

---

# Ausencia de fe y validez del matrimonio: Fundamentación\*

## *Absence of Faith and Validity of the Marriage: Basic Principles*

RECIBIDO: 30 DE MAYO DE 2021 / ACEPTADO: 23 DE JULIO DE 2021

---

**Jorge CASTRO TRAPOTE**

Profesor Ayudante Doctor  
Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Pamplona  
orcid 0000-0003-1506-3023  
jctrapote@unav.es

**Resumen:** El artículo pretende esclarecer la incidencia que pueda tener la ausencia de fe y el contexto social respecto a la validez del matrimonio. La Comisión Teológica Internacional (CTI) propone una indirecta identificación entre intención matrimonial y fe personal, ve descartable la identidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio y opta por la eliminación del *favor matrimonii* cuando hay falta de fe. La perspectiva de la CTI resulta limitada por prescindir en su enfoque de las relaciones entre naturaleza y gracia, y de la consecuente circularidad entre el derecho divino natural y positivo. Las menciones a la *recta intentio* por el magisterio y la doctrina remiten a dos instancias humanas no suficientemente distinguidas: la que interviene en el *consensus*, y la *ratio naturalis* de la esencia humana, que es anterior y superior a la primera. El autor propone la noción de *ratio naturalis* como fundamento de la validez del matrimonio en ausencia de fe.

**Palabras clave:** Matrimonio, Fe, Persona, *ratio naturalis*.

**Abstract:** The article aims to elucidate how the validity of marriage may be impacted by the absence of faith and the social context. The International Theological Commission (ITC) proposes an indirect identification of marital intention with personal faith, sees the identity between the conjugal bond and the sacrament of matrimony as nonessential, and opts for the elimination of the *favor matrimonii* where there is a lack of faith. The perspective of the ITC is limited by the fact that its approach does not take into account the relationship between nature and grace, nor the mutual correspondence between natural and positive divine law. The references to *recta intentio* by the Magisterium and in doctrine relate to two human phenomena that are not clearly distinguished in this regard: that which intervenes in *consensus*, and the *ratio naturalis* of the human essence, which is prior and superior to the former. The author proposes the notion of *ratio naturalis* as a basis for the validity of marriage in the absence of faith.

**Keywords:** Marriage, Faith, Person, *ratio naturalis*.

---

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del curso 2020-2021.

SUMARIO: 1. La duda metódica de la Comisión Teológica Internacional. 2. Planteamiento de la cuestión. 3. Precisiones en torno al principio de identidad entre vínculo conyugal y sacramento matrimonial. 3.1. *Origen del problema*. 3.2. *Respuesta parcial de Roberto Bellarmino*. 3.3. *Respuesta parcial de Scheeben*. 3.4. *Fundamento del principio de identidad*. 3.5. *Exposición del principio de identidad*. 4. ¿“Automatismo sacramental” o “automatismo voluntarista/fideísta”? 5. El término “elevación” a la dignidad sacramental. 6. El principio de unidad de la esencia matrimonial y la noción de “crecimiento”. 7. La vigencia del derecho divino natural: su conocimiento. 8. ¿Dónde empieza la persona a conocer y querer el matrimonio: en el *consensus* o en la esencia humana? 9. Conclusión.

## 1. LA DUDA METÓDICA DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL<sup>1</sup>

«Es bueno recordar con claridad que la calidad de la fe no es una condición esencial del consentimiento matrimonial, el cual, de acuerdo con la doctrina de siempre, puede ser minado solamente a nivel natural»<sup>2</sup>. Así se expresaba Francisco en el discurso a la Rota Romana de 2016, reiterando la doctrina enseñada por el magisterio, especialmente en las últimas décadas. Por ejemplo, Benedicto XVI<sup>3</sup>, manifestaba ante los jueces rotales en 2013 que «*el pacto indisoluble entre hombre y mujer no requiere, para los fines de la sacramentalidad, la fe personal de los nubendi*»<sup>4</sup>. Y Juan Pablo II había sostenido en 2003 que «*una actitud de los contrayentes que no tenga en cuenta la dimensión sobrenatural en el matrimonio*

<sup>1</sup> En adelante CTI. La Comisión ha vuelto sobre sus pasos de 1977 con un documento publicado en marzo de 2020, titulado *La reciprocidad entre la fe y los sacramentos en la economía sacramental*, dedicando un espacio significativo al matrimonio. Sin embargo, en los 43 años que median entre ambos documentos de la CTI, los pronunciamientos magisteriales han sido notables y claros, más allá de que siempre se haya solicitado un mayor estudio del tema.

<sup>2</sup> FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2016, AAS 108 (2016) 136-139.

<sup>3</sup> Precisó incluso sobre el tema un cambio de postura en un encuentro con los sacerdotes de la Diócesis de Aosta: BENEDICTO XVI, *Discurso del Papa a los sacerdotes de la Diócesis de Aosta*, en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/july/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20050725\\_diocesi-aosta.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/july/documents/hf_benxvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html).

<sup>4</sup> IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 26 de enero de 2013, AAS 105 (2013) 253-257.

*puede hacerlo nulo solo si niega su validez en el plano natural*»<sup>5</sup>. En consonancia con ello y desde una perspectiva afirmativa, se ha insistido en que la validez depende de la concurrencia de todos los elementos que son necesarios en la dimensión natural del matrimonio.

De modo simultáneo a estas declaraciones, el magisterio ha manifestado la preocupación por la influencia que el contexto social actual pueda tener en la constitución de una voluntad auténticamente matrimonial, es decir, aquella que se extiende a todas las propiedades esenciales del matrimonio: si al alejamiento de Dios y su correspondiente secularización unimos la falta de fe personal de los contrayentes, es normal que se haya visto la necesidad de profundizar en la incidencia que dicha ausencia pueda tener en el plano natural, no directamente sino como *causa causae* de nulidad matrimonial<sup>6</sup>. Esta cuestión se ha concretado en el estudio de la conexión entre la fe y la *recta intentio*, llegando Benedicto XVI a recordar que *«si es importante no confundir el problema de la intención con el de la fe personal de los contrayentes, sin embargo no es posible separarlos totalmente»*<sup>7</sup>. Esta es la cuestión capital que, a mi juicio, viene planteada en los documentos de la CTI y en las intervenciones magisteriales, y no la de la fe como requisito para contraer matrimonio. Por tanto, el presente estudio no trata de los argumentos en favor de la validez del matrimonio celebrado por los así llamados “bautizados no creyentes”<sup>8</sup>, sino

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 30 de enero de 2003, AAS 95 (2003) 395-397. Afirmaba en 2001: «con frecuencia se ha intentado revitalizar el aspecto sobrenatural del matrimonio incluso mediante propuestas teológicas, pastorales y canónicas ajenas a la tradición, como la de solicitar la fe como requisito para casarse» (IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001, AAS 93 [2001] 358-363).

<sup>6</sup> Cfr. G. BERTOLINI, *Recenti tensioni dottrinali in ordine alla natura del matrimonio ed al rapporto tra la fede e l'intenzione coniugale*, *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 532. También se habla de *influencia indirecta* (cfr. D. SALVATORI, *Mancanza di fede e nullità di matrimonio: confronto tra il documento della Commissione Teologica Internazionale del marzo 2020 e la consolidata giurisprudenza del tribunale della Rota Romana*, *Periodica* 110 [2021] 221).

<sup>7</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 de enero de 2013; cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Doctrina católica sobre el matrimonio* (1977), n. 2.3, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1977\\_sacramentomatrimonio\\_sp.html#\\_ftn\\*](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramentomatrimonio_sp.html#_ftn*); cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre la fe y los sacramentos en la economía sacramental*, 3 de marzo de 2020, n. 149, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20200303\\_reciprocita-fede-sacramenti\\_sp.html#Una\\_quaestio\\_dubia](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html#Una_quaestio_dubia).

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, n. 144.

que pretende centrar la cuestión de modo que se pueda calibrar qué influjo pueda tener en orden a la validez del matrimonio el contexto social desecristianizado y secularizado en una persona que carece de fe.

Ante ese reto, la CTI formula una propuesta ambigua que parece dejar en tablas o en tierra de nadie al contrayente que no tiene fe: «*en el caso de los “bautizados no creyentes” descritos, debido a la falta de fe no se puede presuponer como garantizada la intención de celebrar un matrimonio natural, aunque tampoco se puede excluir de raíz*» (n. 179). Una posición similar viene expresada en este otro texto: «*Nuestra propuesta rechaza dos extremos. De un lado, un automatismo sacramental absoluto (cfr. esp. §§ 41 e y 78 e): todo matrimonio entre bautizados sería sacramento, ya sea mediante la presencia de una fe mínima actuante ligada al “carácter” o por la intervención de Cristo y la Iglesia presupuesta por el bautismo. De otro lado, un escepticismo sacramental elitista: cualquier grado de ausencia de fe viciaría la intención y por ello invalidaría el sacramento. Afirmamos que, en el caso de una ausencia de fe tan explícita y clara como el de los “bautizados no creyentes” descritos, las serias dudas acerca de una intención que incluya los bienes del matrimonio natural, tal y como los entiende la Iglesia, permite sostener serios reparos acerca de la existencia de un matrimonio sacramental*» (n. 181).

Junto a ello la CTI admite que la validez del matrimonio se mueve siempre en el plano natural (cfr. n. 154), aunque este parece claudicar en cuanto natural cuando no hay fe, por lo que, en algún punto, la fe y la *recta intentio* vienen a identificarse: «*para que haya sacramento en el caso del matrimonio entre “bautizados no creyentes” ha de haber algo de fe actuante, independientemente de la dificultad para determinarla positivamente, ya sea en los cónyuges ya sea adjudicándola en su totalidad a la madre Iglesia*» (n. 166, b). Esta postura provocará consecuentemente una tendencia hacia la inversión del *favor matrimonii* como principio presuntivo general respecto a la validez del matrimonio: «*Desde el punto de vista de la teología dogmática cabe dudar con fundamento de que en el caso de los matrimonios entre “bautizados no creyentes”, según la tipología que hemos descrito, tenga lugar un sacramento de la fe por un grave defecto de intención de contraer matrimonio natural, presumible como consecuencia muy posible, casi inherente a la falta de fe*» (n. 173). Más en concreto, sostiene la CTI que «*la falta de fe incluye por sí misma serias dudas acerca de la indisolubilidad en nuestro contexto cultural*» (n. 178).

La sustitución del *favor matrimonii* por un principio *contra matrimonii* en los “bautizados no creyentes” encontraría su conveniencia en el actual contexto social y en la antropología subyacente: «Una ausencia total de fe también determina la antropología y, con ella, la realidad natural del matrimonio, que queda más a merced de la axiomática cultural dominante. Una falta de fe de este calibre en este contexto permite dudar con fundamento acerca de la existencia de un verdadero matrimonio natural, base imprescindible sobre la que se asienta el matrimonio sacramental» (n. 179). Es por ello que la CTI adopta en sus conclusiones una duda metódica sobre el punto capital en el que se asienta la doctrina eclesial al respecto: la identidad y consecuente inseparabilidad entre vínculo conyugal y sacramento: «¿Se ha de aplicar esta doctrina también al caso de la unión matrimonial entre “bautizados no creyentes”? En este delicado asunto parece ponerse en tela de juicio la “reciprocidad entre fe y sacramentos” que venimos defendiendo» (n. 143). No obstante, la CTI se adhiere a la que califica como “doctrina católica más asentada” u “opinión más común” (n. 166, e) al respecto: «Una segunda posibilidad consistiría en defender la separación entre contrato y sacramento. Siendo cierto que la identidad entre contrato y sacramento no ha sido solemnemente definida, para barajar como teológicamente cierta esta separación, sería necesario aportar una argumentación específica convincente al respecto. Renunciamos a explorar esa vía y seguimos los términos más habituales de la teología católica actual sobre el matrimonio» (n. 167, b)<sup>9</sup>.

Esta postura tiene una consecuencia en los “bautizados no creyentes”: si se mantiene la tesis de la inseparabilidad, la exigencia de fe postulada por la CTI, por mínima que sea, llevaría a la negación del ejercicio del *ius connubii* en los bautizados no creyentes, sin opción de celebrar ningún matrimonio válido. Si en otro tiempo se propuso por algunos teólogos la tesis de admitir la celebración del matrimonio natural a los bautizados, ahora la cuestión adquiriría nuevos matices, pues aceptada la inseparabilidad en el documento de la CTI, el problema se traslada a la imposibilidad de celebrar un matrimonio válido por parte de los bautizados no creyentes debido a un déficit en la *recta intentio* que

<sup>9</sup> La doctrina que ve revisable la inseparabilidad no ha formulado propuestas alternativas al respecto (cfr. C. PEÑA, *Fe e intención requerida para el matrimonio sacramento. Consecuencias canónicas del documento de la Comisión Teológica Internacional*, *Ius Canonicum* 1 [2021] 323).

no queda precisado: «*En el caso del sacramento del matrimonio no se pueden identificar la fe y la intención, pero tampoco se las puede separar completamente* (cfr. §§ 149 y 158). *Estando claro que la verdad sacramental del matrimonio pende de la intención y que la fe influye sobre la intención, no está del todo aclarado de qué modo y con qué alcance la falta de fe afecta a la intención*» (n. 166, h).

Según mi parecer, la CTI concibe la relación entre la fe y la *recta intentio* como una *quasi* identificación, pues considera que la falta de fe prácticamente anula el carácter natural de la *recta intentio*. De este modo, la CTI llega, no directamente sino *in oblicuo*, a la siguiente conclusión: hace falta un mínimo de fe. Es decir: si bien la fe no es necesaria para contraer válidamente matrimonio siendo suficiente la *recta intentio*, sin embargo esta no suele comparecer en los bautizados no creyentes. Sin embargo, esta solución no es argumentada desde el plano natural sino desde la teoría sacramentaria: todo sacramento requiere la fe. Por ello, aun siendo acertado el planteamiento de la cuestión, me resulta precipitada la propuesta de la CTI, pues acaba extrayendo el razonamiento del ámbito natural que le es propio: ¿por qué deja de ser natural la intención matrimonial cuando se carece de fe? Admitida la influencia de la falta de fe en la *recta intentio*, se debería mostrar en qué momento la *intentio* deja de ser *recta*. A mi juicio, se debe sostener la tensión interrogativa sobre la misma *recta intentio*, de modo que se pueda aclarar en qué medida comparecen o no el conocimiento y la voluntad matrimoniales en la esencia humana antes del acto del consentimiento, también en las situaciones de ausencia de fe. Es decir, estamos ante una cuestión de teoría del conocimiento del derecho natural que la CTI no ha tenido en cuenta, atropellando de este modo el plano natural en el que se dirime la validez de todo matrimonio<sup>10</sup>. Llega la CTI al extremo de considerar viable una eventual propuesta de separación entre vínculo conyugal y sacramento (cfr. n. 167, b).

En el presente trabajo me sitúo en la línea de progreso que han seguido el magisterio y la mejor doctrina canónica para examinar la cuestión que, a mi juicio, parece central en este punto y sobre la que cierta-

<sup>10</sup> Bertolini resalta la contraposición entre la doctrina del documento de 1977 y el Magisterio, que bien podría extenderse al actual documento (cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, I, Cedam, Padova 2008, 24).

mente existen dudas y necesidad de profundización: ¿qué quiere decir que la fe y la *recta intentio* no se pueden confundir pero que no se pueden separar totalmente?, ¿qué significa la *recta intentio*?, ¿en qué medida la persona está expuesta a la influencia del contexto social en este tema?, ¿tiene sentido actualmente el *favor matrimonii* en el ordenamiento canónico? Yendo más al fondo de la cuestión: ¿es la persona indiferente con respecto al matrimonio antes del consentimiento?, ¿existe algún conocimiento y voluntad asentados en la esencia humana y anteriores a la *recta intentio* del *consensus*?, ¿puede mantenerse la teoría de la inseparabilidad del matrimonio si se requiere algo de fe, por mínima que sea? Si se exige un mínimo de fe, ¿no supone esto la desaparición de toda noción de matrimonio natural en el sacramento del matrimonio?, ¿cuál sería su fundamento?, ¿tiene sentido distinguir entre un “automatismo sacramental absoluto” y “moderado”?, ¿cuál es la alternativa al “automatismo sacramental”?

## 2. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

La duda metódica de la CTI tiene el siguiente recorrido: 1) se adopta una perspectiva desde la fe que no cuenta con la dimensión natural del matrimonio: todo sacramento requiere la fe; 2) en consecuencia, considera revisable la identidad entre contrato y sacramento (n. 167, b); 3) prescinde de la circularidad entre el derecho divino natural y positivo en el matrimonio; 4) parte de la incognoscibilidad del derecho natural como efecto del contexto social; 5) exige «algo de fe actuante» en los bautizados para que haya sacramento (n. 166, b); 6) y concluye con la inversión del *favor matrimonii* en los casos de falta de fe (n. 178). Este planteamiento revela ciertas carencias y hace necesario un análisis de algunos fundamentos de la doctrina sobre el matrimonio: a) una profundización de la identidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio; b) una explicación de la circularidad entre el derecho divino natural y positivo en el matrimonio; c) un análisis del conocimiento del derecho divino natural aplicado al matrimonio.

La cuestión central y el punto de partida es el concepto de la *recta intentio* y sus fundamentos. En consecuencia, el ámbito al que me referiré no se circunscribe únicamente al matrimonio de los “bautizados no creyentes”, sino a todo matrimonio, en tanto que sus elementos y pro-

piudades son esenciales porque son naturales. Por ello, no sé hasta qué punto es útil jurídicamente ensayar respuestas sobre la relación entre la fe y la *recta intentio* centradas en el matrimonio canónico, dado que el plano de la validez no traspasa nunca el ámbito natural. Todas esas aportaciones parecen más enfocadas a aclarar algún tipo de fructuosidad en los contrayentes a raíz de su bautismo por muy alejados que estuvieran de la Iglesia o por muy frontal que fuera su oposición a la sacramentalidad del matrimonio<sup>11</sup>. Sí plantea mayores dificultades la incidencia que la falta de fe pueda tener en lo natural, pero en cuanto natural.

La clave se encuentra en la *recta intentio* y así lo reconoce la CTI<sup>12</sup>. Estas son algunas de las expresiones utilizadas en las últimas décadas para referirse a ella, la mayoría procedentes del magisterio: 1) «*La intención requerida de hacer lo que hace Cristo y la Iglesia es una condición mínima para que el consentimiento, desde el punto de vista sacramental, sea un verdadero “acto humano”*»<sup>13</sup>; 2) «*Dada su recta intención, han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente –al menos de manera implícita– acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio*»<sup>14</sup>; 3) «*Lo que se requiere, como condición mínima necesaria, es la intención de hacer lo que hace la Iglesia*»<sup>15</sup>; 4) «*Introducir para el sacramento requisitos intencionales o de fe que fueran más allá del de casarse según el plan divino del “principio” [...] se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino*»<sup>16</sup>; 5) «*La Iglesia no rechaza la celebración del matri-*

<sup>11</sup> Cfr. R. SERRES LÓPEZ DE GUERENU, *Fe y sacramento del matrimonio. Consideraciones en torno a las alocuciones de Benedicto XVI y Francisco a la Rota Romana*, Ius Communionis 6 (2018) 134.

<sup>12</sup> Así se identifica en el documento de la CTI la cuestión planteada, recogiendo una intervención del presidente de la Comisión cuando se publicó el documento de 1977 sobre el tema: «En su comentario, publicado junto con el documento, el entonces secretario de la Comisión, Mons. Ph. Delhay, afirma: “La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al ofrecer un sacramento permanente que comporta indisolubilidad, fidelidad, fecundidad”» (n. 149).

<sup>13</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Doctrina católica sobre el matrimonio* (1977), n. 2.3.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 68, de 22 de noviembre de 1981, AAS 74 (1982) 81-191.

<sup>15</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 de enero de 2013.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001.

monio a quien está bien dispuesto, aunque imperfectamente preparado desde el punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la recta intención de casarse según la realidad natural del matrimonio»<sup>17</sup>; 6) respecto a los bautizados no creyentes, «el *habitus fidei* se infunde en el momento del bautismo y sigue teniendo un misterioso influjo en el alma, incluso cuando la fe no se haya desarrollado y psicológicamente parezca estar ausente»<sup>18</sup>.

Las expresiones utilizadas histórica y contemporáneamente son bastante homogéneas, existe una cierta equivalencia de fondo entre todas ellas y el progreso ha consistido en precisar su contenido y referirlo sin dudas al ámbito natural<sup>19</sup>. De modo que la intención de hacer *lo que hace la Iglesia* se concentra en la intención de contraer el matrimonio del *principio* (Mt 19,8), es decir, en una verdadera intención matrimonial, evitando aquella confusión de identificar *lo que hace la Iglesia* con el *rito ceremonial*, o con la *forma sacramental* o, peor aún, con la *forma ad validitatem* del matrimonio<sup>20</sup>. Este aspecto doctrinal puede considerarse, además de una enseñanza permanente en el magisterio, una *communi constantique doctorum sententia* (can. 19) y, actualmente, jurisprudencia uniforme de la Rota Romana<sup>21</sup>.

Sin embargo, se han planteado en el ámbito eclesiástico objeciones a los fundamentos de la doctrina matrimonial procedentes de alguna corriente teológica y pastoral. Podrían formularse del siguiente modo: 1) el derecho natural no está vigente o es incognoscible en el actual contexto social; 2) en consecuencia, haría falta que la fe supliera el conocimiento de lo natural en el matrimonio para la válida celebración del matrimonio; 3) de ahí que se haya afirmado que la *recta intentio* nace de

<sup>17</sup> IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 30 de enero de 2003.

<sup>18</sup> FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2016. Rincón-Pérez situaba así esta cuestión: «Se trata en definitiva de saber si la fe solo hay que interpretarla como un don en cuanto aceptado o también como un don infuso y de alguna forma vinculado al carácter bautismal» (T. RINCÓN-PÉREZ, *Fe y sacramentalidad del matrimonio*, en *Cuestiones Fundamentales sobre matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1980, 192).

<sup>19</sup> Ésta sería la conclusión: «l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa è quella di celebrare un matrimonio naturale, perchè è ciò che la Chiesa intende per matrimonio» (G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, I, 160).

<sup>20</sup> Cfr. C. BURKE, *La sacramentalidad del matrimonio: reflexiones canónicas*, *Ius Canonicum* 35 (1994) 170.

<sup>21</sup> Cfr. A. P. TAVANI, *Fede e consenso matrimoniale*, Giappichelli, Torino 2013, 82, 229.

la fe como respuesta personal (*fides qua*)<sup>22</sup>; 4) por lo tanto, en el actual contexto, el principio *favor matrimonii*, informador de toda la disciplina matrimonial, debería ser sustituido por el principio *contra matrimonii*; 5) en este sentido, se espera que la voluntad empujada por la fe redescubra o recomponga la esencia del matrimonio, único modo de alterar el signo de la presunción *contra matrimonii*. Esto hace pertinente recordar, aclarar y profundizar algunos puntos capitales en el tema que estamos tratando, a los que ha dado respuesta el magisterio de las últimas décadas. Posteriormente precisaré una cuestión fundamental que, según mi parecer, está implícita en el debate: la distinción entre la *recta intentio* y la *ratio naturalis*.

Una vez identificado el centro del debate en torno a la *recta intentio*, el siguiente aspecto de planteamiento se refiere al enfoque. En este punto, han existido clásicamente dos perspectivas, que nunca han estado disociadas, aunque sí confundidas en ocasiones: 1) la perspectiva de teoría general sacramentaria –esta es la que sigue el último documento de la CTI–; 2) la perspectiva de las relaciones entre naturaleza y gracia –es la postura adoptada por la mayoría de la canonística–. El término *intentio* aplicado al matrimonio tiene precisamente su origen en la disputa sobre la separabilidad del matrimonio natural y el sacramento del matrimonio, tomado de la doctrina de la *intentio generalis* de los sacramentos<sup>23</sup>. Ahora bien, como la validez del matrimonio se concentra en el plano natural, admitida esta especificidad del sacramento del matrimonio, no habría inconveniente en conservar el término *recta intentio* si se considera como sinónimo de *recta intentio naturalis* –a modo de una intención enriquecida con la naturaleza humana–. Este término permite enfocar el tema desde las relaciones entre naturaleza y gracia, perspectiva constantemente adoptada por el magisterio y la doctrina para situar el estudio de la relación entre fe y sacramento del matrimonio. Entiendo que desde ahí se pueden superar la perplejidad y ambigüedad de la propuesta de la CTI vinculando *indirectamente* la validez del matrimonio a la existencia de “algo” de fe. Precisamente, un adecuado

<sup>22</sup> Esta es la frase del documento de la CTI de 1977 que cita el mismo organismo en el documento publicado en 2020: «En el fondo, la verdadera intención nace y se nutre de una fe viva» (§ 2.3, citado en el n. 149).

<sup>23</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?*, *Periodica* 104 (2015) 638.

planteamiento desde la perspectiva sacramentaria debería de hacer notar la especificidad del matrimonio en el septenario, de modo que se evite presentar como contradictorias la doctrina de la reciprocidad entre la fe y los sacramentos por un lado, y la validez del matrimonio de los bautizados no creyentes por otro –contradicción en la que insiste la CTI en el último documento (cfr. n. 166, b)–. Descartada esta contradicción, quedaría expedita la vía para una profundización desde la vía antropológico-teológica, la preferida por el magisterio como iremos viendo.

La vía sacramentaria y la vía antropológica no se oponen. La oposición solo se da con el esquema teórico del que parte la CTI, no con la realidad ni con la tradición. Son muchos los puntos que permiten una adecuada armonía, que sin duda haría más comprensible el tema tratado: la creación como parte de la historia de la salvación; los sacramentos como signos de la creación que se adaptan al modo de conocer de los hombres; el signo sacramental del matrimonio existe completo desde el *principio*, denominado por ello *sacramento de la creación* o *primordial*; la centralidad de la presencia de Cristo en la institución de varios sacramentos aunque no sea posible identificar el momento y las palabras precisas de su institución. Pero entre todos ellos, quizá el argumento principal que permite una consideración unitaria y no contrapuesta de la vía sacramentaria y de la antropológica sea la aclaración sobre el único, último y sobrenatural fin del hombre, ayudando a superar los retazos del sistema de naturaleza pura que abocaban a un planteamiento teológico espiritualista, expuesto según las coordenadas del doble fin del hombre<sup>24</sup>, y que condujo a una concepción del derecho canónico cuya versión fideísta se presenta en forma de contraposición entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo<sup>25</sup>. Esa pers-

<sup>24</sup> La doctrina canónica señala este punto como clave para explicar y superar las confusiones pasadas y actuales: cfr. *ibíd.*, 621, 623, 627-628, 642; cfr. P. AMENTA, *Matrimonio tra battezzati e disciplina ecclesiale: quale il rilievo della fede personale dei nubendi?*, *Ephemerides Iuris Canonici* 53 (2013) 53; cfr. M. MINGARDI, *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, *Periodica* 87 (1998) 241; cfr. G. BERTOLINI, *Recenti tensioni...*, 529, 536-537.

<sup>25</sup> Más allá del rechazo expreso, la ausencia de tratamiento del derecho divino natural en la consideración del *ius divinum* es problemática. Así por ejemplo en este texto: «L'unità tra diritto divino-positivo e quello canonico-umano non può perciò essere stabilita attraverso la mediazione del diritto naturale» (E. CORECCO, *Diritto*, en *Ius et communio*, I, Piemme, Lugano 1997, 129). Otro ejemplo, donde la *communio* no parece incluir la ley

pectiva acaba vertiendo sus dudas sobre la cognoscibilidad del matrimonio en cada persona<sup>26</sup>.

El matrimonio es una relación jurídica regulada primariamente por el derecho divino natural y por ello mismo perteneciente al ordenamiento canónico: en efecto, no hay un *ius connubii* que no empiece –y continúe– siendo un derecho natural. Este aspecto no es mitigado ni sustituido después de la redención sino elevado. En el matrimonio se entrecruzan lo natural y lo sobrenatural de un modo paradigmático –que no excepcional–, donde lo natural aparece con una radical apertura a lo sobrenatural: el matrimonio del *principio* contiene una potencialidad originaria a la sacramentalidad<sup>27</sup>. Cuando Juan Pablo II proponía la vía de la sacramentalidad para conocer qué sea el matrimonio estaba sugiriendo que con la luz de la fe es como puede descubrirse el valor, dignidad y finalidad que acontecen en el matrimonio del *principio*<sup>28</sup>.

---

natural: «Il comportamento del cristiano è giudicato nella sua eticità non a partire dai principi della Legge naturale, ma dalla sua conformità alla “*communio*”, vale a dire alla sua eclesialità» (IDEM, *Valore del atto “contra legem”*, en *Ius et communio*, I, 242). La postura de Corecco viene remarcada en la relación que establece entre teología del derecho canónico y filosofía del Derecho: «il diritto civile umano ha come ascendente il diritto-divino naturale, mentre il diritto canonico trova la sua fonte immediata di derivazione nel diritto divino positivo» (IDEM, *Il valore de la norma disciplinare in rapporto alla salvezza. Prolusione per il conferimento della laurea honoris causa-Università cattolica di Lublino*, en *Ius et communio*, I, 63).

<sup>26</sup> Así Kasper: «Por muy útil que sea, el derecho natural permanece genérico y, cuando se trata de cuestiones concretas, ambiguo. En esta situación, es en la revelación de Dios donde encontramos respuesta. La revelación interpreta de modo concreto esto que podemos reconocer desde el punto de vista del derecho natural» (W. KASPER, *Biblia, Eros y Familia*, en <https://observatorioeclesial.org.mx/2014/10/05/biblia-eros-y-familia-alocucion-exclusiva-del-card-kasper/>). Este es el sentir recogido en el *Instrumentum laboris* de la III ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA (2014), *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*, n. 21.

<sup>27</sup> Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, *Ius Canonicum* 19 (1979) 102.

<sup>28</sup> «Es precisamente la adecuada comprensión de esta sacramentalidad en la vida cristiana lo que impulsa hacia una revalorización de su dimensión natural» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001). Esta perspectiva auténticamente canónica había sido transitada por Hervada: «La sacramentalidad es punto clave para comprender el matrimonio en toda su profundidad» (J. HERVADA, *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 393).

Como el matrimonio sigue a la persona, resulta que es en el fin último y único del hombre, el sobrenatural –ya revelado en la historia–, radicado en toda persona creada, desde donde hay que analizar la *ordinatio* natural al matrimonio que porta toda persona dentro de sí<sup>29</sup>. Esta perspectiva adoptada es eminentemente afirmativa y se aleja de incidir en el pesimismo antropológico, de modo que se evite una concepción distorsionada excesivamente concentrada en los problemas y en las fallas del contexto actual, sin reparar primero en el fundamento de la evidente pero silenciada “*vis et robur*” que lo natural conserva en el matrimonio incluso en medio de las dificultades ambientales<sup>30</sup>. El pesimismo antropológico y pastoral ha suscitado un cierto positivismo jurídico: buscar algún resquicio legal que permita una adaptación a las circunstancias sociales, presentar la fe como requisito legal para la validez del matrimonio o proponer alguna reforma como la eliminación del *favor matrimonii* como si de una simple norma humana se tratara.

### 3. PRECISIONES EN TORNO AL PRINCIPIO DE IDENTIDAD ENTRE VÍNCULO CONYUGAL Y SACRAMENTO MATRIMONIAL

Este principio es fundamental y en él se entrecruzan las cuestiones sobre las relaciones entre naturaleza y gracia en el matrimonio. Trataré en este apartado de señalar las formulaciones más logradas para perseguirlas gracias al avance doctrinal del siglo XX sobre el último fin del hombre. Procuraré ofrecer una formulación canónica del principio de identidad que salve los inconvenientes de las propuestas precedentes inspiradas sobre inciertos fundamentos.

<sup>29</sup> Ante la posibilidad de una contraposición y reparto racionalista entre lo humano y lo divino en el matrimonio, Juan Pablo II expresaba contundentemente lo siguiente: «el único camino a través del cual puede manifestarse la auténtica riqueza y la variedad de todo lo que es esencialmente humano es la fidelidad a las exigencias de la propia naturaleza» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001). Precisa Ortiz que «insistir sobre la respuesta subjetiva de fe dejando de lado la naturaleza comporta un empobrecimiento de la misma fe y de su verdad concreta según formas gnósticas de vivir el cristianismo» (M. A. ORTIZ, *Fe y matrimonio*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *Cuestiones actuales de Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado*, Dykinson, Madrid 2015, 276).

<sup>30</sup> Esta idea recogía ya la *Gaudium et spes* (n. 47).

### 3.1. *Origen del problema*

El *humus* doctrinal de la patrística había legado a la Edad Media la conciencia de la identidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio, propio de un contexto teológico que no había procurado definir exactamente cuántos eran los sacramentos de la Nueva Alianza ni cuáles eran las notas teológicas que los definían. Es normal por tanto que el tema de la in/separabilidad encuentre su formulación en torno al reconocimiento magisterial del matrimonio como sacramento de la Ley Nueva: Concilio de Florencia y Concilio de Trento<sup>31</sup>. A ello se une el debate teológico con los protestantes, que ayudó a convertir la hipótesis de naturaleza pura en un supuesto metafísico real en el ámbito católico debido a la influencia de Suárez<sup>32</sup>. Este tema, que remueve realmente las fuentes de la teología afectando a todo desarrollo y especificación ulterior, permitió que la síntesis de Tomás de Aquino entre razón y fe, entre amor natural y caridad y, en definitiva, entre naturaleza y gracia, fuera olvidada debido a la acentuación de la diferencia entre un orden natural y un orden sobrenatural, que filósofos y teólogos se repartirán para su estudio, pues cada uno de ellos formaba un orden completo avalado por su respectivo fin último<sup>33</sup>. Este tema mantendrá su dificultad durante los siglos siguientes en las distintas ciencias eclesíásticas. Ahí reside en mi opinión la causa de la discutida posición que se ha de reconocer en la Iglesia al derecho divino natural y de sus relaciones con el derecho divino positivo, oscureciendo la naturaleza del derecho canónico como ciencia jurídica. Además, precisamente por esto, se dará antes del Concilio Vaticano II una respuesta parcial a la crítica que Shöm planteó sobre el derecho eclesial, propiciando una concepción teológica del derecho canónico, construida desde la residualidad y aislamiento del derecho divino natural, visto con sospecha a consecuencia de la hipótesis de naturaleza pura y la teoría del doble fin del hombre. Será el Concilio Vaticano II quien, sin entrar en cuestio-

<sup>31</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, 2ª ed., Palabra, Madrid 2006, 159-160.

<sup>32</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Augustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991, 427.

<sup>33</sup> Cfr. *ibíd.*, 428. Esto conllevaría la separación entre la fe y la razón (cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nn. 45-48).

nes de escuela, afirmará repetidamente el único y último fin sobrenatural del hombre<sup>34</sup>.

La reciente y mejor doctrina canónica no ha dejado de señalar la teoría de la naturaleza pura y de los dos fines como decisiva en las tratabilladas propuestas que antigua y contemporáneamente se han hecho en favor de una separación entre el matrimonio natural y el sacramento del matrimonio en el caso de los bautizados, o sobre la exigencia de fe para la validez del sacramento del matrimonio<sup>35</sup>. Es justo recordar que el contexto histórico propició una respuesta mayoritaria en favor de la tradición recibida por los teólogos católicos, y que solo algunos y en casos aislados admitían excepciones<sup>36</sup>. A pesar de las dificultades, se fijó magistralmente la doctrina católica de la inseparabilidad –se suele mencionar sobre todo a Bellarmino y Scheeben–, sostenida no obstante en unos fundamentos endebles a causa de la extrínseca relación entre la naturaleza y gracia de la que se partía.

### 3.2. *Respuesta parcial de Roberto Bellarmino*

El teólogo que formula la tesis de la inseparabilidad con expresiones que serán luego empleadas por el CIC de 1917 y reiteradas por el de 1983 es Roberto Bellarmino. Este gran teólogo, defendiendo efectivamente la tesis de la inseparabilidad<sup>37</sup>, se aleja sin embargo, según mi parecer, de su principio fontal: el de la identidad entre matrimonio natural y sacramento del matrimonio, más difícilmente defendible en el contexto de disputa con la teología protestante que le llevó a interpretar el *sacramentum magnum* (Ef 5,32) como el sacramento de la nueva alianza y no como el matrimonio del *principio*<sup>38</sup>, olvidando en este pun-

<sup>34</sup> *Gaudium et spes*, 19, 22, 24; *Nostra aetate*, 1.

<sup>35</sup> Una muestra la podemos ver en cfr. B. ESPOSITO, *La fede...*, 623.

<sup>36</sup> Cfr. E. TEJERO, *La secularización inicial del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad*, *Ius Canonicum* 52 (2012) 427.

<sup>37</sup> Cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, II, Cedam, Padova 2008, 118.

<sup>38</sup> Cfr. R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei. De sancto matrimonio*, III, Coloniae Agripae 1615, citado en E. TEJERO, *El matrimonio: misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Eunsa, Pamplona 1971, 446-448. Esta postura de Bellarmino es novedosa y trataba de salir al paso de la siguiente afirmación de Lutero: «existiendo el matrimonio

to la tradición teológica vigorosamente expuesta por Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* y en sus discursos a la Rota Romana de 2001 y 2003<sup>39</sup>.

La postura de Bellarmino resulta contundente al exponer la inseparabilidad, pero creo que sigue considerando el matrimonio natural como pura potencialidad o puro simbolismo, absolutamente circunscrito al ámbito natural, y orientado en consecuencia al fin natural. De ahí que su propuesta se presente coherente cuando trata de explicar la inseparabilidad entre vínculo conyugal y sacramento en el caso de los bautizados, pero quiebre cuando considera el matrimonio natural de forma aislada, por ejemplo, en el caso de los neoconvertos, cuyo matrimonio era considerado “no rato” antes de la recepción del bautismo, y por eso se precisaba otro consentimiento, otro signo o la cópula<sup>40</sup>.

La perspectiva de Bellarmino era coherente con su aceptación de un fin natural en el hombre: si bien limitó la influencia de la naturaleza pura, no la rechazó, y sí condicionó su concepción del matrimonio natural aisladamente considerado<sup>41</sup>, haciendo depender la indisolubili-

---

desde el inicio del mundo y permaneciendo entre los infieles, no hay razón alguna para llamarlo sacramento de la nueva ley y de sola la Iglesia. No eran menos santos los matrimonios de los padres (del antiguo testamento) que los nuestros, ni menos verdaderos los de los infieles que los de los fieles y, sin embargo, no ven en ellos sacramentos» (MARTÍN LUTERO, *De captivitate Babilonica Ecclesiae, De matrimonio*, en *Martin Luthers werke*, Weimar 1888, vol. VI, 552, citado en E. TEJERO, *La secularización inicial...*, 436).

<sup>39</sup> «Introducir para el sacramento requisitos intencionales o de fe que fueran más allá del de casarse según el plan divino del “principio” [...] se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino, según el cual es precisamente la realidad creada lo que es un “gran misterio” con respecto a Cristo y a la Iglesia» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001); cfr. IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 30 de enero de 2003, n. 6.

<sup>40</sup> Cfr. R. BELLARMINO, *De controversiis...*, citado en G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, II, 119, 123.

<sup>41</sup> Bertolini sostiene que Bellarmino hace una excepción de su postura sobre la naturaleza pura en el ámbito matrimonial, al tratar de la inseparabilidad entre contrato y sacramento (cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, II, 118, 121-122). Existe sin embargo un primer punto capital en el que Bellarmino se separa de la tradición teológica recibida: interpreta Efesios 5, el *sacramentum magnum*, no como el sacramento de la creación, sino como el sacramento de la nueva alianza; esta gran novedad, a mi juicio, condicionará su propuesta, por otro lado, equilibradísima y decisiva en la defensa de este punto central de la inseparabilidad entre contrato y sacramento del matrimonio, frente a posturas erróneas mantenidas por otros teólogos como Escoto, Cayetano, Cano, etc.

dad del matrimonio del sacramento de la nueva alianza y no de la sacramentalidad originaria de la creación<sup>42</sup>. De ahí que, como hemos visto, en el paso del matrimonio natural al sacramento en los neoconvertidos es donde su sistema muestra la debilidad de los fundamentos.

### 3.3. *Respuesta parcial de Scheeben*

El principio de identidad pende de un adecuado planteamiento de las relaciones entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo y, este a su vez, de una adecuada conexión entre naturaleza y gracia en el matrimonio que algunos canonistas han visto en la formulación de Scheeben<sup>43</sup>. Su clarividente planteamiento será sin embargo notablemente precisado o perfeccionado por buena parte de los teólogos que participaron activamente como peritos en el Concilio Vaticano II, entre los que destaca quizá De Lubac, superando en concreto la mejorable distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza que desencadenó la propuesta de Scheeben<sup>44</sup>. El autor afirma que todo matrimonio es una realidad sagrada, interpreta Efesios 5 incluyendo al matrimonio del *principio*<sup>45</sup> y sostiene que el sacramento del matrimonio tiene una relación *real* con el misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia mientras que el matrimonio natural tiene una relación *simbólica*, es una “imagen vacía”, un “sacramento vacío”, un “*tipo* profético”<sup>46</sup>. Es aquí donde, en mi opinión, no se sacan todas las consecuencias que hay implicadas en esta cuestión: al contraponer *real* y *simbólica* se hace referencia a lo que tantos teólogos sostuvieron en el siglo XVI: que hay una sacra-

<sup>42</sup> Así puede verse en el siguiente texto: «*si ambo coniugati convertantur ad fidem et baptizentur, Matrimonium eorum fieri ratum, et omnino indissolubile, et proinde sacramentum* [si ambos contrayentes se convierten y son bautizados, el matrimonio pasa a ser *ratum*, y totalmente indisoluble, y por lo tanto sacramento]» (R. BELLARMINO, *De controversiis...*, citado en G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, II, 123).

<sup>43</sup> Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1960, 634-635.

<sup>44</sup> Llama la atención De Lubac (cfr. *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, Fundación Maior, Madrid 2014, 26) en que fue Scheeben quien acuñó el término *sobrenaturaleza [uebernatur]* (cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios...*, 531), absolutamente extraño a la tradición, respaldando con ello sin pretenderlo la teología de los dos órdenes (cfr. *ibid.*, 530).

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 636.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 636.

mentalidad “hueca” en el matrimonio natural, mientras que es activa en el matrimonio de los cristianos, o que es una relación “simbólica” en un caso y “real” en otro<sup>47</sup>.

Pero se da un problema: si el matrimonio se define por la sacramentalidad –ha sido insituado en vistas a la unión entre Cristo y la Iglesia–, y el matrimonio natural carece de ella, parece que se presenta el matrimonio natural como un “proyecto” de matrimonio auténtico –el sacramental–; no es esta la opinión de Scheeben, pero parece mejorable la explicación. La dificultad estribaría en partir de una relación entre dos elementos –matrimonio natural y sacramento del matrimonio– que nunca se plantea en la vida real en esos términos. Por eso creo que la perspectiva adecuada es la de “elevación”, y que Scheeben concibe extrínsecamente: «Mas a pesar de que en esta nueva forma el matrimonio lleve por completo el cuño de una institución positiva, que no brota del suelo de la creación, sino que se introduce en ella desde arriba, por voluntad especial de Dios, esta institución más elevada por otra parte parece tan natural, que sin ella difícilmente podrá concebirse una regulación digna de la unión sexual entre el hombre y la mujer»<sup>48</sup>.

Entiendo que la realidad del matrimonio natural tiene “algo” de real, si bien carece de la presencia del misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia; ese “algo” real que une al matrimonio natural con el misterio de Cristo y de la Iglesia es la “real” ordenación de toda persona a su único fin último que es Cristo mismo. Este fin último está presente en el hombre como *ordinatio ad finem*<sup>49</sup>, forma parte constitutiva de su ser, y en la medida en que el matrimonio sigue a la persona, todo matrimonio natural está transido por esta altísima vocación del hombre creado. Una vez más, ¿qué le falta a ese hombre? Le falta Cristo, su unión con él; pero la presencia de este fin último en la historia es un don gratuito para el que el hombre había sido creado y al que tiende constitutivamente en su ser. Sin embargo, esta claridad en torno al único y sobre-

<sup>47</sup> Cfr. *ibíd.*, 636.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 632-633.

<sup>49</sup> Cfr. J. HERVADA, *El Derecho como orden humano*, *Ius Canonicum* 5 (1965) 401; cfr. J. HERVADA – P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico. III. Derecho matrimonial (1)*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 37-38.

natural fin del hombre no está presente en Scheeben; al contrario, parece agudizarse la diferencia y distancia entre naturaleza y gracia al denominar a esta con el original término de *sobrenaturaleza*.

Reconoce Scheeben la importancia del fin en el matrimonio y le permite formular la doctrina de la inseparabilidad; en efecto, así empieza su exposición cuando trata del matrimonio desde el punto de vista creatural: «lo que determina aquí la esencia de la unión matrimonial son el carácter y los postulados del fin»<sup>50</sup>. A continuación el autor desarrollará que este fin, aún natural, es un fin religioso y, por lo tanto, conectado con Dios desde el principio. Sin embargo, este fin natural, conectado con Dios, es el mismo fin último del que hablaba Suárez cuando afirmaba que el fin natural del hombre es el amor natural o santidad natural: un fin completo y autónomo, donde «Dios aparece solamente como autor de la naturaleza y como fin último natural del hombre»<sup>51</sup>. Hasta aquí el matrimonio en su fin natural, debido a que para Scheeben la persona creada está ontológicamente ordenada hacia él.

Al pasar a estudiar el sacramento del matrimonio dirá: «el contrato adquiere el carácter sacramental propiamente dicho tan solo por la circunstancia de que los miembros que en él se unen se hallan en una posición sobrenatural, y como tales se juntan para un fin sobrenatural»<sup>52</sup>. Es aquí donde surge el fin sobrenatural del matrimonio: no con el hombre creado, sino con el hombre redento. Por eso, el principio de identidad/inseparabilidad pende de una conexión débil entre naturaleza y sobrenaturaleza con cierta superposición, que será repercutida a la relación entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio: esto hace imposible el principio de identidad y permite a lo sumo el de inseparabilidad. La consideración del doble fin en Scheeben se coordina con un doble orden: naturaleza/fin natural y sobrenaturaleza/fin sobrenatural, complicando la comprensión de la unidad de acción de Dios con respecto al hombre y el matrimonio. En cualquier caso la exposición de Scheeben sobre el principio de inseparabilidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio es una ponderada explicación que tiende a limar las históricas perplejidades sobre este asunto me-

<sup>50</sup> M. J. SCHEEBEN, *Los misterios...*, 628-629.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 632.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 633.

dianete una perspectiva integradora y global del matrimonio natural y el sacramento del matrimonio. En este sentido, evita un alejamiento de la tradicional postura de la Iglesia pero deja los fundamentos todavía sin aclarar.

### 3.4. *Fundamento del principio de identidad*

El bautismo es el fundamento clásico del principio de identidad. Pienso que se ha empezado a hablar de “automatismo” cuando el bautismo se ha desligado del único fin último del hombre. El tema del único y sobrenatural fin del hombre es coherente con la aguda propuesta de algunos canonistas de comprender qué sea el matrimonio visto desde la comprensión más profunda del sacramento del matrimonio. En efecto, forma parte del fin último del hombre la unión con Cristo y la Iglesia: si Cristo revela al hombre quién es el hombre, del mismo modo la unión entre Cristo y la Iglesia revela qué es el matrimonio del *principio*, pues el matrimonio sigue a la persona y por ello los fines del matrimonio siguen al único fin sobrenatural del hombre. Al respecto ha escrito Mingardi: «il matrimonio è stato modellato, già nell’atto creativo, a partire dal rapporto esistente tra Cristo e l’umanità redenta (la Chiesa), per cui *porta in sé* l’immagine de quel rapporto, di cui diventa reale partecipazione nel momento in cui il contratto si compie tra battezzati, o quando due sposi non cristiani ricevono il battesimo. C’è dunque una precedenza ontologica dell’unione Cristo-Chiesa, su cui il matrimonio umano è esemplato»<sup>53</sup>. Ya se vio anteriormente cómo esta perspectiva no pretende introducir un hiato entre lo natural y lo sobrenatural sino precisamente iluminar la dignidad de lo natural.

El fin último y único del hombre, el sobrenatural, es el fundamento del principio de la identidad entre el vínculo natural y el sacramento del matrimonio, que no ha sido declarado solemnemente como patrimonio del depósito de la fe, igual que no lo ha sido la postura magisterial apartándose de la teología de la naturaleza pura y de los dos órdenes con sus dos fines. Son tantas las cuestiones implicadas y tan amplio el panorama que abarca y las situaciones que vertebra este tema de las relaciones entre naturaleza y gracia, y que tiene precisamente una apli-

<sup>53</sup> M. MINGARDI, *Il principio d’identità...*, 244.

cación en el matrimonio del principio como *sacramentum magnum*, que obviamente un pronunciamiento magisterial al respecto no se ha visto conveniente. Eso no ha impedido que en los documentos del Concilio Vaticano II se recojan múltiples expresiones sobre el único y último fin del hombre unido a la reiterada afirmación de la existencia de una sola esencia del matrimonio para el que no es necesaria la fe; el magisterio calificará de ideológicas las posturas negacionistas de la identidad e inseparabilidad entre el vínculo conyugal natural y el sacramento del matrimonio<sup>54</sup>. De todos modos, a pesar de las afirmaciones, la cuestión requiere una mayor profundización en el actual contexto social y de ahí las llamadas a su estudio, aunque preferiblemente continuando el surco de progreso que ha acompañado a la doctrina católica en este punto, siguiendo la hermenéutica de la reforma en la continuidad propuesta por Benedicto XVI para el ámbito canónico-matrimonial<sup>55</sup>.

### 3.5. *Exposición del principio de identidad*

El principio de la identidad entre el matrimonio natural y el sacramento del matrimonio es un tema especialmente complejo porque viene de un tema que a su vez lo es. En primer lugar, hay que advertir, que este principio nunca ha significado la absoluta confusión o sinonimia entre ambos elementos de la comparación, sino que más bien quiere resaltar que no es posible hablar de dos matrimonios distintos, siendo formulada su consecuencia primera y necesaria con la precaria doctrina de

<sup>54</sup> La ideologización es el olvido de la siguiente afirmación de la Encíclica *Lumen fidei*: «el amor tiene necesidad de verdad» (n. 27). Igualmente, viene recordado por el papa Francisco a los jueces rotales (cfr. FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2016), y por Juan Pablo II en 2001 (JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001). A esa ideologización hacen referencia algunos autores: cfr. M. A. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale*, en *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, EDUSC, Roma 2015, 135; cfr. M. GAS AIXENDRI, *Tutelare la formazione del vincolo matrimoniale. Apertura alla verità e fede di fronte alla validità del matrimonio*, *Ius Ecclesiae* 29 (2017) 479. Gas Aixendri encuadra algunas opiniones de la CTI dentro del pesimismo antropológico o determinismo cultural (cfr. IDEM, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale. Considerazioni a margine del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità tra fede e sacramenti*, *Ius Ecclesiae* 32 [2020] 684).

<sup>55</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007, AAS 99 (2007) 86-91.

la inseparabilidad. La respuesta de los autores propició una exposición de la tradición católica que tenía una formulación compleja y un delicado equilibrio debido a la inestabilidad de sus fundamentos, donde las siguientes afirmaciones debían mantenerse sin enfrentarse: 1) solo existe una esencia del matrimonio; 2) las diversas instituciones del matrimonio (creación, caída y redención) equivalen a tres estados de la misma esencia del matrimonio; 3) todo matrimonio es una unidad; 4) la sacramentalidad no es un anexo al matrimonio natural sino una novedad que afecta a todo el matrimonio, es decir, que comporta una nueva institución; 5) el matrimonio natural es completo desde la creación y destinado a ser sacramento de la nueva ley, arrastrado por la apertura constitutiva de toda persona al único y último fin sobrenatural.

De aquí se pueden extraer algunas afirmaciones. En primer lugar, que el principio de identidad es más apropiado que el de inseparabilidad, porque este es ontológicamente un imposible, un artificio teórico<sup>56</sup>. No querer el sacramento y querer el matrimonio natural es un *flatus vocis* –que interesa para una adecuada atención pastoral–, o, como dice Bertolini, significaría «escludere un *nulla*», añadiendo además que «normalmente, non credendo nella stessa [sacramentalità] essa risulterà di difficile esclusione»<sup>57</sup>. La inseparabilidad es un modo de explicación mejorable que tuvo sus raíces en el histórico debate con la teología protestante, que dificultaba afirmar que el matrimonio natural es el signo sacramental que existía desde el *principio*, pues con ello parecía aceptarse la tesis de Lutero y se hacía más difícil defender su carácter de sacramento de la nueva alianza. La explicación de esta identidad se trasladó al bautismo pero no se sostuvo decididamente en el mismo matrimonio, según el principio de que el matrimonio sigue a la persona humana –esto conlleva que la sacramentalidad no se oponga en nada al matrimonio natural–. Se mantuvo por tanto el fundamento, pero al no proseguirlo en la esencia del matrimonio, ha provocado que la misma CTI y una parte de la canonística acusen de “automatismo sacramental” a di-

<sup>56</sup> Burke expresaba sus reservas sobre el término de inseparabilidad: «Por tanto, “inseparabilidad” parece ser un término poco preciso para sintetizar la verdad teológica de que toda alianza matrimonial válida entre cristianos es sacramento» (C. BURKE, *La sacramentalidad...*, 177, nota 24).

<sup>57</sup> G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, I, 162.

cho planteamiento. Es preciso por tanto explicar esa identidad, no solamente en la persona bautizada, sino en el mismo matrimonio.

En segundo lugar, la expresión *principio de identidad* es confusa. Por un lado, *identidad* no quiere decir equiparación total entre matrimonio natural y sacramento del matrimonio, porque eso supondría negar el carácter de nueva institución del matrimonio como sacramento de la nueva ley que comporta la presencia y voluntad de Cristo –si así se hiciera tendría razón Lutero cuando decía que no añadía nada y que por eso no era sacramento–. Por otro lado, hablar de *identidad* da pie a pensar en dos elementos de la comparación: el matrimonio natural y el sacramento del matrimonio; pero esta situación no es real y su planteamiento es un mero ejercicio de retórica que toma como referencia algo que no existe. El principio de identidad se ha forjado en un ámbito teórico en torno a la comparación entre el matrimonio natural y el sacramento del matrimonio; si bien ha dado lugar a reflexiones interesantes que pueden iluminar la cuestión, no permite ir al fondo, ya que hay un error de planteamiento. En consecuencia conduciría el principio de identidad a una formulación más precisa: el *principio de la unidad de esencia matrimonial* (sea o no sacramental)<sup>58</sup>. Con este principio se evita tomar el matrimonio natural y el sacramento del matrimonio como dos elementos distintos, si bien no alcanza a explicar otro concepto clave en el tema que estamos viendo: el de *elevación*. Antes de analizarlo quisiera detenerme en la conocida expresión “automatismo sacramental”.

#### 4. ¿“AUTOMATISMO SACRAMENTAL” O “AUTOMATISMO VOLUNTARISTA/FIDEÍSTA”?

¿Cuál es más “automatismo”? El más extrínseco. El razonamiento clásico de hacer derivar el principio de identidad e inseparabilidad del bautismo ha dado lugar a la calificación despectiva de “automatismo sacramental”: se ve improcedente con la dignidad humana que un bautizado que contrae matrimonio contraiga *automáticamente* un sacramento al margen de su voluntad y/o de su fe. Se argumenta que se trataría de una solución extrínseca a la persona, en el sentido de que se le viene impues-

<sup>58</sup> Este principio está presente en la explicación clásica sobre los tres estados del matrimonio que la doctrina canónica no ha dejado de recordar.

to algo ajeno a su decisión, no querido o incluso explícitamente rechazado –por ejemplo cuando se excluye la sacramentalidad–. Pero, ¿cuál es la alternativa al denominado “automatismo sacramental”? Continuando con la misma terminología podría formularse del siguiente modo: un “automatismo voluntarista” en el caso de que se exija querer específica o genéricamente la sacramentalidad, o “automatismo fideísta” en el supuesto de exigir al menos un mínimo de fe. Esto nos lleva a otra pregunta, que puede ser formulada en términos afirmativos como sigue: ¿cuál es la alternativa más intrínseca al hombre o más auténticamente humana, la que proviene del bautismo o de la voluntad-fe como respuesta personal?

La cuestión depende por tanto de la respuesta a este interrogante: ¿qué es lo más profundamente humano: el bautismo o la voluntad –los autores se refieren en concreto a la *voluntas ut ratio* que interviene en el *consensus*–? Es claro que el bautismo inhiere en el ser del hombre –*esse*– y la voluntad en el obrar –*operari*–. Quienes optan por exigir la fe como respuesta personal, directa o mediatamente, por mínima que sea, dejan en la sola voluntad humana la tarea de asumir el sacramento sin contar con la esencia humana<sup>59</sup>. Pero es preciso reparar que la voluntad no es lo más inherente, pues es algo que simplemente “tiene” la persona; más inherente es su mismo “ser”. Dicho de otro modo, se pretende, con un errado personalismo a mi juicio, que el hombre con su acción –*operari*– dé a luz al ser –*esse*–; esta perspectiva participa de la anticipación del *factum* con respecto al *esse* propia de la modernidad<sup>60</sup>, y que precisamente tiene su origen en el voluntarismo que invierte ya en la Edad Media el orden de los trascendentales: el *esse* se convierte con el *bonum* antes que con el *verum*, y así el *esse* queda desplazado en su verdad, que se identificaría con la voluntad de Dios –voluntad ciega y de indiferencia pues Dios mismo podría mandar que le odiásemos y eso sería lo bueno–.

<sup>59</sup> Así se explicaba Kasper: «è imprescindibile credere nel Dio vivente, quale meta e felicità dell'uomo, e nella Sua provvidenza, che ci vuole guidare nel nostro cammino di vita verso la meta e la felicità. A partire da questa convinzione di fede iniziale, ma fondamentale, quale requisito minimo per la ricezione efficace del sacramento» (W. KASPER, citado en M. A. ORTIZ, *Fede e consenso...*, 117). Carmen Peña propone una fe dialogal, distinta a la fe teologal, como requisito para el sacramento del matrimonio, como si la fe teologal fuera menos humana por ser un don de Dios (cfr. C. PEÑA, *Fe e intención...*, cit., 301).

<sup>60</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 10ª ed., Sígueme, Salamanca 2002, 55-58.

Esto ha tenido en el derecho canónico una conocida e importante aplicación en la prevalente noción de ley como *acto de la voluntad* respecto a la de *ordinatio rationis*<sup>61</sup>. Esta inversión es la que ha llevado a contraponer persona y naturaleza, y a oscurecer la dimensión antropológica del bautismo y la transformación que el mismo ser del hombre recibe en el encuentro con Jesucristo a través de su Misterio Pascual.

Burke ha recordado que la sacramentalidad no es una imposición sino un don<sup>62</sup>; esta apreciación sugiere como perspectiva adecuada la propia de la *donatio essendi* al hombre por parte de Dios: esta tiene lugar en la creación y en la redención. Es decir, el sacramento del bautismo inhiere en el *ser* de la persona, mientras que la voluntad –*voluntas ut ratio*– es algo que la persona *tiene*, y con la que constituye la acción. En consecuencia, la voluntad es más extrínseca al hombre que su mismo ser transformado por el bautismo. Así, todas las propuestas que enarbolan el personalismo basándose en la *voluntas ut ratio*, y por lo tanto en el plano de la acción, implican una degradación de la misma persona: esta sería resultado de su acción más que de la *donatio essendi*, y por lo tanto Dios sería más extraño al hombre que el propio hombre. En el derecho canónico esto se traduciría en un *deber ser ciego* debido a su anticipación respecto al *ser*: una reedición del voluntarismo/subjetivismo<sup>63</sup>. Se comprende la postura voluntarista, que podría ser expresada del siguiente modo: incluso admitiendo el principio *nihil volitum quin praecognitum*, y dado que el contexto social impide un conocimiento cierto del matrimonio, resulta que solo una voluntad iluminada por la fe personal puede garantizar la validez del matrimonio; de modo que este dependería de lo que la inteligencia pudiera conocer y la voluntad querer. La cuestión es si la persona humana cuenta con una dotación cognoscitiva y volitiva anterior a la inteligencia y a la voluntad<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Esta cuestión está en conexión con otro interrogante: ¿qué derecho natural se reconoce en el ordenamiento canónico: el que nace de la libre voluntad humana como puro derecho subjetivo, o la ordenación inherente a la misma naturaleza humana?

<sup>62</sup> Cfr. C. BURKE, *La sacramentalidad...*, 183.

<sup>63</sup> Cfr. J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 537-538.

<sup>64</sup> Esto permitiría la conjunción entre el *ex opere operato* y el *ex opere operantis* que planteaba Fumagalli Carulli, evitando la artificial contraposición entre subjetivismo y objetividad, entre libertad y esencia humana (cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua tradizione giuridica*, *Il diritto ecclesiastico* 110 [1979] 53-54).

Podríamos concretar la cuestión del siguiente modo: ¿tiene la persona algún conocimiento sobre el matrimonio anterior al que se exige en el *consensus*? La respuesta es *evidentemente* afirmativa. ¿Puede decirse que ese conocimiento carece de valor en tanto que no es concreto porque no está dirigido a ninguna persona determinada? El conocimiento abstracto es un conocimiento de la realidad, aunque no de toda la realidad. Algunos autores parecen confundir lo histórico con lo real, o como decía antes, identificar el *factum* con el *verum*. En cualquier caso, cualquier teoría del conocimiento adecuada explica el valor del conocimiento abstracto, imprescindible en el conocimiento humano, tema que ya fue discutido en el debate sobre los “universales”, y que Errázuriz señala como una de las causas del desvaído personalismo de algunas propuestas<sup>65</sup>.

Por lo tanto, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que el matrimonio que contraen los bautizados siempre es sacramento? Antes que nada, que el sacramento-matrimonio es intrínsecamente humano, manifestación esencial de un hijo de Dios, que se desenvuelve por su voluntad (*ut ratio*) en el *consensus*. En efecto, el *consensus* sí pertenece a la *voluntas ut ratio*, la que atiende a la acción. Pero el fin, así como su conocimiento y tendencia a él, son anteriores y forman parte de la esencia del hombre. Y como el error está en los medios, en el obrar y no en el ser, resulta que ese conocimiento siempre es cierto y la voluntad buena, pues no trata sobre los medios. Por lo tanto, hacer depender la existencia del matrimonio de la previa asimilación por la *voluntas ut ratio* es un verdadero “automatismo voluntarista o fideísta” que desgaja el matrimonio de la esencia humana y lo rebaja a un medio en poder de la voluntad (*ut ratio*). Se pierde todo el sentido que el matrimonio tiene cuando se afirma que es una institución, que remite a su origen divino, y que permite afirmar que el matrimonio forma parte de la estructura óptica de la persona: «Dios, al crear al hombre, ha estructurado su ser de tal suerte que el matrimonio forma parte de su dinamismo personal, de su horizonte vital»<sup>66</sup>. Esta es una de las consecuencias de trasladar la

<sup>65</sup> Cfr. C. J. ERRÁZURIZ, *Persona e natura nel matrimonio: la dimensione de giustizia*, en H. FRANCESCHI – M. A. ORTIZ, *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, 26-27.

<sup>66</sup> J. HERVADA, *Cuestiones varias...*, 378.

esencia del matrimonio al *in fieri* –donde opera la *voluntas ut ratio* en el *consensus*– y no al matrimonio *in facto esse*, donde efectivamente reside su esencia<sup>67</sup>. Esto ha hecho que un sector pastoral se proclame sucesor de la *inclinatio naturae* con propuestas que conduzcan a los hombres al matrimonio.

De ahí que la exclusión de la sacramentalidad solo tendría relevancia, vía una voluntad prevalente, como simulación total: la sacramentalidad no es una propiedad esencial del matrimonio junto a la unidad y la indisolubilidad, sino el matrimonio de los bautizados, que no es otro que el mismo matrimonio natural. Pero siendo así, ¿cómo es que la exclusión de la sacramentalidad no comporta de por sí la simulación total del matrimonio mismo? Porque la voluntad es irrelevante en orden a la sacramentalidad, no tiene fuerza ni competencia para ello, no cae bajo su dominio, pues requiere una voluntad creadora capaz de instituir un nuevo matrimonio y de la que el hombre carece porque el matrimonio es una institución divina. Como señala Burke, «no se puede actuar *ultra vires*»<sup>68</sup>; el diseño de lo que es el matrimonio comporta la capacidad de instituirlo, no es una creación humana. Excluir la sacramentalidad por tanto es como si la voluntad quisiera vivir con la luz del día pero excluyendo que esa luz procediera del sol: no es algo que le competa; lo importante es que no renuncie a la luz del día. Pero, ¿significa esto que la sacramentalidad es un añadido no esencial al matrimonio natural? Significa que el mismo matrimonio natural, al seguir a la persona –ya hijo de Dios por el bautismo–, es sacramento que anticipa, realiza y ple-

<sup>67</sup> Navarrete dedicó varios trabajos a la relación entre contrato y sacramento, pero el modo de entender el primero condicionaba también la comprensión del segundo y la noción de *elevación* referida al pacto matrimonial (cfr. U. NAVARRETE, *El matrimonio: pacto natural y realidad sacramental*, en *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, 2ª ed., BAC, Madrid 2018, 202, 221). Lo más sorprendente es que parece equiparar la realidad creacional con el *foedus* o consentimiento cuando habla de los dos elementos básicos: «el dato jurídico, el “contrato”, realidad creacional, y el dato teológico, el “sacramento”, realidad sacramental» (*ibid.*, 203). Entiendo que su postura está en excesiva dependencia de la explicación de la jurisdicción de la Iglesia y el Estado sobre el matrimonio, perspectiva que atraviesa continuamente su reflexión sobre este punto.

<sup>68</sup> C. BURKE, *La sacramentalidad...*, 188; cfr. G. RUYSEN, *Mancanza di fede e nullità del matrimonio*, *La Civiltà Cattolica* 168 (2018) 432; cfr. G. SCIACCA, *Relación entre fe y matrimonio sacramental*, *Ius Communio* 3 (2015) 83.

nifica lo que es y significa desde el *principio*. Todo esto se ha expresado con el término *elevación*, que viene a completar el principio de *unidad de la esencia matrimonial*.

## 5. EL TÉRMINO “ELEVACIÓN” A LA DIGNIDAD SACRAMENTAL

Este término clásico se recoge en el primer canon sobre el matrimonio: «La alianza matrimonial [...] fue *elevada* por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (can. 1055 § 1). El término “*elevación*” proviene precisamente de la antropología teológica al designar el efecto del bautismo<sup>69</sup>. Pero si esta elevación no es accesoria sino una novedad que inhiera globalmente en todo el matrimonio, ¿cómo mantener el principio de unidad de la esencia matrimonial y a la vez admitir la sacramentalidad del matrimonio como una nueva institución?, ¿cómo dar cuenta de la continuidad en la esencia matrimonial y de la profunda novedad del sacramento? La continuidad y la novedad vienen hilvanadas por el único y último fin sobrenatural del hombre: el matrimonio ha sido instituido desde el principio para ser sacramento de la nueva ley como Adán había sido creado en vistas a Cristo, el primer hombre (cfr. GS 22); en este sentido se ha afirmado que el matrimonio natural es *sacramento de la creación*, desde Inocencio III hasta Juan Pablo II<sup>70</sup>. Este tema sugiere como marco de estudio el de las relaciones entre naturaleza y gracia, más adecuado y primordial que la perspectiva teórica de sacramentaria general adoptada por la CTI y aquella parte de la doctrina que tiene una visión sacramentalizada del derecho canónico<sup>71</sup>. A la vez, se da razón de las dificultades provocadas desde un sistema de naturaleza pura o de doble fin en el hombre, que si bien permitía un cierto orden esquemático o racional en la exposición de la doctrina, quebraba la comprensión de la unidad de la acción de Dios respecto al hombre y el matrimonio: solo hay una historia, la de la salvación, e incluye la creación sin desnaturalizarla.

Por lo tanto, la clave de la identidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio se encuentra en la especificidad sacramental

<sup>69</sup> Cfr. J. MIRAS, *Consentimiento y sacramentalidad*, *Fidelium Iura* 14 (2004) 137.

<sup>70</sup> Cfr. FC 68.

<sup>71</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *Matrimonio, giustizia e diritto*, Giuffrè, Milano 2003, 81.

del matrimonio. Este tema, profundizado magistralmente por Hervada, propició unos estudios históricos sobre la entidad del matrimonio natural como signo sacramental, que curiosamente adquieren hoy una actualidad semejante a la que tuvieron en su momento, pues contienen, a mi entender, el argumento fundamental no considerado en el nuevo documento de la CTI sobre la reciprocidad entre fe y sacramentos, y que dificulta aceptar indiscriminadamente o “automáticamente” la trasposición al matrimonio de un esquema teórico de sacramentaria general. ¿Qué fue lo que le permitió a Hervada ofrecer una adecuada formulación del *principio de unidad de la esencia matrimonial*?<sup>72</sup> De sus estudios de derecho natural y su realismo jurídico procedían una valoración positiva de la naturaleza humana aun situando el derecho divino positivo en la cumbre del ordenamiento canónico: sin el derecho divino natural, el derecho divino positivo se desvanece, y la defensa del primero es garantía de la preeminencia del segundo.

Corecco se sitúa inicialmente en el enfoque de las relaciones entre naturaleza y gracia al tratar la cuestión de la *elevación*. Pero la naturaleza que parece contemplar no es ya la creada sino la elevada, cuando es precisamente la elevación lo que designa la íntima relación entre una y otra, o dicho de otro modo, la creación es el principio de la historia de la salvación<sup>73</sup>. Por eso ve el derecho natural como ajeno a la naturaleza humana elevada<sup>74</sup>, interpreta la fe como contrapuesta a lo humano en los casos de disolución *in favorem fidei*<sup>75</sup>, postula la equiparación entre forma sacramental y forma jurídica del matrimonio, propone la bendición del sacerdote como esencial junto al consentimiento<sup>76</sup> y sostiene la imposibilidad de la forma civil en orden a la celebración de un matri-

<sup>72</sup> Cfr. J. HERVADA, *Cuestiones varias...*, 394.

<sup>73</sup> En Corecco se acaba estableciendo un hiato entre la creación y la redención (cfr. E. CORECCO, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico «gracia perficit, non destruit naturam»*, en *Ius et communio*, II, Piemme, Lugano 1997, 499-500).

<sup>74</sup> Cfr. IDEM, *Diritto...*, 129.

<sup>75</sup> Cfr. IDEM, *L'inseparabilità...*, 503. Al respecto, he ofrecido en otro lugar una interpretación de los supuestos de la disolución *in favorem fidei* desde una perspectiva armonizadora entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo: J. CASTRO TRAPOTE, *Fundamentación canónica de la disolución de los matrimonios in favorem fidei*, *Ephemerides Iuris Canonici* 61 (2021) 235-263.

<sup>76</sup> Cfr. E. CORECCO, *L'inseparabilità...*, 509-511.

monio sacramental<sup>77</sup>. Si bien la formulación del término *elevación* de Corecco es pertinente, de la lectura conjunta de sus trabajos, de algunas de sus expresiones y propuestas, puede deducirse que la naturaleza elevada para Corecco aparece contrapuesta a la naturaleza creada, en cuanto naturaleza<sup>78</sup>. Esta era la postura de Suárez que Corecco hace propia, pero sin reparar que todo su sistema de derecho divino natural está basado en el sistema de los dos fines del hombre, «muy distintos entre sí»<sup>79</sup> como propugnaba el teólogo granadino. Cabe preguntarse, por tanto, si verdaderamente consigue Corecco superar el doble fin del hombre o el estado de naturaleza pura como pretendía. En cambio, el realismo jurídico, sin dejar de considerar de inicio la elevación de la naturaleza humana, permite alcanzar la coherencia entre la continuidad (la naturaleza humana elevada no es distinta de la creada, sino esta misma) y la novedad (en cuanto tiene de elevación y de perfección).

Existe una expresión en el Código que puede ayudarnos a comprender el significado del término *elevación*; me refiero a la «particular firmeza por razón del sacramento» empleada en el canon 1056 al referirse a las propiedades esenciales del matrimonio. ¿Qué significa *elevación*? Una “particular firmeza”. Pero, ¿qué significado nuevo deja entrever esa expresión? La unidad de la esencia en el matrimonio y sin embargo la existencia de un cambio. Ese cambio no es accidental, no es un simple nuevo modo de ser sino una nueva institución. ¿Qué significa por tanto la “elevación” o la “particular firmeza”? Un *ser más* de la esencia del matrimonio, no para completarlo porque estuviera inacabado, sino para *ser más*. Por eso es posible la unidad de la esencia: no hay diferencia entre la esencia del matrimonio natural y la del matrimonio sacramental, pues todo lo del primero está en el segundo al mismo nivel de la esencia, aunque el sacramento le haga *ser más*. Por ello, técnicamente, hablar de inseparabilidad es un planteamiento erróneo de partida, salvo que con ello se quiera expresar un efecto jurídico que respete la naturaleza de las cosas, como una aclaración que tiene su fuente en las relaciones de continuidad y novedad entre el derecho divino

<sup>77</sup> Cfr. *ibíd.*, 513.

<sup>78</sup> Cfr. IDEM, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, en *Ius et communio*, II, Piemme, Lugano 1997, 573.

<sup>79</sup> F. SUÁREZ, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, libro II, cap. VIII, n. 1.

positivo y el derecho divino natural, muy pertinente en las relaciones Iglesia-Estado en cuanto a la jurisdicción sobre el matrimonio. Incluso resulta improcedente hablar del término identidad en el matrimonio de los bautizados, pues no existen dos elementos de comparación propiamente dichos: la misma comparación entre matrimonio natural y sacramento del matrimonio es confusa y está mal planteada, pues no son dos cosas distintas y las diferencias entre ellas no son entre dos matrimonios, sino entre un *ser* y un *ser más*. Esto nos conduce a la noción de *crecimiento*.

#### 6. EL PRINCIPIO DE UNIDAD DE LA ESENCIA MATRIMONIAL Y LA NOCIÓN DE “CRECIMIENTO”

La expresión *ser más* como equivalente a *elevación* o *especial firmeza* sugiere que la perspectiva adecuada para formular el principio de identidad es la de *crecimiento*<sup>80</sup>: solo hay un matrimonio, el del principio, completo, acabado, pero susceptible de un crecimiento no meramente accesorio, sino esencial, y por eso es una nueva institución sin perder la unidad: el sacramento del matrimonio. Por eso prefiero denominar al *principio de identidad* como *principio de unidad de la esencia matrimonial*.

El concepto de *elevación* ha de entenderse como *crecimiento*. Este término puede resultar pobre, porque no expresaría adecuadamente la mayor dignidad del crecimiento que la que tiene aquello que crece. De todos modos, si se concibe a la persona como apertura a Dios, el crecimiento no es sino un acercamiento de Dios al hombre que le hace *ser más*. Ese acercamiento de Dios al hombre consiste en que el fin último se hace presente en la historia de un modo nuevo y sobreabundante: ya no hay una mera tensión a ese fin último, o una *ordinatio ad finem*, sino un inicio de anticipación: ese encuentro acontece personalmente en la historia. De este modo, como el matrimonio se sitúa en el marco de la ordenación del hombre al fin último, resulta que el mismo matrimonio recibe esa anticipación y por eso el matrimonio es sacramento. Dicho de otro modo, es un signo sacramental desde la creación que empieza a anticipar la *res tantum* desde la redención.

<sup>80</sup> La raíz etimológica de *crecere* es *ker* (3), del indoeuropeo, la misma que de *creare*.

Creo que en este sentido pueden leerse algunas formulaciones que se han hecho al respecto, y que resultan especialmente oportunas. Por ejemplo, Burke sostiene que la sacramentalidad «es sencillamente el matrimonio contemplado desde el punto de mira sobrenatural»<sup>81</sup>; y Bertolini que «la sacramentalità non pare affatto un *volitum in alio* e neppure il *volitum in se*, ma pare essere significazione della *sostanza* coniugale *naturale*. [...]. Vi è semmai un rapporto di *consustanzialità* tra essenza naturale e sacramentalità»<sup>82</sup>; y esta formulación puede verse en Hervada: «el matrimonio sacramento es el mismo *institutum naturae* recogido, sanado, levantado y enriquecido por la dimensión sobrenatural»<sup>83</sup>.

Una cosa es el *crecimiento* de la esencia del matrimonio y otra cosa es la *fructuosidad*. El sacramento remite a una realidad procedente de Dios, donada por Él; la fructuosidad a la gracia sacramental, a la vida de santidad, donde se requiere la libre cooperación del hombre. Entre bautizados siempre se da el crecimiento en la esencia del matrimonio y no siempre la fructuosidad. Por otro lado, el crecimiento de lo creado es más importante que la misma creación, pues supone un acercamiento de Dios al hombre mayor que el que tenía con la creación, pero nunca sin ella, y siempre a través de ella, pues supone un *ser más*, no un ser distinto ni un ser otra cosa.

Al final, un análisis de las posturas que exigen la fe para la validez del matrimonio encallan ante el siguiente interrogante: ¿depende el matrimonio de la voluntad (añadiendo o no la fe) o de la esencia humana? Es decir, dando por descontado el consentimiento de la persona para contraer matrimonio, ¿el acto de voluntad tiene que construir el matrimonio, asimilarlo íntimamente como formándolo en su interior, o bien tiene que aceptar en su vida una realidad ya existente e íntima en su misma esencia y previamente conocida? A ello respondió Benedicto XVI en 2011 en el contexto de una antropología jurídica: «*descubrir la verdad de una inclinación natural y de una capacidad de comprometerse que ellos llevan inscritas en su ser relacional hombre-mujer. De allí brota el derecho como componente esencial de la relación matrimonial, arraigado en una po-*

<sup>81</sup> C. BURKE, *La sacramentalidad...*, 176.

<sup>82</sup> G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, I, 161.

<sup>83</sup> J. HERVADA, *La sacramentalidad del matrimonio*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 699.

*tencialidad natural de los cónyuges que la donación consensuada actualiza»<sup>84</sup>. Este es precisamente el tema que debemos seguir profundizando para evitar incurrir en perplejidad y pesimismo al observar la distancia que media entre las disposiciones de tantos contrayentes y las exigencias del matrimonio en el actual contexto social.*

## 7. LA VIGENCIA DEL DERECHO DIVINO NATURAL: SU CONOCIMIENTO

He tratado de precisar el principio de identidad –o principio de unidad de la esencia matrimonial– entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio desde la óptica de las relaciones entre naturaleza y gracia, evitando recurrir al sistema de naturaleza pura y del doble fin en el hombre. Por lo tanto, es una cuestión canónica que se sustancia en el derecho divino natural y el derecho divino positivo, cuyas relaciones muestran la armónica continuidad y novedad dentro del mismo plan de salvación, coherentemente entrelazado con el único y último fin sobrenatural del hombre: el derecho divino natural es auténticamente derecho canónico, abierto y necesariamente conectado con el derecho divino positivo una vez que la revelación ha llegado a su plenitud en Jesucristo. Ahora corresponde acometer otro problema: la discutida vigencia del derecho divino natural. Esto nos conduce a la pregunta que, a mi juicio, es central en la actualidad: la cuestión del conocimiento del derecho divino natural<sup>85</sup>. Respecto al matrimonio existen algunas preguntas complejas: ¿cómo conoce y quiere el hombre el matrimonio?, ¿está *determinado* por el actual contexto social como parece sugerir la CTI?, ¿recibe el hombre de la experiencia (*factum*) toda noticia (*verum*) sobre el matrimonio?, ¿está la antropología (*esse*) determinada por la sociología (*operari*, la historia)?

La adopción de una honda filosofía del ser propuesta en la encíclica *Fides et ratio* (cfr. n. 97) es consecuente con la advertencia que el magisterio ha venido haciendo en las últimas décadas sobre la imposibilidad de deducir de la sociología qué es el hombre, también en el ámbito

<sup>84</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2011, AAS 103 (2011) 108-113.

<sup>85</sup> Afirma Bertolini que la vía seguida por las alocuciones de 2001, 2003 y 2011 es la de profundizar el derecho natural (cfr. G. BERTOLINI, *Recenti tensioni...*, 530).

matrimonial<sup>86</sup>. No es la cultura ni la sociedad quien crea el hombre, sino que una y otra son manifestación de la intimidad del hombre como ser-con los demás. Por lo tanto, una expresión cultural o social que niegue al hombre o lo degrade, tiene la provisionalidad propia de la falsedad y siempre será extrínseca al hombre<sup>87</sup>. Es pertinente hacer notar la vigencia del derecho divino natural desde un *esse* previo y abierto, que recibe un *ser más* en el bautismo y que permite de este modo la continuidad y novedad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. El *esse* de la creación y el *ser más* de la revelación se articulan como un único *deber ser* en la esencia humana: manifestación del ser del hombre *operari sequitur esse*, y en este sentido, también del crecimiento de la esencia humana (es clave aquí la distinción real entre acto de ser y esencia que aplicó santo Tomás de Aquino al hombre y que Leonardo Polo ha desarrollado extraordinariamente)<sup>88</sup>. En lo dicho radica la necesaria circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo. Desde aquí se pueden corregir y orientar los frecuentes planteamientos positivistas que se proponen sobre todo desde instancias pastorales, que ven reformable hasta el principio del *favor matrimonii* como si fuera un canon procesal.

Con el positivismo jurídico se planteó la incognoscibilidad del derecho natural y recientemente en ámbitos eclesiales existe alguna posición en este sentido<sup>89</sup>, como si la ley natural estuviera silenciada, como

<sup>86</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001; cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007.

<sup>87</sup> Como esto no lo tiene claro la teología de la liberación y por su influencia una buena parte de la pastoral, no perciben la objetividad del fin último del hombre, identifican antropología con historia y cultura, y así se pretende disponer de la esencia humana partiendo de cero, pues se piensa que el *yo* está sumido en sus *circunstancias* –serían la cultura y la sociedad quienes instaurarían el hombre nuevo, el *factum* se identificaría con el *verum*, la praxis con la teoría, y los medios se convierten en fines en sí mismos quedando así legitimados–. Si el *bonum* se anticipa al *verum* y se identifica con el *esse*, la pastoral pretende ocupar el puesto de la teología, la verdad es la acción y la vigencia del derecho natural se convierte en un mito. Todas estas conclusiones participan de graves defectos de planteamiento.

<sup>88</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental. La persona humana*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2003, 140-141.

<sup>89</sup> Lo explica el mismo Benedicto XVI: «Se crea una ruptura entre derecho y existencia humana que niega radicalmente la posibilidad de una fundación antropológica del derecho» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007).

si el mismo ser del hombre fuera incapaz de superar la barrera que la sociedad y su cultura –provenientes del hombre– han puesto a su *inclinatio naturae* al matrimonio, haciéndolo absolutamente extraño a la persona humana. En este punto considero que se han cargado las tintas sobre la intensidad con que el contexto social narcotiza la realidad humana. No debemos olvidar cuál es el origen de la sociedad y de la cultura: el contexto actual, en tanto que se considere contrario a la verdad del hombre respecto a Dios y al matrimonio, será algo artificial, cuya incidencia será siempre extrínseca al hombre y por eso mismo limitada. Esto debería llevarnos de entrada a relativizar notablemente su influencia<sup>90</sup>.

En efecto, algunas debilidades de ese contexto social que sin embargo manifiestan la *vis et robur* de la ley natural con respecto al matrimonio son las siguientes: las posiciones contrarias al matrimonio de un hombre y una mujer para siempre han necesitado de una ideología que las sostenga, de su correspondiente propaganda y de un plan que ya tiene varias décadas de recorrido; los resultados obtenidos en modelos matrimoniales alternativos son muy pobres estadísticamente hablando y pueden considerarse un fracaso desde el limitado punto de vista de las cifras; países calificados con más vivencia religiosa como en Latinoamérica, donde la incidencia del ateísmo es menor, revelan en ocasiones un estado de la familia más inestable o irregular que en Europa, Estados Unidos o Canadá, diana y origen de todas las críticas al contexto social actual, siempre cargadas de razón, pero excesivamente historicistas; el generalizado rechazo a una forma civil de matrimonio a término por parte de las legislaciones estatales y de los mismos contrayentes; cuando fracasa un matrimonio no se pretende por ello que la nueva unión *more uxorio* que pueda surgir deje de tener las mismas propiedades naturales cuya ausencia haría nulo el matrimonio: es decir, se valo-

<sup>90</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001. Se acude frecuentemente a la secularización como un problema que atañe a la comprensión del matrimonio, y se propone una vuelta a la fe para recuperar su verdad; me parece pertinente la aclaración de Granados al respecto: «La secolarizzazione non è equivalente ad una naturalizzazione del matrimonio. Al contrario, la secolarizzazione si opera negando al matrimonio la sua natura» (J. GRANADOS, *Sacramentalità della fede e fede sacramentale. Conseguenze per il dibattito sulla relazione tra fede e matrimonio*, en A. DIRIART – S. SALUCCI, *Fides. Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Roma 2014, 22).

ra la fidelidad, se excluye a terceras personas, se quiere estabilidad y se desea formar una familia. Así se expresa el papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Christus vivit*: «los jóvenes sienten con fuerza el llamado al amor, y sueñan encontrar la persona adecuada con quien formar una familia y construir una vida juntos» (n. 259).

Una vez aclarado el principio de identidad entre vínculo conyugal y sacramento del matrimonio –unidad de la esencia matrimonial– desde la relación entre naturaleza y gracia aclarada por la existencia de un solo y último fin del hombre –el sobrenatural–, la cuestión clave es la vigencia del derecho natural. Sostenerla implica afirmar su conocimiento, como ocurre con el derecho humano y con el derecho divino positivo; se ha buscado una cierta uniformidad con el concepto de *promulgación*, afirmando en concreto que el derecho divino natural se promulga en la misma naturaleza humana: es decir, la persona lo conoce en su propia esencia humana. A todo este tema hacen referencia las aportaciones de varios autores sobre el *conocimiento por connaturalidad*<sup>91</sup>, argumento que han sostenido acertadamente una buena parte de los canonistas respecto al matrimonio como veremos, basándose, entre otros, en el siguiente texto de santo Tomás: «La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, ad. 1).

Sin embargo, las dudas en el ámbito de las ciencias eclesiásticas sobre el derecho natural ponen al descubierto la complejidad de identificarlo de forma precisa. Sin caer en la tentación de racionalizarlo en normas como ya ocurriera en otras épocas históricas<sup>92</sup>, es preciso preguntarnos lo siguiente: ¿qué significa afirmar la vigencia del derecho di-

<sup>91</sup> Cfr. D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich 1971, 244; cfr. R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Estudio Domenicano, Bologna 1999, 124. El autor cita a Tomás de Aquino (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3); también en cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000, 103; cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1984, 135.

<sup>92</sup> Hervada resalta que la sustitución del conocimiento por evidencia por el conocimiento por argumentación desencadena el racionalismo en el estudio del derecho natural (cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, 11ª ed., Eunsa, Pamplona 2011, 152).

vino natural?; ¿qué quiere decir que ha sido promulgado en la naturaleza humana como sostienen los clásicos? En primer lugar que no es algo distinto de la naturaleza humana sino intrínseco a ella. Por eso, la vigencia del derecho natural hace referencia principalmente, no a su existencia que por otra parte no se discute en el ámbito eclesiástico, sino a cómo se conoce. Aquí está el fundamento de la *recta intentio* necesaria para contraer válidamente matrimonio: si bien es inherente el derecho natural a la naturaleza humana, ¿lo es su conocimiento?

En este punto adquiere una importancia capital la llamada «razón natural [*ratio naturalis*] o sindéresis»<sup>93</sup>, que es un hábito cognoscitivo, y que está latente en algunas intervenciones magisteriales y doctrinales. Este tema no ha sido muy desarrollado por la filosofía, lo que ha comprometido una adecuada teoría del derecho natural. El conocimiento habitual es un modo de conocimiento humano diferente al conocimiento por razonamiento. Además, la sindéresis es un «hábito innato»<sup>94</sup>, es decir, anterior al conocimiento por raciocinio y no se pierde una vez activado; es una dotación de la misma persona, e iniciado, se tiene para siempre como saber permanente<sup>95</sup>.

En concreto, la sindéresis es el hábito por el que la persona se manifiesta a la razón y a la voluntad. La inteligencia humana es *tabula rasa*, pero el hombre posee una dotación cognoscitiva anterior a ella. Lo inferior depende de lo superior, y este activa, hace posible y mueve lo inferior. Si la inteligencia es *tabula rasa*, tiene que ser activada desde arriba. En este sentido, si bien la inteligencia y la voluntad se mueven

<sup>93</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co y ad 1; IDEM, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, sc. 1, 2 y co. También el siguiente texto: «*Sinderesis non est potentia, sed habitus... unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim*» (IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12, co).

<sup>94</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.; cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12. A este texto se remite al inicio de la cuestión sobre la ley natural (cfr. *ibid.*, I-II, q. 94, a. 1).

<sup>95</sup> «En la naturaleza humana [...], conviene que exista un conocimiento de la verdad sin inquisición [...], y conviene que este conocimiento sea el principio de todo el conocimiento posterior [...] Por lo cual, conviene que este conocimiento sea inherente al hombre por naturaleza, ya que este conocimiento es, sin duda, como la semilla de todo otro conocimiento posterior [...]. Y conviene que este conocimiento sea habitual, de modo que pueda ser usado fácilmente cuando sea necesario» (TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Veritate*, q. 16, a. 1, co).

en la historia y en la cultura dentro de la sociedad, el hombre posee un conocimiento auténtico, cierto, que puede crecer o menguar pero no equivocarse ni desaparecer, y que se manifiesta en la inteligencia y en la voluntad de un modo tal que la primera tiene por objeto la verdad y la voluntad el bien. Una y otra se pueden equivocar en su desenvolvimiento, pero a pesar de ello, tienen un núcleo de verdad y rectitud en sus principios con el que cuentan.

Es elocuente la pregunta con la que santo Tomás inicia el tema de la ley natural: *La ley natural, ¿es un hábito?* (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1). Y aquí distingue entre que la ley natural sea *stricto sensu* un hábito, o que el hombre tenga la ley natural de modo habitual; esto último que se refiere al conocimiento es lo que admite santo Tomás y lo que permite calificar como hábito a la ley natural<sup>96</sup>. Más bien, se podría precisar que el hábito es la *sindéresis* o razón natural y que el conocimiento de la ley natural que comporta es un conocimiento habitual, único sentido en el que santo Tomás admite que la ley natural sea calificada como hábito. Ahora bien, que el conocimiento de la ley natural se tenga de modo habitual, es decir, a consecuencia de un hábito, nos lleva a concluir que ese conocimiento es permanente, ya que la *sindéresis* es un hábito innato que iniciado no se pierde. En este sentido, afirmará que la ley natural es «más estable que la ley de la gracia»<sup>97</sup>, y que «pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón», y en consecuencia, «es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos» y «que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento» (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4).

Este conocimiento habitual lo tienen todas las personas –por ser personas– aunque puedan carecer de la posibilidad de expresarlo de un

<sup>96</sup> «Se dice que la *sindéresis* es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano. El argumento concluye que la ley la poseemos de manera habitual, y esto lo concedemos» (IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1, ad. 2 y 3).

<sup>97</sup> «Aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial al hombre y, por tanto, más estable» (*ibid.*, I-II, q. 94, a. 6, ad. 2).

modo racional, argumentativo. No se puede probar porque es evidente, pero sí mostrar o dar por supuesto. Esta es la sencilla *ratio legis* del canon 1096 CIC al señalar como presunción *iuris tantum* la no ignorancia de la esencia del matrimonio y de sus propiedades esenciales o naturales a una edad determinada. ¿Qué quiere decir el término “no ignorancia”? No significa que se haya alcanzado a saber qué sea el matrimonio por medio de razonamientos más o menos complejos, sino que se dispone del conocimiento del matrimonio que es normal que se tenga a una edad determinada. Por lo tanto, el conocimiento de la esencia del matrimonio surge de modo natural en la persona y no depende de una voluntad de indiferencia sujeta a factores externos. El tema es de dónde procede ese conocimiento que las personas tienen con normalidad.

Cuando algunos canonistas hacen referencia al *conocimiento por connaturalidad* en el matrimonio, creo que puedan estar sugiriendo o apuntando al conocimiento habitual procedente de la *ratio naturalis* o *sindéresis*. Sin embargo, frecuentemente lo mezclan con el conocimiento por experiencia que es distinto y posterior al conocimiento habitual. Véase en este sentido el siguiente texto de Bertolini, el autor que más se ha detenido en este punto: «La conoscenza per *connaturalità* vede in dottrina interpretazioni talora anche dissimili, ma il nucleo concettuale risiede nell'ammettere che esista una conoscenza per appetizione che sostituisce la cognitio per *rationis inquisitionem*, attraverso un giudizio esperienziale prodotto dalla relazione affettiva con l'oggetto del giudizio stesso»<sup>98</sup>. A mi entender, la formulación más ajustada de Bertolini sobre el conocimiento por connaturalidad es la siguiente: «Vi è invece una conoscenza per *connaturalità* che è conoscenza della ragione che si comporta come natura (*ratio ut natura*)»<sup>99</sup>.

El conocimiento habitual de la *sindéresis* es distinto y anterior al conocimiento de la experiencia. El conocimiento por connaturalidad significa que el hombre conoce la ley natural porque es hombre, porque la tiene, no en todos sus extremos, pero sí en los primeros principios, expresión de difícil precisión, pero que al menos engloba la afirmación de la imposibilidad de una ley natural absolutamente silenciada por ningún contexto social. Al respecto, Maritain se preguntaba cuál se-

<sup>98</sup> G. BERTOLINI, *Recenti tensioni...*, 548.

<sup>99</sup> IDEM, *Intenzione coniugale...*, II, 227.

ría el efecto de una buena o mala educación en este ámbito; y sabiamente, concedía una importancia relativa a una y a otra, aunque ofrecía un principio clave: ni una buena educación es condición de posibilidad del conocimiento de la ley natural, ni viceversa; en cambio, sí debe la educación situarse como discípula de la ley natural, en el sentido de activar las potencialidades que la persona lleva consigo en la ley natural y sus inclinaciones<sup>100</sup>. Muy lejos quedan algunas propuestas pastorales que sin contar con la ley natural pues la declaran derogada en la naturaleza humana –es decir, absolutamente desconocida–, pretenden iniciar una tarea de sustitución y rehabilitamiento del hombre al margen de la naturaleza, movidos en un plano sobrenatural que en ocasiones parece espiritualista por desencarnado o desnaturalizado.

8. ¿DÓNDE EMPIEZA LA PERSONA A CONOCER Y QUERER EL MATRIMONIO: EN EL *CONSENSUS* O EN LA ESENCIA HUMANA?

Este es el punto que a mi juicio no queda claro y se debe a la necesidad de profundizar la teoría del conocimiento de la ley natural. Sin este importante aspecto, pienso que se hace imposible un progreso en el derecho canónico, pues considero que en la circularidad entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo se encuentra el eje de todo el derecho canónico. Aquí nos detenemos en la pregunta del apartado, que podría también plantearse así: ¿depende en última instancia la *recta intentio* de la voluntad, o también y previamente de la esencia –sindéresis o razón natural en terminología de santo Tomás de Aquino–? En los fundamentos de los canonistas que han tratado esta cuestión, el planteamiento parece permitir una identificación entre conocimiento por connaturalidad en el matrimonio y *ratio naturalis* –sindéresis–, es decir, un conocimiento habitual innato, una dotación cognoscitiva y volitiva de la esencia humana<sup>101</sup>. Normalmente se sirven para ello de la noción de *inclinatio naturae* al matrimonio<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni...*, 150-152.

<sup>101</sup> Cfr. J. HERVADA – P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios...*, 101; cfr. G. BERTOLINI, *Recenti tensioni...*, 547, 548; cfr. B. ESPOSITO, *La fede...*, 639.

<sup>102</sup> En este sentido puede leerse el siguiente texto de Bertolini: «è attraverso tale inclinazione, la quale indubbiamente attinge alle umane passioni, che i coniugi *conoscono connaturalmente* ma razionalmente il matrimonio e rendono così possibile la succes-

Es clara la existencia de la *inclinatio naturae*, anterior a la intención matrimonial contenida en el *consensus*. Pero la cuestión es si esa *inclinatio* es racional, es decir, si es cognoscitiva y desde dónde<sup>103</sup>. Como la vigencia del derecho natural requiere su conocimiento, la clave está en saber si hay algún tipo de conocimiento humano que preceda a la inteligencia y a la voluntad –incluso a la misma *inclinatio*– y que no sea fruto de la mera experiencia. Parece que algunas de las expresiones apuntadas, tanto respecto al derecho natural en general como al matrimonial en particular, están suponiendo este conocimiento anterior. Esto permite plantear la siguiente distinción: 1) por un lado, existe un elemento intelectual-volitivo matrimonial que reside en la esencia humana y que forma parte de la estructura óptica de la persona: *ratio naturalis*; 2) por otro lado, está la intención matrimonial que se manifiesta y se asume por medio de la *voluntas ut ratio* en el *consensus*, y que incorpora la *inclinatio*: la *recta intentio*. La primera se conoce por connaturalidad gracias al hábito de la sindéresis y la segunda por medio de la razón práctica. El problema surge cuando únicamente se considera la *recta intentio* que aparece en el *consensus*, puesta en duda por situarla en estricta dependencia del contexto social o de la antropología cultural, obviando el conocimiento indefectible que nace de la sindéresis –*ratio naturalis*–, de la

---

siva elezione costituita dal *consenso* che è atto di *libero arbitrio*» (G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, II, 224). Por lo que el mismo autor entiende que la natural inclinación al matrimonio «non può essere pretermessa nell'analisi dell'intenzionalità coniugale» (IDEM, *Intenzione coniugale...*, I, 158). Un paso más da Viladrich cuando señala un proceso armónico desde la *recta inclinatio naturae* al *consensus* iluminado por el conocimiento por connaturalidad (cfr. P.-J. VILADRICH, *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres grandes estancias de la unión* [1], *Ius Canonicum* 44 [2004] 66).

<sup>103</sup> La *inclinatio naturae* está más arriba de la corporalidad aunque incluye a esta; es decir, no se reduce a la mera inclinación sexual (cfr. IDEM, *I fondamenti antropologici dell'insolubilità del matrimonio*, en *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, EDUSC, Roma 2015, 158-161), ni es en una inclinación animal racionalizada a *posteriori*; la inclinación natural es, en todas sus dimensiones, humana desde el principio, radicalmente distinta de la inclinación animal (cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni...*, 138). La cuestión es comprobar de qué modo esa inclinación es racional, no como añadido desde fuera, sino nativamente. La Exh. Ap. *Familiaris consortio* contiene expresiones que parecen estar sugiriendo ir más allá de la *voluntas ut ratio*: «implica realmente, *aunque no sea de manera consciente*, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios» (n. 68).

misma esencia humana. Esta idea está presente cuando los autores insisten en la trascendencia del matrimonio y de la persona: lo que conoce y quiere la persona no depende principal ni exclusivamente del *fluir* histórico ni de la ausencia de fe como respuesta personal<sup>104</sup>.

La duda en torno a la capacidad natural para ejercer el *ius connubii* ha suscitado un intento de profundización en los mismos textos magisteriales y en la doctrina, dando lugar a una serie de formulaciones en torno a la *recta intentio*, donde puede descubrirse una referencia a la *ratio naturalis* cuando se hace un reenvío a la misma esencia humana y su intrínseco conocimiento: «inclinación natural al matrimonio»<sup>105</sup>; «cuando la Iglesia enseña que el matrimonio es una realidad natural, propone una verdad *evidenciada* por la razón»<sup>106</sup>; «el hombre y la mujer encuentran *en sí mismos* la inclinación natural a unirse conyugalmente»<sup>107</sup>; «el consentimiento actualiza una potencia *ya existente* en la naturaleza del hombre y de la mujer»<sup>108</sup>; «*se capta fácilmente* la índole natural de la capacidad para casarse»<sup>109</sup>; «la persona vive su inclinación natural; de aquí la *normalidad* y sencillez del verdadero consentimiento»<sup>110</sup>; «la capacidad *innata* humana para el matrimonio»<sup>111</sup>; «la verdad de una inclinación natural y de una capacidad de comprometerse que ellos llevan *inscritas en su ser* relacional hombre-mujer»<sup>112</sup>; «*habitus fidei, [...], instinctus naturae*»<sup>113</sup>; «en la naturaleza misma del amor conyugal está la apertura a lo definitivo; la unión que cristaliza en la promesa matrimonial para siempre, es más que una formalidad social o una tradición, porque *arraiga en las in-*

<sup>104</sup> Así lo afirma Errázuriz: «Per superare la resistenza a legare contratto e sacramento, la via maestra passa attraverso la riscoperta del valore trascendente delle nozze e del vincolo coniugale, che non sono realtà profane, estranee alla trascendenza» (C. J. ERRÁZURIZ, *Contratto e sacramento*, en *Matrimonio e sacramento*, LEV, Roma 2004, 48).

<sup>105</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 1997, AAS 89 (1997) 486-489.

<sup>106</sup> IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 29 de enero de 2009, AAS 101 (2009) 124-128.

<sup>112</sup> IDEM, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2011.

<sup>113</sup> FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2016.

*clinaciones espontáneas* de la persona humana»<sup>114</sup>. Todo ello conduce a una fundamentación en la llamada por Benedicto XVI «antropología jurídica del matrimonio»<sup>115</sup>, de la que no es ajeno el conocimiento. En la doctrina canónica también se pueden ver entrelazados ambos planos: el de la *recta intentio* y el de la *ratio naturalis*<sup>116</sup>.

Algunos autores, además, procuran conectar de algún modo la *recta intentio* con la fe. Ortiz describe así la *recta intentio*: «La recta intención natural contine un “vestigio de la fe” o “disposición a creer”»<sup>117</sup>; y que «la “retta intenzione” è sufficiente proprio perché contiene una vera ubbidienza della fede»<sup>118</sup>. El autor muestra el problema pero no lo aborda cuando interpreta así este aspecto del magisterio: «El *vestigium fidei* o la *disposición para creer* reclamado por Benedicto XVI sería precisamente la misma voluntad matrimonial natural (la adhesión al proyecto divino *del principio*) que comporta realmente, aunque los cónyuges *no sean conscientes de ello*, una obediencia profunda a la voluntad de Dios, necesariamente sostenida por la gracia»<sup>119</sup>. De qué modo se obedece inconscientemente es lo que falta por aclarar –creo que la *ratio naturalis* ayuda a aclararlo–. No obstante, el autor parece darle preponderancia a

<sup>114</sup> IDEM, Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*, n. 123.

<sup>115</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007.

<sup>116</sup> Cfr. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale...*, II, 316. A ello parece referirse el autor después de un análisis de la *antropología del don* de Juan Pablo II (cfr. IDEM, *Recenti tensioni...*, 554). Esposito relaciona ambas instancias personales con similares palabras (cfr. B. ESPOSITO, *La fede...*, 622-623).

<sup>117</sup> M. A. ORTIZ, *Fede e consenso...*, 138. La cursiva es mía. El autor menciona también la «forza integrativa della *inclinatio naturae*» (IDEM, *L'esclusiones della dignità sacramentale: la retta intenzione e la disposizioni per credere*, *Ius Ecclesiae* 22 [2010] 104).

<sup>118</sup> IDEM, *Fede e consenso...*, 141. Comentando una famosa sentencia *coram* Stankiewicz de 2004, que supuso un antes y un después en la evolución de la jurisprudencia respecto a la exclusión de la sacramentalidad, recoge la posición del juez rotal al respecto: la identificación entre recta intención y *vestigium fidei* (cfr. *coram* STANKIEWICZ, de 27 de febrero de 2004, n. 10, 76-77); cfr. A. STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio*, en *Matrimonio e sacramento*, LEV, Città del Vaticano 2004, 109.

<sup>119</sup> M. A. ORTIZ, *Fe y matrimonio...*, 291. Esta parece ser también la postura de Granados, aunque acercándose hacia la exigencia de un mínimo de fe (cfr. J. GRANADOS, *Sacramentalità della fede...*, 36, 25). En la misma dirección pero dando un paso más hacia la exigencia de fe, la propuesta de Diriart (cfr. A. DIRIART, *Fides e foedus. La sinergia tra fede e matrimonio*, en A. DIRIART – S. SALUCCI, *Fides. Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Roma 2014, 213).

la *recta intentio* de la *voluntas ut ratio*, admitiendo una inversión de la carga de la prueba en quien no muestra un signo de apertura que constitutivamente tiene<sup>120</sup>. Gas Aixendri entiende la *recta intentio* como «*atteggiamento de apertura –intesa come non chiusura– al dono di Dio, al suo disegno sulla persona e sulla famiglia*»<sup>121</sup>. Si bien la autora se refiere fundamentalmente a la *recta intentio* de la *voluntas ut ratio*, no deja de hacer mención, también sin aclararlo, a una instancia más elevada<sup>122</sup>.

A continuación, y a modo de conclusión, ofreceré un concepto de *ratio naturalis*, situada en la esencia humana, anterior a la *recta intentio naturalis* –a la *voluntas ut ratio* y a la razón práctica–.

## 9. CONCLUSIÓN

La *recta intentio* se ha convertido en una noción clave en el debate que histórica y contemporáneamente se ha mantenido en torno a la relación entre la fe y el matrimonio. Pero una parte del contenido que se le atribuye pertenece a una instancia humana más elevada: la *ratio naturalis*. Esto obliga a revisar algunos planteamientos excesivamente pesimistas con respecto al matrimonio. El origen de la *recta intentio* se encuentra en la aplicación al matrimonio de un esquema de teología sacramentaria: la conocida como *intentio generalis* del ministro del sacramento. No obstante, al aplicarla al matrimonio, su significado ha adquirido un sentido no equiparable a la *intentio generalis*. Si bien se ha afirmado que consiste en la intención de hacer *lo que hace la Iglesia*, esta no está separada de la *inclinatio naturalis* al matrimonio, y por eso se la ha denominado *recta intentio naturalis*. Con este término se hace mención a la conexión que existe entre la *recta intentio* y la *inclinatio naturae* al matrimonio; sin embargo, con estas realidades no se agota todo el

<sup>120</sup> Cfr. M. A. ORTIZ, *Fede e consenso...*, 138. Y más adelante concluye en la misma dirección: «Inoltre, se non si può intravedere il minimo *vestigium fidei* o disposizione a credere negli sposi, si potrebbe ragionevolmente dubitare dell'esistenza di una vera intenzione naturale: "*validitas sacramenti infirmaretur*"» (M. A. ORTIZ, *Fede e consenso...*, 141).

<sup>121</sup> M. GAS AIXENDRI, *Tutelare la formazione...*, 481.

<sup>122</sup> Cfr. IDEM, *È possibile un matrimonio valido senza fede?*, en H. FRANCESCHI – M. A. ORTIZ, *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, 147.

contenido cognoscitivo y volitivo sobre el matrimonio. En efecto, existe además la *ratio naturalis* o sindéresis. Los intentos doctrinales de remitir lo propio de la *ratio naturalis* a la *recta intentio* y a la *inclinatio naturalis* son insuficientes, y nos abocan a la duda metódica de la CTI respecto a la validez de los matrimonios de los bautizados no creyentes.

Entiendo que la *ratio naturalis* hace referencia primeramente a una dimensión jurídica más profunda de la persona situada *más acá* de la razón práctica y de la *voluntas ut ratio*. En efecto, las mejores propuestas canónicas la relacionan con la *inclinatio naturae* –la naturaleza humana– y en ese sentido se habla de *recta intentio naturalis*. Este es un paso, pero no el último. Las referencias a la *recta intentio naturalis* en realidad son reconducibles a dos instancias que no aparecen suficientemente distinguidas –razón práctica y *voluntas ut ratio* por un lado, y *ratio naturalis* por otro–; las primeras están situadas en las facultades humanas, y la segunda en la esencia humana. Teniendo en cuenta lo dicho en los apartados precedentes, puede describirse del siguiente modo la *ratio naturalis* y su incidencia en el matrimonio: 1) forma parte de la esencia humana, y por lo tanto no es un conocimiento adquirido; 2) se identifica con el hábito de la sindéresis, y por lo tanto, es *inherentemente cognoscitiva*; 3) consiste en una manifestación *indefectible* de la persona; 4) se trata de una manifestación que incorpora la naturaleza humana<sup>123</sup> y por ello se presenta como apertura a la unión en la masculinidad y en la femineidad; 5) como la persona tiende a Dios como fin último, único y sobrenatural, el matrimonio se convierte en camino y anticipación de la unión con Dios en la historia; 6) de todo lo anterior se deriva que las propiedades del matrimonio se presenten como *evidentes*<sup>124</sup> a la inteli-

<sup>123</sup> Téngase en cuenta la clásica distinción entre naturaleza y esencia: 1) naturaleza humana: es la esencia humana en cuanto principio de operaciones; 2) esencia humana: lo que algo en concreto es, su sustancia.

<sup>124</sup> ¿Qué significa *evidente*? Que la persona no tiene que pensar si se casa con una o con tres a la vez –unidad–, ni forjar el deseo de tener hijos y educarlos –apertura a la vida–, y que no tiene que elucubrar para cuántos años se casa –indisolubilidad–. De todo ello se tiene un conocimiento dado, proveniente de un hábito innato, llamado sindéresis y que es una riqueza que el hombre tiene en su esencia. *Evidente* quiere decir que solo con violencia interna puedo desmarcarme de la verdad que aporta la sindéresis, violencia que será mayor o menor según las costumbres en las que una persona crece y se desarrolla, pero siempre violencia. Y que, a pesar de esa violencia, no desaparece lo que el hombre es esencialmente ni el conocimiento de los primeros

gencia y a la voluntad, facultades que intervienen en el *consensus*; 7) el error y la falta de rectitud pueden comparecer en los medios, es decir, en el ámbito del *consensus*, no en la *ratio naturalis* –o sindéresis, o esencia humana–. La *ratio naturalis* es una dotación indefectible que reside en la esencia humana y que de ahí pasa a la *voluntas ut ratio*; esta no depende inicial ni mayormente del contexto social.

En efecto, la *ratio naturalis* forma parte de la *donatio essendi* que Dios hace a la persona en la creación, y la fe forma parte de la *donatio essendi* que Dios hace en la redención: no es una conquista de la voluntad humana desde la experiencia. Lo que el hombre puede aportar es un *manifestar más del ser más*. La fenomenología aporta un conocimiento sobre el hombre, pero no sobre todo el hombre ni sobre lo más profundo de él<sup>125</sup>. La fenomenología es un saber parcial. La encíclica *Fides et ratio* veía pertinente cultivar la filosofía del ser (cfr. n. 97). La intención matrimonial presente en el consentimiento no está determinada por la sociología o la antropología cultural primordialmente, sino que nace de la *ratio naturalis*: recibe de dentro un conocimiento dado que forja y constituye naturalmente la intención matrimonial del *consensus*. Esta es pos-

---

principios, aunque sí pueda menguar. Por ello hace falta un acto positivo de exclusión de la voluntad de las propiedades esenciales del matrimonio, pues siempre es una dotación que el hombre, no solo tiene, sino que es.

<sup>125</sup> Es un error frecuente ver exclusivamente a la persona humana de abajo hacia arriba como hace la fenomenología; o incluso horizontalmente como hace la sociología o la antropología cultural; si bien es reveladora la capacidad de sendos métodos a la hora de aportar conocimiento sobre el hombre, lo cierto es que ha dejado una *forma mentis* en el modo de comprenderlo, que impide llegar al fondo; sus resultados nunca serán lo suficientemente adecuados para describir al hombre, pues lo superior no se deriva de lo inferior sino al revés. Son métodos útiles si se sabe que son parciales, problemáticos si se absolutizan sus conclusiones. Es solo con una profunda filosofía del ser, o con una antropología verdaderamente filosófica, como el ser del hombre puede ser visto jerárquicamente con respecto a todas sus manifestaciones. Pues bien, es en la intimidad en que el hombre consiste, como radical apertura a Dios y a los demás, donde la relación no es un accidente de un *suppositum*, sino nativamente un ser-con, donde tiene lugar la creación y la redención, vistas como una *donatio essendi* por parte de Dios. La revelación es una intensificación del ser-con, una novedad que consiste en el acercamiento de Dios, no en la modificación extrínseca de lo que el hombre es; de modo que la transformación del hombre es siempre la transformación del ser-con, de la creación, que aparece así colmada por medio del encuentro con Dios a quien el hombre constitutivamente busca, pues el hombre es radicalmente apertura a Dios, su único fin último.

terior a la *ratio naturalis* de la esencia humana. El conocimiento de la *ratio naturalis* es indefectible.

Situado en este núcleo el *statu nascens* de la *recta intentio* propia del *consensus*, puede verse que la persona ni es pura subjetividad ni se reduce a su naturaleza humana, y que ambas instancias –persona y naturaleza– están conectadas hasta el punto de formar una unidad –aquí se halla la fundamentación de la indisolubilidad matrimonial a mi juicio–. En consecuencia, es normal que el matrimonio y sus fines estén penetrados por la constitutiva apertura del hombre a un solo y único fin último: el sobrenatural, es decir, Dios, revelado por Jesucristo en la Iglesia. Los fines del matrimonio están incorporados y supeditados al fin último del hombre desde la creación. De este modo, como somos apertura a Dios como fin último y único, la fe forma parte de la *donatio essendi* que Dios nos hace en la redención, y que supone un crecimiento –una nueva presencia de Dios en el hombre, más alta que la que tenía– desde dentro de la *donatio essendi* de la creación para llevarla a su fin, pero sin desacreditar a la creación, sino fortaleciéndola. De ahí que el planteamiento de comparar el vínculo conyugal con el sacramento del matrimonio carezca de sentido debido al *principio de la unidad de esencia matrimonial* –igual que carecería de sentido comparar la naturaleza y la gracia–. Este principio ha de ser completado por la noción de *elevación*, comprendida como un *ser más* y evitando así contraponer creación y redención como vimos en apartados anteriores.

Como la fe y la *ratio naturalis* están unidas (*ser más, elevación, especial firmeza*), ambas repercuten en la *recta intentio* del *consensus*. Por ello la *recta intentio* y la fe «no se pueden confundir, pero tampoco se pueden separar». Es más, no cabe duda, que el mejor modo de fortalecer y evidenciar la *recta intentio* es la misma fe (siempre unida a la *ratio naturalis*), pero sin afirmar que la *recta intentio* nazca de la fe<sup>126</sup>, pues en ese momento se violenta la creación y sin ella no hay redención. Afirmar que la *recta intentio* nace de la fe es negar la *ratio naturalis*, es decir, parte de la esencia humana. Ahí están, a mi juicio, los problemas viejos y actuales sobre la validez del matrimonio a pesar de la ausencia de la fe. Todo esto se concreta, desde la perspectiva jurídica, en la circularidad

<sup>126</sup> Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía de la salvación*, n. 149.

entre el derecho divino natural y el derecho divino positivo, oscurecida por la consideración aislada del segundo y por el olvido del primero. La fe ilumina la *ratio naturalis*, pero no la crea ni la sustituye. Siempre existe la *ratio naturalis*, también cuando no hay fe, y por eso el matrimonio será válido normalmente, tanto en los no creyentes como en los no bautizados.

Por lo tanto, el contexto social no puede anular este aspecto que el hombre es *-ratio naturalis-*, sino desviarlo en el plano de los medios *-recta intentio-*; pero sin olvidar que en esos casos, sigue existiendo una auténtica ordenación matrimonial indefectible propia de la esencia humana debido a la *ratio naturalis*, que además encuentra una clara manifestación en la *inclinatio naturae* al matrimonio. Todo eso relativiza y minimiza el efecto de la presión ambiental. El contexto social no solo es incapaz de sustituir la *ratio naturalis*, sino que tampoco ha podido eliminar la *recta intentio* (ni su conocimiento) a una unión con unidad (exclusividad), indisolubilidad (para siempre) y abierto a la vida, aunque haya modificado o rebajado la percepción de los medios: convivencia *more uxorio*, sin compromiso o sin promesas y con pocos hijos<sup>127</sup>. La *ratio naturalis* es distinta del acto de voluntad en que consiste el *consensus*, pues este no es sino la decisión que actualiza, concreta y orienta la estructura óptica de la persona al matrimonio –conocida naturalmente por la *ratio naturalis*– hacia una persona determinada del otro sexo en la historia. En realidad, existe *consensus* porque hay *ratio naturalis* en la esencia humana, que al atravesar la naturaleza humana, da lugar a la *recta intentio naturalis*. La voluntad interviene para elegir la persona con quien se quiere vivir lo que soy como hombre o mujer, no para construir la *ratio naturalis* ni la *recta intentio naturalis* ni la verdad del matrimonio. Todo ello participa de la confusión de situar la esencia en el matrimonio *in fieri* y no en el matrimonio *in facto esse*, lo que ha llevado a hacer depender enteramente de la voluntad humana –acompañada por un mínimo de fe– el peso de la institución matrimonial. Antes del *consensus* la persona es íntimamente “sabia” con respecto al matrimonio y “tendente” hacia él. Es imposible el desconocimiento de la ley natural, aunque en el *consensus* puedan surgir problemas de otro orden.

<sup>127</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001.

Al recaer todo el peso de la validez del matrimonio sobre la voluntad humana ya no haría falta un acto de exclusión de alguno de los elementos esenciales del matrimonio natural para identificar la nulidad, sino que sería preceptivo mostrar que la voluntad humana, con la fe, ha podido sobreponerse al estado de esclerosis que el contexto social infligiría a la naturaleza humana de todo contrayente. Se invierte así el sentido del *favor matrimonii* y la presunción *iuris tantum* en que se traduce jurídicamente: salvo una fe positiva y activa, el matrimonio resultaría casi imposible y debería ser negado<sup>128</sup>. El olvido del derecho divino natural es un gran inconveniente y, en mi opinión, una de las razones que explicaría el silencio de la Comisión Teológica Internacional sobre la especificidad del matrimonio y la consecuente perplejidad ante la actual regulación canónica. Descartado el valor del derecho divino natural en el ordenamiento canónico, el derecho divino positivo se torna incomprendible y se le acusa de automatismo<sup>129</sup>. Considero oportuno leer el documento de la CTI sobre *La reciprocidad entre la fe y los sacramentos en la economía de la salvación* (2020) en continuidad con el documento del mismo órgano llamado *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009); en el último capítulo de este documento, titulado *Jesucristo, cumplimiento de la ley natural*, puede leerse lo siguiente: «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, la conforta y la lleva a su plena realización. Consiguientemente, aunque la ley natural es una expresión de la razón común a todos los hombres y puede ser presentada de manera coherente y verdadera en el plano filosófico, no

<sup>128</sup> Esta es la pregunta que se plantea Kasper: «La *praesumptio iuris*, de la que parte el derecho eclesialístico, ¿no es quizás una  *fictio iuris*?» (W. KASPER, *Bibbia, eros e famiglia*, 20-II-2014, *Il Foglio quotidiano*, 1-III-2014 [publicada en español con el título *El Evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014], citado en el siguiente artículo donde puede verse una exposición más completa y su correspondiente crítica: J. A. NIEVA, *El bautizado que contrae matrimonio sin fe no necesariamente excluye el consentimiento matrimonial*, *Ius Canonicum* 54 [2014] 521-565). En cierto sentido, también Oullet (cfr. M. OULLET, *El matrimonio y la familia en la sacramentalidad de la Iglesia. Desafíos y perspectivas*, en <http://www.communio-argentina.com.ar/sinodo-2015-el-matrimonio-y-la-familia-en-la-sacramentalidad-de-la-iglesia/#searchbox>).

<sup>129</sup> En este sentido la observación de Ortiz: «el camino propio de la fe no pasa solo por una profundización del *ius divinum positivum* sino también por un redescubrimiento de la naturaleza del matrimonio, según el *ius divinum naturale*» (M. A. ORTIZ, *Fe y matrimonio...*, 276).

es extraña al orden de la gracia. Sus exigencias permanecen presentes y activas en los diferentes estados teológicos por los que pasa la humanidad en la historia de la salvación» (n. 101).

El mencionado concepto de la *ratio naturalis* como consustancial a la esencia humana, por encima de toda la presión del contexto social, justifica la perenne vigencia del principio *favor matrimonii* y orienta la praxis de toda pastoral, en un proceso que se inserta en la persistente y armónica tensión que Dios ha puesto en la creación y en la redención hacia Él. Tal es la presencia actuante de la *ratio naturalis* en la actualidad, que habiendo personas que manifiestan no creer, o que excluyen la sacramentalidad, sin embargo acuden a la Iglesia para contraer matrimonio con todas sus propiedades esenciales. Este hecho, lejos de ser fuente de problemas teóricos, demuestra la vigencia del derecho divino natural en la persona y su tensión hacia los demás y hacia Dios debido a la constitutiva apertura del hombre a su único fin último –el sobrenatural–: «El hombre está hecho para un Dios infinito que se ha hecho carne, que ha asumido nuestra humanidad para atraerla a las alturas de su ser divino»<sup>130</sup>. En efecto, la apertura antropológica a Dios lo es al Dios Encarnado: Jesucristo. No caben los fideísmos ni los espiritualismos: la persona humana no ha sido destruida y el derecho natural está vigente.

Este problema ha resultado ser endogámico y artificialmente teórico en algunos momentos suscitado por la necesidad de cuadrar la realidad con un previo esquema teórico de sacramentaria general o de ocurrencia pastoral –ortopraxis sin ortodoxia–<sup>131</sup>. Entiendo que la solución lleva a invertir los papeles: adecuarnos a la realidad desvelada en el *sensus Ecclesiae*<sup>132</sup> y con una mentalidad católica en el sentido etimológico del término –unir y no dividir–, considerar la unión existente entre lo natural y lo sobrenatural, entre vínculo conyugal y sacramento, dentro

<sup>130</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes en la XXXIII edición «Meeting para la amistad entre los pueblos»*, 10 de agosto de 2012, en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20120810\\_meeting-rimini.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120810_meeting-rimini.html).

<sup>131</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Fede e matrimonio – foedus e sacramento. L'Allocuzione del papa Benedetto XVI alla Rota Romana (26 gennaio 2013)*, *Periodica* 106 (2017) 297.

<sup>132</sup> Cfr. FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, 29 de junio de 2019, n. 9.

de la apertura del hombre a Dios como fin último, aunque inicialmente pueda escapar a nuestra percepción o a nuestros parámetros, o incluso a un *sentido común* demasiado pegado a lo inmediato, de donde puede derivarse la visión pesimista y errónea de considerar nulos la mayor parte de los matrimonios como consecuencia del actual contexto social<sup>133</sup>. En este sentido, la frase del papa Francisco a los jóvenes está llena de confianza en la “pastoral” que Dios empieza a hacer con nosotros desde la misma naturaleza creada: «yo sí tengo confianza en ustedes, y por eso les aliento a optar por el matrimonio» (n. 264 *Christus Vivit*).

---

<sup>133</sup> «No sería justo obstaculizar el acceso a las nupcias sobre la base de presunciones infundadas, como la de considerar que, a día de hoy, las personas son generalmente incapaces o tienen una voluntad solo aparentemente matrimonial» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2011).

## Bibliografia

- AMENTA, P., *Matrimonio tra battezzati e disciplina ecclesiale: quale il rilievo della fede personale dei nubendi?*, *Ephemerides Iuris Canonici* 53 (2013) 5-27.
- BENEDICTO XVI, *Discorso a la Rota Romana*, 27 de enero de 2007, AAS 99 (2007) 86-91.
- BENEDICTO XVI, *Discorso a la Rota Romana*, 29 de enero de 2009, AAS 101 (2009) 124-128.
- BENEDICTO XVI, *Discorso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2011, AAS 103 (2011) 108-113.
- BENEDICTO XVI, *Discorso a la Rota Romana*, 26 de enero de 2013, AAS 105 (2013) 253-257.
- BERTOLINI, G., *Recenti tensioni dottrinali in ordine alla natura del matrimonio ed al rapporto tra la fede e l'intenzione coniugale*, *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 527-554.
- BERTOLINI, G., *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, I, Cedam, Padova 2008.
- BERTOLINI, G., *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, II, Cedam, Padova 2008.
- BURKE, C., *La sacramentalidad del matrimonio: reflexiones canónicas*, *Ius Canonicum* 35 (1994) 167-188.
- CASTRO TRAPOTE, J., *Fundamentación canónica de la disolución de los matrimonios in favorem fidei*, *Ephemerides Iuris Canonici* 61 (2021) 235-263.
- COMPOSTA, D., *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich 1971.
- CORECCO, E., *Diritto*, en *Ius et communio*, I, Piemme, Lugano 1997, 65-134.
- CORECCO, E., *Valore del atto "contra legem"*, en *Ius et communio*, I, Piemme, Lugano 1997, 221-244.
- CORECCO, E., *Il valore de la norma disciplinare in rapporto alla salvezza. Prolusione per il conferimento della laurea honoris causa-Università cattolica di Lublino*, en *Ius et communio*, I, Piemme, Lugano 1997, 57-64.

- CORECCO, E., *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico «gracia perficit, non destruit naturam»*, en *Ius et communio*, II, Piemme, Lugano 1997, 446-515.
- CORECCO, E., *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, en *Ius et communio*, II, Piemme, Lugano 1997, 564-591.
- DE LUBAC, H., *Augustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.
- DE LUBAC, H., *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, Fundación Maior, Madrid 2014.
- DIRIART, A., *Fides e foedus. La sinergia tra fede e matrimonio*, en A. DIRIART – S. SALUCCI, *Fides. Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Roma 2014, 179-213.
- ERRÁZURIZ, C. J., *Contratto e sacramento*, en *Matrimonio e sacramento*, LEV, Roma 2004, 43-56.
- ERRÁZURIZ, C. J., *Persona e natura nel matrimonio: la dimensione de giustizia*, en H. FRANCESCHI – M. A. ORTIZ, *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, 21-40.
- ESPOSITO, B., *La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?*, *Periodica* 104 (2015) 611-651.
- FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 22 de enero de 2016, AAS 108 (2016) 136-139.
- FUMAGALLI CARULLI, O., *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua tradizione giuridica*, *Il diritto ecclesiastico* 110 (1979) 28-54.
- GAS AIXENDRI, M., *È possibile un matrimonio valido senza fede?*, en H. FRANCESCHI – M. A. ORTIZ, *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, 141-161.
- GAS AIXENDRI, M., *Tutelare la formazione del vincolo matrimoniale. Apertura alla verità e fede di fronte alla validità del matrimonio*, *Ius Ecclesiae* 29 (2017) 475-489.
- GAS AIXENDRI, M., *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale. Considerazioni a margine del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità tra fede e sacramenti*, *Ius Ecclesiae* 32 (2020) 673-688.
- GRANADOS, J., *Sacramentalità della fede e fede sacramentale. Conseguenze per il dibattito sulla relazione tra fede e matrimonio*, en A. DIRIART –

- S. SALUCCI, *Fides. Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Roma 2014, 17-38.
- HERVADA, J., *El Derecho como orden humano*, *Ius Canonicum* 5 (1965) 401-454.
- HERVADA, J., *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 341-423.
- HERVADA, J., *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 425-549.
- HERVADA, J., *La sacramentalidad del matrimonio*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 689-710.
- HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, 11ª ed., Eunsa, Pamplona 2011.
- HERVADA, J. – LOMBARDÍA, P., *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico. III. Derecho matrimonial (1)*, en *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000.
- JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 68, de 22 de noviembre de 1981, AAS 74 (1982) 81-191.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 27 de enero de 1997, AAS 89 (1997) 486-489.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 1 de febrero de 2001, AAS 93 (2001) 358-363.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 30 de enero de 2003, AAS 95 (2003) 395-397.
- LO CASTRO, G., *Matrimonio, giustizia e diritto*, Giuffrè, Milano 2003.
- MARITAIN, J., *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1984.
- MINGARDI, M., *Il principio d'identità fra contratto e sacramento*, *Periodica* 87 (1998) 215-256.
- MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos*, 2ª ed., Palabra, Madrid 2006.
- MIRAS, J., *Consentimiento y sacramentalidad*, «*Fidelium Iura*» 14 (2004) 133-160.
- NAVARRETE, U., *El matrimonio: pacto natural y realidad sacramental*, en *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, 2ª ed., BAC, Madrid 2018.

- NIEVA, J. A., *El bautizado que contrae matrimonio sin fe no necesariamente excluye el consentimiento matrimonial*, *Ius Canonicum* 54 (2014) 521-565.
- ORTIZ, M. A., *L'esclusiones della dignità sacramentale: la retta intenzione e la disposizioni per credere*, *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 90-106.
- ORTIZ, M. A., *Fe y matrimonio*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *Cuestiones actuales de Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado*, Dykinson, Madrid 2015, 267-292.
- ORTIZ, M. A., *Fede e consenso matrimoniale*, en *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, EDUSC, Roma 2015, 115-142.
- PEÑA, C., *Fe e intención requerida para el matrimonio sacramento. Consecuencias canónicas del documento de la Comisión Teológica Internacional*, *Ius Canonicum* 1 (2021) 289-330.
- PIZZORNI, R., *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Estudio Domenicano, Bologna 1999.
- POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2003.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 10ª ed., Sígueme, Salamanca 2002.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000.
- RINCÓN-PÉREZ, T., *Fe y sacramentalidad del matrimonio*, en *Cuestiones Fundamentales sobre matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1980, 183-199.
- RINCÓN-PÉREZ, T., *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, *Ius Canonicum* 19 (1979) 77-158.
- RUYSSEN, G., *Mancanza di fede e nullità del matrimonio*, *La Civiltà Cattolica* 168 (2018) 432-445.
- SALVATORI, D., *Mancanza di fede e nullità di matrimonio: confronto tra il documento della Commissione Teologica Internazionale del marzo 2020 e la consolidata giurisprudenza del tribunale della Rota Romana*, *Periodica* 110 (2021) 175-223.
- SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1960.
- SCIACCA, G., *Relación entre fe y matrimonio sacramental*, *Ius Communio* 3 (2015) 75-93.

- SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, R., *Fe y sacramento del matrimonio. Consideraciones en torno a las alocuciones de Benedicto XVI y Francisco a la Rota Romana*, *Ius Communio* 6 (2018) 105-134.
- STANKIEWICZ, A., *La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio*, en *Matrimonio e sacramento*, LEV, Città del Vaticano 2004, 93-110.
- TAVANI, A. P., *Fede e consenso matrimoniale*, Giappichelli, Torino 2013.
- TEJERO, E., *El matrimonio: misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Eunsa, Pamplona 1971.
- TEJERO, E., *La secularización inicial del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad*, *Ius Canonicum* 52 (2012) 425-464.
- VILADRICH, P.-J., *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres grandes estancias de la unión (1)*, *Ius Canonicum* 44 (2004) 17-67.
- VILADRICH, P.-J., *I fondamenti antropologici dell'insolubilità del matrimonio*, en *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, EDUSC, Roma 2015, 143-216.