

SOBRE LA SIGNIFICACION DEL AMOR EN LA REGULACION JURIDICA DEL MATRIMONIO

I

La Sentencia Rotal coram Sabattani de 20.XII.1963 contempla un caso interesante, cuyo análisis puede ilustrarnos en la reflexión acerca de una moderna problemática que atrae hoy la atención de la literatura en torno al matrimonio ¹.

La parte convenida había acudido a las nupcias con el actor, no movida por ningún tipo de atracción hacia éste —al que, por el contrario, desprecia—, sino por estimar que no existía mejor medio de escapar al amor fervidísimo que le inspiraba otro varón, ya casado. Este último, de religión no católica, hubiese aceptado el divorcio de su propia cónyuge para atentar nuevo matrimonio con la demandada; pero ésta, que en aquellas fechas admitía aún las normas de la Iglesia católica —de la que posteriormente parece haberse alejado, cayendo en la indiferencia religiosa—, consideró imposible aquella relación con otra persona casada y preparó ella misma su matrimonio con el actor en la causa.

No tuvo éste tiempo ni ocasión de conocer los verdaderos motivos de quien le proponía las nupcias, ni acertó a darse cuenta de los sentimientos de desprecio, y no de amor, que inspiraba; así que se prestó inconscientemente a servir a la demandada de mero pretexto para obtener otro fin totalmente distinto de los tres fines que en el c. 1013 se señalan, y aún totalmente distinto del simple deseo de satisfacer la inclinación de la naturaleza al matrimonio, el cual —sin precisiones técnicas más concretas— en tantos casos es lo que determina la celebración de las nupcias.

Tal otro fin —alejar el peligro de las relaciones con un varón casado— se encontraba, y es fundamental señalarlo, matizado por tres datos de especial relieve: las inclinaciones homosexuales de la mujer (compatibilizadas con el amor por un hombre y con infrecuentes y desordenadas relaciones íntimas

1. Debo consignar que las ideas que expongo en estas páginas, han nacido de mi reflexión sobre las observaciones que diversos ilustres colegas y compañeros me han hecho acerca del apartado que a la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio dediqué en mi libro *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal* (Pamplona, 1966). De entre tales colegas y amigos, es de justicia destacar el nombre del Profesor Javier Hervada, como aquél de quien en mayor medida resulto deudor.

con otros); su falta de interés por el hombre con quien llegó a casarse, con el que no se propone establecer una vida matrimonial normal; y su decidida inclinación a los trabajos intelectuales como centro de su propia vida, por encima de las relaciones conyugales, de la vida familiar y de la maternidad, de tal modo que todo esto debía quedar sacrificado como un obstáculo que impediría una total dedicación al trabajo (de hecho, la mujer concluyó separándose del actor y dedicándose por completo a su labor profesional como escritora).

No es el «finis operantis», como distinto del «finis operis», el dato decisivo en este caso, pues la canonística entiende² como viable la posibilidad de contraer cuando las partes se proponen de modo principal un fin distinto del fin del matrimonio³, siempre que conozcan que éste es una sociedad permanente entre varón y mujer para procrear hijos (c. 1082)⁴, y que la ordenación a la prole esté presente en el consentimiento según el tenor del c. 1081 § 2; la asunción del fin que directamente mueve a los contrayentes, y que suponemos distinto del fin del matrimonio, se ha de hacer —para no obstar a la validez— de modo que no implique exclusión del matrimonio mismo ni de sus «bienes», y por lo que afecta a esta exclusión ha de atenderse al c. 1086 y a los diferentes problemas de interpretación que éste ofrece⁵.

Pero en la relevancia jurídica del «finis operantis» pueden incidir razones que obliguen a reconsiderar su valor en relación con la validez del consenti-

2. «Qui fines sive primarius sive secundarii sunt fines operis, distinguendi a fine operantis. Qui matrimonium contrahit, licite potest intendere finem sive primarium sive secundarium operis, sed non necessario tenetur positive prosequi unum ex illis finibus operis, sed quemlibet alium finem honestum, tametsi contractui extrinsecus, intendere potest v. gr. duarum familiarum pacem; immo etiam finis extrinsecus pravus a contrahente intentus illicitum quidem reddit actum, non tamen invalidum, modo servetur contractus substantia et positive non excludatur finis primarius» (WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, t. V, *Ius Matrimoniale*, ed. tertia, Romae, 1946, p. 32).

3. Conviene recordar en este momento la interesante tesis expuesta por HERVADA, en el sentido de que la simulación total —que lleva consigo la nulidad del consentimiento— no exige necesariamente una presencia de «voluntas non contrahendi», sino que queda igualmente tipificada por la ausencia de «voluntas contrahendi» (*La simulación total*, en «Ius Canonicum», 1962, pp. 723 y ss.).

Desde esta perspectiva, sería interesante analizar los efectos de la absoluta sustitución de los fines matrimoniales por otros distintos, llevada al extremo no de una «intention» presente excluyente de aquellos fines, pero sí de una «intention» de formalizar un acto que para nada sea origen de una sociedad conyugal propiamente dicha, describible según sus fines y propiedades esenciales. Tal es el supuesto que este artículo estudia en orden a llegar a las consideraciones que en él se harán.

4. Cfr. DE LA HERA, *El supuesto de hecho del c. 1082 § 1: «ignorata natura matrimonii»*, en «Ius Canonicum», 1964, pp. 533 y ss.

5. Cfr. HERVADA, ob. cit.; «Ex quoniam quis consilio subiectivo matrimonium contrahat, varium est. At institutum matrimonii, ut tale, habet finem suum obiectivum»; «procreatio et educatio prolis cum sit finis obiectivus seu finis operis, ad quem obtinendum matrimonium ex sua constitutione intendit, non requiritur ut nubentes expresse ipsum praetendant, dummodo ipsum positiva voluntate ne excludant» (BANK, *Connubia canonica*, Romae, 1959, pp. 21 y 22).

miento. El «consensus» tiene por efecto transformar en obligación jurídica la inclinación natural al matrimonio; el Concilio Vaticano II abre sus páginas dedicadas al matrimonio —en la Constitución «*Gaudium et Spes*»— refiriéndose a la comunidad conyugal y familiar⁶, y con nitidez afirma que con base en el consentimiento de los cónyuges se establece la íntima comunidad conyugal de vida y amor⁷, habiendo Cristo bendecido el amor de los esposos, nacido de la fuente divina de la caridad y constituido a semejanza de la unión Suya con la Iglesia⁸; «ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tanquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare vale: Hunc amorem Dominus, speciali gratiae et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est. Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conducit totamque vitam eorum pervadit, immo ipse generosa sua operositate perficitur et crescit»⁹.

¿Qué decir cuando, en un matrimonio concreto, no existan en absoluto el amor o la inclinación natural, ningún deseo de formar una comunidad familiar, cuando el «finis operantis» se presente de tal modo que falte una verdadera «intentio in ordinem ad vitam coniugalem» o «ad communitatem totius vitae»? Si estos defectos se manifiestan a través de una exclusión del matrimonio mismo o de alguno de sus «bienes», el jurista no encontrará —en el ámbito del Derecho codicial— particular dificultad de orden sustancial para inclinarse por la nulidad; cuando, en cambio, se manifiesten a través de datos menos claros, que más bien significan ausencia de voluntad matrimonial, inexistencia de un amor que pueda representar o ser signo de la unión de Cristo y la Iglesia ¿habrá que decir que tal matrimonio es jurídicamente intachable, pese a su lejanía del verdadero matrimonio cristiano o potencialmente cristiano, tal como lo describe el Concilio Vaticano II?

La Sentencia coram Sabattani de 20 de diciembre de 1963 ha recaído precisamente sobre un caso típico de estos supuestos a que acabo de referirme. La presencia de un «finis operantis» distinto del «finis operis», acabamos de verlo, está matizada por la ausencia de voluntad matrimonial y de amor, por la falta del deseo de constituir una familia («y la familia puede decirse,

6. «Salus personae et societatis humanae ac christianae arcte cum fausta conditione communitatis coniugalis et familiaris connectitur» (Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 47; B. A. C., 3.^a ed., Madrid, 1966, p. 329).

7. «Íntima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur» (*Gaudium et Spes*, n. 48, ed. cit., p. 330).

8. «Christus Dominus hanc multiformem dilectionem, e divino caritatis fonte exortam et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutam, abundanter benedixit» (*Gaudium et Spes*, n. 48, ed. cit., p. 331).

9. *Gaudium et Spes*, n. 49, ed. cit., pp. 333-334.

abarcando en una sola mirada la totalidad del matrimonio *in facto esse*, que es el verdadero fin del matrimonio *in fieri*»¹⁰), de establecer una comunidad de vida, aunque no pueda detectarse una «*exclusio matrimonii ipsius*» en el sentido técnico con que la doctrina habla de «querer la celebración pero no sus efectos, pero no el matrimonio», o «querer no el matrimonio sino una apariencia del mismo».

El abogado que aconsejó al actor en la causa le llevó a pedir la nulidad por tres capítulos: a) incapacidad de la mujer para prestar un consentimiento válido, en razón de su homosexualidad; b) exclusión por la mujer del bien de la prole; c) exclusión por la mujer del deber de la fidelidad. La reducción de la compleja situación de hecho, que da origen al caso, a estos capítulos de nulidad, no puede hacerse sin una cierta simplificación de los datos fácticos; pero el jurista —si desea que progrese la demanda— ha de descubrir, por debajo de la realidad, elementos concretos que permitan conducir el caso a uno de los supuestos de nulidad tipificados por la ley. Y el legislador, lógicamente, ha establecido éstos mediante fórmulas concretas, que tratan de ser la reducción a términos jurídicos estrictos de situaciones reales por lo común muy complejas.

Particularmente es esto notorio en las causas por «*intentio contra bonum prolis*», que la jurisprudencia ha venido orientando —en justa adecuación a las normas legislativas— de manera muy limitada¹¹; pero tal fidelidad a la ley puede llegar a empequeñecer la realidad, forzándose un tanto la búsqueda de la prueba de determinadas intenciones concretas —dentro de los actuales límites legales de la «simulación»— allí donde las partes se movían por intenciones muy distantes de las que el legislador supone que aceptan o excluyen quienes proceden a contraer nupcias. Y, en este sentido, la descripción del matrimonio ofrecida por el Concilio pudiera resultar útil —en el terreno del «*ius condendum*»— en orden a la apertura de vías jurídicas para que los Tribunales eclesiásticos investiguen, junto a las cuatro —o cinco—¹²

10. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal*, Pamplona, 1966, p. 125; Cfr. DEL AMO, *La cohabitación de los cónyuges*, n.º 6, en «*Ius Canonicum*», 1967.

11. Cfr. GRAZIANI, *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*, Milano, 1956, p. 188; asimismo, S. R. Rota coram De Jorio, 22.VII.1964 (en «*Il Diritto Ecclesiastico*», 1965, II parte, pp. 26-29); S. R. R. coram De Jorio, 19.II.1966 (en «*Il Diritto Ecclesiastico*», 1966, II parte, pp. 16-20).

12. Cinco, si distinguimos entre exclusión del «*bonum prolis*» y del «*omne ius ad coniugalem actum*»; la distinción no aparece en el Codex, y se ve contradecida por diferentes autores y defendida por otros (vid. referencias en GRAZIANI, ob. cit., pp. 177 y ss. y 188 y ss.). Entre los impugnadores merecen destacarse especialmente FEDELE (*L'ordinatio ad prolem nel matrimonio in diritto canonico*, en «*Ephemerides Iuris Canonici*», 1957, pp. 135, y ss.; vid. también su obra posterior, en que insiste en el tema y la argumentación, *L'ordinatio ad prolem nel matrimonio in diritto canonico*, Milano, 1962, pp. 271 y ss.) y GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano, 1950: «la *intentio contra bonum prolis* si ha, secondo la esplicita dizione del can. 1086 par. 2, quando si abbia esclusione di omne ius ad coniugalem actum» (p. 78). Los argumentos

«intenciones» o «exclusiones» que constituyen hoy el «caput simulationis», la posible ausencia de verdadera voluntad de constituir un matrimonio allí donde falte, por razones físicas y anímicas —el «speciem facti» de que nos ocupamos es un buen ejemplo—, la decisión de constituir aquella «comunidad de vida y amor» que llamamos matrimonio.

La cuestión es delicada, y me doy cuenta de su transcendencia. Ya en otro lugar he abogado por una ampliación de la «intentio contra bonum prolis» a la cohabitación entendida como «la expresión de la comunidad de cooperación exterior necesaria para tender a los fines del matrimonio», opinando que «la cohabitación es la satisfacción del ius cohabitationis de modo semejante a cómo la cópula lo es del ius in corpus»; «el ius in corpus y el ius cohabitationis son dos aspectos de un mismo derecho, en el cual se resumen todos los derechos y obligaciones que integran el vínculo matrimonial, a saber: el *ius-officium* cooperandi ad fines matrimonii»¹³; y en consecuencia, «la exclusión del ius cohabitandi en el consentimiento implica la nulidad del vínculo»¹⁴. Pero aún es preciso insistir en este camino —y no es pequeña, al respecto, la responsabilidad de los canonistas de esta época postconciliar y dedicada a la reforma del Codex— para que muchas formulaciones de teólogos y pastoralistas de nuestros días (que si acusan una falta de conocimientos jurídicos en sus autores, no reflejan menos reales exigencias de los tiempos y del desarrollo presente de las ciencias eclesiásticas) encuentren en los nuevos cauces jurídicos su satisfacción en lo que tienen de válidas.

II

Entre estas ideas actuales y agitadas, sobresale tal vez un movimiento moderno, general, que cuenta con voces tanto de sacerdotes como de seglares, cuya base puede buscarse desde Doms a Karl Adam, en las defensas que estos autores hacen del amor como centro de la vida matrimonial, y desde las recientes facilidades médicas en orden a la limitación de la natalidad (con la consecuencia de que salte con mayor nitidez al primer plano el hecho de que los esposos, y no los hijos, constituyen la sociedad conyugal) hasta determinadas corrientes sociológicas y filosóficas de carácter vitalista y existencial, que llevan también consigo un cambio en las motivaciones y en la libertad con que los jóvenes acceden hoy al matrimonio. Este movimiento de ideas, desde el punto de vista jurídico, no está suficientemente plasmado en un libro o en

de GRAZIANI en contra, en ob. y lug. cit. Por lo que hace a las sentencias rotales, la coram De Jorio de 22.VII.1964, cit., reacciona contra la tendencia identificadora y defiende la distinción. Del tema espero tener ocasión de ocuparme próximamente en las páginas de esta misma revista.

13. DE LA HERA, *Relevancia jurídico-canónica de la cohabitación conyugal*, cit., p. 181.

14. DE LA HERA, ob. cit., p. 182.

un autor, porque no ha encontrado aún su formulación científica, y probablemente no la encontrará. Pero no me parece que el «primado del amor» —el amor como el fundamento del matrimonio— sea lo más rechazable de este movimiento, sino que más bien pienso que puede ser esa la idea que el movimiento aporte a la doctrina recta que, en torno al matrimonio, se está fraguando en desarrollo de las enseñanzas conciliares y en orden a la revisión de la legislación eclesiástica.

Brevemente querría detenerme ahora, tomando pie de la ocasión que estas consideraciones me ofrecen, en reflexionar acerca de la significación del amor en el matrimonio. El tema, en su vertiente jurídica, apenas está tocado; no pretendo sino suministrar algunas sugerencias a quienes en adelante hayan de tratarlo con mayor capacidad y competencia que yo.

La vida social —y a ello hemos hecho referencia al comparar los hechos contemplados en la Sentencia c. Sabattani de 20.XII.63 con su calificación jurídica— es más amplia que el Derecho. Pero la vida, la misma vida, las realidades ontológicas, tienen un sentido, una dirección, unas exigencias, y en esto se funda el Derecho Natural: exigencias inmersas en la naturaleza.

Es necesario evitar de un lado que la vida sea considerada como algo informe, sin reglas, sin normas, como un movimiento anárquico que externamente tendrá que ser encauzado mediante la fuerza constrictora que ejerza el legislador. Pero, de otra parte, y en relación con lo anterior, no debe considerarse el derecho que del legislador emana como algo desvinculado de la vida, sino que es preciso saber encontrar cuál es el sentido íntimo de la regla de derecho, sentido que vendrá dado por el sentido y exigencias íntimos de la propia realidad. Es necesario descubrir atentamente estas exigencias de la realidad, para acertar a concretar en normas jurídicas inmediatas los principios jurídicos naturales.

En esta línea, se podrá decir que el matrimonio es una corriente de amor entre marido y mujer; socialmente, la realidad existente es la de un hombre y una mujer que se aman porque en la naturaleza humana se encuentra inmersa esa tendencia y energía amorosa que les une. El hombre y la mujer se aman como consecuencia de la atracción mutua existente en sus naturalezas, y la especificación de esa atracción en una persona concreta da origen a una voluntad matrimonial.

Pero esta atracción, esta tendencia, no es amorfa, informe. Por el contrario, tiene un sentido, unas exigencias, y por tanto unas reglas obligatorias; de ahí que el amor se plasme en mutuos derechos y deberes.

No se trata —nótese bien— de que el marido y la mujer, en virtud de un contrato independiente de la naturaleza humana, adquieran unos derechos y deberes que han sido configurados por sus voluntades, o por la costumbre, o por el contorno social (la convención de toda la humanidad), tal como sí que sucede en tantos otros contratos o aspectos de la vida de relación. El matri-

monio no procede así. Ni tampoco se trata de un mandato dado externamente por Dios, sin dejar campo a la inclinación natural ni al juego de las voluntades; sino que aquéllos derechos y deberes resultan ser la plasmación jurídica del amor cuando éste es ordenado. El «*ius in corpus*», el derecho y deber a tener hijos, la mutua fidelidad de los esposos, son diversos aspectos de la plasmación jurídica del amor.

Es decir, cuando entre un varón y una mujer existe la tendencia *exigible* a hacerse una carne, tal tendencia se plasma jurídicamente en el «*ius in corpus*». Porque este amor es fecundo (está inserto por Dios en la naturaleza humana como medio de perpetuar la especie humana), existe el derecho y el deber de «*non faciendi aliquid contra prolem*»; y porque Dios quiso también que el hombre y la mujer mediante el amor y la consiguiente entrega se completaran, existe la ordenación del matrimonio a los fines secundarios con sus consiguientes derechos y deberes. Porque ese amor es totalitario y excluyente existe el derecho y el deber de la fidelidad; porque encierra un ansia de perpetuidad es tendencialmente perpetuo¹⁵.

Ello no quiere decir que el matrimonio se agote en una serie de derechos y obligaciones jurídicos; el matrimonio es mucho más rico; lo que sucede es que su riqueza solamente en parte posee, o se plasma, en una dimensión jurídica. Por eso puede afirmarse que tales derechos y deberes son la plasmación jurídica del amor, y el jurista debe ver al amor ordenado, lo que también lo significa el Concilio cuando señala que la unión de Cristo con su Iglesia es el ejemplar en que se funda el matrimonio: «*Christus Dominus hanc multififormem 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 deditioe, se invicem perpetua fidelitate diligant. Germanus amor coniugalís in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac ditatur*»¹⁶.

Tal referencia del Concilio nos pone en contacto con otra importante dimensión del significado jurídico del amor conyugal. Si éste, por una parte, es en el plano natural un aspecto central del matrimonio, que explica los derechos y deberes que tienen los cónyuges, por otra parte constituye el funda-

15. «La indisolubilidad es otra de las características fundamentales, inherente al don mutuo y total de las personas; no se da verdaderamente uno al otro, más que dándose cada uno con todo su porvenir terreno, excluyendo toda posibilidad de volverse atrás. Esto lo exige la misma lógica del amor» (BACIOCCHI, *La vida sacramentaria de la Iglesia*, Salamanca, 1961, pp. 159-160).

16. *Gaudium et Spes*, n. 48, ed. cit., pp. 331-332.

mento en el cual se basa la proyección de la sociedad conyugal en el plano sobrenatural. Tal plano sobrenatural es el de la sacramentalidad ¹⁷.

III

Como acabamos de recordar, el Concilio afirma que el matrimonio ha sido establecido a semejanza de la unión de Cristo con la Iglesia. Ello no significa, simplemente, que el matrimonio posee una semejanza, que el matrimonio y la unión Cristo-Iglesia son dos realidades que, obedeciendo a orígenes y fines diferentes, han resultado semejantes ¹⁸.

Por el contrario, en el texto conciliar debe entenderse que esta semejanza tiene una raíz profunda: el matrimonio ha sido constituido de una forma determinada para que resulte con unos rasgos que lo hagan semejante a la unión de Cristo con la Iglesia. Dios, al preveer en su providencia la Encarnación del Verbo y la fundación de la Iglesia con unas características peculiares, ha querido que el matrimonio respondiese a ese ejemplar, fuese una imagen de aquella unión ¹⁹. Por ello no debe olvidarse —ni debe extrañar que sea así— que la unión Cristo-Iglesia constituye un modelo, un paradigma para comprender el matrimonio, y que ya desde los Santos Padres se hayan estudiado y expuesto las características del consorcio conyugal basándose en las notas de la unión de Cristo con la Iglesia.

De ahí que la sacramentalidad, que es representación —además de causa-

17. «He aquí al amor conyugal cristiano, con todas sus resonancias espirituales y carnales, elevado de golpe al rango de un signo sacro, en cuanto es vida del hogar cristiano, base del cumplimiento de la misión conyugal. Entregándose el uno al otro, con tal que lo hagan rectamente, los esposos cristianos se expresan mutuamente, a través de su propio amor conyugal, la caridad de Cristo. Porque es el amor de Cristo el que les confía el uno al otro, el que les desea, tanto al uno como al otro, el bien más estimable, el complemento orgánico del yo personal» (BACIOCCHI, ob. cit., p. 165).

18. «Que el matrimonio *sea y deba ser* como una imagen, un eco del amor entre Cristo y su Iglesia, lo dice San Pablo expresamente en Ef 5. Este doble aspecto de ser y deber ser, de hecho y de exigencia a la vez, existe en todas las realidades humanas profundas, y no debe sorprendernos. Pero la mencionada característica del matrimonio no es tan fácil de entender como generalmente se cree. En realidad, con un poco de habilidad e ingenio todo se puede comparar con todo. Si la unión y el amor conyugal sólo en este sentido vago sirvieran de comparación con la unión amante entre Cristo y la Iglesia, si sólo metafóricamente se enfrentaran ambas realidades, todo ello sería un asunto muy secundario. Pero no puede ser éste el sentido» (K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, 1964, pp. 115-116).

19. «El matrimonio y la alianza entre Dios y la humanidad en Cristo no pueden ser comparados entre sí únicamente por *nosotros*, sino más bien se hallan en tal relación objetiva mutua, que el matrimonio representa este amor de Dios a la Iglesia en Cristo, y que la relación y el comportamiento de Cristo para con la Iglesia son el modelo de la relación y del comportamiento en el matrimonio y en él se ven como reproducidos, de modo que hasta implican el matrimonio como un elemento propio de ellos» (K. RAHNER, ob. cit., p. 116).

lidad— de la gracia²⁰, constituya un punto de partida necesario para comprender en toda su profundidad el ser, las propiedades y los rasgos del matrimonio.

Precisamente, la frase del texto conciliar que glosamos, nos pone de relieve la insuficiencia de todo estudio que reduzca la sacramentalidad a un apartado o a un scholio del tratado del matrimonio. Por el contrario —y nos encontramos ante un factor más que subraya que el Derecho Canónico posee una base sacramental²¹— la sacramentalidad se presenta hoy como la pieza maestra de la concepción cristiana del matrimonio; y, de esta suerte, si la observación de la naturaleza puede llevarnos a conclusiones decisivas en orden al conocimiento de lo que el matrimonio sea, no es menos cierto que el aspecto central, el principio fundamental que nos lo dará a conocer, tiene que serlo la sacramentalidad.

En otras palabras: con frecuencia, los canonistas modernos, especialmente desde los siglos XVII-XVIII, como consecuencia de un fenómeno histórico y apologético, fundan el estudio canónico del matrimonio en el Derecho natural, queriendo deducir de la naturaleza humana los rasgos esenciales de la institución matrimonial; pero, si analizamos con mayor detenimiento la cuestión, concluiremos que, en realidad, sólo el carácter sacramental de las nupcias nos explica de modo coherente una serie de puntos, como pudiera ser, p. e., la indisolubilidad, que modernamente suele verse fundada por los autores en el Derecho natural²², mientras que ya Sánchez, y no sólo él²³, había puesto de relieve que tal absoluta indisolubilidad es un misterio para la razón humana, cuya luz y explicación proviene de que el matrimonio es un sacramento²⁴.

En efecto: el matrimonio es un ejemplificado de la unión de Cristo con

20. WERNZ-VIDAL, ob. cit., t. IV, v. I, p. 27.

21. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 11, ed. cit., p. 57.

22. Cfr. BERNARDEZ, *Curso de Derecho Matrimonial Canónico*. Madrid, 1966, p. 46: «también en este caso la doctrina católica entiende que la indisolubilidad es una propiedad del matrimonio impuesta por el Derecho natural secundario».

23. «Hinc infertur hanc omnimodam indissolubilitatem non competere matrimonio consummato, ex naturae jure, sed ex Christi divino praecepto positivo imposito, Matth. 19. ibi: *quos Deus conjunxit, homo non separet*: ubi levavit matrimonium ad esse sacramenti, et ut repraesentaret indissolubilem Christi cum Ecclesia per carnem unionem. Probatur, quia est sacramentum, et hoc significare, non habet matrimonium suapte natura, sed ex Christi institutione, ergo cum hinc proveniat omnimoda indissolubilitas, non provenit ex jure naturae, sed ex Christi institutione: sic D. Tho. 4. d. 43. q. 2. art. 1. ad 2. Paulus Burgensis, Matth. 19. additione 1. et Deuteron. 24. additione 2. Abulen. cap. 18. Matth. q. 45. ad 2. Metina, lib. 5. de sacrorum hominum continentia, c. 89. Veracruz, 2. par. Speculi, artic. 28» (SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, t. I, Lib. II, disp. XIII, n. 8, ed. Venetiis, 1712, p. 136).

24. «Esto es justamente lo que los padres han querido expresar con la palabra *sacramentum*: un compromiso sagrado, irrevocable, donación irrevocable que ninguna autoridad terrena puede rescindir» (RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, Barcelona, 1962, p. 144). El mismo autor recuerda la relación entre los grados crecientes de indisolubilidad y de sacramentalidad del matrimonio (ob. cit., pp. 157-159).

la Iglesia, esto es, de la unión de Cristo con la Humanidad²⁵. Esta unión se realiza de modos distintos a través de la historia (recuérdense los distintos estados de que hablan los teólogos —de justicia, de pecado, de naturaleza redimida—, estados que, en concreto, son aspectos de la unión citada), hasta adquirir una plenitud en un momento determinado de la evolución humana, que se realiza por la naturaleza, y por tanto adecuado a las leyes naturales, y se realiza también por la gracia. Dado lo anterior en lo que concierne a la unión Cristo-Iglesia, y siendo, como se ha dicho, el matrimonio su ejemplificado, no es de extrañar que también éste, situado en un momento determinado casi en el puro ámbito de la naturaleza, llegue a experimentar un cierto coeficiente de corrección en su estructura al ser plenificado por la gracia, y por tanto que posea rasgos que superan a la pura naturaleza y que serían inexplicables desde el solo punto de vista natural.

El Concilio Vaticano II ha expresado que el matrimonio es símbolo y participación: símbolo de la unión Cristo-Iglesia y participación de la misma. Y lo ha dicho precisamente de la comunidad conyugal; es esa comunidad conyugal la que simboliza y participa de la unión entre Cristo y la Iglesia²⁶.

Es símbolo; pero observemos que decir «símbolo» no es solamente decir «semejanza», sino algo más: es decir que, por una voluntad positiva superior, han sido los cónyuges constituídos para realizar esa función simbólica. ¿Qué entendemos por función, o misión, simbólica? Utilizando una palabra hoy

25. «Quizá partiendo de aquí se pudiese mostrar que el matrimonio tiene una representación real, no sólo conceptual, ideada por nosotros o decretada extrínsecamente por Dios, respecto al amor de Dios en Cristo para con una humanidad santificada por este amor, a la que llamamos Iglesia» (K. RAHNER, ob. cit., p. 117). «El hombre Jesús representa concretamente a toda la Humanidad. El es personalmente, como cabeza de la Humanidad por El redimida, la Iglesia misma en sentido originario. En el sentido más amplio de la palabra esto significa que, en el sacrificio de la cruz de Jesús, la Humanidad entera se convirtió en Iglesia. *Moritur Christus ut fiat Ecclesia... mortuo Christo*. El sacrificio de Cristo en la Cruz sólo adquiere significación como hecho real en cuanto es también a la vez signo de sacrificio de toda la Humanidad» (SCHILLEBEECKX, *Los Sacramentos como órganos del encuentro con Dios*, en el volumen *Panorama de la Teología actual*, Madrid, 1961, pp. 479-480).

26. Vid. al propósito AUER, *Matrimonio*, en el vol. *Conceptos Fundamentales de la Teología*, II, Madrid, 1966, pp. 610-611: «La vida está confiada al amor, porque sólo en él puede crecer y desarrollarse. Pero el amor tiene que ser creador y fecundo si no quiere marchitarse y agostarse. El aspecto erótico y biológico del matrimonio (amor y fecundidad matrimonial) sólo alcanza su plenitud en el plano sacramental, en el servicio cultural del matrimonio. En la manera como vive y hace fecundo el matrimonio, el cristiano debe hacer eficaz, presente y visible la alianza amorosa de Cristo con su Iglesia, cooperando así a que todo el plan salvífico de Dios para con el hombre y el mundo se haga más manifiesto y se realice de manera más firme, contribuyendo además a preparar la consumación del misterio de Cristo en todas las cosas, no sólo en su matrimonio. En la recta configuración del matrimonio como comunidad de amor y como servicio a la vida se realizan por sí mismas (ontológicamente, por así decirlo) la semejanza y la representación real del misterio de Cristo. Por otro lado, la íntima unión de Cristo con su Iglesia constituye la norma ideal de la realización religioso-moral del matrimonio cristiano».

muy en boga, y que expresa meridianamente este aspecto, diremos que este simbolismo equivale a testimonio. Misión de testimonio, lo cual nos revela no solamente que el matrimonio es, en el momento de realizarse, un acto que por su semejanza nos da a conocer o representa la unión de Cristo con la Iglesia (esto es lo que viene a decirse cuando se escribe que el sacramento es el matrimonio *in fieri*, es decir, que al contraer reciben los cónyuges una gracia), sino que nos revela asimismo que la misma vida matrimonial, que el consorcio de los cónyuges, tiene esa misión de testimonio, y que los esposos adquieren, por tanto, un compromiso o deber de testimonio. Y ello porque cuando una voluntad (Dios en este caso) constituye a algo en símbolo, desea que ese algo nos de a conocer otra cosa ²⁷; porque existe una voluntad de que el significativo represente al significado, y por tanto dé testimonio ²⁸.

Y como sea que la sociedad conyugal está integrada por unos seres libres, cuando el matrimonio ha sido constituido por Dios como símbolo, estamos ante un mandato divino a tales seres de que testimonien.

Y el matrimonio es también participación ²⁹. ¿Cómo puede participar de la unión Cristo-Iglesia? Sin duda de una manera doble. Por una parte, llevando consigo un participar de la vida de tal unión, es decir, un participar de la gracia. Por otra, entrañando un participar de los fines de la unión de Cristo con la Iglesia.

IV

Con la posesión de estos datos, podemos pasar a preguntarnos por cual sea la relevancia jurídica de la sacramentalidad, única explicación posible de las palabras conciliares que nos vienen ocupando.

27. «Se puede decir que con él (S. Pablo) se atestigua que —ya en el paraíso— había hecho Dios que el matrimonio fuese tal representación de la relación entre Cristo y la Iglesia. Pero si no queremos explicarnos esto en manera puramente jurídica y nominalista, recurriendo a la voluntad de Dios que es extrínseca a la cosa y está por encima de ella, y contentándonos así sencillamente, en forma positivista, con el testimonio del apóstol, sin tratar de buscar la inteligencia de la fe, entonces tenemos seguramente que decir que esta voluntad de Dios se refleja en la cosa misma —en este caso en el matrimonio—, a la que confiere objetivamente en sí misma una determinada peculiaridad que la hace ser apropiada para esta función» (K. RAHNER, ob. cit., pp. 116-117).

28. «El sacramento del matrimonio se relaciona con la Iglesia más que los demás sacramentos, por las palabras expresas de la Sagrada Escritura. Su signo sacramental es imagen de la unión de Cristo con su esposa, la comunidad. El primer efecto del acto simbólico sacramental es el vínculo unificador del matrimonio; los esposos se han convertido en imagen duradera de la unión de Cristo con su Iglesia. Siendo ésta una imagen debe recordar a los esposos y al mundo que los rodea la unión redentora de Dios y la humanidad en Cristo» (SEMMELOTH, *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián, 1963, p. 85).

29. El sacramento del matrimonio «es también una imagen que contiene en sí eficazmente lo que significa. Así el sacramento del matrimonio significa primeramente

En primer lugar, el matrimonio implica un testimonio; luego nos encontramos ante un nuevo título de obligatoriedad de los deberes matrimoniales, título que configura los iura-officia que de las nupcias se derivan: deben amarse los cónyuges como resultado de la mutua inclinación —amor— nacida de la naturaleza; pero también porque tienen que representar la unión de Cristo con la Iglesia; y lo mismo puede decirse del por qué deben permanecer siempre unidos y guardarse fidelidad, elevándose —a tenor del c. 1013 del CIC— estas propiedades del matrimonio a una especial firmeza como consecuencia del sacramento; las tendencias naturales al amor y la comunidad fiel y perpetua de vida, de que hablábamos más arriba, asumen una función testimonial en relación con la unión Cristo-Iglesia y adquieren para los esposos una nueva obligatoriedad; «hunc amorem Dominus, speciali gratiae et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est», «amor ille mutua fide ratur, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet», «ad officia autem huius vocationis christianaе constanter exsequenda virtus insignis requiritur: quapropter coniuges, gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi et spiritum sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt»³⁰.

Nos hallamos, pues, ante un plano natural y una elevación del mismo, un perfeccionamiento de la naturaleza por la gracia.

En segundo lugar, veíamos que el matrimonio, además de un testimonio, implica una participación, unas gracias; e implica una configuración especial de las obligaciones matrimoniales.

Y ello, porque estas obligaciones son el modo en cuya virtud los cónyuges, al hacerse testimonio, viven en sus propias vidas la unión de Cristo con la Iglesia; esto explica que el ser marido y mujer sea instrumento de su personal santificación (valor sobrenatural del matrimonio)³¹, y de la santificación de la familia y de la sociedad³²; si los cónyuges ponen sentido sobre-

que e. hombre participa de manera especial del matrimonio de Cristo con la Iglesia y por eso tiene parte en la vida invisible de gracia que Cristo comunica constantemente a la Iglesia» (SEMMELOTH, ob. cit., p. 85).

30. *Gaudium et Spes*, n. 49, ed. cit., pp. 333-334.

31. «La participación religiosa activa del hombre (llegado a la edad del uso de razón) que recibe el sacramento en el misterio sacramental de culto —participación que es ya fruto de la gracia— se convierte luego, por la virtud redentora de la celebración sacramental misteriosa, en una más íntima comunión personal con Cristo, en una más profunda unión con la comunidad de gracia que es la Iglesia, y, consiguientemente, en una más alta intimidad de gracia con el Dios vivo, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (SCHILLEBEECKX, ob. cit., p. 496).

32. *Gaudium et Spes*, n. 47, ed. cit., p. 329. Vid. también AUER, ob. cit., p. 613: «El ser humano está unido con el mundo entero a través de su cónyuge. Por el amor conyugal, por el servicio matrimonial a la vida, así como por la comunidad con el otro cónyuge y con los hijos, el ser humano conoce y ama a la vez su unión con la

natural —o rectitud de intención— en su vida conyugal, imitan a Cristo, y el matrimonio resulta así un estado santificante, y puede con plenitud de sentido ser llamado vocación divina.

Pero, a la vez, implica también la participación en un nuevo orden de fines, la elevación del matrimonio a un nuevo orden de fines, que por su propia y sola naturaleza no le corresponderían. Es decir, recibe, de su participación en la unión Cristo-Iglesia en el aspecto teleológico, una tendencia y una potencia (queda capacitado) para unos fines que no conseguiría en virtud de su constitución natural.

Estos nuevos fines son, o representan, por una parte, una elevación de los fines naturales: p. e. si por propia naturaleza los cónyuges estarían destinados tan sólo a un aumento y propagación de la humanidad, por la sacramentalidad están destinados a extender el pueblo de Dios; no sólo a engendrar nuevos hombres, sino nuevos hijos de Dios³³. O bien, si por la propia naturaleza surge el deber de la educación física de los hijos, la elevación de este fin implica el deber de la educación religiosa. Y junto a estos fines elevados a un plano superior, aparecen otros que escapan a la naturaleza en lugar de constituir su perfección: me refiero a la destinación a ser vehículo de la gracia.

V

Estas consideraciones, necesitadas sin duda de mayor desarrollo a la luz de los textos conciliares y de las modernas conquistas de la teología, vienen, sin embargo, a corroborar la impresión, con que estas páginas se abrían, de que en el futuro desarrollo de la ciencia canónica será preciso atender a aspectos del matrimonio que en años precedentes han podido permanecer más en sombras; las exigencias de la vida conyugal —matrimonio *in facto esse*— deberían reflejarse con mayor claridad en el tratamiento jurídico del matrimonio *in fieri*. Ante los casos —como el de la Sentencia Rotal que nos ha dado pie para el comentario— en que falte en los contrayentes un verdadero planteamiento —ni aun remoto— de su vida matrimonial según lo que

comunidad total humana y con la realidad íntegra del cosmos. Con la gracia sacramental de su matrimonio, el cristiano puede y debe hacer que este conocimiento y este amor resulten también fecundos y eficaces para la salvación de la humanidad y del cosmos».

33. «¿Por qué razones y en qué sentido el contrato matrimonial es un sacramento, un signo eficaz de la gracia? Si queremos esclarecer esta cuestión, comencemos por situar el hogar cristiano en la vida y en la misión de la Iglesia: ¿Cuál es su función en el Cuerpo Místico de Cristo, en las instituciones eclesíásticas? Es la célula básica de la Iglesia, la mínima agrupación humana en que se desarrolla normalmente la vida privada de los cristianos. Es, principalmente, el medio de la procreación y el órgano primero de la educación de los futuros cristianos» (BACIOCCHI, ob. cit., p. 163).

ALBERTO DE LA HERA

ésta deberá ser a tenor de las exigencias de su relación con la unión entre Cristo y la Iglesia, el canonista está hoy en la necesidad de buscar vías que trasvasen al mundo de las exigencias jurídicas, del ser, el deber ser de la doctrina conciliar. Una excesiva sumisión a la tarea de fijar el significado del cuerpo legal, sin buscar en el estudio dedicado al «ius condendum» otra cosa que mejorar la redacción técnica de los cánones; una escasa atención a las interesantes ideas sobre el matrimonio que brotan hoy de la pluma de los teólogos; son otros tantos peligros de positivización del quehacer del canonista, frente a los que convendrá mantenerse vigilantes y laboriosos.

ALBERTO DE LA HERA