RELEVANCIA JURIDICA DE LA SIGNIFICACION SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO

(Aportación histórica: siglos IX-XIII) *

Tres motivos principales concurren y recaban interés al presente estudio: 1.° La coyuntura histórica en que se realiza. Coincide con el comienzo de ese "nuevo y grande período legislativo de la Iglesia" al que se ha referido no hace mucho el Papa Pablo VI. 2.° En la consolidación de ese nuevo código y sistema normativo de la Iglesia, desempeña un papel de primer orden la ciencia canónica en todos sus niveles. Es preciso que la renovación legislativa esté acompañada e impulsada por la puesta al día, por el rejuvenecimiento de la propia ciencia canónica que no depende sólo de una modernización de su técnica jurídica, sino del redescubrimiento o actualización de los principios fundamentales en que ésta se apoya. 3.° Un camino siempre necesario para la fundamentación jurídica de una norma o de una institución es la interpelación seria y rigurosa a la historia. La ciencia canónica, quizás en mayor medida que otras ciencias, necesita acudir a la historia, donde hay siempre valores permanentes y respuestas válidas para todos los tiempos. Esto no contradice a su dinamicidad, ni a su misión de servir al Pueblo de Dios en el contexto de unos nuevos tiempos, pues interpelar el pasado no impide inquirir los nuevos signos ni buscar las respuestas adecuadas a los mismos.

Además de esta motivación general, válida para todo trabajo de este tipo, existe un motivo de interés por cuanto al tema escogido se refiere. El matrimonio es una institución tan vieja y tan nueva como la humanidad, que ha acompañado siempre el devenir histórico del hombre. Sabido es, a este respecto, que el hombre no ha conocido otra situación histórica que la de su elevación al orden sobrenatural, si bien

* Comunicación presentada al Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Roma (14-19 de enero de 1970).

este orden quedó un día truncado por el pecado y fue restaurado por Cristo. El matrimonio es, en efecto, una realidad terrestre, natural y humana, pero trascendida de una alta significación desde su origen paradisíaco y convertida desde la Cruz en una realidad sacramental, portadora de una gracia peculiar. El Concilio Tridentino consolidó y definió auténticamente la doctrina de la sacramentalidad en sentido estricto que ya venía configurándose desde el siglo XII. La literatura teológica actual se hace eco de esta realidad sacramental y trata de profundizar en todas las dimensiones y posibilidades de este instrumento de salvación o de participación del Misterio de Cristo.

El interés del trabajo que presentamos estriba, a nuestro juicio, en que la sacramentalidad del matrimonio también puede ser observada desde una perspectiva jurídica. La sacramentalidad, en efecto, está constituída por dos elementos esenciales: significación y gracia significada y causada. La doctrina teológica presta mayor atención al segundo elemento y no puede olvidarse que, junto al efecto teológico de la gracia, existen otros efectos de orden jurídico que reciben su sello característico de la naturaleza significante del matrimonio, no precisamente del matrimonio "in fieri", sino de la sociedad o vínculo creado por el consentimiento y perfeccionado por la cópula. Basta echar una mirada a los manuales y trabajos sobre derecho matrimonial, para detectar la poca atención que prestan al fenómeno de la significación sacramental; consecuencia de lo cual es la insuficiencia de fundamentación jurídica en que a veces ven envueltos sus intentos de explicación de algunos postulados jurídicos elementales del matrimonio, tales como la unidad e indisolubilidad del vínculo, los diversos grados de indisolubilidad según sea rato o consumado, etc.... La ciencia canónica se mueve también en la perspectiva de la fe y no es extraño, por ésto, que se fundamente con propia autonomía en valores sobrenaturales como la significación sacramental del matrimonio. Más arriba aventuramos la afirmación de que tales efectos jurídicos recibían una explicación fundamental de la naturaleza significante del matrimonio. Tal afirmación viene corroborada por una tradición histórica cuyo proceso nos proponemos analizar, tomando como partida el siglo IX y como término el esplendor teológico y jurídico del siglo XIII. La brevedad impuesta a una comunicación de este tipo, nos impide descender a infinidad de detalles doctrinales e históricos que pronto saldrán a la luz pública. Aquí sólo intentaremos sugerir y dar una llamada de atención

al fenómeno significante del matrimonio como portador de un rico contenido jurídico. Así al menos se desprende del pensamiento que invadió la literatura teológica y jurídica de los siglos IX al XIII. Intentaremos hacer una apretada síntesis de las ideas más importantes.

I. *Desarrollo del concepto de significación.*

Anticipamos que el período sobre el que versa nuestra exposición, se caracteriza por ser un período de gestación, desarrollo y maduración doctrinales. Hay evidentes tensiones propias de todo período de desarrollo, pero en conjunto el pensamiento va describiendo una línea progresiva, ascendente en la conceptualización del signo y de su contenido. Delineamos a continuación los pasos más importantes:

a) En el siglo IX predominan los trabajos exegéticos. Del pensamiento extraído de estos estudios bíblicos quizás no pueda descubrirse apodícticamente una adecuación perfecta y refleja entre sacramento y signo, por lo que al matrimonio se refiere, pero nos quedaríamos cortos si dijéramos que en la mente de aquellos exégetas existe sólo un paralelismo o simbolismo espiritual entre la unión del hombre y la mujer y la unión de Cristo con la Iglesia. El proceso mental, visto en su conjunto, comporta una síntesis identificable con lo que hoy denominamos signo sacramental, aunque en perspectivas inmediatas no esté explicitado así: son como las pinceladas de un cuadro que se aprecia como tal, cuando se ha trazado la última de ellas. El *magnum sacramentum* paulino es, ciertamente, el gran misterio de Cristo y de la Iglesia, pero un misterio con cuyos rasgos fue sellado el matrimonio en el Paraíso. El pasaje de la carta a los Efesios (V, 32) viene a ser como un potente reflector que proyecta su luz sobre las palabras y los hechos institucionales del matrimonio, por donde se alcanza a ver su naturaleza significante [1]. Así podrá decir Hincmaro de Reims en el mis-

1. Cfr. entre otros textos RABANO MAURO, *Commentaria in Gen.*, lib. I (PL. 107, 484); *In epist. ad Ephes.*, cap. V (PL. 112, 456-461); *In epist. ad Tit.* cap. I (PL. 112, 662-3); PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Math.*, lib. IX, cap. 19 (PL. 120, 447-652); HAYMON, *Expositio in epist. ad Ephes.*, cap V (PL. 117, 730); ANGELOMO, *Commentaria in Gen.*, II, 24 (PL. 115, 135); JUAN SCOTO ERIGENA, *De Divisione Naturae*, lib. IV, 20 (PL. 122, 836).

mo siglo, que sólo serán matrimonio las nupcias que efectiva o incoativamente contemplan el *Sacramentum Christi et Ecclesiae*[2], bien porque lo signifiquen o porque sean ellas mismas un instrumento específico de incorporación a la unidad indisoluble de la Iglesia total con Cristo, distinta a la incorporación singular producida por el Bautismo[3].

b) En el siglo XI sobresale la aportación de Bruno el Cartujano, en el que el concepto de signo sacramental aparece notablemente perfilado: el matrimonio es el *sacramentum;* la unión de Cristo con la Iglesia es la *res sacramenti*, esto es, la cosa significada[4]. Tan importante es para él la significación que ella sólo constituye un motivo suficiente para la celebración de las nupcias[5]. Además, la unión de Cristo con la Iglesia connota un principio ordenador del signo, puesto que el amor con que se unen viene a ser el fundamento del amor conyugal[6]. Entre libres y esclavos, ratifica Ivo de Chartres, no puede haber sacramento, ya que objetivamente dichos estados se oponen al amor, base del misterio de Cristo y la Iglesia significado por el matrimonio[7].

c) El gran impulso doctrinal se lleva a cabo en la Escuela de Laón con los tratados sistemáticos *De sacramento conjugii*[8]. A partir de aquí se hará común el uso del concepto de sacramento-signo, aunque no desaparezca el concepto de misterio. Explícitamente se define el matrimonio como signo de una *res sacra*. Como contenido de esta *res sacra* la Escuela de Laón alude sólo a la unión de Cristo con la Iglesia, aunque implícitamente deja entrever otro tipo de significación para el matrimonio no consumado y para el de infieles[9]. La Escuela de Abe-

2. *De Nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis* (PL. 126, 137).
3. Ibid. (PL. 126, 140-145).
4. *Comment. in epist. ad Ephes.*, cap. V (PL. 153, 346).
5. Ibid.
6. Ibid. Cfr. también *Exposit. in I Cor.*, cap. VII (PL. 153, 156-157); *Expositio in Psalmos* (PL. 152, 709).
7. *Epistola 247* (PL. 162, 249-250).
8. Cfr. las ediciones de F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische sentenzen* (Münster 1919); *Conjugium est secundum Isidorum* ed. en "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale", III (1931), pp. 273-291; WEISWEILER, *Tractatus de conjugio*, ed. en RTAM, V (1933), pp. 270-274; *Sententiae Atrebatenses*, ed. O. Lottin en RTAM, X (1938); *Sententiae Berolinenses*, ed. F. Stegmüller en RTAM, XI (1939). Otros muchos fragmentos de la Escuela de Laón en RTAM, II (1930), p. 66; XI (1939), pp. 119-144; XIII (1946), p. 275.
9. Cfr. RTAM, V (1933), p. 273.

lardo [10] abunda en la misma idea al equiparar el matrimonio a la ablución exterior del Bautismo. Esta acepción de signo, se llega a decir en esta escuela, es la que posee el término *sacramentum* de la carta a los Efesios [11].

d) Un autor de primera fila en toda la doctrina sacramentaria es Hugo de S. Víctor. También respecto al matrimonio es fundamental su aportación, en especial su concepción del matrimonio como una *societas* signo de la sociedad constituída por el amor entre Dios y el alma. Entra aquí ya con fuerza un elemento nuevo en el contenido significante del matrimonio, fruto de la polémica entre la teoría del *consensus* y de la *copula*. El matrimonio perfecto, había dicho la Escuela de Laón, deriva de la consumación en cuanto que sólo aquí se significa la unión de Cristo con la Iglesia. Pero el matrimonio no consumado es un verdadero matrimonio-sacramento, replica Hugo; más aún, es la esencia misma, es el *conjugium ipsum*, mientras que la cópula es el *officium conjugii*. Ha de tener, por tanto, su propia significación: no será el *sacramentum magnum Christi et Ecclesiae*, pero será el *sacramentum maius Dei et animae* [12].

e) En la tesis hugoniana la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia queda relegada a un lugar bastante accidental. De ello debieron percatarse, no sólo los defensores de la teoría de la cópula, sino los más adictos defensores de la teoría del *consensus*. De ahí que, sin ceder en su postura, tratasen de explicar la teoría de una forma nueva que les pusiera a salvo del argumento esgrimido por los contrarios de que el matrimonio, con la Tradición y la Escritura en la mano, simboliza fundamentalmente la unión de Cristo y la Iglesia. El matrimonio, en efecto, es signo de esa unión, mas en las relaciones entre Cristo y la Iglesia hay muchos aspectos de los que son expresión los diversos elementos del matrimonio humano. El elemento *per quod fit*, según la

10. *Sententiae Hermanni* (PL. 178, 1745); *Sententiae Florianenses*, ed. H. OSTLENDER, en "Florilegium Patristicum", XIX (Bonn, 1929); *Sententiae Parisienses*, ed. A. LANDGRAF, en "Spicilegium Sacrum Lovaniense", 14 (Lovaina, 1934), pp. 1-60; *Isagoge in Theologiam*, ed. A. LANDGRAF, loc. cit., pp. 61-298.

11. Cfr. *Commentarius cantabrigensis in Epistolas Pauli*, ed. A. LANDGRAF en "Publications in Mediaeval Studies" (N. D., Indiana, 1939), p. 431.

12. *II De Sacram.* XI, c. 3 (PL. 176, 481 y ss.); *De Beatae Mariae Virginitate*, IV (PL. 176, 860 y ss.).

terminología del Maestro Simón, comporta, entre otras cosas, unión de voluntades, amor mutuo, protección del varón y obediencia de la mujer, etc., todo lo cual simboliza otros tantos aspectos de las relaciones entre Cristo y la Iglesia. El elemento *ad quod fit* o cópula carnal es signo, a su vez, de la unión por la carne [13]. Pedro Lombardo sintetiza todo ésto al decir que el matrimonio es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, por el amor o por la carne, según esté o no consumado [14]. Se afirma, pues, la Sacramentalidad del consentimiento, sin recurrir a otro tipo de significación distinta a la de Cristo y la Iglesia.

Salvo estas diferencias de matiz, al finalizar el siglo XII parece bastante claro lo que explícitamente afirma Simón de Tournai: que todo matrimonio es verdadero en la medida que es verdadero sacramento, y es tal por ser signo de una cosa sagrada. La significación viene a ser un elemento integrante de la definición de matrimonio [15].

f) En los comienzos del siglo XIII, con Roberto de Courson a la cabeza, se suscita una pléyade de autores de nota que dan al simbolismo conyugal una dimensión nueva, enriquecedora de la anterior y no precisamente opuesta, pues se siguen manteniendo las categorías precedentes. Todo ello es producto de una comprensión más perfecta del misterio de la Iglesia, íntimamente unido a la Historia de la salvación. Si el matrimonio es signo de la unión de Cristo y de la Iglesia, sus elementos deben comprender, ser exponentes de la rica gama de aspectos en que la Iglesia se desenvuelve, no sólo en relación con Cristo, sino también en relación con la historia de los hombres en medio de la cual está inserta su existencia. Así, la Iglesia de las promesas del Antiguo Testamento, la Iglesia de la realidad presente, fruto de la Encarnación y de la Redención, y, finalmente, la Iglesia escatológica, de las *nupcias eternas*, son aspectos simbolizados por los diversos elementos del matrimonio: la iniciación en los esponsales, la realización en el consentimiento, y la consumación en la cópula [16]. De este simbolismo, alusivo

13. Ed. H. WEISWEILER, en "Spicilegium Sacrum Lovaniense", fasc. 17 (Lovaina, 1937), p. 47.

14. *IV Sent.*, dist. XXVI, cap. 6 y 7 (Quaracchi, 1916), p. 914 y ss.

15. *Les disputationes*, ed. J. WARICHEZ en "Spic. Sacr. Lovan.", fasc. 12 (Lovaina, 1932), pp. 52 y ss.

16. ROBERTO DE COURSON, *Summa coelestis philosophiae*, extractos publicados por P. ABELLÁN, en *El fin y la significación del Matrimonio desde S. Anselmo hasta Gui-*

al triple momento histórico de la Iglesia, se hacen eco después los teólogos del esplendor escolástico[17] y algunos canonistas como S. Raymundo de Peñafort[18]. En realidad, no pasó de ser un modo explicativo del misterio Salvador, sin influjo en el orden jurídico del matrimonio. A lo sumo, la naturaleza escatológica de la unión de Cristo con la Iglesia sirvió para hacer más patente la estabilidad o perpetuidad del vínculo. Prevalecieron, no obstante, las categorías de doble signo y doble significado. Es lo que comúnmente se denominó el *duplex sacramentum* al que aludió la decretal "Debitum" de Inocencio III[19], si bien otros, especialmente algunos decretalistas, prefirieron hablar de un *triplex sacramentum* añadiendo el *sacramentum unitatis Christi et Ecclesiae*, porque se les antojaba más fácil explicar el *defectum sacramenti* de los bígamos y la irregularidad consiguiente[20].

II. *Teorías sobre los actos que configuran esencialmente la realidad sacramental del matrimonio.*

Gran parte de la doctrina sobre la significación debe su desarrollo a las tensiones existentes entre los defensores de la teoría del *consensus* y los que propugnan la teoría de la cópula. Es el tema central por el que discurre el pensamiento y en torno al que giran cuestiones tan importantes como la determinación de la esencia misma de la sacramentalidad del matrimonio, la indisolubilidad del vínculo, la unidad y, en su defecto, el impedimento de bigamia.

Veamos en apretada síntesis el planteamiento general del problema, los trazos más importantes de su desarrollo histórico y la solución definitiva a que se llega en el siglo XIII.

Hay algún momento histórico en que el planteamiento parece depender solamente de la estructura natural del matrimonio, concebido como contrato constituyente de una sociedad ordenada a la procrea-

llermo de Auxerre (Granada, 1939), p. 107; ESTEBAN LANGTON, extractos tomados de P. ABELLÁN, o. c., p. 112; *Suma anónima de Bamberg*, ibid., p. 111; GODOFREDO DE POITIERS, ibid., p. 136.

17. Por ejemplo, S. ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* dist. XXXIII, art. 4.
18. *Summa de Poenitentia et Matrimonio* (Roma, 1603, reprod. de 1967), p. 259.
19. X, I, XXI, 5 (FR. II, 147).
20. *Decretales D. Gregorii IX una cum glossis*, glossa ad X, I, XXVI, 5 (fol. 289).

ción de la prole. Mas hay un dato histórico que debe ser puesto de relieve cuanto antes. Es cierto que desde muy antiguo por influjo del derecho romano, se concedió un valor esencial al *consensus* sin ninguna apelación a la significación[21]; pero las tensiones propiamente dichas parecen comenzar en el siglo IX cuando Hincmaro de Reims aboga por la cópula como presupuesto fundamental para que exista el *sacramentum Christi et Ecclesiae*[22]. De ahí que el problema haya que afrontarlo desde la perspectiva en que se mueve el Obispo de Reims. En este sentido deben destacarse dos cosas: 1.ª que el fundamento principal donde se basa la teoría de la cópula es la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia; 2.ª que la radicalidad en la defensa de esta teoría no es en sus orígenes tan extrema que niegue la necesidad del consentimiento, ni la verdad de un matrimonio no consumado, ni su indisolubilidad. Pero Hincmaro afirma que sólo la *commixtio sexuum* contiene o significa el *sacramentum Christi et Ecclesiae*. Luego si la significación es la esencia del sacramento, la conclusión lógica es que sólo el matrimonio consumado es sacramento. Ya veremos las soluciones que se dieron a este problema. En el Obispo de Reims creemos encontrar un intento de solución, no muy explicitado por otra parte: es sacramento todo matrimonio que contenga dicho misterio, pero ésto puede ocurrir de dos maneras: incoativa o tendencialmente, en cuanto que el matrimonio no consumado está *ordenado* a significarlo —de ahí que en la impotencia haya una incapacidad radical—, o de una manera perfecta y consumada, cuando media el acto carnal[23].

Lo importante de todo este planteamiento es destacar que la significación es el criterio enmarcador de la problemática, uno de cuyos extremos trataba asimismo de superar la concepción minimizadora del matrimonio *in fieri*, por una concepción más societaria y permanente a lo que contribuyen sin duda los pasajes bíblicos que hablan de la *unitas carnis* como vínculo permanente y que S. Pablo concretamente aplica a Cristo y a la Iglesia.

El no partir de este planteamiento, o el no entenderlo así, fue la causa de que se produjeran esas reacciones violentas y encontradas de los partidarios de una o de otra teoría. Tal es el caso en el siglo XI de

21. Cfr. NICOLÁS I, en MANSI, XV, 402 y 446.
22. *De Nuptiis Stephani* ... (PL. 126, 137 y ss.).
23. Ibid. (PL. 126, 149).

S. Pedro Damián para quien la teoría de la cópula es como un espectro doctrinal que amenaza la santidad del conyugio y contra el que dirige sus más duras diatribas[24]. A nuestro juicio, ésto se debió, o a que pululaban en su tiempo posturas pro teoría de la cópula evidentemente radicales, de las que no tenemos constancia histórica clara; o a que no se comprendió el problema en su verdadera perspectiva. La apasionada actitud de Rufino en el siglo XII en favor de la teoría de la cópula, parece intentar dejar en claro precisamente ese punto de vista del que hay que partir a la hora de apreciar en sus justos límites el alcance de la consumación del matrimonio, entendida a nivel de significación, y consecuentemente de sacramentalidad[25].

Entre estos dos autores que hemos escogido como representantes de las dos posturas extremas, media un siglo de distancia en el que la dialéctica sobre el asunto ha adquirido el mayor grado de virulencia. Las grandes escuelas del siglo XII son todas ellas portadoras de esta problemática. En la Escuela de Laón, por ejemplo, se afronta el tema con una amplitud y claridad inusitadas[26]. Su especulación en torno a la significación arranca con mucha frecuencia del *bonum sacramenti*, es decir de la indisolubilidad del vínculo y la actitud comúnmente adoptada se aproxima mucho a la de Hincmaro y a muchos autores de la escuela jurídica de Bolonia: no es que el matrimonio no consumado no sea verdadero matrimonio, sino que no representa la unión de Cristo con la Iglesia. Esta tajante afirmación a la que se refirió también numerosas veces Hincmaro, invocando los clásicos pasajes de S. Agustín y S. León Magno, entrañaba el riesgo de radicalización del valor de la cópula en la configuración sacramental del matrimonio, puesto que en el ámbito teológico o canónico en que se debatía el problema, metodológicamente se podía diferenciar el conyugio y el sacramento, pero sustancialmente ambos aspectos, natural y sacramental, integraban una única realidad. En esta diferenciación de niveles —ya lo apuntábamos más arriba— es donde radica muchas veces el problema y lo que impide el mutuo entendimiento de las posturas opuestas. Había, en efecto, una laguna que era preciso llenar si no

24. *De Tempore celebrandi nuptias* (PL. 145, 660 y ss.).
25. RUFINO, *Summa Decretorum*, ed. H. SINGER (Paderborn, 1902), pp. 430-450.
26. Cfr. especialmente el tratado *Conjugium est secundum Isidorum*, ed. F. BLIEMETZRIEDER, en RTAM, III (1931), pp. 277-278.

se quería incurrir en la negación de todo valor sacramental del matrimonio no consumado. Había que dar un valor significante al *consensus*, puesto que el sacramento no existe sin un signo visible y la significación correspondiente. El matrimonio sería un contrato a nivel natural, pero no un sacramento. Así pareció entenderlo Hugo de S. Víctor que reaccionó violentamente contra la teoría de la cópula, introduciendo el *sacramentum maius Dei et animae* en la sociedad conyugal, causada y esencialmente constituída por el amor, y rebajando a nivel de cosa accidental el *sacramentum magnum Christi et Ecclesiae*, significado por el *officium conjugii* o por la cópula [27].

Tampoco esta solución extremista debió convencer a los propios defensores de la teoría del *consensus*, pues la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia pesaba demasiado en la tradición como para que pudiera desvirtuarse su presencia y su valor en la configuración sacramental del matrimonio. De aquí que se siguiera abogando por la esencialidad del *consensus* y la accidentalidad de la cópula, mas dando al primer elemento el valor de signo de la unión de Cristo con la Iglesia por la caridad o por otro tipo de lazos espirituales, y restringiendo el significado de la cópula a la unión física de Cristo con la Iglesia o a la unión hipostática. En este sentido, se afirmaba, la consumación da sólo una perfección relativa, *quoad significationem*, pero no influye en la verdad y santidad del matrimonio [28].

Junto a las escuelas teológicas, y no siempre y sistemáticamente frente a ellas, se desarrolla el pensamiento de los canonistas que desempeñan un papel fundamental en el esclarecimiento del problema, gracias a lo cual se logró salvar doctrinalmente la parte de verdad que la teoría de la cópula llevaba indudablemente consigo y que revestía una extraordinaria importancia de cara a muchos aspectos jurídicos del matrimonio, principalmente los relacionados con la indisolubilidad y el impedimento de bigamia. No hay duda que existen algunas posturas extremas al respecto. La más acusada entre todas parece ser la del propio Graciano [29], porque la de Rufino, a pesar de su aparente

27. *II De Sacram.*, XI, c. 3 (PL. 176, 481 y ss.); ROBERTO DE MELUN, *Allegoriae in Novum Testamentum*, lib. VII (PL. 175, 910 y ss.).

28. PEDRO LOMBARDO, *IV Sent.*, dist. XXVI, c. 7 y XXX, c. 2 (Quaracchi, 1916), pp. 915 y 933.

29. *Decreto*, C. XXVII, q. II (FR. I, 1.062-1.078).

apasionamiento, no nos parece tan extrema si se la observa en la perspectiva del autor y se la confronta con la doctrina canonizada por la Iglesia en el siglo XIII[30]. Existen además canonistas de renombre como Huguccio que, rechazando abiertamente la teoría de Graciano, concuerda sustancialmente con aquellos valores indiscutibles de la cópula cara a la estructura jurídico-sacramental del matrimonio[31].

Es indudable el influjo recíproco de teólogos y canonistas en esta materia, gracias al cual, a pesar de las tensiones o precisamente por ellas, cobró un gran desarrollo la doctrina de la significación y permitió un esclarecimiento justo y equilibrado del problema. Tanto teólogos como canonistas fueron introduciendo nuevas categorías conceptuales que poco a poco se irán haciendo de uso común, sea cual fuere su procedencia ideológica. Algunas de esas categorías se deben precisamente a los intentos de conciliación de las posturas extremas. Vienen a ser como las clásicas distinciones escolásticas que tanto contribuyen a la profundización de los temas. Ya hemos recordado alguna de estas categorías. Merecen destacarse, además, la distinción de matrimonio perfecto e imperfecto, muy empleada ya por la escuela de Laón; perfección absoluta y relativa o *quoad significationem;* perfección esencial o sacramental; sacramento en sentido amplio y en sentido estricto; matrimonio iniciado, consumado y rato, consentimiento de futuro y de presente; esponsales y conyugio propiamente dicho, etc. Todos estos conceptos sirven para matizar los respectivos puntos de vista.

A finales del siglo XII y comienzos del XIII los grandes Papas juristas van suavizando las aristas y encarrilando el problema por sus justos límites. De todo ello resulta que el consentimiento de presente es algo esencial: el matrimonio no consumado es un verdadero matrimonio-sacramento. No obstante, la consumación tiene una gran relevancia jurídica: en virtud de la significación de la que es portador el matrimonio consumado, su indisolubilidad es absoluta y exclusivamente en él está basada la irregularidad de bigamia, mientras que el

30. *Summa Decretorum*, pp. 447-448.

31 HUGUCCIO, *Summa super Decretum*, ed. parcial de J. ROMÁN en "Nouvelle revue historique de droit français et étranger", 27 (1903), pp. 746-805. Cfr. también PAUCAPALEA, *Summa*, ed. J. F. VON SCHULTE (Giessen, 1890, reprod. de 1965), pp. 110-116; ROLANDO BANDINELLI, *Summa*, ed. F. THANER (Insbruck, 1962), p. 130.

no consumado puede disolverse *causa religionis* y su repetición sucesiva no entraña ninguna irregularidad[32].

Aunque el problema quedó zanjado en sus líneas generales, la doctrina siguió tratando el tema con gran amplitud. Pero sólo a partir de los postulados canónicos comienza la especulación y el tratamiento de los mismos, por lo que desaparece en gran medida el tono polémico que había caracterizado la época anterior. Los grandes teólogos, incluídos los del apogeo escolástico, dedican muchas páginas al estudio del tema que suele expresarse en estos términos: "Utrum carnalis copula sit de integritate matrimonii". No es momento de repetir las conclusiones. Baste decir que, salvando la personalidad científica de cada autor, hay una notable coincidencia ideológica. Alejandro de Halés, por ejemplo, distinguirá entre *perfectio in causando* y *perfectio in significando*[33]. S. Buenaventura entre el *esse necesitatis* y el *esse completionis sive plenitudinis*[34]. S. Alberto distinguirá entre perfecto y consumado, o entre la realización de una cosa *in esse* o *in ultimo suo posse* como ocurre entre un niño y un adulto. Dirá también que el matrimonio consumado significa cuantitativamente más (plura significat); pero ésto no indica que signifique *plus vel magis*[35]. Finalmente, Santo Tomás hablará al respecto de la perfección primera y segunda, o de la perfección *in esse primo et in esse secundo*[36].

Los decretalistas llegan por otras vías a idénticas conclusiones: los esponsales de presente constituyen un verdadero matrimonio signo de la unión del alma con Dios y, en principio, uno e indisoluble. Sin embargo, la consumación, al añadir una nueva significación, lleva consigo consecuencias jurídicas incalculables: la unión hipostática o la unión de Cristo con la Iglesia militante y triunfante es una unión única, irreiterable e indivisible y de estas cualidades participa su signo, el matrimonio consumado[37].

32. Cfr. *Quinque compilationes antiquae*, ed. FRIEDBERG (Lipsiae, 1882); Decretal *Debitum* de Inocencio III, X, I, XXI, 5 (FR. II, 147).

33. *In IV Sent.*, dist. XXVI, 7 (Quaracchi, 1957), p. 460; *Quaestiones disputatae "antequam esset frater"* (Quaracchi, 1960), p. 1.099.

34. *In IV Sent.*, dist. XXVI, a. 2, q. 3.

35. *In IV Sent.*, dist. XXVI, a. 15.

36. *Sum. Theol.*, III, q. 29, a. 2; *supl.* q. 42, a. 4.

37. Cfr. entre otros ENRIQUE DE SEGUSIO (HOSTIENSE), *Summa Aurea*, lib. IV, Rub.

En resumen se puede afirmar que en la contienda medieval sobre el *consensus* y la *copula*, ninguno de los dos bandos ganó la baza; la verdad resultó estar en el medio y a la consecución de este equilibrio doctrinal contribuyó en gran medida la doctrina sobre la significación sacramental.

De lo expuesto hasta aquí no debe concluirse que dichos actos, *consensus* y *copula*, son la esencia del sacramento del matrimonio. No debemos pasar por alto que desde muy pronto, y de forma constante en el siglo XIII, se aplican al matrimonio las categorías comunes a los demás sacramentos. En este sentido los actos a que nos hemos referido, especialmente el consentimiento exterior, constituyen el *sacramentum tantum*, mas la verdadera esencia y el verdadero soporte de la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia está constituído por la *res et sacramentum*, es decir, por el vínculo. Luego en la determinación de la esencia del conyugio, también la significación desempeña un papel fundamental. S. Buenaventura llega a decir, a este propósito, que el matrimonio es esencialmente una *conjunctio* por pertenecer al género de los signos especificables por el *signatum* que en el caso del matrimonio es una unión trascendente[38]. Ya había apuntado antes Hugo de S. Víctor que el matrimonio era, ante todo, una *societas* por ser signo de la sociedad formada por el amor entre Dios y el alma[39]. También el canonista Huguccio había subrayado que no son las personas ni los actos de las mismas los que significan el misterio, sino el matrimonio mismo[40]. Idea que recoge, asimismo, el Doctor Angélico al decir que la significación propiamente dicha no radica sobre el consentimiento o la cópula, sino sobre la *res et sacramentum*, ésto es, sobre la unión obligatoria o vínculo[41].

De matrimoniis 1; *Decretalium Commentaria*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, cap. II; *Summa*, lib. I, Rub. *De bigamis non ordinandis*, 5.

38. *In IV Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. 1.

39. Son innumerables los textos que recogen esta idea. El pensamiento de Hugo está girando siempre en torno al concepto de *societas* signo de la *societas Dei et animae vel Christi et Ecclesiae.*

40. HUGUCCIO, *Summa super decretum*, ed. de J. ROMÁN, pp. 764-765.

41. *Supl.*, q. 45, a. 1 ad 2; q. 48, a. 2 ad 5; q. 42, a. 1 ad 5.

III. *Efectos jurídicos de la significación sacramental del matrimonio.*

Omitimos intencionadamente el estudio de los efectos teológicos del Sacramento del matrimonio. Hacemos, no obstante, una breve anotación histórica por la importancia que pueda tener en relación con nuestro tema concreto.

Lo primero que subrayamos al respecto es que durante mucho tiempo la sacramentalidad del matrimonio estuvo basada exclusivamente en la significación: el matrimonio era sacramento por ser signo de una cosa sagrada. De ahí que se preste más atención a los efectos jurídicos —unidad e indisolubilidad sobre todo— que a los teológicos. La doctrina encontró serias dificultades para abrirse camino hacia una interpretación de la *res tantum* conectada con la gracia sacramental y con el signo. Es cierto que pronto se tiene conciencia —a partir del siglo XII especialmente— de que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley y que, como tal, ha de causar aquello que significa. Pero se tropieza con una dificultad: que la unión de Cristo con la Iglesia, si bien puede ser significada, no puede ser causada por el matrimonio. Además, la doctrina Agustiniana de los tres bienes va creando la mentalidad de que el matrimonio fue instituído como remedio de un mal congénito a la naturaleza humana. Quizás por ésto llega a decir Rufino que el matrimonio no es un signo *efectivo*, sino solamente *representativo*, pues, mientras los demás sacramentos contienen gracias específicas *per significationem* y las realizan *per intrinsecam Spiritus virtutem*, en el matrimonio la *lex turpitudinis* obstaculiza la virtud del Espíritu[42]. Será el Doctor Angélico el que una vez más dé el definitivo refrendo a la existencia de una gracia sacramental radicada *dispositive* en el vínculo y proveniente directamente de la Pasión de Cristo entendida, no bajo el aspecto del dolor, sino del amor. Esta gracia es denominada la *ultima res contenta*, para distinguirla de la *res non contenta*, ésto es, de la unión de Cristo con la Iglesia[43].

42. *Summa*, C. XXXII, q. II (p. 481).

43. *Supl.*, q. 42, a. 3; *Contr. Gent.*, IV, 78. Alejandro de Halés realiza un amplio y sugestivo estudio sobre la gracia sacramental del matrimonio en las dos obras ya reseñadas.

Paralelo al problema de la gracia sacramental, surge el problema del matrimonio originario y de infieles.

Una constante doctrinal afirma que el valor significante del matrimonio se remonta a la institución divina realizada en el Paraiso. Todo matrimonio válido, por tanto, posee de alguna forma el *sacramentum Christi et Ecclesiae* o, por lo menos, el *sacramentum Dei et animae*. Por lo que a la significación se refiere, S. Buenaventura llega a afirmar que el matrimonio de infieles, no sólo virtual sino actualmente representa el misterio de Cristo y de la Iglesia, aunque se precise la fe para una conciencia subjetiva y refleja del misterio significado. Estas son sus palabras textuales: "vel dic quod actu representat, licet nemo percipiat" [44]. En la existencia del *sacramentum* en los infieles se apoya el Hostiense para rechazar la doctrina de los que pretenden hacer derivar los efectos del matrimonio rato *ex constitutione Ecclesiae* [45]. Es cierto, por otra parte, que para el despliegue *in actu* de toda la eficacia sacramental en el orden teológico y jurídico se precisa la fe y el bautismo que son la puerta de los demás sacramentos de la Nueva Ley; por eso, respecto al matrimonio de infieles se prefiere hablar de sacramentalidad en potencia o *habitualiter* [46].

Dejando a un lado estos problemas propiamente teológicos, pasemos ya a estudiar los aspectos jurídicos del matrimonio dimanantes de su condición de signo de la unión de Cristo con la Iglesia. Algunos de estos aspectos sólo esporádica y ocasionalmente han sido conectados por la doctrina con el simbolismo matrimonial. Podemos enumerar, entre otros, el impedimento de consanguinidad [47], la edad requerida para contraer [48], la naturaleza del consentimiento, el que deba ser absoluto y no *ad tempus*, el que no pueda ser violentado, etc. [49].

44. *In IV Sent.*, dist. XXXIX, a. 1, q. 2 ad 4.

45. *Summa*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, 7; *Commentaria*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, Cap. VII, 8.

46. Cfr., por ejemplo, S. ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist. XXXIX, a. IX; SANTO TOMÁS, *Supl.*, q. 59, a. 2 ad 1.

47. Cfr. HONORIO DE AUTUN, *Elucidarium* (PL. 172, 1.147); RUFINO, *Summa Decretorum*, p. 509; ESTEBAN DE TOURNAI, *Summa super Decretum*, ed. J. F. VON SCHULTE (Giessen, 1891), p. 249.

48. Cfr. HILDEBERTO DE LABARDIN, *Sermo in carnotensi concilio* (PL. 171, 958).

49. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Aurea explanatio*, lib. IV, Cap. II, art. 2 (Paris, 1500), fol. 50; HUGO DE S. CARO, *In IV Sentent.*, ed. parcial de P. ABELLÁN en *Las cuestiones sobre el matrimonio en el Comentario a las Sentencias de Hugo de S. Caro*,

Todo esto sirve, por lo menos, para poner de relieve la importancia de la significación.

Mas donde la doctrina ha mostrado una unanimidad casi absoluta es respecto a la conexión con la significación de la unidad e indisolubilidad del vínculo. Es una constante doctrinal que, siguiendo precedentes anteriores, arranca desde los mismos comienzos del período histórico que estamos presentando. Es cierto que, a medida que se configura el signo sacramental, se van añadiendo matices nuevos y se suscitan problemas diferentes, pero en líneas generales hay una gran similitud entre Hincmaro en el siglo IX y el Hostiense a finales del siglo XIII. Nos referimos indudablemente, no a la unidad e indisolubilidad *in genere*, que es patrimonio de la Iglesia de todos los tiempos, sino a su fundamentación en la significación del misterio de Cristo y de la Iglesia. Al contrario de lo que ocurrió con la gracia sacramental, el tema referido tomó pronto cuerpo de doctrina. No en vano la especulación sobre el signo sacramental giró muchas veces en torno al *bonum sacramenti*, sinónimo de vínculo indisoluble y en torno al impedimento de bigamia. Cuando se arranca del pasaje de los Efesios, tampoco era difícil ensamblar la *unitas carnis* con el *sacramentum magnum Christi et Ecclesiae*. La significación debía ser en frase de Paucapalea *tanquam regula nuptiarum*[50]; debía haber una sincronización lo más perfecta posible entre el signo y la cosa significada. Por eso se llega a afirmar en la escuela de Laón que la expresión *quod Deus conjunxit homo non separet*, fue dicha precisamente porque la unión material del hombre y la mujer estaba ordenada a significar la unión eterna de Cristo con la Iglesia[51].

Hablamos conjuntamente de unidad e indisolubilidad, porque, aunque son tratados como aspectos diferentes, tienen mucho en común y sobre todo tienen el mismo fundamento. Respecto a la unidad conviene resaltar que hay dos situaciones que la contradicen: la poligamia y la bigamia sucesiva. Esta última sirvió en gran manera al desarrollo

"Arch. Teol. Granadino", t. I (1938), p. 49; S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist. XXVIII, a. unicus, q. 2; RICARDO DE MEDIAVILLA, *In IV Sent.*, dist. XXIX, a. 1, q. 1; dist. XXVIII, a. 2, q. 1.

50. *Summa*, p. 116.

51. Cfr. A. WILMART, *Une rédaction française des sentences dites d'Anselme de Laon*, en Rech. Theol. Ancien et Med., XI (1939), pp. 131-132.

de la significación. La bigamia sucesiva quebraba también el simbolismo conyugal y producía un *defectum sacramenti* en el que se fundamentaba el impedimento para la ordenación sacerdotal. El matrimonio, en adecuación con el misterio de Cristo y la Iglesia, no sólo debía ser único, sino singular y perpetuo, según las categorías de Hugo de Ruán[52]. Esto explica lo que la doctrina reafirmó constantemente: que las segundas nupcias, roto el primer vínculo, son un verdadero sacramento, porque permanecen intactas la unidad y la indisolubilidad. No obstante, al faltar la singularidad absoluta de uno con una o la indivisión de la carne, como acontecía entre Cristo y la Iglesia, se produce una imperfección en la significación, impropia de los que han de ser dispensadores de los demás sacramentos y representantes genuinos de Cristo *monogamus*[53].

Junto al impedimento de bigamia propiamente dicho, el derecho introdujo también el impedimento de los que contraen con una mujer adúltera o no virgen. También este fenómeno dio ocasión a que la doctrina lo explicara en base al simbolismo conyugal. Rufino, por ejemplo, vio en ello un atentado contra la pureza del signo sacramental: la unión de Cristo con la Iglesia, esposa virgen y casta[54]. Existía un problema en este asunto y era el saber por qué se exigía la pureza de la mujer y no se exigía en la misma medida la del hombre. Esto dio lugar a una serie de sentencias diferentes en todo el siglo XIII de las que se hacen eco teólogos y canonistas. Se llegó a afirmar que la esposa simbolizaba a Cristo y por eso debía de ser virgen; o que el marido simbolizaba efectivamente a Cristo, pero al Cristo de la sinagoga y de la Iglesia. Independientemente de estas opiniones que ya criticó duramente Santo Tomás[55], hay un dato positivo en todo ello y es la conciencia latente de la importancia que la significación jugaba en problemas jurídicos tan concretos como el reseñado. Incluso la poligamia del Antiguo Testamento hubiera sido una violación del *sa-*

52. *Contra haereticos sui temporis libri tres*, lib. III, c. 4 (PL. 192, 1.288).

53. Son innumerables los autores que aluden al tema. Inocencio III en la decretal *Debitum* canonizó y zanjó definitivamente la doctrina. Es de destacar la amplitud y profundidad con que estudia el tema del *defectum sacramenti* y de la irregularidad de bigamia S. ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist. XXVII, art. XIX-XXI. Cfr. SANTO TOMÁS, *Supl.*, q. 66, a. 1.

54. O. c., p. 81.

55. *Supl.*, q. 66, a. 3.

cramentum Christi et Ecclesiae, dice Roberto de Courson[56], de no haber mediado una dispensa divina. Por influjo de S. Agustín, no faltan autores que justifican dicha poligamia basándose en el simbolismo de que Cristo se unió en principio a muchos pueblos dispersos, si bien estaba llamado a atraer a todos hacia la única Iglesia, de cuyo acontecimiento es signo el matrimonio actual.

Además de la significación aparecen ciertamente otras vías para explicar la unidad e indisolubilidad, tales como el Derecho Natural[57], la voluntad institucional de Dios que dio una sola mujer a Adán, en frase de Alano de Lila[58]; o la disposición divina que es la causa primera del matrimonio, aunque el consentimiento sea la causa próxima, como afirmaba S. Buenaventura[59]; o la revelación, el *ex ore Dei sumpsit efectum* a que se refería el Hostiense[60]. Mas parece estar latiendo en todos la idea de que no todos los fenómenos jurídicos se explican adecuadamente, si no se apela a la significación. A este propósito dirá agudamente S. Buenaventura que la indisolubilidad, aunque se explique *efective* por institución divina, *dispositive* dimana de la significación[61]. S. Alberto afirmará que la *individuitas signi* de ninguna forma mejor se especifica que por el *signato*[62]. Santo Tomás, cuando distingue en el matrimonio el aspecto natural y el sacramental, o cuando, al tratar de la unidad, distingue en el matrimonio tres finalidades o tres niveles, el animal, humano y sacramental, dejará entrever que, si por la vía natural pueden abrirse brechas a la indisolubilidad y unidad conyugales, se cierra toda posibilidad por la vía de la significación sacramental, en virtud de la conexión esencial entre el signo y la cosa significada[63]. De aquí se concluye que no sea absolutamente indisoluble el vínculo de los infieles que, por carecer de la fe y el bautismo, no poseen *in actu* el sacramento. Abundando en esta idea, ya había dicho

56. Textos tomados de P. ABELLÁN, o. c., pp. 103-104.

57. SANTO TOMÁS, *Supl.*, q. 67, a. 1 y 2; *Cont. Gent.*, III, 123; HOSTIENSE, *Summa*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, 7; *Commentaria ...*, lib. IV, Rub. *De sponsa duorum*, cap. V, 5.

58. *Contra Haereticos*, lib. IV, 8 (PL. 210, 425).

59. S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. 1; RICARDO DE MEDIAVILLA, *In IV Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. 1 y 4; a. 4, q. 1 ad 1.

60. *Commentaria*, lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, cap. VII, 10.

61. *In IV Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. 2 ad 4.

62. *In IV Sent.*, dist. XXVII, art. XIX y XX.

63. *Supl.*, q. 67, a. 1 ad 2; a. 2 ad 3; q. 65, a. 1; *Contr. Gent.*, IV, 78.

el gran teólogo franciscano Alejandro de Halés que el matrimonio de infieles no es absolutamente indisoluble, porque en su creación interviene sólo el *jus naturae* como principio, y la voluntad humana como causa; mientras que el cristiano es absolutamente indisoluble por intervenir en su estructura sacramental, por una parte la institución divina, como principio (*efective* de S. Buenaventura) y la significación como causa, ya que el vínculo sacramental no sólo significa la indisolubilidad de la unión hipostática, sino que recibe de ella toda su fuerza vinculante, *immo recipit ab illa*. En otros términos, el vínculo de los infieles es en principio indisoluble por estar basado en el Derecho natural, pero puede romperse en ciertos casos cuando sobreviene un vínculo superior basado en la ley divina que considera el matrimonio, en expresión de Ricardo de Mediavilla, como sacramento o signo de la indisolubilidad de la unión hipostática [64].

La significación no sólo aparece como el fundamento último de la unidad e indisolubilidad del vínculo, sino que es asimismo el criterio que marca los distintos grados de indisolubilidad y las diferentes maneras de quebrantarse la unidad. Este es un problema íntimamente ligado a la famosa polémica en torno al consentimiento y la cópula. El desarrollo, por tanto, sigue los mismos pasos.

Hincmaro, en efecto, habla de la indisolubilidad absoluta del consumado, porque sólo aquí se representa el misterio de Cristo y de la Iglesia. La indisolubilidad del rato, sin negarla, queda un tanto diluida [65]. En el mismo sentido parece expresarse la escuela de Laón y de forma menos explícita otros muchos autores para los que el matrimonio posee el *bonum sacramenti*, es decir, son indisolubles por designar la unión indivisible y única de Cristo con la Iglesia [66].

64. ALEJANDRO DE HALES, *Quaestiones disputatae*, q. 57, disp. II, nn. 31-38, pp. 1.108-1.110.

65. Toda la problemática planteada por Hincmaro está girando en torno a la disolución de un matrimonio que por causas especiales no se consumó. A este propósito evoca constantemente la doctrina de la significación.

66. Cfr. entre otros BRUNO EL CARTUJANO, *Expositio in I Cor.*, cap. VII (PL. 153, 156); GUALTERIO DE MORTAGNE, *De sacramento conjugii* (PL. 176, 157); HILDEBERTO DE LABARDIN, *Sermo in carnotensi concilio* (PL. 171, 964); ROBERTO DE MELUN, *Quaestiones de epistolis Pauli*, ed. R. MARTIN en "Spic. Sacr. Lovan.", 18 (Lovaina, 1938), p. 196; COMMENTARIUS PORRETANUS IN I COR., ed. A. LANDGRAF en "Studi e Testi", 117 (Città del Vaticano, 1945), pp. 102-103.

Para el Maestro de S. Víctor, la indisolubilidad radica en la *indivisa societas*. Como corolario de su doctrina, la cópula tiene una importancia muy secundaria [67].

Para el Lombardo también la unidad e indisolubilidad están basadas en la significación, pero en conformidad con su doctrina sobre el consentimiento. Fue clásica su postura frente al impedimento de bigamia que hizo depender de la iteración de las nupcias, aunque las primeras no hubieran sido consumadas [68]. La cuestión quedó definitivamente zanjada por la decretal *Debitum* de Inocencio III, según la cual era precisa la consumación, es decir, la división de la carne, para incurrir en el *defectum sacramenti*, fundamento de la irregularidad [69].

A partir de aquí la doctrina distingue insistentemente la disolubilidad del rato *causa religionis* y la indisolubilidad absoluta del consumado en virtud de la diversa significación de uno u otro matrimonio. El alma puede separarse de Dios por el pecado, dice una glosa al Decreto, mas es absolutamente indisoluble la unión hipostática. Más aún, es posible la separación de Dios de una sola alma, pero es imposible que se separe de El toda la Iglesia: "Ecclesia non potest nulla esse" [70]. En el mismo sentido se expresan, entre otros, Rufino y Huguccio [71].

Ya en el siglo XIII, Guillermo de Auxerre admite también la disolución del rato por ingreso en religión, puesto que la unión con Cristo, particularmente hablando, es disoluble, mientras que sería herético afirmar la separabilidad de la unión hipostática [72].

Una síntesis perfecta al respecto corre a cargo de Alejandro de Halés cuando dice que la indisolubilidad no depende ni del consensus, ni de la cópula, ni de la significación, sino del conjunto y de la complementariedad de los tres elementos: el consentimiento es *principium huius vinculi*, la cópula *disponens ultra* y la significación de la unión

67. *II de Sacram.*, XI, 4 y 8 (PL. 176, 484 y 495).

68. *IV Sent.*, dist. XXVII, c. 14.

69. X, I, XXI, 5 (FR. II, 147).

70. *Glossa* ad C. XXVII, q. II, c. 37.

71. RUFINO, *Summa* ..., p. 442; HUGUCCIO, *Summa* ..., ed. parcial de J. ROMÁN, loc. cit., p. 764.

72. *Aurea explanatio* ..., lib. IV (Paris, 1500), fols. 44-45.

hipostática es *necesitas*, la que da el último toque de firmeza al vínculo[73].

Para el Doctor Seráfico, el consumado es absolutamente indisoluble, aunque no perpetuo, pues desaparece con la muerte corporal. El rato, asimismo, tiene la indisolubilidad que le corresponde según su significación: basta, pues, la muerte espiritual o ingreso en religión para ser disuelto[74].

En ideas similares abundan otros teólogos del siglo XIII, incluído Santo Tomás: sólo la muerte, espiritual o corporal según sea rato o consumado, puede disolver un matrimonio por exigencias de las respectivas significaciones[75].

Los decretalistas concuerdan en líneas generales con la doctrina anteriormente expuesta, pero se hacen eco, a su vez, de otro problema unido íntimamente al de la indisolubilidad: la potestad de la Iglesia o del Papa para disolver un matrimonio, no sólo por ingreso en religión, sino por otro tipo de causas. Al parecer, hubo intentos de explicar los grados de indisolubilidad por una vía distinta a la de la significación: dado que el matrimonio no consumado, se decía, *sortitur effectum ex constitutione ecclesiae*, la capacidad del Papa para disolverlo es muy amplia; es mínima, en cambio, la potestad pontificia sobre el consumado, pues dicho matrimonio *sortitur effectum ex lege divina*[76].

La brillante síntesis jurídica del Hostiense sale pronto al paso de esas tendencias con una doctrina abiertamente contraria a las mismas y coincidente, en sus líneas generales, con la más pura tradición teológico-jurídica. Existen de hecho unos presupuestos legales admitidos por la doctrina y canonizados por los Sumos Pontífices, tales como la disolución del *no consumado* por ingreso en religión y, probablemente, cuando median otras causas justas; la disolución en ciertos casos

73. *Quaestiones disputatae* ..., 57, I, n. 42 (Quaracchi, 1960), p. 1.111.

74. *In IV Sent.*, dist. XXVII, a. 3, q. 1 y 2.

75. SANTO TOMÁS, *Supl.*, q 61, a. 2 ad 1; VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum naturale*, lib. XXX, c. 36 (Duaci, 1624, reproduc. de 1964), col. 2.239; PEDRO DE LA TARANTASIA, *in IV Sent.*, dist. XXVII, q. 3, a. 2; ANIBALDO DE ANIBALDIS, *in IV Sent.*, dist. XXVII, q. única, a. 2 ad 4; dist. XXX, q. única, a. 3 ad 2; S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa de Poenitentia et Matrimonio* (Roma, 1603), p. 518.

76. BERNARDO DE PARMA, *Glossa* ad X, III, XXXII, 7 (Parisiis, 1612), fol. 1.168.

del matrimonio de infieles *aún consumado* y la indisolubilidad absoluta del *consumado* entre bautizados. Todo esto no depende *"ex constitutione Ecclesiae"*, entre otras razones porque el *sacramentum* de que se trata es anterior a la Iglesia y porque este sacramento lo poseen de alguna forma los infieles sobre los que la Iglesia no tiene potestad[77]. Esos postulados jurídicos se explican ya en parte por la propia naturaleza del contrato matrimonial y por el hecho natural y jurídico de la consumación[78]. Mas el último *porqué* ha de buscarse en la revelación divina y en la naturaleza significante diversa que Dios imprime al matrimonio desde sus orígenes; significación del Misterio de Cristo y de la Iglesia que se actualiza de manera plena y objetiva por la incorporación del hombre y de la mujer a ese misterio a través del sacramento del bautismo[79].

IV. *Conclusión*

Estos son, muy a grandes rasgos, los aspectos más importantes del matrimonio sobre los que incide la doctrina teológico-jurídica del período reseñado. Es innegable el lugar preeminente que ocupa la significación como principio ordenador de las relaciones conyugales, no sólo a nivel teológico o ascético-moral, sino también jurídico. El vínculo creado por el consentimiento y reforzado por la cópula aparece, en efecto, configurado sustancialmente por el misterio de Cristo y de la Iglesia del que es portador. Quizás convenga actualizar y reforzar en el momento presente esta dimensión significante, para que la legislación canónica no se vea sorprendida por legislaciones seculares, hasta hace poco deudoras del pensamiento cristiano, pero que poco a poco

77. *Summa* ..., lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, 7 (fol. 175), *Commentaria* ..., lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, cap. VII, 8 y 9 (fol. 118).

78. Ibid. Cfr. también *Commentaria* ..., lib. IV, Rub. *De sponsa duorum*, cap. V, 5 (fol. 15 v.).

79. *Summa* ..., lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, 7 (fol. 175); lib. I, Rub. *De bigamis non ordinandis*, 5 (fol. 40 v.); *Commentaria* ..., lib. III, Rub. *De conversione conjugatorum*, cap. VII, 14, 15 y 16 (fol. 118).

van perdiendo contacto en aspectos tan importantes como el de la indisolubilidad del vínculo. Es posible que los fundamentos legales de la Iglesia hayan perdido su influjo hacia afuera, pero esto no impide, más aún, es un acicate para reforzar sus fundamentos hacia adentro y desde aquí vivificar y cristianizar como un fermento las estructuras que civilmente estén en desacuerdo con la voluntad del Creador y Salvador de todos.

TOMÁS RINCÓN