y la Iglesia.

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 <sup>3</sup>. Por eso supone unas exigencias de vida que trascienden del orden meramente natural, al ser el ma-

trimonio 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 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 des-

## SACRAMENTALIDAD Y EXIGENCIAS DEL MATRIMONIO

1. «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 deditione, se invicem perpetua fidelitate diligant. Germanus amor coniugalibus in divinum amorem assumitur atque virtute redem-

ptiva 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.

2. 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.

3. «...matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae...». Const. *Gaudium et spes*, n. 48.

**La índole sacramental ha supuesto, sobre lo que hubiese sido el matrimonio meramente natural, un cierto coeficiente de corrección.**

truirlo. 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 re-

cordar 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 es una estructura superpuesta 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 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 y carácter bautismal), sino también por la específica gracia sacramental del matrimonio.

## Signo y testimonio

### 13 IUS CANONICUM:

*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.?*

### 13 JAVIER HERVADA:

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 significante 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-Bender<sup>1</sup>. Se trata simplemente de una confusión entre signo y testimonio, que no altera la exclusiva predicabilidad de la significa-

**El signo sacramental es el matrimonio válidamente constituido.**

1. TH. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii*, cit. pág. 32.

**La vida conyugal no es signo ni sacramento, sino testimonio.**

ción 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 esta 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

### 14 IUS CANONICUM:

*Para que el matrimonio sea sacramento, ¿hace falta que los contrayentes tengan intención de que su matrimonio sea sacramental? ¿Cabe que dos bautizados contraijan matrimonio natural, no sacramental?*

### 14 JAVIER HERVADA:

Cuestión esta última ya tratada repetidamente por la doctrina y, lo que es más importante, por el Magisterio eclesial. 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.

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 re-

**El sacramento del matrimonio no es un rito sagrado en forma de realidad de la vida ordinaria, sino la misma realidad ordinaria constituida como sacramento. Por ello no se requiere —para la validez— que los contrayentes tengan una intencionalidad dirigida especialmente a constituir el matrimonio como sacramento.**

ligiosos, 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

te bautismo, por la misma razón antes indicada. Pero en el caso del matrimonio no hace falta una intencionalidad especialmente sacramental distinta de la voluntad de contraer; la institución matrimonial está *a radice* instituída como sacramento, por lo que tal intencionalidad especialmente 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 *validamente*, su matrimonio, cualquiera que haya sido la forma de celebración y la autoridad ante la cual contrajeron, es sacramento. Cristo ha instituído 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

**La opinión de quienes entienden que sólo a los cristianos responsables y conscientes de su fe se les debería admitir al matrimonio-sacramento es consecuencia del clericalismo y su puesta en práctica lesionaría un derecho fundamental.**

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 for-

ma 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.

**No es pensable un matrimonio meramente natural entre bautizados. Si es matrimonio, es «ipso facto» sacramento; y si no es matrimonio válido, ni es sacramento, ni es matrimonio.**

## Summarium

1 Matrimonium est institutio ipsa natura ab initio cognita, nullo essenziale errore admixto, nam aliquis error essentialis matrimonium nullum facit. Impossibile est, ergo, detegere nova elementa essentialia quae non contineantur in directa atque immediata (a connaturalitate) cognitione, quam omnis homo habet ac semper habuit.

2 Ad matrimonium nunc penitus agnoscendum necesse est: 1.º initium agere a Sacra Scriptura; 2.º sacramentalitatem illius in primis statuere; 3.º obiectum intelligibile habere primum structuram onticam personae humanae in qua matrimonii stat iuridicus aspectus; 4.º notiones patefacere quae in summa latent doctrina canonica.

3 Oportet tractari iuridice matrimonium duobus aspectibus consequentibus. Primum, per Theoriam fundamentalem, tanquam scientiam de dimensione iustitiae inhaerentis relationibus coniugum inter se. Deinde, per scientiam iuridicam positivam.

4 Aspectus iuridicus matrimonii est aspectus iustitiae inhaerens naturae humanae, qui non accipit suam vim ex fontibus humanis iuris.

Positivatio (vel mutatio exigentiarum naturalium iustitiae in ius positivum) structurae iuridicae matrimonii non primo stat in ratione legali, sed in conscientia iuridica communitatis.

Legislatio positiva matrimonium non generat, nec ex illa aspectus eius iuridicus vim accipit. «Sistemas matrimoniales», vel legislatio positiva de matrimonio, tantum regulant ius connubii etiam cum requisitis ad validitatem et quosdam effectus societatis coniugalibus.

## Abstract

Matrimony has forever been an institution known by connaturality, without possibility for essential errors, because when an essential error exists matrimony is null. No new essential elements can be discovered therefore, which are not contained in the direct and immediate knowledge (through connaturality) which every human couple has and has had always.

For a deeper understanding of matrimony the following things are necessary: 1.º begin with Holy Scripture; 2.º put its sacramentality in the foreground; 3.º have as primary intelligible object the ontological structure of the human person, where the dimension of matrimonial justice resides; 4.º rediscover the store of ideas which lie in the most valuable canonical doctrine.

The juridical study of matrimony should be realized in two dimensions or consecutive levels. First, on a basic theory level, or knowing the dimension of justice inherent in interconjugal relations. Secondly, on the level of positive juridical science.

The juridical dimension of matrimony is a dimension of justice inherent in human nature, and which does not receive its force from the human sources of Law. The positivatio (or conversion of the natural demands of justice into positive law) of matrimony's juridical structure does not primarily reside in the legal system, but rather in the juridical consciousness of the community.

Positive legislation does not originate matrimony, nor does the juridical dimension of this latter receive its force from the former. «Matrimonial systems», or positive legislation over matrimony, simply regulate the *ius connubii*, including those requisites ad validitatem, along with some effects of conjugal relationship.

5 Pactum coniugale non est matrimonium proprie dictum, sed matrimonii causa. Non videtur certa opinio hominum iuris qui tractant matrimonium tanquam pactum coniugale. Tractatus matrimonii debet esse, cum primis, matrimonii tractatus **in facto esse** et quod in sua ordinaria progressionem et recta lustum apparet.

6 «Et erunt duo in carne una» (Gen 2, 24) intelligi debet «facient ambo unitatem (iuridicam, praedicamentalem modo philosophico) in naturis». Haec conclusio defenditur post studium Genesis paragraphi comparati cum Jo 1, 14 iuxta Math 19, 4-6 et Eph 5, 28-32.

Matrimonium describi potest ut communitas quam vir et femina faciunt, structura cuius praecipua stat unitate in naturis atque unione personarum amore.

7 Matrimonium non est vinculum unionis inter virum et feminam; est ipsa viri unio et feminae. Ideo matrimonium non est tantum entitas iuridica vel vinculum iuridicum. Vinculum iuridicum ad essentiam matrimonii pertinet, non est autem eius essentia; proprie est eius forma seu principium formale.

Vinculum iuridicum non est ius subiectivum, sed relatio iuridica communicationis ac in natura participationis unione virilitatis et feminitatis.

Matrimonium non constat ex unione corporum et unione animorum, sed ex unitate in naturis et unione personarum amore.

8 Dinamica amoris coniugalis est dinamica personae, refertae voluntatis (est enim vita personae), libertatis responsabilitatisque. Non est mere factum sed officium, activitas responsabilis. Ideo, et in praesentia structurae matrimonii —«unitas in natura»—, essentiale est in eo vinculum iuridicum quod oritur ex obligatione.

Dinamismus matrimoniale est progressio quaedam ipsius esse hominis, et eius structura iuridica exigentis determinatur inhaerentibus personae humanae in usu facultatis sexualis.

9 Haec responsio paulatim agit de amore coniugale, duce Sto Thoma in doctrina sua de amore in genere. Quattuor conclusiones ex hoc analysi deducuntur: a) Amor nec est, nec potest esse finis matrimonii. Non est finis, sed movens. Quoquo modo quis diceret matrimonium esse finem vel opus amoris coniugalis, id quod amor quaerit.

The conjugal contract is not matrimony properly speaking, but rather the cause of matrimony. The tendency of canon lawyers to study and view matrimony as if it were the conjugal contract is misguided. The treatise on matrimony above all should be a treatise on matrimony **in facto esse** and what is proper in its normal and correct development.

«Et erunt duo in carne una» (Gen 2, 24) should be understood in the sense that «both will form a unity (juridical; in philosophical terms, predicamental) in their natures». This conclusion is based on a study of the Genesis text compared with Jo 1, 14, and in relation to Math 19, 4-6 and Eph 5, 28-32.

Matrimony can be described as the community formed by man and woman, whose basic structure is founded on a unity in natures and a union of both persons through love.

Matrimony is not the bond of union between man and woman; it is man and woman united. For this reason matrimony cannot be reduced to a mere juridical entity, nor is it a mere juridical bond. The juridical bond is of the essence of matrimony, but it is not its essence; properly speaking it is its formal constitutive principle.

The juridical bond is not a subjective right, but a juridical situation of communication and participation in nature through the union of virility and femininity.

Matrimony does not consist of a unio corporum and a unio animorum, but rather a unity in natures and a unity of persons through love.

The dynamics of conjugal love is the dynamics of the person who loves, penetrated—in the personal life that he or she is— by will, freedom, and responsibility. It is not a mere fact, but a duty, an active responsibility. For this reason and taking into account the structure of matrimony —«unity in nature»— the juridical bond is essential to it, and is born of a commitment.

Matrimonial dynamism is a development of man's very being and its juridical structure is determined by the inherent demands of the human person in the use of his or her sexual power.

In this reply conjugal love is studied at some length, following St. Thomas' doctrine on love in general. We deduce four conclusions from this analysis:

a) Love is not, nor can be, the end of marriage. It is not its end, but its driving force. In any case one could say that matrimony is the end or work of conjugal love, that to which love tends.

b) «Communitas vitae et amoris» non est finis matrimonii; haec locutio Concilii ad ipsum matrimonium refertur. c) Amor coniugalis proprie est «dilectio», et ideo voluntas. Unde sequitur errorem quis cogitet possibilitatem inducendi novum caput nullitatis: defectus amoris. Aliud est posse mutari particulares conclusiones praesentis doctrinae de consensu. d) Amor coniugalis est non modo «amor benevolentiae»; etiam «amor concupiscentiae» est amor coniugalis.

b). The «communitas vitae et amoris» is not the end of marriage; this conciliar expression refers to matrimony itself.

c). Strictly speaking conjugal love is «dilectio» and hence the will. Consequently it is erroneous to think that a new «caput nullitatis» can be introduced: the lack of love. Another thing however is the possibility of modifying specific conclusions of the present doctrine on consent.

d). Not only «amor benevolentiae» is conjugal love; «amor concupiscentiae» is also conjugal love.

10

Sacramentalitas non est quid mere additum matrimonio in ordine naturali. Sic incedit totum suum esse ut possimus novam institutionem dicere, nullo timore exaggerationis.

Doctrina antiqua iam notavit rem in sua thesi de duabus (vel tribus in Sto Thoma) institutionibus matrimonii quae refferuntur ad diversos status — iustitiae originalis, naturae lapsae et naturae redemptae — quos humana natura percurrit.

Apparuerunt nuper libri multi de sacramentalitate matrimonii, sed magna pars eorum varios continent errores, qui declarant necessitatem studendi profunde rem. Dessunt tractati super iuridicis consequentiis sacramentalitatis.

Sacramentality does not suppose a simple addition to what marriage is in the natural order. It penetrates its whole being to such an extent that one may speak of a new institution, without fear of exaggerating.

Ancient teaching brought this out with its thesis of the two (or three according to St. Thomas) institutions of marriage fitted to the different conditions through which human nature has passed: original justice, fallen nature, re-deemed nature.

In modern times there has been quite a lot of widespread literature on the sacramentality of marriage, but many of these writings contain different errors, which serve to manifest the need for an exhaustive study of the matter. There is a need of studies on the juridical consequences of sacramentality.

11

Examinantur in hac responsione gradus et fontes Revelationis de significatione matrimonii: Vetus et Novum Testamentum, praecipue agit Eph 5, 22-23.

Notantur etiam documenta pontificia quae agunt de re, et documenta etiam Conciliorum Oecumenicorum.

In this reply we analyze the steps and sources of Revelation concerning the meaning of marriage: Old and New Testaments, with a special study of Eph 5, 22-23.

We also indicate pontifical texts which deal with the subject, along with texts from Ecumenical Councils.

12

Cum matrimonium sit sacramentum, ideoque signum efficax, praeter valorem symbolicum vel repraesentativum debet etiam considerari gratia causata vel conformatio in Christo. Per hanc conformationem in Christo datur in matrimonio maior valoratio, quae sic intelligitur: a) necessitas se conformandi ad exemplarem Christum-Ecclesiam; b) nova ratio in officiis coniugum (exigentia supernaturalis eorum usus); c) fines matrimonii accipiunt christianum valorem et supernaturalem; d) naturalis vocatio matrimonii redditur vocatio supernaturalis; e) amor coniugalis non est tantum amor naturalis, sed perficitur a charitate.

Sacramentalitas enim supponit quamdam correctionem praeter quod fuisset matrimonium mere naturale.

Because matrimony is a sacrament and thus an efficacious sign, along with its symbolism or representative value one must also consider its resulting grace or conformation in Christ. Because of this conformation in Christ marriage itself is enriched in a number of ways: a) the need to live according to the model Christ-Church; b) a new basis of matrimonial obligations (the supernatural demand to live them); c) the ends of marriage receive a Christian and supernatural value; d) the natural calling to marriage is converted into a supernatural calling; e) conjugal love is now not only natural love, but is perfected by charity.

Sacramentality thus implies a certain coefficient of correction over what would have been a merely natural marriage.

13

Signum sacrum est matrimonium valide constitutum. Vita coniugalis non habet rationem signi (ergo non causat gratiam) sed testimonii.

Merum factum simile matrimonio nullam habet rationem signi, et est verum contratestimonium. Disputatio in hac re de significatione latente nullum habet fundamentum.

The sacred sign is matrimony validly constituted. Conjugal life does not have the characteristic of sign (and thus does not have the characteristic of being the cause of grace), but of testimony.

The mere factum that looks like matrimony has no characteristic of sign, and is really an anti-testimony. To speak of a hidden meaning in these cases has absolutely no basis.

14

Sacramentum matrimonii non est ritus sacer sub forma vitae ordinariae, sed ipsa ordinaria vita constituta ut sacramentum. Ideo, non requiritur —ad validitatem— coniuges habere expressam intentionalitatem ad matrimonium constituendum sacramentum.

Opinio illorum qui intelligunt tantum christianos responsables et conscios suae fidei admitte-ndos esse in matrimonium-sacramentum sequitur ex clericalismo et eius usus damnaret ius fundamentale.

Non potest intelligi matrimonium mere naturale inter baptizatos. Si matrimonium est, ipso facto est sacramentum; si vero matrimonium est invalidum, nec est sacramentum nec matrimonium.

The sacrament of matrimony is not a sacred rite in the form of real ordinary life; it is that same ordinary reality constituted as a sacramental. Therefore for its validity the contracting parties do not need to have an intentionality especially directed towards constituting matrimony as a sacrament. There are those who think that only responsible Christians who are conscious of their faith should be admitted to matrimony-sacrament. But their opinion is really a result of clericalism; to put their idea into effect would infringe upon a fundamental right.

A merely natural matrimony is unthinkable among baptized persons. If it is matrimony, it is a sacrament ipso facto; and if it is not a valid matrimony, it neither sacrament nor matrimony.