

# Naturaleza del Vínculo y de los Impedimentos Matrimoniales en la Legislación Eclesiástica

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Profesor de Tiempo Completo en la Facultad de  
Filosofía de la UIA.

SUMARIO: 1. *Sentido y justificación del Derecho Canónico.* 2. *El gobierno en la Iglesia. La división de poderes.* 3. *Formación del Derecho Canónico en la vida de la Iglesia.* 4. *La Enseñanza de las Escrituras y de la Teología:* A) El Antiguo Testamento; B) El Nuevo Testamento; C) El Pensamiento Teológico Posterior. 5. *La Legislación Canónica:* A) Naturaleza del Matrimonio; B) Naturaleza de los Impedimentos Matrimoniales. 6. *Resumen de los Impedimentos Matrimoniales existentes en el Derecho Canónico.* 7. *De una Nueva Teoría relativa al Vínculo Matrimonial en el Derecho Canónico.*

## 1. SENTIDO Y JUSTIFICACION DEL DERECHO CANONICO

EL DERECHO Canónico constituye una rama frecuentemente poco conocida en nuestro medio y que, sin embargo, contiene una gran riqueza doctrinal, fruto logrado de varios siglos de reflexión y discusión.

Pero lo que ante todo suele producir extrañeza es la existencia misma de tal Derecho. Y para encontrar tal justificación basta con considerar debidamente el ser propio de la Iglesia. Ya se sabe que la reflexión filosófica siempre ha considerado que existen dos sociedades naturales necesarias —la familia y el Estado— y que junto a ellas se sitúa la Iglesia, sociedad sobrenatural, derivada de una voluntad positiva de Dios y que no responde a una exigencia inscrita en la humana naturaleza.

A pesar de su diferente naturaleza, entre el Estado y la Iglesia existe una gran semejanza: ambas son, en el sentido etimológico, sociedades per-

fectas, es decir, autónomas o acabadas en sí mismas, intrínsecamente perfectas. Por esto cada una de ellas posee un fin propio, independiente de cualquier otra sociedad, y los medios necesarios para poder alcanzar tal fin.

Debe no obstante, aclararse que “cuando se habla de la Iglesia como sociedad perfecta se debe recordar que lo es en un sentido analógico, por lo que no se debe ver al Estado y a la Iglesia como dos formas específicas de una noción genérica, con lo que se reduciría o anularía el carácter sobrenatural de la Iglesia. El peligro aquí sería un excesivo naturalismo que hiciera perder de vista la verdadera naturaleza de esta sociedad, la que no realiza la noción de sociedad perfecta (lo que significa que es autónoma e independiente en la búsqueda de su fin y en el uso de los medios adecuados) más que de una manera analógica y según una cierta proporcionalidad: la Iglesia es una sociedad perfecta según un género propio, como lo es el Estado en su dominio”.<sup>1</sup>

A esta sociedad se le puede considerar desde dos puntos de vista diferentes: desde una perspectiva estática o de una dinámica. Si la consideramos en una dimensión estática, la Iglesia aparece dotada de dos aspectos diferentes pero esencialmente unidos: el principal es que la Iglesia representa un misterio, en el sentido de que es el infinito amor de Dios actuante en la historia. Este aspecto se manifiesta visiblemente en el Verbo de Dios encarnado y que continúa presente en la historia a través de la Iglesia, encargada de transmitir el Don divino a todos los hombres, de todos los lugares y a través de todas las épocas. La Encarnación se continúa de este modo en el correr de los tiempos y gracias a ella alcanzan los hombres su plena y más profunda liberación. Esta actuación de Jesucristo en el tiempo constituye una sociedad visible, orgánica y jerarquizada con todos sus elementos: la Iglesia.

Ahora bien, si consideramos a la Iglesia en una perspectiva dinámica, entonces se nos aparece como el “nuevo pueblo de Dios”, siempre en marcha y que en su peregrinación tiene la obligación de hacer llegar a los hombres la buena nueva.

Y precisamente para que la Iglesia pueda realizar su misión requiere de una cierta organización social y hacer un esfuerzo para coordinar los diferentes esfuerzos individuales mediante una unidad visible expresada en instituciones adecuadas, y cuyo sentido total será el de conducir al hombre al logro de su salvación.

En esto se distingue la Iglesia del Estado, pues en tanto que la primera tiene como fin un bien común de orden estrictamente espiritual y sobrenatural, el segundo se dirige a la realización del bien común temporal.

<sup>1</sup> RUIZ DE SANTIAGO. *J. Hombre y Mundo Contemporáneo*, UIA. México, 1973, p. 76.

El bien común que constituye la razón de ser de toda actividad eclesial —y recuérdese que debe evitarse a todo trance el reducir ilegítimamente la Iglesia a su elemento jerárquico— tiene a su vez un doble aspecto. El primero se define en una sola palabra: caridad, amor de Dios que unifica a los hombres en torno a Cristo. El segundo hace referencia a todos aquellos elementos exteriores o “visibles” que permitirán realizar adecuadamente ese amor divino. A esta dimensión visible pertenecen las misiones, los sacramentos, la liturgia, la vida eclesial jerarquizada y organizada socialmente, etc. Como se ve, todas estas son condiciones exteriores y sensibles, sin las cuales no podría la Iglesia realizar su misión. Todos estos bienes exteriores desempeñan el papel de bien común espiritual de la Iglesia relativo a su condición social terrestre.

Y es precisamente en la consideración de la Iglesia como sociedad que se inserta la necesaria presencia de un conjunto de leyes, hechas para lograr que esta sociedad realice su finalidad y conduzcan al hombre a lo que constituye su más pleno y profundo perfeccionamiento.

Vale la pena insistir que este conjunto de leyes, precisamente por ser tales,<sup>2</sup> no está constituido para obstaculizar la libertad cristiana, sino que más bien constituyen la condición de posibilidad del adecuado desarrollo de ésta. La ley no está hecha para imponer arbitrarias limitaciones sino para permitir que el hombre se oriente y pueda conseguir la plenitud propia de la libertad de los hijos de Dios.

Tal es la justificación última de las leyes que constituyen el llamado Derecho Canónico.

## 2. EL GOBIERNO DE LA IGLESIA. LA DIVISION DE PODERES

La Iglesia, sociedad visible y jerarquizada, cuya autoridad deriva inmediatamente de Jesucristo, posee una autoridad —gobierno— dotada de dos clases de poderes: los unos le fueron dados explícitamente por su fundador —como el poder de enseñar, el de santificar y el de gobernar en un sentido genérico—, en tanto que los otros derivan lógicamente y necesariamente de los poderes anteriores —tal es el caso del derecho de juzgar, dictar penas, poseer bienes temporales, etc.—.

La existencia del Derecho canónico se explica no por el poder de enseñar —magisterium—, ni por el de santificar a los hombres —ministerium— sino por el poder de jurisdicción o gobierno —imperium—.

En el poder de gobierno se podría distinguir una función legislativa,

<sup>2</sup> Cfr. Las ideas expuestas mencionadas en la obra citada en la nota 1.

una ejecutiva y una judicial. Pero esta triple distinción, que en ocasiones es difícil de distinguir en un estado determinado, implica mayores dificultades en la Iglesia, pues a ella, y más concretamente a los Apóstoles y sus sucesores, otorgó Jesucristo la totalidad de poderes antes enunciados.

Pero puede sostenerse una división de gobierno y hacer las aclaraciones pertinentes.

A la función legislativa —que es la más importante— compete emitir leyes, modificarlas o abrogarlas y también interpretarlas, pues el legislador es la instancia competente para determinar el espíritu que anima una determinada ley.

En ciertas ocasiones es difícil precisar si un acto —v.gr. los decretos de aplicación— pertenece al ejecutivo o si éste lo ha recibido por delegación del legislativo, pero en todo caso, ya en un terreno práctico, desaparecen este tipo de interrogantes, ya que quien detenta la función legislativa posee también la ejecutiva.

En todo caso presenta un mayor interés el conocer los principios que animan al legislador. Como ya se dijo, a éste corresponde promover el bien de los miembros de la Iglesia y de la sociedad como tal. Por ello la preocupación que lo debe animar es el logro del bien común. Como en todos los casos, el problema que exige una gran prudencia —en este caso de carácter sobrenatural— es el de compaginar el bien común con el bien individual. Lo anterior presenta toda su dificultad si recordamos que la Iglesia gobierna sobre hombres de diferentes latitudes y épocas, y que a todos ellos debe poder conducir a la salvación. Esto explica que las leyes emitidas se transformen en ciertas ocasiones o que incluso lleguen a desaparecer. También es la razón que se mencionen excepciones en la misma ley: “a menos que el bien de las almas exija lo contrario”. Esto explica la importancia que en el Derecho Canónico posee esa figura jurídica conocida como “dispensa”. Ella se debe a que ciertas leyes, hechas para el bien común de los cristianos que se encuentran en diferentes partes geográficas, pueden resultar demasiado pesadas e incluso ser perjudiciales para un grupo o individuo. En este aspecto la Iglesia jamás puede dispensar del derecho natural ni del derecho divino positivo, pero sí puede hacerlo con relación a las leyes que ella ha dictado.

También esta preocupación por el bien de las almas permite que el Derecho Canónico dé gran importancia a la costumbre. Si en el Derecho Romano existía como adagio que “la costumbre es la mejor intérprete de las leyes”, el canon 5 del Derecho Canónico, (D.C.) señala que “las costumbres generales o particulares contrarias al código pueden ser toleradas si son centenarias o inmemoriales y si el obispo estima que no se puede pru-

dentemente suprimirlas". Así el legislador aprueba la costumbre y le presta autoridad.

La función ejecutiva, por su parte, plantea problemas de límites que son de difícil solución, pues como ya dijimos, reposa en quien tiene a su cargo la función legislativa.

Por el contrario, el dominio de la función judicial se encuentra bien determinado. Los jueces aplican la ley a los casos particulares, y para hacer esto están guiados por principios generales, jurídicos o morales, por la equidad, la jurisprudencia, la doctrina y las llamadas presunciones de derecho. Es por ello que la jurisprudencia uniforme y prolongada del tribunal de la Rota en una materia determinada se impone a los jueces de los tribunales inferiores de manera necesaria. También es la causa de que, para responder a una cuestión, las congregaciones romanas citen con frecuencia los grandes moralistas y canonistas (doctrina). La equidad por su parte se supone existente objetivamente en las leyes y se requiere como perfección subjetiva en el juez sobre todo para resolver respecto de objetos determinados que no se encuentren regulados por una ley, como también para aplicar aquellas leyes que le dan margen para interpretar. Por su parte el campo de las presunciones (*juris et de jure-juris tantum*) es sumamente amplio.

Y sólo para terminar brevemente esta materia se debe decir que los principios que animan la función legislativa son explícitamente recordados en diversos documentos que son citados al principio del D.C. y que son como una declaración de intenciones. Entre estos principios se destaca la afirmación de la creencia en un Dios creador y señor del universo, la Redención del género humano realizada gratuitamente por Jesucristo, el llamado a todo el género humano a la salvación, la misión confiada a la Iglesia de realizar esa salvación de los hombres, la creencia en la vida futura, etc.

Todos éstos son principios que deben ser tenidos en cuenta al realizar el estudio del D.C.

### 3. FORMACION DEL DERECHO CANONICO EN LA VIDA DE LA IGLESIA

El desarrollo del D.C. está fuertemente unido a la historia de las colecciones de las leyes canónicas, de sus ediciones y clasificaciones. Todo ello constituye un conjunto que debe ser observado en su correcta dimensión.

La actividad jurídica de la Iglesia se inicia con la actividad apostólica, pues si los testigos de Jesús debían anunciar con su vida y doctrina la

muerte y resurrección de Jesús, también debían alentar en sus auditores una profunda “conversión” de pensamientos y costumbres. Debido a esto se les presentaron problemas prácticos que hubieron de resolver y sentar principios válidos para la comunidad que crecía incesantemente. Pronto apareció, en el año 50, la primera ley eclesiástica general, originada por la actitud que debía tomar la Iglesia frente a los convertidos no provenientes del judaísmo: ¿qué acaso era necesario someterlos a la disciplina judaica y obligarlos a la circuncisión —símbolo de la alianza de Dios con su pueblo—? La respuesta fue dada en la Asamblea de Jerusalén —año 49— en el sentido de que tales convertidos estaban dispensados de la circuncisión y de todas las prescripciones reglamentarias de la ley judía, salvo unos pocos puntos que debían ser respetados sobre todo para evitar escándalos innecesarios.<sup>3</sup>

La asamblea o “concilio” de Jerusalén marca así el momento en que la comunidad —ekklesía— reivindica el derecho para dictar leyes o abrogar aquellas que se juzgase necesario. Sobre todo es importante porque en ese momento la nueva religión se separa definitivamente del seno del judaísmo y alcanza una plena autonomía.

Pronto hubo necesidad de reglamentar el reclutamiento de los presbíteros y diáconos y también establecer el modo como se habría de celebrar la asamblea eucarística.

De este modo aparece la vasta y profunda obra paulina, que es continuada por una literatura post-apostólica de gran interés: la *Didaké* —fines del siglo 1o.—, las cartas de S. Ignacio de Antioquía, las *Apologías* de S. Justino, etc. Se conoce la existencia de numerosos concilios durante los tres primeros siglos —v. gr. en 190, 250, 251, etc.— e incluso se conocen las leyes promulgadas por el concilio de Elvira, España, celebrado hacia el año 300. En todos esos cánones se resuelven problemas planteados por los aciagos tiempos de persecución.

La situación eclesiástica se transforma con la conversión de Constantino y los edictos gracias a los cuales pudieron los cristianos abandonar las catacumbas. Así en el año de 325 se pudo celebrar en Nicea el primer concilio general o ecuménico, en el que se debaten cuestiones doctrinales, pero en el que también se toman decisiones disciplinarias que constituyen la base de las colecciones posteriores.

A partir de ese momento se forman colecciones locales y poco a poco van entrando en la reglamentación las decretales de los papas y las leyes imperiales. Esto da a comprender que la Iglesia dicta leyes que le parecen

<sup>3</sup> Cfr. Hechos 15, 5-29 y Gál. 2.

convenientes y recibe también por parte del emperador una serie de normas de carácter eclesiástico.

Si es cierto que la presencia de los emperadores marca al derecho de la Iglesia, también lo es que el cristianismo ejerció una positiva influencia en la comprensión y transformación del derecho civil.

En los siglos V y VI se celebraron en las Galias y en España diversos concilios que fueron abundantes en legislación. Continúa la acción recíproca, derecho civil, derecho de Iglesia, y se prepara de este modo el advenimiento de una nueva época. Esta es la llamada Edad Media, de importancia fundamental en la formación del D.C. En su historia guarda especial importancia la primera colección canónica romana, realizada por un sabio monje —Dionisio el Pequeño—, quien en 496 presentó en latín los cánones de los concilios que habían usado lengua griega. Se le pidió ampliar esa colección y esa segunda edición vino a ser el repertorio usual de la Iglesia Romana. En él, Dionisio había presentado 40 decretales de los papas, 50 cánones llamados “apostólicos”, unos 200 cánones traducidos del griego y provenientes de los concilios de Nicea, Constantinopla, Calcedonia y Sárdico y 138 cánones de la Iglesia de Africa.

Esta colección fue puesta al día por el Papa Adriano —*Collectio Dionysio-Hadriana*— y enviada en 774 a Carlomagno, quien deseaba unificar los usos de las iglesias de los francos y reformarlos, haciendo prevalecer una legislación única, romana de origen y capaz de imponerse a todos.

Así las colecciones anteriores de los galos perdieron importancia, al igual que la llamada “*Collectio hispana*”. Esta colección fue importante por la gran influencia que tuvo en la elaboración de una nueva colección de “*Isidorus Mercator*”, en el año 850.

Con el correr de los años aparecieron diferentes colecciones sistemáticas que agrupaban las diferentes leyes ya no en razón de su origen sino más bien a causa de la materia tratada. El problema fue que en estas colecciones se unieron textos de gran importancia con otros secundarios y poco relevantes. Las colecciones anteriores fueron abundantemente usadas en la composición de estas nuevas a las cuales nos referimos.

Destacan por su importancia las colecciones germánicas —en especial el “Decreto de Burchard” que contiene 1785 textos repartidos en 20 libros—, las italianas —en especial las elaboradas en la época de Gregorio VII (1073-1085) y las francesas del obispo Yves de Chartres —autor de tres colecciones canónicas—.

Llegamos así a fines del siglo XI, en un ambiente cultural especialmente favorable para el desarrollo del D.C. Aparecieron investigadores de las colecciones anteriores y que se dedicaron a estudiarlas, sistematizarlas y or-

denarlas. En este movimiento destacan por su importancia las universidades de París y Bolonia, y en esta última aparece el mejor intérprete del D.C.: GRACIANO.

Este último, monje de la Toscana, publicó en 1140 una colección integrada por 3500 fragmentos, en los que reunía e interpretaba casi todos los textos canónicos conocidos hasta el momento y a su gran obra se le conoce con el nombre de “El Decreto de GRACIANO” o más brevemente “El Decreto”, que fue la suma del saber canónico, el manual de los estudiantes, el libro comentado por los profesores, llamados a partir de entonces profesores del decreto o decretistas.

“El Decreto” estaba dividido en tres partes y abarcaba todas las materias conocidas. Ello justifica que a GRACIANO se le considere como el verdadero Padre del Derecho Canónico.

Debe señalarse que en su obra, GRACIANO recurre con gran frecuencia al Derecho Romano. Muchos textos vienen de TEODOSIO y JUSTINIANO. La poderosa mezcla de Derecho Romano y D.C. pronto debía eliminar todo aquello que el derecho canónico anterior había tomado de las ideas jurídicas germánicas, más materialistas e individualistas.

Respecto del Derecho Romano, en la medida en que no había entrado en el D. C. por intermedio del Derecho o las Decretales, fue considerado como fuente supletoria del D.C. En consonancia con el mismo a lo largo del tiempo serán también considerados como supletorios los derechos nacionales.

Y volviendo nuevamente al Decreto de GRACIANO es necesario señalar que fue este autor el primero en dar al derecho matrimonial eclesiástico una cierta estructuración. Al Decreto siguieron las cinco compilaciones antiguas, que dedican el libro cuarto al derecho matrimonial.

En esa época aparecieron varios pontífices que poseían una formación canónica de gran altura: Alejandro III —alumno de GRACIANO—, Inocente III y Gregorio IX. Bajo un reinado se llevaron a cabo diversos concilios —en la Basilica de Letrán en 1123, 1139, 1179 y 1215— en los que el D. C. fue fuertemente desarrollado.

Así el siglo XII manifiesta una gran actividad jurídica proveniente de los Papas: sus Decretales fueron muy abundantes y dieron origen a numerosas compilaciones. Este último hecho originó grandes inconvenientes y para remediarlos Gregorio IX encargó a Raimundo de Peñafort, en 1230, la composición de una colección oficial de Decretales. Para este efecto se usaron las cinco compilaciones anteriores, las Decretales de Gregorio IX, algunos cánones conciliares y algunos textos del Derecho Romano. La nueva colección fue publicada en 1234, se le envió a las Universidades y se le dio

fuerza de ley. Debemos notar que en estas Decretales el derecho matrimonial es tratado en el mismo libro cuarto y que esta colección de Decretales fue ampliada y perfeccionada por el libro VI de las Decretales de Bonifacio VIII (1298) y por las de Clemente V (1314).

Todas estas Decretales, junto con el Decreto, constituyeron la obra comentada por los profesores hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico (CDC) en 1917.

A esa obra es necesario agregar una nueva colección publicada por Juan XXII en 1317, que contenía diversas Decretales de sus predecesores, sobre todo de Clemente V. Juan XXII envió este "Liber septimus" o Clementinas a las Universidades de Bolonia y París.

A continuación se formaron dos colecciones no oficiales que fueron reunidas por vez primera en 1500 por Juan Chapuis, profesor de París. Su colección impresa, llamada "Corpus juris canonici", comprendía en una primera parte el Decreto de GRACIANO, en una segunda las Decretales de Gregorio IX, la Sexta, las Clementinas, veinte Decretales de Juan XXII (Extravagantes de Juan XXII) y otras 74 Decretales (Extravagantes comunes). Esta colección fue reproducida por todos los demás editores, incluida la edición romana de 1582. Este "Corpus juris canonici" no fue aumentado a continuación. Es en otros sitios que se deben buscar los complementos que la Iglesia añadió a su legislación a partir del siglo XVI.

Y sin duda el acontecimiento más importante del siglo XVI, de hondas consecuencias jurídicas, fue el concilio de Trento. Me parece que es innecesario señalar las características culturales que rodearon el movimiento de la Reforma iniciada por LUTERO, pero lo que sí importa es destacar que el Concilio de Trento aparece como una reacción de la Iglesia Católica frente a ese movimiento.

El Concilio de Letrán (1512-1517) acababa de llevarse a cabo y ya se veía la necesidad de convocar a una nueva asamblea. Esta no fue empezada sino hasta 1545 y se prolongó durante 18 años. Es indudable que la obra doctrinal llevada a cabo por el Concilio de Trento fue de importancia primordial y no es menos cierto que la obra jurídica reviste el mismo carácter. En toda ella se percibe el deseo de realizar una reforma profunda en el seno del catolicismo que sea fiel al mensaje de Jesucristo y a la vida interior de la Iglesia. Por ello el Concilio de Trento reformó la curia romana, abolió numerosos privilegios, reformó profundamente la disciplina del episcopado, del clero y de los religiosos, devolvió su autoridad legítima a los obispos y creó los seminarios, que deberían ser fundados por los obispos en sus diferentes diócesis para recibir a los jóvenes deseosos de alcanzar el sacerdocio ministerial para darles gratuitamente la formación

religiosa, moral y técnica necesaria para el buen desempeño de su futura misión.

Respecto de los fieles, y en especial la institución matrimonial, el Concilio publicó el decreto "Tametsi" que reglamentaba la celebración de los matrimonios y a partir del cual ningún matrimonio celebrado sin la presencia de un sacerdote y de otros dos testigos es considerado como válido. Igualmente se precisó la naturaleza de diversos impedimentos matrimoniales.

En los siglos posteriores, y con el fin de llevar a la práctica las discusiones conciliares, aparecieron diversas congregaciones especializadas y encargadas de transmitir las instrucciones de la Santa Sede. Son las respuestas que estas congregaciones dan a las interrogantes que se les plantean las que llegan a formar una especie de jurisprudencia obligatoria.

Con el correr de los años esas decisiones adquirieron un volumen muy considerable y poco a poco se veía la necesidad de la redacción de un nuevo código eclesiástico. El Concilio Vaticano I (1869-1870) se aplicó a la tarea como respuesta a la queja expresada por los obispos franceses: "Obruimur legibus" (Somos aplastados por la gran cantidad de leyes).

La obra era gigantesca, las objeciones muy numerosas y no fue sino hasta Pío X que pudo llevarse a cabo. Este gran Pontífice, por un "motu proprio" del 19 de marzo de 1904, dio la orden para realizar el trabajo y encargó a una comisión de cardenales de llevarlo a cabo. Mons. Gasparri fue el coordinador de la gigantesca obra, a la cual fueron invitados a participar todos los obispos del mundo.

En 1912 los dos primeros libros estaban acabados. Fueron enviados a los obispos para que los discutiesen e hicieren sus observaciones. Lo mismo se hizo en 1913 y 1914 con los tres libros restantes. Al recibir las observaciones se hicieron las reformas necesarias y así el 27 de mayo de 1917 Benito XV promulgó finalmente el nuevo código, que entró en vigor el 19 de mayo del año siguiente.

Mons. Gasparri completó su obra al publicar, en 9 volúmenes, todas las fuentes que habían sido usadas en la composición del nuevo código.

En 1917 se instituyó una comisión cardenalicia encargada de responder a las cuestiones que los obispos hiciesen con respecto a los cánones del Código. En general todos los autores son unánimes en reconocer la gran calidad de la obra realizada.

El libro I del Código contiene reglas generales y trata de las leyes eclesiásticas, la costumbre, la computación del tiempo, los privilegios y dispensas.

El libro II se refiere a las personas: las personas físicas, las morales, el domicilio y el parentesco. Trata del clero, de los religiosos y los laicos.

En el libro III se tratan las cosas: los siete sacramentos, los lugares y tiempos sagrados, el culto divino, el magisterio eclesiástico, los beneficios eclesiásticos y los bienes y obligaciones.

El libro IV se dedica al derecho judicial y procesal. Se analizan los diferentes procesos, los procedimientos en las causas de beatificación y canonización y los procedimientos administrativos.

Finalmente el libro V trata de los delitos y penas eclesiásticas.

Por lo anterior se ve que el tema del matrimonio se analiza en el libro III y en el orden siguiente:

- El matrimonio: principios y definiciones. Cánones 1012-1018.
- Preliminares del matrimonio. 1019-1034.
- Impedimentos del matrimonio y dispensas. 1035-1080.
- Consentimiento de los esposos. 1081-1109.
- Efectos del matrimonio. 1110-1117.
- Separación, revalidación y segundas nupcias. 1118-1143.

Pero con la promulgación de este Código no terminó la obra legislativa eclesiástica. Numerosas y nuevas circunstancias hacen necesarias nuevas instrucciones y reglamentaciones. Así existen instrucciones recientes sobre institutos seculares, cremación de cadáveres, procedimientos en las causas de nulidad matrimonial, autorización para el uso de lenguas vernáculas, etc. Gran importancia posee en este sentido el Código que el papa Pío XII hizo para las Iglesias orientales unidas a Roma.

Pero el acontecimiento que más profundas consecuencias ha tenido en el D.C. fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II, convocado oficialmente el 25 de enero de 1959 y clausurado el 8 de diciembre de 1965.

En él participaron 2,500 padres, más de 200 expertos, 10 comisiones y el secretario para la Unidad de la Iglesia. La importancia de esta gran asamblea es imposible de ser analizada en breves líneas. Tan sólo baste señalar que las reformas decididas han causado gran impacto en la vida eclesial y que la trascendencia de las decisiones tomadas está lejos de ser conocida y acabada.

Pero respecto de nuestra materia es de observar que las reformas directamente indicadas en los textos conciliares o simplemente sugeridas, implicarán una modificación en los cánones existentes. Existe y trabaja una comisión para la reforma del D.C., la cual está encargada de formular un nuevo código eclesiástico.

A través de todas estas actividades el creyente experimenta la vida del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia.

#### 4. LA ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA Y DE LA TEOLOGÍA

##### A. *Antiguo Testamento*

Antes de pasar al análisis de la legislación matrimonial canónica es conveniente hacer un rápido análisis de las Escrituras y de los principales rasgos que la doctrina matrimonial presenta en el desarrollo de la teología. La razón de este apartado es fácil de comprender: si las Escrituras gozan del carácter inspirado es evidente que toda la vida de la Iglesia reposa sobre ellas. El Concilio Vaticano II ha destacado con toda nitidez el lugar privilegiado que poseen las Escrituras en la vida eclesial.<sup>4</sup> Por ello podemos afirmar que toda doctrina teológica y toda disposición jurídica tienen en la Iglesia un apoyo y un límite: la enseñanza escriturística. Por eso es fundamental recordar sus aspectos más fundamentales.

Si se repasa el Antiguo Testamento se percibe que el tema del matrimonio es tratado desde los primeros capítulos del Génesis. El relato sacerdotal de la Creación<sup>5</sup> presenta al ser humano creado a imagen de Dios y afirmado en una dualidad sexual que se completa y armoniza. Este relato es explícito desde el punto de vista de la generación que aparece como mandato que recibe la primera pareja: “Creced y multiplicaos y henchid la tierra y enseñoreaos de ella...” De este modo el fin principal que el relato bíblico atribuye a la distinción sexual y su unión no es otro sino la procreación, mediante la cual se asegura la permanencia de la especie humana.

Por su parte el llamado relato yahvista<sup>6</sup> que es el más arcaico, destaca la soledad en la que vive el hombre sin compañera y cómo Dios decide dar al hombre “una ayuda que sea semejante”. Para ello Dios toma una costilla o un costado del hombre (sella; pleura; costa) y forma a la mujer (varona; ishá). Con ello se afirma la identidad e igualdad de naturaleza entre el hombre y la mujer. El relato destaca y subraya la misteriosa atracción que impulsa al hombre hacia la mujer y lo lleva a reconocerla como parte de su propio ser. Con ello se destaca la profunda unidad que entre ellos existe. El relato termina con palabras que aparecen al modo de conclusión: “Por esto el hombre abandona a su padre y a su madre y se une a su mujer, y vienen a ser una sola carne”.<sup>7</sup> Estas palabras son de gran importancia pues destacan las intenciones del creador y permiten ver

<sup>4</sup> Cfr. La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación.

<sup>5</sup> Gén. 1, 1, 2, 4a.

<sup>6</sup> Gén. 2, 4b-24.

<sup>7</sup> Gén. 2, 24.

al matrimonio como una realidad monogámica e indisoluble. La fuerza del versículo se destaca al recordar que para los hebreos la palabra “carne” no significa tan sólo el elemento material del ser humano sino que es sinónimo de persona. De este modo el vínculo que une al hombre y a la mujer constituye de ellos una realidad profunda y personal. Es la unión más íntima en la que se pueda pensar. La poligamia y el divorcio quedan por lo mismo excluidos, pues al separar al hombre de su mujer es tan ilícito como despedazar a una persona viva.

Y así los dos relatos del Gén. se complementan, al destacar uno la finalidad de la unión matrimonial y al subrayar el otro su naturaleza profunda.

El tema del matrimonio es nuevamente tocado con ocasión del pecado original. Por esta falta el hombre y la mujer quisieron hacerse dioses y la consecuencia de ella es que las relaciones del hombre con Dios, con su mujer y con la naturaleza resultan alteradas. De manera gráfica se nos dice que, si antes de la falta el hombre y la mujer “estaban desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban uno de otro”<sup>8</sup>, al transgredir el mandato divino, “se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos”<sup>9</sup>. Como dice un comentarista: “El despertar de la concupiscencia (en contraste con 2, 25) es una consecuencia del primer pecado. Es la manifestación más expresiva, porque es una experiencia cotidiana y universal, del desorden que la rebeldía del hombre introdujo en la armonía de la creación”<sup>10</sup>. Es así como el pudor desborda el terreno puramente sexual y manifiesta una inquietud molesta que invade a partir de ese momento toda relación en la vida humana y afecta en especial a las relaciones personales del hombre y la mujer.<sup>11</sup>

Finalmente, el hombre y la mujer reciben de Dios un castigo por la falta cometida. A la mujer se le dice: “Multiplicaré los dolores de tus preñeces; tu codicia (deseo) te empujará a tu marido, y él te dominará. Con dolor parirás a tus hijos”.

Pero el relato termina sin que los designios que Dios tenía sobre la realidad del matrimonio queden alterados.

Después del Génesis los libros que aparecen a continuación destacan y desarrollan en ocasiones algunos aspectos que se sienten especialmente importantes del matrimonio. De manera general se puede decir que en el AT la idea que se destaca con gran relevancia es la relación matrimonio-fecundidad. La razón es fácilmente explicable: al pueblo escogido le es de vital

<sup>8</sup> Gén. 2, 25.

<sup>9</sup> Gén. 3, 7.

<sup>10</sup> DE VAUX, R. *La Genèse, Bible de Jérusalem*, nota a 3, 7.

<sup>11</sup> DUBARLE, A. M., *Le péché originel dans l'Écriture*, París, 1958, p. 63.

interés que exista propagación a fin de que las promesas divinas puedan cumplirse. Incluso la promesa hecha a Abraham se refiere precisamente a una larga y amplia descendencia, tan numerosa como las estrellas del cielo.<sup>12</sup>

A partir de esa promesa, y de acuerdo con la llamada teología deuteronómica, la ausencia de hijos es vista en Israel como un castigo divino, o al menos como una negación de benevolencia de Dios. La esterilidad es vista como un oprobio que se trata de superar a todo trance. Todavía en tiempos del profeta Oseas la esterilidad es una de las más terribles maldiciones: “Dales entrañas estériles y pechos sin leche”.<sup>13</sup> Es precisamente para subsanar esta carencia de hijos que se instituye el levirato y cuyo fin es asegurar, por medio de un pariente, una posteridad a un muerto que no ha dejado hijos.<sup>14</sup>

Pero, aunque el AT subraya la profunda relación matrimonio-fecundidad, no por ello desconoce la relación matrimonio-amor, que aparece con posterioridad a la primera, pero que es igualmente considerada como esencial. Esta idea es explorada sobre todo por los profetas, quienes escogen el matrimonio como símbolo adecuado para expresar las relaciones existentes entre Yahvéh e Israel. El primero en explotar el tema fue Oseas, y más tarde Jeremías, Isaías y Ezequiel lo aprovechan y exploran. Todos estos profetas son autores de líneas de gran belleza en las que se ve con claridad que la imagen que se tiene de la divinidad en el AT no es únicamente la de un ser terrible, justiciero y vengativo. El “amor misericordioso” de Yahvéh también aparece profusamente en las páginas del AT.

También vale la pena mencionar una serie de libros sapienciales que tocan y profundizan el tema de matrimonio: El Cantar de los Cantares, serie de cantos nupciales que celebran el amor legítimo y consagran la unión de los esposos; el libro de Tobías, que destaca el papel de ayuda y apoyo que tiene la mujer respecto de su marido; el libro de Rut, ejemplo de piedad y filial conyugal; el libro del Eclesiástico, de los Proverbios y el mismo Qohélet destacan el inmenso tesoro que un esposo posee con una mujer bella, prudente y fuerte.

Y en medio de estos relatos del AT aparecen ciertas consideraciones de orden legislativo: el Levítico señala ciertos impedimentos, dirimientes, que se fundan en el parentesco o la afinidad;<sup>15</sup> el adulterio es fuertemente cas-

<sup>12</sup> Gén. 12, 2; 15, 5.

<sup>13</sup> Os. 9, 14.

<sup>14</sup> DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1964, p. 71.

<sup>15</sup> 18, 6 ss; 20. 21 ss.

tigado,<sup>16</sup> se acepta el repudio de la mujer por parte del marido, derecho que se reglamenta con minuciosidad a fin de evitar la arbitrariedad,<sup>17</sup> etc. Respecto de este último derecho es de interés señalar que para poder repudiar a la mujer es necesario que el marido haya descubierto en ella una “tara que imputarle”, “algo que le repugne,” “algo vergonzoso”. Después de ello el marido tiene que darle un “libelo de repudio” y por fin se le prohíbe tomar de nuevo a esta mujer en caso de que ella, después de casarse con otro, quede viuda o sea repudiada nuevamente.

La expresión “cosa vergonzosa” (“*erewat dabar*”) suscitó entre los doctores judíos fuertes controversias. Típica es la diferencia que al respecto, ya en tiempos de Jesús, sostiene la escuela liberal de Hillel, según la cual cualquier motivo es bueno —que el marido haya amanecido de malas o que a la mujer se le haya quemado un asado— para extender el libelo de repudio, en tanto que la escuela rigorista de Shammai sostiene que ese libelo sólo puede darse en caso de adulterio por parte de la mujer.

Otro aspecto de interés para el tema es que en el AT la poligamia es algo admitido y practicado. Ciertamente era una costumbre que era cara y que sólo la podían pagar los nobles y ricos, pero también es cierto que el problema económico era el único que se tenía que salvar. Que Gedeón haya tenido 70 hijos, Abesán 30 hijos y 30 hijas, Abdón 40, todo esto supone la existencia de varias mujeres. Se sabe que David tuvo 9 mujeres,<sup>18</sup> Roboán, 18,<sup>19</sup> Abdías, 14<sup>20</sup> y Salomón tuvo “100 mujeres en calidad de reinas y 300 concubinas”.<sup>21</sup>

Igualmente no es rara la bigamia (caso de Jacob, Elcana, Joás, etc.) ni el concubinato.

Pero a raíz de la cautividad todas estas costumbres comienzan a ser abandonadas y la monogamia se impone de manera cada vez más generalizada. Ya la familia que se nos presenta en Tobías es claramente monógama y el Eclesiástico exalta la fidelidad a la primera mujer. Pero esta fidelidad no se llega a afirmar todavía como indisolubilidad del vínculo matrimonial. El profeta Malaquías, por su parte, tiene frases que manifiestan la clara transformación de ideas: “Yo aborrezco el repudio, dice Yahvéh, Dios de Israel”.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> 20, 10; Dt. 22, 22.

<sup>17</sup> Dt. 24, 1-4.

<sup>18</sup> 2 Sam. 3, 2-5; 13; 11, 27; 1 Re. 1, 3.

<sup>19</sup> 2 Cró. 11, 21.

<sup>20</sup> 2 Cró. 13, 21.

<sup>21</sup> 1 Re. 11, 3.

<sup>22</sup> 2, 14-16.

Y es que todo el AT manifiesta precisamente una revelación que va evolucionando, una serie de ideas que no aparecen como definitivamente dadas y terminadas sino como un mensaje que se va dando lenta y progresivamente al ser humano. Esta es la razón por la cual más tarde el apóstol Pablo, refiriéndose a esas épocas, dirá que ellas revelan el tiempo en que la humanidad vivía en su minoría de edad<sup>23</sup> y que esa época representa el tiempo de la paciencia de Dios.<sup>24</sup> Todo esto es cierto, pero es necesario establecerlo a fin de darse cuenta de la larga evolución que las ideas han tenido en la vida de la Iglesia antes de poder alcanzar su más pleno desarrollo. Sólo de esta manera el Nuevo Testamento alcanza sus verdaderas dimensiones.

### B. *Nuevo Testamento*

Jesús es presentado en el NT como la sabiduría de Dios, el Mesías, el hijo del hombre, el esposo anunciado por los profetas y usado para designar a Yahvéh. De igual manera el reino de los cielos es comparado con frecuencia a unas bodas.

Pero de las enseñanzas que aparecen respecto del matrimonio, y en particular con relación a su carácter indisoluble, destacan por su importancia el texto de Marcos 19 y el de Marcos 10. En ambos se narra una discusión que tuvo lugar entre Jesús y los fariseos en torno al divorcio.

Mt 19,3-9 hace girar la discusión en torno a la cuestión de si es permitido al hombre repudiar a su mujer por cualquier causa. Mc 10,2-12 más bien plantea la interrogante de si es lícito a un hombre repudiar a su mujer. Parece que el primer relato se acerca más a la problemática existente en el judaísmo.

La interrogante de Mt es la planteada en las grandes escuelas rabínicas del momento: ¿acaso debe seguirse a Hillel, que enseña que es lícito al marido repudiar a su mujer por cualquier motivo o más bien tiene razón Shammai cuando enseña que sólo se permite el divorcio en caso de adulterio o infidelidad de la mujer? Pero Jesús da una respuesta que trasciende los límites impuestos por el debate, se remite a la Escritura y cita dos textos del Gén.: “¿No habéis leído que el Creador, en el principio, los hizo varón y hembra, y dijo: Es por ello que el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne? De este modo ya no son dos, sino una sola carne. Así pues que el hombre no separe lo que Dios ha unido”. De este modo se manifiesta con toda claridad la in-

<sup>23</sup> Gál. 3, 24.

<sup>24</sup> Rom 3, 25.

disolubilidad querida por Dios. En ningún caso, por ninguna razón, el divorcio está permitido.

Mas no por ello los fariseos callaron sino que opusieron otros textos del AT: “¿Por qué, pues, prescribe Moisés dar libelo de repudio? El les dijo: a causa de la dureza de vuestro corazón, Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no era así”. Y se saca la siguiente conclusión: “Pero yo os digo: si alguien repudia a su mujer y se casa con otra mujer, es un adúltero”. Los textos son de suyo elocuentes.

El tema debe ser completado por el texto de Mt 5, 31, en donde Jesús declara: “Se dijo también: quien quiera repudiar a su mujer, déle libelo de repudio. Pero yo os digo que todo el que repudie a su mujer la hace adúlterar, y el que se casa con la repudiada es un adúltero”. En consecuencia, tanto el marido que repudia a su mujer y se casa con otra, como la mujer repudiada que se casa con otro, son adúlteros. El vínculo existente entre los dos es más fuerte que la voluntad humana y no puede ésta romperlo.

Pero si hasta aquí los textos son lisos sin embargo pronto aparece una seria dificultad, pues en los textos citados se insertan dos incisos importantes. Mt 19, 9: *μη επι λογον πορνείας* = nisi ob fornicationem; Mt 5, 32: *παρεκτος λογον πορνείας* = excepta fornicationis causa. Ambos incisos han hecho correr mucha tinta y las principales interpretaciones sugeridas son las siguientes:

1. Al traducir *πορνεία* como adulterio los griegos separados, casi todos los protestantes y algunos católicos han visto en el inciso una excepción a la regla, de modo que el llamado divorcio vincular estaría permitido si la mujer repudiada fuese una adúltera. Con ello Jesús se haría eco de la doctrina de Shammai, el intento de superar las interpretaciones existentes sería vano y no se vería en qué se habría logrado el perfeccionamiento de la ley que se encuentra programado a partir de Mt 5, 17.

2. Por la última razón algunos exégetas protestantes contemporáneos (Klostermann, Plummer, Allen, al igual que Loisy y Turmel) han señalado que tales incisos, que rompen el sentido del texto, son verdaderas interpolaciones y que deben ser dejados a un lado. Tal interpretación hace desaparecer la dificultad al negar inspiración y autenticidad a los textos.

3. La escuela exegética católica clásica (S. Jerónimo, Sto. Tomás, Knabenbauer) ha interpretado los incisos como si permitiesen entre los casados, a causa del adulterio de una de las partes, tan sólo una separación de cuerpos. Tal interpretación puede parecer sugestiva, pero sin embargo es poco armonizable con la situación teológica de la época: la distinción entre se-

paración que rompe el vínculo y la simple separación de cuerpos parece ser posterior a los textos analizados.

4. Otros exégetas contemporáneos (Ott, Vogt, Staab) se basan más bien en las preposiciones *μη* (19, 9) y *παρεκτός* (5, 32) y señalan que ninguna tiene el carácter de excepción que se les ha dado. Así *μη* ha de interpretarse como negación prohibitiva: “Todo el que repudia a su mujer —ni siquiera por mala conducta (la puede repudiar)— y se casa con otra, comete adulterio”. Si Mt hubiese querido decir: “a no ser” hubiese usado otras expresiones como las usa en otras partes (11, 27; 12, 4.39; 17.8; 24, 22). Y por su parte *παρεκτός* también puede traducirse como “además, incluso, aun en el caso de”. De este modo 5, 32 diría: “Todo el que repudia a su mujer, aun en caso de mala conducta, la hace adúltero”. Esta interpretación, sobre todo la referente al *μη* de 19, 9 encuentra cada día mayor número de seguidores, en tanto que la de *παρεκτός* levanta mayores dificultades, pues en 5, 32 tendría un carácter exclusivo subjetivo; sería una “preterición negativa” y sería equivalente a decir: exceptúo, no hablo del caso de..., y con ello caeríamos en la interpretación anterior.

6. Por último existe una fuerte corriente que pone su atención en la palabra *πορνεία* (Cornely, Prat, Spicq, Benoit, Vaccari, Dupont, Bonsirven) y señala que el término griego que manifiesta con precisión al adulterio es *μοιχεία* y que *πορνεία* designaba más bien al concubinato en que se encuentran aquellos que han contraído matrimonio en contravención de los impedimentos señalados en Lev. 18, 6-18. De este modo el matrimonio que se considera es tan sólo aparente, es un falso matrimonio, nulo e inválido.

Esta interpretación es armonizable con otros textos —v. gr. 1 Cor. 5, 1— en los que el término en cuestión es usado precisamente en el sentido señalado. Por ello no es raro que la reciente Traducción Ecuménica del Nuevo Testamento en Mt 5, 32 ponga la siguiente nota (f): “Aquí y en 19, 9 la palabra traducida por “unión ilegal” es interpretada en tres sentidos principales: 1) “Alguna cosa vergonzosa” (cf. Dt 24, 1 griego, y las discusiones rabínicas relacionadas con el asunto). En este caso el texto autorizaría la repudiación de una mujer por diversas razones, no precisadas aquí. 2) “El adulterio”, es decir la infidelidad de la mujer respecto de su esposo. En este caso el texto autorizaría la repudiación de la mujer adúltera. 3) “La unión conyugal ilegal”, sobre todo según la legislación de Lev. 18, 6-18, sentido que se encuentra probablemente en Hech. 15, 28-29. En este caso Jesús prohibiría cualquier repudiación, exceptuados los únicos casos de uniones ilegales previstos por Lev. 18. Esta célebre “excepción mateana” es quizá una aplicación, por el evangelista, de una palabra de Jesús excluyente de toda repudiación, a una nueva situación, análoga a la que deja

suponer 1 Cor. 7. Cualquiera que sea la hipótesis adoptada, la originalidad de este texto consiste en recordar la indisolubilidad tajante (“foncière”) de la unión conyugal. La tradición ortodoxa ve en el texto la base para constatar, en caso de adulterio, que existe divorcio”.<sup>25</sup>

Por otra parte a Jesús no le interesa polemizar en contra de la poligamia, que existe aún en la época, pero que es prácticamente desconocida por un auditorio piadoso y modesto.

Otros textos interesantes, que aquí no cabe estudiar, son aquellos en los que se manifiesta la superioridad que sobre el matrimonio tiene el celibato “por el reino de los cielos” (Mt 19, 10-12).

Y si se pása a analizar la enseñanza que Pb tiene respecto del matrimonio, fácilmente se ve que es amplia y frecuente. Destacan por su importancia el cap. 7 de la 1-Carta a los Corintios y Efesios 5, 22-32.

1 Cor. 7 señala la legitimidad del matrimonio, los derechos y deberes de los esposos (el acto conyugal no es visto como favor que se concede sino como deuda —*ὀφειλή*— que se paga), la finalidad del matrimonio y su indisolubilidad (“A aquellos que están casados ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe de su marido —y si ella está separada, que no se vuelva a casar o que se reconcilie con su marido—, y que el marido no repudie a su mujer”). También trata Pb el caso de los matrimonios mixtos y da bases para lo que se conocerá con el nombre de “privilegio paulino”: si un cónyuge se convierte y el otro, ante las exigencias de la vida cristiana, se niega a seguir cohabitando y toma la iniciativa de separarse, entonces el primero encuentra su libertad y puede contraer nuevas nupcias. Esta situación es permitida porque Dios ha llamado a los suyos a vivir en paz, y si el cónyuge cristiano no puede tener certeza de atraer a la fe y salvación al que continúa gentil.

Por otra parte Pb no condena a quien se casa después de haber fallecido su cónyuge, pero subraya la superioridad de la castidad perfecta.

En cuanto a Ef 5, 22-32 la doctrina que se presenta es distinta y se refiere más bien al paralelismo existente entre el matrimonio humano y la unión de Cristo y su Iglesia. El tema hunde sus raíces en el AT, en el que se presenta a Israel como esposa de Yahvéh, ambos símbolos de la Iglesia y Jesucristo. El paralelismo es de interés porque permite ver al matrimonio impulsado hacia un ideal que constituye su perfección y acabamiento.

Se señala que la mujer debe estar sometida a su esposo, como la Iglesia está sometida a Cristo y que, por su parte, el esposo debe amar a su

<sup>25</sup> Traducción Oecuménique de la Bible, Nouveau Testament, ed. conjunta Du Cerf y Les Berges et les Mages, Paris, 1973.

mujer al modo como Cristo amó a su Iglesia. “Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella; quiso así hacerla santa al purificarla con el agua que lava y ello mediante la Palabra; quiso presentarla a sí mismo espléndida, sin mancha ni arruga, sin ningún defecto; quiso a su Iglesia santa e irreprochable. Es así como el marido debe amar a su esposa, como a su propio cuerpo. Aquel que ama a su mujer, se ama a sí mismo. Nunca nadie tuvo en aversión a su propia carne; por el contrario, al alimentarla se le rodea de atenciones, al modo como Cristo lo hace respecto de su Iglesia; ¿qué acaso no somos los miembros de su cuerpo? Es por ello que el hombre abandonará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne”. De este modo el texto constituye una pieza central en la teología de la Iglesia y en la del matrimonio. La Iglesia es presentada como la esposa de Cristo, santa e inmaculada, carente de mancha y arruga, espléndida e irreprochable. Mas lo que resulta sorprendente es que a esta unión divina y santificadora es comparado el matrimonio, a tal punto que Pb cita el pasaje del Gén. en donde se afirma la unidad profunda que existe entre los cónyuges: ambos no son ya más dos sino una sola carne, y las atenciones que el esposo debe a su esposa son las propias que un hombre tiene respecto de su propio cuerpo. ¡Cuán lejos se encuentra este texto de una mentalidad maniquea o que considere al matrimonio una realidad poco digna o elevada! El pasaje termina con una declaración significativa: “este misterio es grande: declaro que concierne a Cristo y la Iglesia”. Los autores de la traducción ecuménica establecen la siguiente nota que explica esta línea: “El pensamiento judío especulaba fácilmente sobre el principio del Génesis para descubrir su sentido profundo. La epístola parece oponer aquí a otras interpretaciones que rechaza la explicación de Gén. 2, 24 en favor de la cual compromete la autoridad apostólica. El apóstol, que ha recibido revelación del misterio, descubre aquí un nuevo aspecto: la unión conyugal de Cristo y la Iglesia. El matrimonio tiene como vocación reflejar esta unión; no realiza pues simplemente algunas exhortaciones morales sino que se sitúa en el corazón del misterio y encuentra un significado propiamente cristiano”.<sup>26</sup>

### C) *El Pensamiento Teológico Posterior*

El tema del matrimonio aparece con frecuencia en el pensamiento de los grandes teólogos y a lo largo de la historia va dando lugar a diferentes consideraciones.

<sup>26</sup> *Op. cit.*

En primer lugar los Padres de la Iglesia sostienen una doctrina que podría considerarse pesimista, pero que sin embargo es comprensible si se consideran las circunstancias que rodean su aparición. El mundo que ellos conocen se caracteriza por su decadencia y profunda corrupción, las prácticas sexuales más aberrantes no sólo eran admitidas sino que con frecuencia se les llegaba a rodear de un carácter sagrado. Para afirmar esto basta leer los recuerdos que por ejemplo nos transmite S. Agustín de la ciudad de Cartago.

Por otra parte muchos de los Padres viven en épocas de violenta persecución en contra de los cristianos, tiempos en que los cristianos eran prácticamente obligados a ofrecer un testimonio de su fe en medio de hechos sangrientos.

Y en esas circunstancias la unión matrimonial estaba lejos de ser honrada y venerada en los medios paganos.

Todo esto explica el por qué los Padres se muestran en ocasiones como rigoristas a su respecto.

Puede decirse que el aspecto que destacan en la unión matrimonial es el referente a la procreación. Enseñan que los cristianos, al igual que todo el mundo, contraen matrimonio, pero lo hacen con el fin de procrear y educar a su prole. Con frecuencia se hace notar también que sin embargo el estado matrimonial es menos perfecto que aquel en que se guarda castidad no por orgullo o autosuficiencia sino por amor al reino de los cielos.

Así Clemente de Alejandría enseña que el matrimonio es bueno y que tiene como fin principal la procreación,<sup>27</sup> y Orígenes lo engrandece por ser figura de la unión de Cristo y la Iglesia.<sup>28</sup>

En Occidente, Tertuliano se destaca por su doctrina pesimista: el matrimonio es necesario para poblar la tierra, pero ahora que se acerca el fin de este mundo ya no parece necesario propagar la especie. En consecuencia la unión matrimonial sólo es justificable a fin de combatir la concupiscencia y aunque no constituye un pecado sí produce una mancha en el hombre.<sup>29</sup>

En el siglo IV S. Basilio ve al matrimonio como una condescendencia hecha en favor de la debilidad de la naturaleza humana y S. Gregorio de Nisa ve en la vida sexual una consecuencia del pecado.<sup>30</sup> Doctrina seme-

<sup>27</sup> Strom 3, 12, PG 8, 1177 ss y 3, 23, P G 8, 1085.

<sup>28</sup> Com. in Rom., 9, 2, P G 14, 1210 B.

<sup>29</sup> 2 PL 1, 1277-1279; 16 PL 2, 1062.

<sup>30</sup> 17, PG 44, 188-189.

jante sostiene S. Juan Crisóstomo, que añade que el matrimonio es útil tan sólo para evitar la fornicación.<sup>31</sup>

Por su parte S. Ambrosio y S. Jerónimo destacan por la defensa que realizan de la virginidad. Para éste último —que ha pasado a la historia entre otras cosas por sus violentas diatribas anti-feministas— el acto conyugal debe apartar de la eucaristía durante algún tiempo y sólo se justifica en orden a la procreación.<sup>32</sup>

S. Agustín, por su parte, considera bueno al matrimonio, por haber sido instituido por Dios y bendecido por Jesucristo.<sup>33</sup> El matrimonio se constituye por tres bienes diferentes: proles, fides, sacramentum<sup>34</sup> y las relaciones conyugales se justifican sólo por la procreación a la cual se ordenan.

Más adelante S. Isidoro es el primero en formular con claridad los tres fines del matrimonio: “Tres autem ob causas ducitur uxor: prima est causa prolis (...); secunda causa adiutorii (...); tertia causa incontinentiae (...)”<sup>35</sup>

Y en general se puede decir que todos los Padres, al menos durante los tres primeros siglos, están acordes en afirmar la indisolubilidad del matrimonio. Parece que esta unanimidad se prolonga todavía hasta el siglo V, pero es cierto que ya en el VI la Iglesia oriental admite oficialmente el divorcio. Parece que esta postura es debida, entre otras causas, al gran influjo tenido por el código de JUSTINIANO (529) que autoriza el divorcio en cinco casos diferentes. Como en oriente la Iglesia está fuertemente sometida al emperador, no es raro que las disposiciones de éste hayan ido pasando poco a poco a la legislación eclesiástica, la cual pensará que sus disposiciones se fundan más bien en las Escrituras y en la enseñanza de los Padres.<sup>36</sup>

Con relación a las segundas nupcias la actitud de los Padres griegos es más severa que la de los latinos, pero lo que es más interesante es se-

<sup>31</sup> 14-19, P G 48, 543-547.

<sup>32</sup> Epist. 48, 15, PL 22, 505-506; Com. in. Ep. ad. Eph., 5, PL 26, 532.

<sup>33</sup> De bono conjug., 3. PL 40, 375.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 32, PL 40, 394.

<sup>35</sup> Etymolog., 9, 7, 27, PL 82, 367.

<sup>36</sup> Quizá sea interesante señalar que “hoy día el patriarcado de Constantinopla admite 21 causas de disolución del matrimonio, 10 la iglesia rusa, 6 los coptos monofisitas de Egipto” (M. GORDILLO. *Compendium theologiae orientalis*, 1939, p. 163, nota 3; p. 219, nota 6, p. 241, notas 5-6). “En la iglesia ortodoxa moderna —escribe J. DAUVILLER— se ha podido decir, con alguna razón, que basta una razón cualquiera, de alguna gravedad, para romper el vínculo” (*Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*. Paris, 1933, p. 143)”. Cit. por Adnès, P., *El Matrimonio*, Herder, Barcelona, 1972. p. 91.

ñalar que ninguno de los Padres le da al matrimonio el carácter de sacramento en sentido estricto que le dará la reflexión ulterior.

Continúa así la reflexión a lo largo de la historia, da comienzo la Edad Media, se atraviesan siglos bárbaros en que el pensamiento progresa lentamente en medio de grandes dificultades y se llega a principios del siglo XII, época en la que ya se han logrado adquisiciones definitivas respecto del matrimonio: su valor moral, su unidad e indisolubilidad, la licitud de las segundas nupcias y la superioridad del estado de virginidad y celibato.

A partir del siglo XII se van a precisar tres cuestiones de importancia relativas al matrimonio: su formación, su finalidad y su sacramentalidad.

Con relación al primer problema éste consistía en localizar el acto que constituye al matrimonio como estado permanente y estable. Diversas opiniones habían sido sostenidas al respecto, las cuales se repartían en dos tendencias: la una, iniciada por el Derecho Romano, veía la formación del matrimonio en el consentimiento de las partes: *Nuptias consensus non cubitus facit*; la otra, iniciada por el Derecho Germánico, veía la constitución del matrimonio en la cópula carnal. Los Padres habían seguido una u otra tendencia: S. Agustín consideraba perfecto al matrimonio por el solo consentimiento, en tanto que S. Jerónimo requería la consumación. Más adelante el papa Nicolás I sigue la primera interpretación, pero en la misma época Hincmaro de Reims sostiene la segunda. Y ya a fines del siglo XI Yves de Chartres enseña que el matrimonio se constituye por el consentimiento y es indisoluble desde el momento en que se ha afirmado el pacto conyugal en tanto que Anselmo de Laón sostiene que el matrimonio es perfecto sólo después de la consumación, y que sólo este hecho lo hace indisoluble.

La diversidad de posturas se encontrará representada en el siglo XII. Pedro Lombardo sostiene que el matrimonio es una sociedad a la cual se entra por un acto de voluntad, acto que es elemento esencial y suficiente para la formación del vínculo matrimonial entre personas capaces. Gracias al consentimiento expresado por palabras de presentes se forma el vínculo matrimonial indisoluble. La “*copula carnalis*” no constituye al matrimonio, no es esencial para su constitución, y antes de su realización existe la indisolubilidad.

GRACIANO, por su parte, sostiene la doctrina contraria: el matrimonio no se constituye por el simple consentimiento, sino que se requiere de la “*copula carnalis*”. Por ello se deben distinguir dos momentos en la celebración del matrimonio: el primero —“*matrimonium initiatum*”— resulta del mutuo consentimiento; el segundo —“*matrimonium perfectum*”— se

da sólo por la cópula. El “matrimonium initiatum” puede disolverse, en tanto que el “perfectum” es absolutamente indisoluble.

Más tarde Italia, y en especial la Universidad de Bolonia, adoptó la postura de GRACIANO, en tanto que Francia, y en especial la universidad de París, seguía la de Pedro LOMBARDO.

Un progreso importante se logra con Alejandro III, discípulo de GRACIANO, que sigue la doctrina de su maestro pero incorpora elementos de la doctrina contraria.

Sostiene el Pontífice que el matrimonio es perfecto y absolutamente indisoluble sólo gracias a la “unitas carnis: Non sunt una caro vir et mulier nisi cohaeserint copula maritali”.<sup>37</sup> Cuando el matrimonio se ha consumado el esposo no puede despedir a su esposa. Pero si el consentimiento se ha expresado, si la voluntad se ha manifestado, y se quiere despedir a la mujer es necesario que intervenga la Iglesia, pues tal juicio no puede ser dejado a la sola voluntad de las partes.

De este modo puede decirse que con Alejandro III se afirma que el matrimonio es constituido por el consentimiento, pero se considera como indisoluble sólo al matrimonio consumado, por lo que el principio general del matrimonio consensual admite excepciones.

Es importante que la doctrina quede clara: el matrimonio se constituye por el consentimiento mutuo. Con este consentimiento existe lo esencial del matrimonio, que todavía no es sin embargo absolutamente indisoluble. Sólo la “copula carnalis” da al matrimonio indisolubilidad absoluta. Pero tal cópula no pertenece a la “esencia” del matrimonio sino tan sólo a su “integridad”.

Con relación a los fines del matrimonio la cuestión se había prestado a menos debates: los Padres y los primeros escolásticos consideraban que el fin de la unión conyugal era la procreación de la especie, al cual, tras la caída original, se había añadido el que con tal unión se apaciguase la concupiscencia. En general se sostenía que la ejecución del acto conyugal con miras a la procreación es lo único que excusa su malicia, y que por ello quien lo realiza “libidinis causa” peca gravemente.

El único pensador que se aparta de esta corriente es Hugo de San Víctor, para quien el fin del matrimonio es la unión de los espíritus en el amor espiritual. A este fin se ha añadido la procreación y el remedio de la concupiscencia. Por ello el consentimiento matrimonial no tiene por objeto el derecho ni la obligación al acto conyugal sino tan sólo la vida común en el recíproco amor. El derecho y obligación respecto del acto conyugal requiere la presencia de otro acto volitivo, que es optativo para los esposos.

<sup>37</sup> Compil. 1o., IV, I, 2.

Así las cosas aparece Sto. Tomás de Aquino, cuya doctrina es decisiva para la teología matrimonial y la regulación eclesiástica.

En este punto la base de la doctrina tomista es el principio aristotélico de que la naturaleza busca ante todo la perfección y conservación de la especie. Siempre el bien de la especie —todo— es superior al del individuo —parte—. Por ello el individuo está pronto a sacrificarse en bien de la especie y realizar todos aquellos actos que son necesarios para la conservación y perfección de ésta. Es así como la unión sexual aparece ordenada por naturaleza a la procreación, a la transmisión de la vida y prolongación de la especie.

El hombre, que se diferencia de los seres inferiores, permanece sin embargo todavía como ser dotado de materialidad, y por ello su naturaleza animal lo inclina naturalmente a la reproducción. Claro que esta actividad es propia de un ser racional y libre, tiene por objeto engendrar a otro ser racional y libre y esto explica el que esta actividad, como todas las demás, requiera ser ordenada y dirigida por la razón. En este sentido se dice en algún sitio que el hombre constituye su propia providencia. El hombre —unido establemente a la mujer— responde a exigencias de la naturaleza y mediante la unión matrimonial procura engendrar hijos, formarlos y educarlos. Y todos estos actos —por ser humanos— deben estar presididos y dirigidos por la razón, más exactamente por la prudencia.

La ayuda mutua aparece también en la unión conyugal como elemento esencial, como una realidad que es valiosa por sí misma, que merece ser buscada por su propia perfección y que por ello debe ser considerada como auténtico fin del matrimonio. Claro que, como la naturaleza no puede estar ordenada sino a un fin inmediato, se debe establecer toda una jerarquía de fines que deben ser respetados y que se encuentran presentes en el dinamismo interno de la naturaleza. El fin (“operis”) próximo de la unión conyugal es la procreación y educación de los hijos, en tanto que son fines (“operis”) secundarios la ayuda mutua y la regulación de la concupiscencia.

Los esposos deben mirar al acto conyugal como absolutamente honesto, e incluso como fuente de mérito para quien se encuentra en estado de gracia, aunque deben respetar siempre el fin de la procreación. Esto no quiere decir que ésta siempre se produzca pero implica que los esposos no pueden, sin falta de su parte, impedir positivamente que este fin pueda realizarse. El obstaculizar de manera voluntaria la finalidad inmediata de la naturaleza es moralmente negativo.

Por último, con respecto al carácter sacramental del matrimonio el pensamiento escolástico logra una doctrina firme: todos los teólogos y ca-

nonistas de la edad media son unánimes en afirmar que el matrimonio constituye un sacramento en sentido estricto.

Ya se señaló con anterioridad que esta doctrina fue desconocida por los Padres, e incluso todavía Abelardo y Pedro LOMBARDO la desconocen.

No es sino hasta Alberto Magno y Tomás de Aquino que se sostiene con toda fuerza y claridad.

El Concilio de Verona (1184) publicó un decreto en este sentido, y este decreto pasó a las Decretales de Gregorio IX en los siguientes términos: “Todos aquellos que, sobre el sacramento del cuerpo y de la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, sobre el bautismo, la confesión de los pecados, el matrimonio y los otros sacramentos de la Iglesia, no temen pensar y enseñar en sentido contrario a lo que la sacrosanta Iglesia romana predica y practica, nosotros los encadenamos al vínculo del anatema perpetuo”.<sup>38</sup> Es así como, por vez primera, el matrimonio es llamado oficialmente un sacramento de la Iglesia.

La doctrina es retomada por el concilio de Lyon (1274), el concilio de Florencia (1439) y otras asambleas eclesiales.

Mas todo el conjunto adquirido hasta fines del siglo XV conoce una violenta crisis con el pensamiento de los reformadores. Ya en 1520, en el “De captivitate”, escribe LUTERO: “En todo sacramento se encuentra la palabra de promesa divina, a la cual debe creer todo aquel que recibe el signo: el signo, por él solo, no podría constituir un sacramento. Ahora bien, en ninguna parte está escrito que quien tome mujer recibirá la gracia de Dios. Todavía más: ningún signo fue unido por Dios al matrimonio. No se lee en ningún sitio que el matrimonio haya sido instituido por Dios para significar no importa qué, a pesar de que cualquier cosa visible pueda ser entendida como figura y alegoría de lo invisible. Pero figura y alegoría no son sacramentos, en el sentido en que tomamos esta palabra”.<sup>39</sup>

Para el reformador el matrimonio responde a una necesidad física, el voto de castidad es contrario a la naturaleza, la institución debe ser regulada tan sólo por la autoridad civil, el acto conyugal es de la misma naturaleza que el acto de fornicación y Dios lo perdona sólo por misericordia. Igualmente sostiene LUTERO que el vínculo no es indisoluble y abre la puerta para que Melanchton haga legítima a la misma poligamia.

CALVINO y los otros reformadores siguen en lo general la doctrina luterana, aunque suelen afirmar la unión monógama.

Esta era la situación cuando se llevó a efecto el concilio de Trento. Los

<sup>38</sup> V, VII, 9.

<sup>39</sup> Cit. LE BRAS, G. en *Le Mariage d'après les théologiens de l'Eglise Latine*, DTC, col. 2225.

periodos de mayor trascendencia relativos al matrimonio fueron los de 1547 y aquellos de 1563. En el primero se declaró al matrimonio como sacramento de la nueva ley y que confiere la gracia "ex opere operato" a quien no pone obstáculo. En el segundo se asentaron principios que dieron a la temática el acabamiento deseado.

El texto conciliar aprobado recuerda en un principio la indisolubilidad y la monogamia, propiedades esenciales del matrimonio. A continuación se desarrollan los 12 cánones que constituyen al documento.

El C.1 afirma el carácter sacramental del matrimonio (Dz. 1801).

El C.2 expone el carácter monogámico del matrimonio entre cristianos. La poligamia está prohibida en virtud de una ley divina, revelada en las Escrituras (Dz. 1802).

Los CC. 3 y 4 exponen los impedimentos matrimoniales. El 3 se dirige contra LUTERO, que sólo admitía como válidos los impedimentos citados en Lev. y negaba poder a la Iglesia para establecer otros; el 4 sostiene de manera general la capacidad de la Iglesia para establecer impedimentos dirimentos (Dz. 1803 y 1804).

El C.5 afirma la indisolubilidad del matrimonio (Dz. 1805).

El C.6 trata del matrimonio rato no consumado (Dz. 1806).

El C.7 declara que el matrimonio es indisoluble aún en caso de adulterio de uno de los cónyuges (Dz. 1807).

El C.8 se refiere al poder que tiene la Iglesia para permitir la separación de cuerpos (Dz. 1808).

El C.9 se refiere al celibato eclesiástico y a los votos solemnes (Dz. 1809).

El C.10 sostiene la superioridad que sobre el matrimonio tiene el estado de celibato y virginidad consagrado a Dios (Dz. 1810).

El C.11 defiende las formas tradicionales de la celebración litúrgica del matrimonio (Dz. 1811).

El C.12, último del documento, señala a los jueces eclesiásticos como competentes para conocer las causas matrimoniales (Dz. 1812).

Al documento conciliar acompaña el decreto "Tametsi" que instaura la forma solemne para el matrimonio. En adelante aquellos matrimonios celebrados clandestinamente serán vistos no sólo como ilícitos, sino también como nulos e inválidos.

Pero el concilio de Trento no toca el problema de las relaciones que existen entre contrato y sacramento. Esta es una de las cuestiones más discutidas en el periodo post-tridentino.

Ya desde el siglo XII los teólogos y canonistas habían sido casi unánimes al identificar el contrato con el sacramento entre los cuales sólo se

debería hablar de una distinción de razón. La bendición y otras ceremonias no aparecen como necesarias para la constitución del sacramento, en el cual los ministros son los mismos esposos.

En el siglo XVI Melchor CANO introdujo una pequeña diferencia entre los términos: entre contrato y sacramento existe distinción real parcial. El contrato es la materia próxima del sacramento, y la forma es la bendición, de modo que el ministro del sacramento es el sacerdote.

Esta opinión de CANO fue recogida sobre todo por teólogos y canonistas deseosos de limitar la autoridad eclesiástica en beneficio de aquella del rey, y por ello se les conoce con el nombre de “regalistas”.

Estos “regalistas” van más lejos que CANO: para ellos la materia próxima del matrimonio es el contrato civil y la forma es la bendición nupcial. Por esto es competencia del Estado regular por derecho propio y exclusivo la naturaleza y validez del contrato civil.

Esta tesis fue sostenida en Francia por los galicanos y en Austria por los josefinos.

Pero el exceso es sostenido por algunos jansenistas, para los cuales el contrato y el matrimonio se distinguen absolutamente, de modo que ya el contrato civil ni siquiera es la materia del sacramento. Este consiste, única y exclusivamente, en la bendición nupcial.

Esta doctrina fue la tesis teológica que dio fuerte impulso al desarrollo del matrimonio civil y que redujo al sacramento a la condición de un rito puramente exterior y accidental, asunto puramente privado que no interesa para nada al Estado. Esta es la tesis aprobada por la asamblea legislativa francesa en 1792, que la completa con las disposiciones relativas al matrimonio civil, que es recogida y sistematizada, por el Código Napoleón y que pasa posteriormente a nuestro Código Civil.

## 5. LA LEGISLACION CANONICA

Como se indicó al señalar las partes que constituyen el CDC, los sacramentos son tratados en el libro tercero referente a “las cosas”. En ese libro además de los sacramentos son tratados los lugares y tiempos sagrados, el culto divino, el magisterio eclesiástico, los beneficios y otros institutos eclesiásticos no colegiados y, por último, los bienes temporales de la Iglesia. Por su parte el libro cuarto es de interés porque contiene todo lo referente a las cuestiones procesales.

Mas volviendo al libro tercero éste se divide, en su Primera Parte, en 8 títulos que tratan de los diferentes sacramentos y, el último, los sacramentos. El

matrimonio es estudiado en el título VII y su exposición comprende una gran cantidad de cánones: desde el 1012 hasta el 1143. Estos se dividen de la siguiente manera:

Nociones preliminares (cán. 1012-1018)

1. El derecho matrimonial
2. Naturaleza del matrimonio
3. Fines y propiedades del matrimonio
4. El favor del derecho
5. División del matrimonio
6. Potestad regulativa del matrimonio
7. Los esponsales
8. Deber de los párrocos

Cap. I. De las cosas que deben preceder a la celebración del matrimonio (cán. 1019-1034).

1. La investigación previa: objeto de la misma
2. La investigación por medio de las proclamas
3. El procesillo prematrimonial y la celebración del matrimonio

Cap. II. De los impedimentos en general (cán. 1035-1057).

1. Su naturaleza, clases y establecimiento
2. Dispensa de impedimentos: sujeto activo de la potestad
3. Ejercicio de la facultad de dispensar impedimentos
4. Efectos de la dispensa
5. Ejecución de la dispensa

Cap. III. De los impedimentos impeditentes (cán. 1058-1066).

1. El impedimento de voto
2. El impedimento de parentesco legal
3. El impedimento de mixta religión

Cap. IV. De los impedimentos dirimentes (cán. 1067-1080).

1. El impedimento de edad
2. El impedimento de impotencia
3. El impedimento de ligamen
4. El impedimento de disparidad de culto

5. El impedimento de orden sagrado
6. El impedimento de profesión religiosa
7. El impedimento de raptó
8. El impedimento de crimen
9. El impedimento de consanguinidad
10. El impedimento de afinidad
11. El impedimento de pública honestidad
12. El impedimento de parentesco espiritual
13. El impedimento de parentesco legal

Cap. V. Del consentimiento matrimonial (cán. 1081-1093).

1. Naturaleza del consentimiento y su necesidad
2. El consentimiento y el error
3. Exclusión de elementos del matrimonio por parte de la voluntad
4. El consentimiento viciado por el miedo
5. Manifestación externa del consentimiento
6. El consentimiento condicionado

Cap. VI. De la forma de celebrar el matrimonio (cán. 1094-1103).

Cap. VII. Del matrimonio de conciencia (cán. 1104-1107).

Cap. VIII. Del tiempo y lugar de la celebración del matrimonio (cán. 1108-1109).

Cap. IX. De los efectos del matrimonio (cán. 1110-1117).

Cap. X. De la separación de los cónyuges (cán. 1118-1132).

1. De la disolución del vínculo
2. De la separación de lecho, mesa y habitación

Cap. XI. De la revalidación del matrimonio (cán. 1133-1141).

1. De la revalidación simple
2. De la subsanación en la raíz

Cap. XII. De las segundas nupcias (cán. 1142-1143).

Como se percibe, la estructura de la materia es sumamente armónica y puede dar origen a muy numerosas investigaciones. A continuación se van a tratar algunas cuestiones que me parece revisten gran interés.

### A. Naturaleza del Matrimonio

El matrimonio puede ser considerado desde dos perspectivas diferentes: a) se le puede analizar como un acto consistente en el consentimiento mutuo de los esposos: es el llamado matrimonio “in fieri” (matrimonio-contrato); b) o bien se le puede mirar como estado de unión de los esposos, como sociedad conyugal o vínculo permanente que resulta del consentimiento mutuo: es el matrimonio “in facto esse” (matrimonio-vínculo).

Cuando se intenta dar la definición del matrimonio es de advertir que ésta suele referirse no al matrimonio “in fieri” sino al “in facto esse”, al estado matrimonial. Es de esta manera como se presenta la definición establecida por el Derecho Romano. La primera de ellas, que es atribuida a Modestino, señala que “las nupcias son la unión del varón y la mujer y el consorcio de toda la vida y comunicación del derecho divino y humano”.<sup>40</sup> ULPIANO, por su parte, lo define así: “Las nupcias o matrimonio es la unión del varón y de la mujer que contiene la comunión habitual e indisoluble de vida”.<sup>41</sup> Esta definición es citada casi literalmente por GRACIANO<sup>42</sup> e inspira la de Pedro LOMBARDO, para quien el matrimonio es “la unión marital del hombre y la mujer, entre personas legítimas, que mantiene entre ellas una comunidad individual de vida”.<sup>43</sup>

Esta última definición pone como elemento esencial del matrimonio la unión del hombre y la mujer y esta unión es calificada de “marital”, por implicar, por lo menos de derecho, el ejercicio de la sexualidad (“mas, maris” es el principio generador), lo cual la distingue de cualquier otra posible unión. La mención de que esta unión ha de realizarse entre “personas legítimas” significa que ha de realizarse de acuerdo con la ley —natural o positiva—, la cual puede prohibirla a ciertas personas. Finalmente las últimas palabras se refieren a la estabilidad y exclusividad que caracterizan a esta unión y hace de ella una verdadera sociedad de Dios.

En todo caso respecto a todas estas definiciones se puede observar que son descriptivas y que no incluyen los elementos más esenciales del matrimonio. Quizá estos elementos se puedan encontrar en los c. 1081 y 1082. El primero señala que “el matrimonio lo produce el consentimiento entre personas hábiles según derecho, legítimamente manifestado; consentimiento que por ninguna potestad humana puede suplirse.

<sup>40</sup> D. 23, 2, 1.

<sup>41</sup> I, I, 9, 1.

<sup>42</sup> 2, 27, 2, pr.

<sup>43</sup> IV Sent., d. 27, c. 2.

1081. “El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole”.

A su vez el 1082 establece que “para que pueda haber consentimiento matrimonial es necesario que los contrayentes no ignoren, por lo menos, que el matrimonio es una sociedad permanente entre varón y mujer para engendrar hijos. Esta ignorancia no se presume después de la pubertad”.

Estas líneas permiten al menos ver la diferencia entre el matrimonio—contrato y el matrimonio—sociedad. Pero antes de pasar al análisis de cada uno de ellos es conveniente aclarar el sentido de algunos términos que son frecuentes en el tratamiento de esta temática.

Ante todo: si el matrimonio se ha contraído realmente se dice que es “válido”; es “inválido” en caso contrario.

Si el matrimonio válido se ha celebrado entre no bautizados se llama “legítimo”. Entre bautizados el matrimonio se llama “rato” (*ratum* = ratificado), en tanto no se ha realizado la “copula carnalis”. Si ésta se ha realizado se dice “rato y consumado” (*ratum et consummatum*).<sup>44</sup>

A su vez el matrimonio inválido celebrado de mala fe, a pesar de un impedimento dirimente conocido por los esposos, se llama “atentado” y “putativo” si ambos o al menos uno de ellos es de buena fe (CDC 1015).

Con esto podemos pasar a analizar los dos aspectos del matrimonio:

#### a) El Matrimonio Contrato

El DC afirma en el c. 1012 el carácter contractual del matrimonio. “Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados. Por consiguiente, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que por el mismo hecho no sea sacramento”.

Es así como se afirma la real identidad entre contrato y sacramento, elementos que la razón puede separar y distinguir pero que en la realidad son idénticos.

Esto significa que las partes bautizadas no pueden contraer matrimonio con la exclusión del sacramento, y con ello se resuelve el problema de la revalidación del matrimonio de los infieles convertidos al cristianismo. Puesto que todo contrato de matrimonio válido entre bautizados es un sacramento, por el simple hecho del bautismo el contrato es elevado a la

<sup>44</sup> CDC 1015. De este modo en lenguaje teológico y jurídico el matrimonio legítimo=matrimonio no sacramental y matrimonio rato=matrimonio sacramental.

dignidad de un sacramento válido y perfecto. La renovación expresa o tácita del consentimiento carece en este caso de utilidad.

Algunos problemas aparecen sin embargo respecto del bautizado que se casa con una parte no bautizada. ¿Recibe el sacramento del matrimonio? Algunos autores responden afirmativamente y suelen dar algunos argumentos a través de los cuales sostienen que el matrimonio contraído con dispensa entre fiel e infiel es indisoluble con el mismo título que el matrimonio entre dos fieles (ahora bien: la indisolubilidad se explica siempre “*ex ratione sacramenti*”) y que el matrimonio entre fiel e infiel significa la unión de Cristo con los diversos miembros de la Iglesia.

Pero otros estudiosos mantienen con todo su rigor el principio “*matrimonium non potest claudicare*”, que significa que el matrimonio es uno e indivisible, de modo que no puede ser sacramento para uno solo y esto en razón de la indivisibilidad contrato-sacramento, por la cual existe identidad de obligación para una y otra parte, unidad de naturaleza del vínculo matrimonial. En esta misma óptica se considera que si un infiel se convierte y su cónyuge no, tal matrimonio no adquiere el carácter sacramental.

En todo caso lo que interesa es subrayar que el matrimonio es verdaderamente un contrato: en él existen las voluntades que se obligan mutuamente a una prestación, la cual es, según el actual CDC, la cópula conyugal ordenada a tener hijos. Lo que los cónyuges se entregan al casarse no es la misma cópula sino el derecho a realizarla, derecho al que acompaña la obligación respectiva. La obligación originada es de justicia por ambas partes, y la contraída por cada una de ellas es fundamento y razón de la contraída por la otra, de modo que el contrato es bilateral en sentido estricto.

Con ello se ve que el matrimonio es un contrato consensual, que se realiza por el solo consentimiento de las partes, y de ninguna manera un contrato real, pues para ser válido no se requiere el uso de la cosa, objeto del contrato. Pero se puede establecer una cierta analogía con los contratos reales en la medida en que, si bien es cierto que la “*copula carnalis*” no constituye el vínculo conyugal, sin embargo, entre bautizados, añade una perfección accidental: la indisolubilidad absoluta y todavía más precisamente: la indisolubilidad intrínseca y extrínseca.

Un problema fuerte se suscita hoy día con relación al objeto del contrato matrimonial. Pero en el CDC la cuestión está claramente resuelta: el objeto del contrato matrimonial, el fin “*operis*” de la sociedad matrimonial, no es otro sino la entrega mutua del derecho a practicar los actos conducentes a la generación, es decir, la propagación de la especie mediante la procreación y educación de los hijos. Esta procreación no puede realizarse de manera

legítima sino mediante la entrega del derecho que constituye el objeto formal del contrato.

Con esto se entiende el sentido del c. 1013 que se refiere a los fines del matrimonio. Se dice que “la procreación y la educación de la prole es fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario”. Este cánón se refiere al fin que nace de la misma naturaleza del matrimonio (fin “operis”) y no al fin que pueden tener los contrayentes al celebrar éste (fin “operantis”). Claro que ambos pueden coincidir o pueden no hacerlo. En todo caso lo que es más importante es precisar a qué fin se encuentra naturalmente ordenado el matrimonio.

Naturalmente que el matrimonio, por su misma estructura, se ordena a diversos fines, pero lo que importa es señalar cuál de ellos es el inmediato (primario) y cuáles otros son mediatos (secundarios). Ahora bien, el cánón precisa que el fin primario del matrimonio es la procreación y educación de los hijos, de donde se requiere —como ya se dijo— que los contrayentes se entreguen mutuamente el derecho a realizar los actos conducentes a propagar la especie y, además, que a este fin se subordinen los otros fines secundarios.

Entre estos fines secundarios se cuenta la ayuda mutua. Este fin sin embargo puede ser primario en la intención del agente, y generalmente así sucede, y esto es admisible en la medida en que se respete lo que es primario en el orden de la naturaleza. De aquí que si alguien excluyese positivamente la generación, excluiría totalmente el fin inmediato del matrimonio y éste resultaría nulo por exclusión de su fin esencial y porque dicha exclusión implicaría la voluntad de no entregar el derecho que es el objeto del consentimiento y del contrato matrimonial.

Creo que a estas alturas es bueno señalar que esta enseñanza jurídica y teológica se encuentra hoy día sujeta a duros embates, pues diversos pensadores niegan la subordinación de los fines o bien ponen en tela de juicio que el fin próximo del contrato matrimonial sea la procreación de la especie. Para estos últimos pensadores tal fin inmediato es la ayuda mutua, pero esta postura, que tiene algunos antecedentes, v. gr. en Hugo de San Victor, no ha sido aprobada por el D.C. ni por las autoridades eclesiásticas. A pesar de ello creo que es uno de los puntos que más se han de debatir en los próximos años, pues se encuentra unido a otras temáticas que el día de hoy resultan acuciantes, como por ejemplo la que se tiene con respecto a la regulación de la natalidad.

Pero volviendo a la consideración del matrimonio-contrato es necesario, como en todo contrato, el consentimiento de las partes. Las cualidades

de tal consentimiento son ya clásicas: debe ser personal, libre, simultáneo, legítimo y sincero. Un consentimiento fingido o simulado carece de valor. Esta ficción o simulación puede presentarse en tres diferentes casos: los esposos, al expresar su consentimiento, no tienen la intención de contraerlo, o bien tienen la intención de contraerlo pero no la de conferirse el "jus ad corpus", o bien tienen la intención de contraerlo y de obligarse, pero no la de realizar su compromiso. Sólo este último caso no hace inválido el matrimonio. Por el contrario, excluir positivamente el "jus ad corpus", que es de la esencia del matrimonio, o una de las propiedades esenciales, es no tener la verdadera voluntad de contraer matrimonio. Claro que la simulación completa se da tan sólo en el primero de los casos presentados y también es bueno señalar que la sinceridad del consentimiento se presume siempre (c. 1086, 1) y que la prueba de la simulación, que es un hecho de conciencia, es de prueba difícil. Por lo general los canonistas señalan que tal prueba resulta del concurso de tres circunstancias: la declaración del simulador (sobre todo si se realiza bajo juramento, después del contrato), la existencia de una causa manifiesta de simulación y las circunstancias que lo expliquen. Pero si la simulación no puede ser establecida, el matrimonio permanece como válido en el fuero externo.

Otro aspecto de interés se relaciona con la materia y la forma del sacramento, las cuales han de encontrarse en el contrato mismo en razón de la identidad ya establecida contrato-sacramento. En razón de esta última identidad tanto la materia como la forma se localizan no en la bendición dada por el sacerdote sino en el contrato mismo: la materia del sacramento consiste en las palabras mismas del contrato, en la medida en que manifiestan la mutua donación de los derechos conyugales y la forma consiste en las mismas palabras en cuanto manifiestan la mutua aceptación de tales derechos. Es claro que de esta concepción se sigue lógicamente que los ministros del contrato-sacramento no son otros sino los mismos cónyuges.

#### b) El Matrimonio Vínculo

Como ya se indicó, el matrimonio-vínculo es lo que es producido por el matrimonio-contrato. Lo que permanece es precisamente el conjunto de relaciones jurídicas que brotan del otorgamiento del contrato, las cuales implican derechos y obligaciones mutuos. Es así como se presenta este vínculo o "ligazón" jurídico.

Ahora bien, si se considera ya no directamente las relaciones jurídicas sino las personas que aparecen unidas gracias a estas relaciones, aparece el matrimonio visto ya no tanto como vínculo sino como sociedad.

Y se establece por otra parte que si el objeto —o fin intrínseco— del contrato matrimonial es la entrega mutua del derecho a practicar los actos conducentes a la procreación, el fin propio de la sociedad conyugal es la propagación de la especie mediante la procreación y educación de los hijos. Esta procreación sólo puede realizarse legítimamente mediante la entrega del derecho que es el objeto —o fin intrínseco— del contrato matrimonial.

Y el c. 1013 asienta que al igual que el matrimonio tiene como fin natural primario la procreación y educación de los hijos, de igual modo está revestido de dos propiedades esenciales —la unidad y la indisolubilidad—, necesarias para que el fin indicado se pueda realizar.

Estas propiedades pertenecen a la esencia de cualquier matrimonio —celebrado entre bautizados o entre infieles— y jamás pueden faltar (c. 1110).

La unidad del matrimonio consiste en que éste es unión simultánea de un hombre con una sola mujer, con lo cual se excluye tanto la poliandria como la poligamia.

Por otra parte, la indisolubilidad consiste en que todo matrimonio, consumado o no consumado, entre bautizados o infieles, es intrínsecamente indisoluble, es decir, que no puede disolverse por acuerdo mutuo de los esposos. A esta indisolubilidad se opone el divorcio, aunque debe anotarse que existen dos especies de divorcios: a) el divorcio propiamente dicho o “perfecto”, por el cual se rompe el vínculo matrimonial y en consecuencia permite un posterior matrimonio válido; b) el divorcio impropriadamente dicho o imperfecto y que consiste en la simple separación de lecho, mesa y habitación y que no rompe con el vínculo conyugal (c. 1128 ss.).

La doctrina teológica y canónica sostiene que el vínculo conyugal entre cristianos es siempre —incluso en caso de adulterio— intrínsecamente indisoluble.

Las últimas palabras requieren una distinción: se dice que el vínculo matrimonial es “intrínsecamente” indisoluble cuando no puede romperse por efecto de la voluntad que lo creó —es decir, por voluntad de los cónyuges—; es “extrínsecamente” indisoluble si no existe en el mundo ninguna autoridad que sea capaz de disolverlo.

Ya el Concilio de Trento sostuvo la indisolubilidad intrínseca del matrimonio cristiano, aun en caso de herejía de un cónyuge, de incompatibilidad grave de caracteres o de abandono culpable (Dz. 1805).

Pero vale la pena detenerse un poco para analizar con más cuidado el problema de la indisolubilidad extrínseca. Con este tema está ligada la diferencia que existe entre el matrimonio rato y consumado y el matrimonio solamente rato (no consumado).

La doctrina sostenida es que el matrimonio rato y consumado es intrínseca y extrínsecamente indisoluble. La consumación que se tiene en consideración es, ya se dijo, la "copula carnalis".

Pero otro es el caso del matrimonio solamente rato: en este caso el vínculo es indisoluble intrínsecamente mas no lo es desde un punto de vista extrínseco.

Por otra parte, se debe recordar que el caso que se analiza al presente supone a uno de los dos cónyuges bautizados, pues otra es la situación si cambia este supuesto. Pero entre bautizados, y con matrimonio tan sólo rato, existe la posibilidad de disolución extrínseca del vínculo, y esto de dos maneras: a) por dispensa directa del Papa; b) por la profesión religiosa solemne de uno de los cónyuges.

La disolución concedida a petición de cualquiera de las partes, requiere, además de la no consumación, una "justa causa", v. gr.: abandonos, disensiones graves, etc.

El c. 1119 se refiere a los dos casos mencionados. La posibilidad del Soberano Pontífice para romper el vínculo de un matrimonio no consumado fue usada por vez primera por Martín V (1417-1431) y aparece después con alguna frecuencia en la práctica eclesial.

Los teólogos discuten el derecho usado por el Papa para disolver en este caso el vínculo matrimonial. Algunos como Billot sostienen que el Papa ejerce un poder vicario, instrumental, en tanto que otros, como Charles Journet, afirman que en este caso el poder usado por el Papa es más bien de carácter declarativo.<sup>45</sup>

Por último, es importante referirse a la disolución extrínseca a que puede dar lugar: a) el matrimonio celebrado entre un bautizado y una parte infiel; b) el matrimonio de convertidos, celebrado en la infidelidad, es decir, cuando aún no estaban bautizados; c) el matrimonio entre infieles, es decir, entre dos cónyuges, ninguno de los cuales se encuentra bautizado y acaso no lo estará jamás.

En todos estos casos el vínculo no es intrínsecamente disoluble, pero puede dar origen a diferentes consideraciones.

a) Ante todo: el matrimonio celebrado entre una parte bautizada y una no bautizada, incluso si hubiese sido consumado, puede disolverse por dispensa del Papa. Como ya se afirma, se suele considerar que el matrimonio no tiene carácter sacramental en la parte no bautizada.

b) El matrimonio entre infieles, incluso consumado, puede disolverse

<sup>45</sup> Cfr. Billot, *De Matr.*, th. 44 y 45; *De Ecclesia Christi*, th. 21. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. I, Paris, 1941, pp. 185-186. 192-193.

en favor de la fe gracias al llamado privilegio paulino, si uno de los cónyuges, al convertirse el otro, no quiere cohabitar con él de manera pacífica (cán. 1120-1124). Esta disolución requiere 5 condiciones: 1) la legitimidad del matrimonio celebrado entre infieles; 2) el bautizo de una de las partes; 3) la interpelación previa a la otra parte sobre si se quiere convertir o al menos si quiere cohabitar pacíficamente; 4) la negativa de la otra parte a tal interpelación; 5) el matrimonio de la parte bautizada con parte católica, pues el privilegio se otorga “in favorem fidei”. El can. 1126 señala que el segundo matrimonio es el que rompe el vínculo del anterior.

Y en este punto se va aún más lejos, pues se afirma que el matrimonio contraído y consumado en la infidelidad —aun consumado después del bautismo— es susceptible de ser disuelto en favor de la fe, incluso en el caso de que la parte no bautizada acepte cohabitar con la bautizada de manera pacífica.

c) Por último: el matrimonio celebrado y consumado en la infidelidad es susceptible de disolución, incluso después de la conversión de ambos cónyuges, con la condición de que no haya existido cópula carnal después de bautizados.

## B) *Naturaleza de los Impedimentos Matrimoniales*

Los impedimentos matrimoniales son obstáculos legales en razón de los cuales un matrimonio no puede ser celebrado válidamente o al menos lícitamente.

Al decir que son obstáculos legales se quiere significar que estos impedimentos constituyen defensas legítimas del matrimonio que brotan de la ley natural, divina o humana. Tienen como efecto el hacer inválido, o al menos ilícito, el matrimonio celebrado con la existencia de un determinado impedimento.

Los impedimentos se dividen en “dirimentes” —que se oponen no sólo a la licitud del matrimonio sino a su misma validez, de modo que lo hacen imposible y lo anulan y por ello el matrimonio celebrado con existencia de estos impedimentos, aunque existe ‘de facto’ carece de toda existencia jurídica, no existe ‘de jure’— e ‘impedientes’ los cuales no invalidan el matrimonio pero hacen que su celebración sea ilícita.

Pero antes de analizar esto con mayor cuidado, vale la pena detenerse un poco en la clasificación general de impedimentos.

De acuerdo a las disposiciones vigentes del CDC se suelen hacer las siguientes divisiones de impedimentos:

El c. 1078 se refiere al impedimento de pública honestidad, el cual “nace del matrimonio inválido, consumado o no, y del concubinato público o notorio; y dirime el matrimonio en primero y segundo grado de línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y viceversa”.

Este impedimento es totalmente de derecho eclesiástico y es dispensable. Puede verse con facilidad que la “pública honestidad” constituye en cierto sentido una ampliación de la “afinidad”, y su aparición se remonta al Decreto de Graciano.

Respecto del parentesco espiritual el c. 1079 envía al c. 768 que establece que “solamente el bautizante y el padrino contraen por el bautismo parentesco espiritual con el bautizado”. De este modo la relación de parentesco espiritual, que tiene semejanza con la filiación natural, existe entre el bautizado, por un extremo, y el bautizante y el padrino, por el otro. Este parentesco espiritual, derivado del bautismo, es el que constituye impedimento matrimonial.

Se requiere la validez del bautismo. Al igual que el anterior este impedimento es de derecho eclesiástico y cesa sólo por dispensa, la cual es concedida con facilidad y ante cualquier causa justa.

Finalmente el c. 1080 señala que “los que por la ley civil son inhábiles para contraer entre sí matrimonio a causa del parentesco legal que nace de la adopción, por prescripción del derecho canónico no pueden casarse entre sí válidamente”.

De este impedimento se trató ya en el c. 1059 y, como ya se indicó, es de derecho eclesiástico.

## 6. RESUMEN DE LOS IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES EXISTENTES EN EL DERECHO CANONICO

I. Definición: son impedimentos las circunstancias que por disposición legal un matrimonio no puede ser celebrado válidamente o al menos lícitamente.

II. Impedimentos Impedientes: hacen el matrimonio ilícito

III. Impedimentos Dirimientes: hacen el matrimonio inválido o nulo

Imp.  
Impedientes

- Voto simple
- Mixta religión
- Parentesco legal (si es reconocido como ilícito por las leyes civiles).

bado y descubierto, aunque de hecho permanezca todavía oculto. Así por ejemplo la consanguinidad, la afinidad 'ex copula licita', el parentesco legal, el parentesco espiritual, la honestidad pública, etc.

Con relación a estos impedimentos se debe proceder como si fuesen públicos de hecho. En segundo lugar, el impedimento es llamado público de hecho si, en razón de las circunstancias, es verdaderamente notorio, o bien si es conocido por un tal número de personas que su divulgación es de esperar; de igual modo el impedimento es considerado público si a su respecto existe tal rumor o una tal fama que se puede creer razonablemente en su existencia. Por otra parte es suficiente con que el impedimento sea materialmente público, es decir, en cuanto al hecho mismo, aunque permanezca formalmente oculto.

Por lo anterior para saber si un impedimento es público u oculto, y si existe o no peligro próximo de divulgación, se deben considerar las circunstancias del hecho y del lugar y es necesario tomar en cuenta no sólo el número sino también la condición y calidad de las personas que pueden llegar a tener conocimiento del impedimento. Todo esto es de importancia para la determinación de la naturaleza del impedimento.

#### 6. Impedimentos ciertos • y dudosos

La duda puede ser de derecho o de hecho. Es de derecho cuando si, además de que el hecho sea cierto, no aparece claramente sin embargo que de este hecho resulte un impedimento; es de hecho cuando, si además de que es cierto que de tal hecho surge el impedimento, no aparece sin embargo con evidencia que, en tal caso particular, el hecho existe verdaderamente.

En el caso de la duda de derecho, o al menos si se trata de impedimentos de derecho eclesiástico, la prohibición canónica no urge y se aplica el principio que señala: "Impedimentum dubium impedimentum nullum", siempre y cuando la opinión referente a la ausencia de impedimento sea en verdad probable. En este caso la Iglesia puede, en plenitud de su derecho, suplir el defecto de esta duda especulativa, lo cual no podría verificarse si se tratase de un impedimento de derecho divino: por ello, cuando la duda de derecho versa sobre una ley divina natural o positiva se sostiene comúnmente la no licitud del matrimonio.

En la duda de hecho es necesario, ante todo, realizar una encuesta diligente para disipar esa duda. Si a pesar de todo la duda persiste, el

matrimonio no puede ser celebrado lícitamente sin antes pedir una dispensa “ad cautelam”.

7. Impedimentos impeditentes  
• y dirimentes

“El impedimento impeditente contiene una prohibición grave de contraer matrimonio; pero si éste se celebra no obstante el impedimento, no por eso resulta nulo” (c. 1036, fr. 1).

Estos impedimentos son también llamados meramente prohibitivos del matrimonio, en oposición a los dirimentes, que determinan su nulidad.

El CDC ha cambiado considerablemente la disciplina referente a estos impedimentos, cuyo número anteriormente más elevado, ha quedado reducido a tres. Anteriormente aparecían: el veto o prohibición de la Iglesia (*Ecclesiae vetitum*), el tiempo cerrado (*tempus clausum*), los esponsales (*sponsalia*), el voto simple (*votum*), la mixta religión (*mixta religio*) y la falta de proclamas (*si proclamatio desit*). Se resumían en las versos siguientes:

*Ecclesiae vetitum, tempus, sponsalia, votum*  
*Mixtaque religio, si proclamatio desit.*

De estos tan sólo tres —esponsales, voto simple y mixta religión— eran impedimentos propiamente dichos, pues el veto de la Iglesia se refería a las prohibiciones de matrimonio impuestas por precepto por la autoridad competente, de las cuales trata el CDC en el c. 1039, y los restantes —tiempo cerrado y defecto de proclamas— eran consecuencias del incumplimiento de ciertos requisitos exigidos para la celebración del matrimonio.

De los antiguos impedimentos impeditentes propiamente tales el Código conserva los de voto simple y mixta religión, e introdujo el de cognación legal, limitando y condicionando su vigencia como impedimento impeditente a los países en los cuales la ley civil determina a su vez que el parentesco que se origina de la adopción hace ilícito el matrimonio, pues si la legislación secular dispusiese que la cognación legal es causa de la invalidación del connubio, también en virtud del DC aquella tendría la consideración jurídica de impedimento dirimente. En cambio, el Código, al silenciarlo, abolió totalmente el antiguo impedimento de esponsales, no sólo como impedimento impeditente, que prohibía a cualquiera de los esposos (prometidos) contraer matrimonio con una tercera persona, sino también

como elemento integrante del dirimente de pública honestidad que invalidaba el matrimonio celebrado por uno de los esposos con determinados parientes del otro.

De todo lo anterior se sigue que los tres impedimentos impedientes en el actual CDC son:

- el voto simple (c. 1058)
- el parentesco legal (c. 1059)
- y la mixta religión (cc. 1060-1066).

El voto, promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor, ha de referirse a conservar la virginidad, observar castidad perfecta, no casarse, recibir órdenes sagradas o abrazar el estado religioso. Estos cinco votos se oponen al mismo fin y objeto del matrimonio: los tres primeros, inmediatamente, y mediatamente los restantes.

Este impedimento se funda en el Derecho divino y por ello prohíbe gravemente la celebración del matrimonio, y lo hace ilícito, pero no inválido, si acaso se contrae a pesar de este impedimento. Esto significa que, al ser del derecho natural la ley prohibitiva del matrimonio por razón del voto, en tanto éste no se extinga o al menos se suspenda por alguna causa legítima, impide siempre la lícita celebración del matrimonio.

El parentesco legal por su parte supone dos cosas: una circunstancia objetiva y una disposición legal que, sobre esa circunstancia, establece el obstáculo jurídico para contraer matrimonio. La circunstancia es, en este caso, el parentesco legal que procede de la adopción legítima. La ley, por lo que toca al impedimento canónico, está contenida en el c. 1059.

Este impedimento es de derecho eclesiástico y cesa por dispensa concedida por autoridad eclesiástica o cuando por imperativo de la ley civil cesa el impedimento civil.

Finalmente tenemos el impedimento de mixta religión. En lenguaje técnico jurídico este impedimento sólo se aplica para designar el existente entre dos personas bautizadas, una de las cuales profesa la religión católica y la otra se encuentra afiliada a una secta herética o cismática.

El impedimento de mixta religión es de derecho divino y de derecho humano eclesiástico. El derecho divino prohíbe todo lo que pueda hacer peligrar la salvación, la cual pelagra por la pérdida de la fe católica y por la educación fuera de la Iglesia. Como este peligro existe en los matrimonios mixtos el derecho eclesiástico lo ha prohibido y ha hecho de él

un impedimento impediende. El c. 1060 se refiere a la prohibición divina y a la eclesiástica.

Entre ambas consideraciones existe, sin embargo, una diferencia, pues el impedimento de derecho divino es condicionado y sólo existe en tanto existe el peligro. El impedimento eclesiástico, por el contrario, no se encuentra condicionado. Como en general el peligro existe, la Iglesia establece el impedimento, independientemente de que el peligro exista o no exista en cada caso en particular.

Por lo anterior se puede ver con facilidad que el impedimento, en cuanto es de derecho divino, cesa por sí mismo al cesar el peligro de perversión de educación de que se ha hablado. La autoridad eclesiástica sólo puede declarar que el derecho divino ha dejado de urgir en un caso determinado.

Pero para que cese el impedimento de derecho eclesiástico se requiere dispensa, aunque haya cesado totalmente el peligro de perversión. La potestad suprema de la Iglesia puede dispensar válidamente de él siempre y en cualquier caso.

Finalmente ha de hacerse notar que la S. Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el 18 de marzo de 1966 una importante Instrucción referente a los matrimonios mixtos, y en esta Instrucción se insiste en la importancia de educar en la religión católica a la prole, la obligación de hacer conocer a la parte acatólica la fe católica con la mayor claridad posible y, sobre todo, se abroga la excomunión con la cual se castigaba a los que contraían matrimonio ante un ministro acatólico. A esta última disposición se le dio efectos retroactivos. Termina la Instrucción con una recomendación: "Procuren los cónyuges católicos robustecer y aumentar en ellos mismos el don de la fe y, siguiendo siempre en la vida de familia la senda de las virtudes cristianas, dar también de continuo a la parte acatólica y a los hijos un ejemplo excelente".

Con esto podemos pasar a tratar los impedimentos dirimentes, los cuales "no sólo prohíben gravemente que se contraiga matrimonio, sino que impiden también que se contraiga válidamente" (c. 136, fr. 2).

Estos impedimentos se suelen presentar en unos versos cuya composición parece ser obra de Tancredo:

Error. conditio, votum, cognatio, crimen,  
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,  
Aetas, affinis, si clandestinus et impos,  
Si mulier sit rapta loco nec reddita tuto,  
Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Pero esta enumeración en el actual CDC es más breve. Actualmente aparecen los siguientes impedimentos dirimientes (cc. 1067-1080): edad, impotencia, ligamen, disparidad de cultos, orden sagrado, profesión religiosa o voto solemne, raptó, crimen, consanguinidad, afinidad, pública honestidad, parentesco espiritual y parentesco legal. Estos impedimentos pueden colocarse bajo seis criterios:

- a) Impedimento basado en el defecto de plena madurez mental y física: edad
- b) Impedimento derivado del defecto de habilidad sexual: la impotencia
- c) Impedimento procedente del defecto de libertad: el ligamen
- d) Impedimentos que surgen del defecto de santidad: disparidad de cultos, orden sagrado y voto solemne
- e) Impedimentos que provienen del defecto de juridicidad: raptó y crimen
- f) Impedimentos que implican falta de reverencia, que son los que proceden de las diversas clases de parentesco: consanguinidad, afinidad, pública honestidad, parentesco espiritual y legal.

Vamos a analizar muy suscintamente estos impedimentos siguiendo los criterios propuestos.

- a) Impedimento basado en el defecto de plena madurez mental y física: edad (c. 1067)

Para que el varón pueda contraer válidamente matrimonio necesita haber cumplido 16 años; la mujer, 14.

La norma pertenece al derecho eclesiástico y por ello existen dos maneras como cesa el impedimento: automáticamente por el hecho de haberse cumplido la edad legal y por haberse obtenido dispensa del mismo de la autoridad competente. Esta dispensa parece otorgarse difícilmente.

- b) Impedimento derivado del defecto de habilidad sexual: la impotencia (c. 1068)

Este es el más fundamental de todos los impedimentos en sentido estricto, no sólo por ser de derecho natural, sino también porque su configuración se basa, próxima e inmediatamente, en la esencia y fin primario del matrimonio.

El texto del canon señala con claridad que el impedimento dirimente es la impotencia y no la esterilidad. Por impotencia puede entenderse la

incapacidad de una de las partes, o de ambas, para poner los actos que de suyo son aptos para engendrar prole, o, más brevemente, la incapacidad fisiológica para practicar la cópula.

Muchas son las consideraciones que este impedimento ha originado. Veamos las principales: ante todo se observa que es de derecho natural y todo contrato es nulo por derecho natural si no existe el objeto sobre el que versa o si es imposible la prestación de lo que se estipula. En el contrato matrimonial se da el derecho y se asume la obligación de una prestación: la cópula. Si ésta es imposible —por naturaleza— no puede adquirirse el derecho y la obligación de practicarla. Al faltar el objeto, falta un elemento esencial para la existencia del contrato matrimonial.

Por lo anterior puede considerarse que la ausencia del objeto existe cuando una de las partes adolece de incapacidad física, permanente e irremediable, para realizar los actos encomendados a la actividad humana. Esto quiere decir que en el varón existe impotencia en sentido jurídico si padece incapacidad de erección, penetración o eyaculación; en la mujer, cuando padece incapacidad de recepción del miembro viril y de la eyaculación dentro de la vagina.

Además la impotencia requiere otras características: ser anterior a la celebración del matrimonio y subsistir en el momento de éste; ser perpetua, lo que jurídicamente significa que debe proceder de un vicio orgánico o funcional de los órganos de la copulación, que no pueda desaparecer por sí mismo, sino tan sólo por un medio ilícito o por uno extraordinario; puede ser del varón o de la mujer; el hecho de que sea conocida o no conocida por el cónyuge carece de importancia para el impedimento; igualmente la impotencia puede ser absoluta —si impide el matrimonio con cualquier persona— o relativa —si lo impide con aquella o aquellas con las cuales es imposible la copulación—: en ambos casos existe impedimento; por último, el impedimento existe independientemente de que la impotencia sea de tipo orgánico —falta el órgano o padece lesiones que alteran su estructura anatómica— o funcional —el órgano existe íntegro y normal en su estructura, pero no puede desarrollar la función que le pertenece por naturaleza—. Esta última observación es de gran interés, sobre todo porque la impotencia funcional es muy difícil de probar, sobre todo en su aspecto de perpetuidad o incurabilidad.

En todo caso debe observarse que este impedimento, como tal, no es dispensable, pero puede cesar al desaparecer el defecto de la impotencia. Pero si el matrimonio se hubiese celebrado en un periodo de impotencia perpetua en sentido jurídico, no se convalidará automáticamente por haber des-

aparecido la impotencia. El matrimonio habría de celebrarse nuevamente u obtener la revalidación legítima del mismo.

c) Impedimento procedente del defecto de libertad: el ligamen (c. 1069).

El impedimento aparece si uno de los contrayentes se encuentra ligado por el vínculo de un matrimonio anterior, tanto si ese matrimonio anterior ha sido consumado o no. Lo que interesa es la existencia real y objetiva de un vínculo matrimonial en el momento de celebrar el segundo matrimonio.

Este impedimento, que es de derecho natural, prohíbe en consecuencia la poliginia —unión de un hombre con varias mujeres— y la poliandria —unión de una mujer con varios hombres—.

En la potestad de la Iglesia no se encuentra el disolver este impedimento, el cual sólo cesa al disolverse el vínculo matrimonial anterior.

d) Impedimentos que surgen del defecto de santidad: disparidad de cultos, orden sagrado y voto solemne (cc. 1070-1073).

En sentido técnico la disparidad de cultos se presenta sólo en el caso de que un cónyuge no haya recibido el bautismo y la otra sí. Esta circunstancia, si existe peligro de perversión, engendra un impedimento impediante, es de derecho divino, y recibe el tratamiento del impedimento de mixta religión ya analizado. Pero el c. 1070 lo considera tan sólo como dirimente, y en este caso es tan sólo de derecho positivo eclesiástico. Este impedimento desaparece al recibir el bautismo la parte no bautizada o bien si las circunstancias hacen moralmente imposible pedir su dispensa. Esta última, la dispensa dada por la autoridad eclesiástica, es dada con dificultad en ciertos casos.

Con relación al impedimento de orden sagrado ha de decirse que éste existe en el caso de quien haya recibido órdenes sagradas (subdiaconado y órdenes superiores). Este obstáculo es de derecho eclesiástico tan sólo y en los últimos tiempos ha dado origen a fuertes controversias.

El impedimento requiere, para darse, de dos condiciones: ante todo que la ordenación haya sido válida y, además, que de esa ordenación se haya originado la obligación de guardar el celibato.

En este caso puede obtenerse dispensa, la cual es fácil de obtener, si existe causa justa y proporcionada, en el caso del subdiaconado; es más difícil en caso de diaconado, casi imposible si trata de la orden del presbiterado y en caso de episcopado nunca se ha dado.

Por su parte el c. 1073 expone el impedimento existente en el caso de “religiosos que han emitido votos solemnes, o votos simples a los cuales, por prescripción especial de la Sede Apostólica, se les haya dado la virtud de hacer nulo el casamiento”.

Este impedimento, que es de derecho eclesiástico, es dispensable. La dispensa recae no directamente sobre el impedimento sino más bien sobre el voto que le da origen.

e) Impedimentos que se originan del defecto de juridicidad: raptó y crimen (cc. 1074-1075).

Se considera que el raptó se presenta en dos casos: a) si a una mujer, contra su voluntad y haciendo uso de la fuerza física, de amenazas o engaños, se la lleva de un sitio seguro en el que se encontraba a otro sitio no seguro, en el que queda bajo el poder del raptor, quien tiene voluntad de casarse con ella; b) si a una mujer se le retiene violentamente en el sitio donde habita, siempre y cuando quien la retenga tenga intención de casarse con ella.

Ambas posibilidades del raptó engendran un obstáculo de derecho eclesiástico y es interesante señalar que el tipo requiere que el varón sea el raptor y la mujer la raptada.

El impedimento desaparece si la raptada se separa del raptor o que la mujer sea puesta en lugar seguro y que consienta en aceptar por marido a su raptor. La dispensa puede otorgarse en el caso de que la raptada dé el consentimiento matrimonial libremente, pero la Iglesia nunca la concede por considerar que su desaparición depende de la voluntad misma del raptor.

Por otra parte el impedimento de crimen es tratado en el c. 1075. Se presenta en ciertos delitos —adulterio, conyugicidio o ambos— dados con ciertas condiciones. El c. 1075 se refiere a tres figuras distintas: la del adulterio, la del adulterio y conyugicidio, y la del solo conyugicidio. La primera se subdivide en dos, ya que el adulterio puede darse con promesa de matrimonio o bien se atente éste. Aparecen así cuatro figuras diferentes que son consideradas por el canon.

El adulterio con promesa de matrimonio requiere: a) en cuanto al adulterio: que sea verdadero —al menos uno de los adúlteros válidamente casado—, consumado y formal —con conocimiento del mismo—; b) en cuanto a la promesa: que sea verdaderamente una promesa, manifestada exteriormente, que sea mutua, seria, absoluta —sin condiciones—, conociendo la existencia de un matrimonio válido y que tenga por objeto el contraer matrimonio después de la muerte del cónyuge inocente.

El adulterio en el que se atenta matrimonio requiere las condiciones expuestas en el caso anterior y además que se preste el consentimiento matrimonial de presente, es decir, de tal modo que de suyo sería suficiente para producir el vínculo matrimonial en caso de que no existiese ningún impedimento. Se requiere que ambos actos se realicen antes de haberse

disuelto el matrimonio existente y conociendo ambas partes la existencia de ese vínculo determinado.

La tercera figura, adulterio y conyugicidio, requiere adulterio con las condiciones señaladas y además que el conyugicidio sea verdaderamente tal y que se realice con el fin de contraer matrimonio con el cómplice del adulterio.

Por último el conyugicidio sin adulterio requiere que en la muerte del cónyuge inocente hayan colaborado, física o moralmente, los dos que intentan casarse y que hayan obrado de común acuerdo para realizar el delito. Se requiere también que el conyugicidio sea verdaderamente tal.

En todos estos casos el impedimento de crimen es de derecho eclesiástico y tiene como finalidad no tanto el de castigar un delito sino el de proteger la santidad del matrimonio.

Este obstáculo sólo puede cesar por dispensa, la que se suele conceder fácilmente en los dos primeros casos —de adulterio con promesa de matrimonio o de adulterio con intento matrimonial— y más difícilmente en los dos últimos —en los que se presenta el conyugicidio—. Si el conyugicidio es público la autoridad eclesiástica no suele otorgar la dispensa solicitada, aunque dentro de sus facultades está el hacerlo.

f) Impedimentos originados por las diversas clases de parentesco: consanguinidad, afinidad, pública honestidad, parentesco espiritual y legal (cc. 1076-1080).

El impedimento basado en el parentesco carnal se considera en el c. 1076, en el que se establece que “en línea recta de consanguinidad es nulo el matrimonio entre todos los ascendientes y descendientes tanto legítimos como naturales”, en tanto que “en línea colateral es nulo hasta el tercer grado inclusive, pero de tal manera que el impedimento matrimonial solamente se multiplica tantas veces cuantas se multiplique el tronco común”.

Para el cómputo en los grados de consanguinidad, el D. Canónico coincide con el D. Romano en el modo de computar los de línea recta (existen tantos grados cuantas generaciones, o sea cuantas personas, descontando el tronco), pero hay diferencia en lo que respecta a la línea colateral: el derecho civil romano suma los grados de ambas líneas, en tanto que para el D. Canónico, si ambas líneas son iguales, hay tantos grados cuantas generaciones en una de las ramas y si las dos ramas son desiguales, existirán tantos grados cuantas generaciones en la rama más larga.

En cuanto a la naturaleza del impedimento: la consanguinidad en línea recta es dirimente en todos los grados. Con certeza el impedimento es de derecho natural en el primer grado —padres e hijos—, y en los restantes

grados es muy probablemente también de derecho natural, y ciertamente lo es de derecho eclesiástico, tanto si la consanguinidad es legítima o ilegítima.

Respecto de la consanguinidad en línea colateral: probablemente es de derecho natural secundario en el primer grado (hermanos) y de derecho eclesiástico hasta el tercer grado inclusive (primos segundos).

El D. Canónico considera que este impedimento se basa en una circunstancia objetiva natural que no se puede destruir ni puede cesar por sí misma y que por ello sólo puede cesar por dispensa, la que no puede otorgarse en caso de que el impedimento sea de derecho natural, incluso si se presenta tan sólo probabilidad al respecto. En el caso de grados de línea colateral —con excepción del primero— el impedimento es dispensable por causa más o menos grave. Especial dificultad ofrece la dispensa del impedimento de primer grado con segundo en línea colateral —tíos y sobrinos—.

Por lo que respecta al impedimento de afinidad (c. 1077), éste consiste en que, disuelto el matrimonio, el esposo no puede contraer matrimonio con los consanguíneos de la mujer, ni ésta con los consanguíneos de su esposo, si están comprendidos en los grados considerados por la ley: “La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado; en línea colateral lo dirime hasta el segundo grado inclusive”.

El supuesto de la norma es un matrimonio válido y la mujer y los consanguíneos del esposo o el esposo y los consanguíneos de su mujer. De este modo los consanguíneos de un cónyuge no tienen afinidad con los del otro. La relación de afinidad supone que uno de los extremos de la relación sea el cónyuge mismo y que esté o haya estado ligado por el vínculo matrimonial del cual se origina.

La afinidad se mide por los grados de la consanguinidad, de modo que en el mismo grado de consanguinidad en que el esposo (o esposa) esté ligado con sus consanguíneos, en ese mismo grado de afinidad estará ligada la esposa (o esposo).

Este impedimento es dirimente en todos los grados de la línea recta y hasta el segundo grado de la línea colateral, por lo que el cónyuge no puede, disuelto el matrimonio, contraer vínculo matrimonial con ninguno de los ascendientes o descendientes del otro cónyuge, ni con los hermanos, tíos, sobrinos o primos carnales de éste.

La afinidad constituye un impedimento de derecho eclesiástico, en todas sus líneas y grados, y alcanza a todos los matrimonios de bautizados entre sí y a todos los mixtos de bautizado e infiel.

El impedimento puede cesar por dispensa, la cual es muy difícil si se trata de un primer grado en línea recta, en tanto que es fácil si se trata del segundo grado de línea colateral.

El c. 1078 se refiere al impedimento de pública honestidad, el cual “nace del matrimonio inválido, consumado o no, y del concubinato público o notorio; y dirime el matrimonio en primero y segundo grado de línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y viceversa”.

Este impedimento es totalmente de derecho eclesiástico y es dispensable. Puede verse con facilidad que la “pública honestidad” constituye en cierto sentido una ampliación de la “afinidad”, y su aparición se remonta al Decreto de Graciano.

Respecto del parentesco espiritual el c. 1079 envía al c. 768 que establece que “solamente el bautizante y el padrino contraen por el bautismo parentesco espiritual con el bautizado”. De este modo la relación de parentesco espiritual, que tiene semejanza con la filiación natural, existe entre el bautizado, por un extremo, y el bautizante y el padrino, por el otro. Este parentesco espiritual, derivado del bautismo, es el que constituye impedimento matrimonial.

Se requiere la validez del bautismo. Al igual que el anterior este impedimento es de derecho eclesiástico y cesa sólo por dispensa, la cual es concedida con facilidad y ante cualquier causa justa.

Finalmente el c. 1080 señala que “los que por la ley civil son inhábiles para contraer entre sí matrimonio a causa del parentesco legal que nace de la adopción, por prescripción del derecho canónico no pueden casarse entre sí válidamente”.

De este impedimento se trató ya en el c. 1059 y, como ya se indicó, es de derecho eclesiástico.

## 6. RESUMEN DE LOS IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES EXISTENTES EN EL DERECHO CANONICO

I. Definición: son impedimentos las circunstancias que por disposición legal un matrimonio no puede ser celebrado válidamente o al menos lícitamente.

II. Impedimentos Impedientes: hacen el matrimonio ilícito

III. Impedimentos Dirimientes: hacen el matrimonio inválido o nulo

Imp.  
Impedientes

- Voto simple
- Mixta religión
- Parentesco legal (si es reconocido como ilícito por las leyes civiles).

Imp.  
Dirimentes

- Edad
- Impotencia
- Ligamen o vínculo
- Disparidad de cultos
- Orden sagrado
- Voto solemne
- Rapto
- Crimen
- Consanguinidad
- Afinidad
- Pública honestidad
- Parentesco espiritual
- Parentesco legal

IV. La Dispensa de la Iglesia no puede versar sobre impedimentos de derecho natural y divino, pero sí respecto de aquellos que son de derecho eclesiástico.

A) Son de Derecho Natural: el ligamen o vínculo y el parentesco en línea recta y entre hermanos.

B) Son de Derecho Eclesiástico

- en que la Iglesia nunca dispensa, v.gr. afinidad en línea recta: que la viuda se case con el hijo de su esposo.
- en que la Iglesia sólo dispensa muy raramente y por causas gravísimas, v.gr.: edad, voto solemne y disparidad de cultos en regiones católicas.
- en que la Iglesia dispensa con dificultad, v.gr. consanguinidad entre primos o entre tíos y sobrinos.
- en que la Iglesia fácilmente dispensa, v.gr.: consanguinidad en tercer grado colateral, parentesco espiritual y afinidad en segundo grado colateral.

#### 7. DE UNA NUEVA TEORIA RELATIVA AL VINCULO MATRIMONIAL EN EL DERECHO CANONICO.

Hasta el momento sólo se ha expuesto la doctrina oficial que se mantiene en el actual Derecho Canónico con relación al matrimonio y la indisolubilidad del vínculo que se presenta en éste. Sin embargo y antes de terminar quisiera subrayar el hecho que la legislación canónica no es una realidad

totalmente terminada y a la que nada se le pudiese añadir. En ocasiones frecuentes se tiene la impresión de que el Derecho Canónico no tiene absolutamente nada que ver con la vida que los cristianos realizan en el mundo contemporáneo. Esta impresión se hace todavía más fuerte en países como el nuestro en que el Derecho Positivo Mexicano no reconoce ningún valor al Derecho Canónico. Y entre las personas cristianas que llegan a conocer y dan valor a éste último suele existir la opinión de que tal Derecho es algo totalmente terminado, en el que no existen las preocupaciones que aquejan al hombre en su real situación y que en consecuencia no responde a los problemas que plantea la realidad histórica. En esta consideración el Derecho Canónico sería una obra ajena a la dimensión histórica a la cual le faltaría una sana visión de la problemática que aqueja al hombre en nuestros días.

Esta impresión puede ser considerada como respaldada por los hechos, al menos en algunas épocas de la vida de la Iglesia, y en muchas presentaciones que los tratados suelen hacer de la materia. Pero sin embargo es necesario notar el interés que la Iglesia manifestó en el Concilio Vaticano II por analizar las exigencias que el mundo contemporáneo plantea a una Iglesia que está instituida para ser manifestadora y testigo verdadero del mensaje divino para los hombres de todos los tiempos. Mucho se insistió que la asamblea ecuménica tenía finalidades fundamentalmente pastorales. Y esos anhelos se cristalizaron en una serie de documentos a través de los cuales se hace patente el deseo de intentar responder, de manera auténticamente evangélica, a las necesidades planteadas por el hombre de nuestros días. Y es natural que la Iglesia haya experimentado no tan sólo la necesidad de revisar su doctrina para hacerla lo más conforme posible a los designios de su divino fundador sino que también se vio en la necesidad de revisar el modo como se expone esta doctrina y las respuestas que puede dar al mundo contemporáneo.

En esta tarea que nos revela a una Iglesia "semper purificanda", el Derecho Canónico tuvo también necesidad de ser revisado. Esta labor de revisión no ha sido aún terminada, pero es indudable que la obra que se espera sabrá responder a las situaciones descritas tan acertada y profundamente en el Documento relativo a la Iglesia en el Mundo de estos tiempos ("Gaudium et Spes").

Mientras tanto algunos canonistas han replanteado con acierto el problema de la indisolubilidad del vínculo matrimonial a fin de señalar algunas hipótesis que son muy sugestivas y que ponen de manifiesto: a) que el Derecho Canónico no es una realidad definitiva y terminada; b) que el Derecho Canónico debe tratar de responder a la problemática que viven

los cristianos y c) que en el terreno de las hipótesis teológicas cabe perfectamente la pluralidad y la disidencia respecto de opiniones y doctrinas que sólo pueden ampararse en una “inveterada repetición”.

Pero, ¿por qué en los ambientes “canonistas” se ha replanteado el tema de la indisolubilidad del vínculo matrimonial? Básicamente por una razón que ya se ha señalado: porque las normas del Derecho de la Iglesia tienen su verdad no de su orden jurídico puramente formal y abstracto, sino de su eficacia y realismo. El Derecho Canónico no puede pretender —como ningún otro Derecho— marcar un ideal de vida, que sea prácticamente irrealizable para la mayoría de los sujetos que le deban observancia. En este sentido el Derecho debe estar constituido por un cuerpo de normas que marquen los mínimos indispensables necesarios para permitir alcanzar a la sociedad de que se trate su propia perfección, es decir, su bien común. Tales normas jurídicas deben tener como fuente material, y tal como lo ha señalado M. VILLORO en su “Introducción al Estudio del Derecho”,<sup>46</sup> las circunstancias históricas, “que son el conjunto de particularidades a que se halla sometido el hombre por su condición de ser corpóreo, situado en un tiempo y en un espacio determinados... Por su cuerpo, el hombre se halla a merced del vaivén de las circunstancias históricas, es decir, de las fuerzas sociológicas y económicas, de los hechos y situaciones de la historia, de las pasiones e influencias humanas... Cuando el legislador las ignora, elabora utopías pero no Derecho. Este sólo aparece cuando el legislador es capaz de descender de las altas esferas de la especulación sobre lo ideal y de plasmar oportunamente sus aspiraciones de armonía social en la vida real y concreta de una sociedad determinada”.<sup>47</sup> Estas aseveraciones deberían, me parece, ser meditadas regularmente por los canonistas, ya que para ellos las construcciones utópicas... ¿no son tan utópicas!

Pero antes de establecer el alcance real de las hipótesis que se han ido abriendo camino en los últimos tiempos en el interior de la Iglesia, recordemos la doctrina expuesta: se vio ya que el matrimonio celebrado entre cristianos es intrínsecamente indisoluble y que sólo el matrimonio sacramental consumado es visto como absolutamente indisoluble (intrínseca y extrínsecamente). El matrimonio se realiza en su esencia en el instante en que los cónyuges expresan su libre consentimiento de contraerlo y la consumación física del mismo es un elemento requerido por la integridad que proporciona al matrimonio su carácter de indisolubilidad. Esta doctrina se remonta a Alejandro III (1159-1181). Con ella se veía la posibilidad

<sup>46</sup> Porrúa, México, 1966.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, pp. 157-158.

de la disolución papal respecto a aquellos vínculos matrimoniales no consumados. Es imposible la disolubilidad de aquellos vínculos expresados y consumados Y es aquí donde la nueva hipótesis tiene cabida. Entre los teólogos que exponen y sostienen esta hipótesis se puede ver a William W. BASSETT,<sup>48</sup> Jean BERNHARD,<sup>49</sup> Christian DUQUOC,<sup>60</sup> P. HUIZING<sup>51</sup> y muchos más.

Todos ellos están acordes en que es doctrina fijada y fundada que Jesucristo insistió en la indisolubilidad del matrimonio, que es presentado como símbolo explícito de la alianza, pero también es cierto que Jesucristo no señaló cuáles deberían ser considerados como elementos constitutivos del mismo. Esta reflexión permite entender la afirmación de Mons. Bride, aparecida en 1960 en la *Revue de Droit Canonique*: “¿Sería posible imaginar que en el futuro, y, siempre por motivos muy graves de bien común y de salvación de los hombres, el poder vicario expugnara la “fortaleza” del matrimonio sacramental y consumado a la vez? No creemos que directamente sea posible abrir una verdadera brecha o ranura, aunque nos encontramos en los balbuceos a la hora de trazar los límites exactos de lo que es derecho divino y derecho natural. Pero lo que no nos parece totalmente imposible es que la Iglesia (que tiene poder incluso sobre la materia y la forma de los sacramentos) precise, modifique o transforme más o menos las nociones de “sacramentalidad” o de “consumación”.<sup>52</sup>

Son estas líneas las que dan todo su alcance a la nueva hipótesis. Esta puede resumirse muy brevemente: se resume en la afirmación de que “el precepto divino de la indisolubilidad no implica la indisolubilidad jurídica absoluta hasta el punto de que el matrimonio sacramental consumado físicamente no pueda en caso alguno ser disuelto por los cónyuges y por la Iglesia (excluyendo, pues, la posibilidad de una nueva unión legítima en la Iglesia en tanto viva el primer cónyuge)”.<sup>53</sup>

En consecuencia, lo que se sostiene es que la Iglesia tiene el poder de disolver el matrimonio sacramental, incluso en algunos casos en donde

<sup>48</sup> El Matrimonio, ¿es indisoluble?, Sal Terrae, Santander, 1971. Es una obra escrita en colaboración.

<sup>49</sup> Divorcio e Indisolubilidad del Matrimonio. Herder, Barcelona, 1971.—Colaboración.

<sup>50</sup> El Matrimonio, Mensajero, Bilbao, 1969. Colaboración.

<sup>51</sup> La Disolución del Matrimonio desde el Concilio de Trento, en Matrimonio y Divorcio, Sígueme, Salamanca, 1973. Colaboración. Igualmente los artículos: La Indisolubilidad del Matrimonio en el Derecho Canónico y la Disolución del Matrimonio, *Concilium*, N. 87.

<sup>52</sup> *Le Pouvoir du Souverain Pontife sur le mariage des infidèles*, *Revue de Droit Canonique*, 1960, p. 98.

<sup>53</sup> BERNHARDT, J., *op. cit.*, p. 48.

ya exista consumación física y que la indisolubilidad sería absoluta en aquellos casos donde se presentase una “consumación existencial y en la fe” del matrimonio.

Por cuestiones terminológicas se propone un cambio de palabras, ya que la expresión de “matrimonio consumado” suele estar unida al concepto de consumación física. Quizás se pudiese hablar, v.gr. de matrimonio instaurado y de matrimonio consagrado. El primero implicaría el intercambio de consentimientos, la consumación física y una primera etapa en la vida matrimonial, en la que evidentemente no se habría alcanzado la madurez humana y cristiana, que sería la característica propia del matrimonio “consagrado”.

En esta hipótesis el matrimonio instaurado, a pesar de ser fundamentalmente (en la intención de los cónyuges) intrínsecamente indisoluble (ya que los cónyuges por sí solos no podrían disolver el vínculo), podría ser disuelto por la Iglesia, cuando se presentase un fracaso evidente en la vida del matrimonio. La autoridad eclesiástica, usando de su “poder de desatar” declararía el fracaso irremediable de la pareja y disolvería el vínculo que había aparecido a raíz de la instauración del matrimonio.

Pero, ¿qué se entiende por “fracaso irremediable de la pareja”?

Esta expresión denota “no la ruptura de todos los lazos entre los esposos —lo que es difícilmente verificable y más raro, sin duda, de lo que se cree—, sino la exclusión de toda esperanza de reconciliación, la imposibilidad para los esposos de continuar o reemprender la vida en común”.<sup>54</sup>

Habría criterios que manifestasen la “no-consumación existencial” del matrimonio, tales como poca duración de la vida en común, infidelidades existentes desde el principio y continuas a lo largo del tiempo, ausencia de toda manifestación conyugal o matrimonial, humano o cristiano, imposibilidad de establecer entre los cónyuges una auténtica relación personal, etc.

Respecto del examen de los casos, éste quedaría a cargo de una comisión familiar y el procedimiento se distinguiría por su carácter pastoral.

Como se ve, esta doctrina no pretende romper con la doctrina tradicional, sino que tan sólo insiste en que la consumación manifestaría no la realización del acto sexual conyugal sino el coronamiento humano y cristiano al que habría llegado un matrimonio.

De este modo al instaurarse el matrimonio la indisolubilidad intrínseca existiría, pero sólo en el matrimonio consagrado tal indisolubilidad, ade-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 51.

más de intrínseca, sería extrínseca y manifestaría, simbolizaría explícitamente la unión de Cristo con su Iglesia.

Con estas breves líneas se puede entender esta nueva hipótesis relativa a la indisolubilidad del vínculo matrimonial, que intenta permanecer fiel a la enseñanza de Jesucristo y escuchar, al mismo tiempo, las características de dinamismo que existen en toda realidad humana.

Lo que es cierto es que esta hipótesis respondería a un problema real y que aumenta cada día más: el problema planteado por aquellos cristianos que, habiendo estado casados, se han separado y han contraído nuevas nupcias. ¿Acaso es deseable aplicarles con todo su rigor la legislación canónica —¡Dura lex, sed lex!—, o por el contrario sería más prudente adaptar la legislación a estas situaciones, aunque evidentemente sin traicionar la enseñanza de Jesucristo?

El problema, como se ve, es de extrema gravedad y lo viven en todo su dramatismo los cónyuges cristianos que han contraído nuevas nupcias tanto como los auténticos pastores encargados de atender estos casos.

En todo caso es un problema sobre el cual vale la pena reflexionar.

#### BIBLIOGRAFIA BASICA

##### I Fuentes

Biblia de Jerusalén

Código de Derecho Canónico, BAC, Madrid, 1975.

Nouveau Testament, Traduction Oecuménique de la Bible, Du terf, Paris, 1973.

##### II Libros, Enciclopedias y Revistas

ADNÈS, P. *El Matrimonio*, Barcelona, Herder, 1969.

ALONSO DÍAZ, J. *La indisolubilidad del matrimonio o el divorcio hoy visto por escrituristas y teólogos*, Studium Ovetense, vol. III, 1975.

ALONSO LOBO, MICUÉLEZ DOMÍNGUEZ, ALONSO MORÁN. *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, BAC, Madrid, 1963.

BASSET, W. *El Matrimonio, ¿es indisoluble?*, Sal Terrae Santander, 1971.

BERNÁRDEZ CANTÓN, A. *Las causas canónicas de separación conyugal*, Tecnos, Madrid, 1961.

BERNHARD, J. y otros *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona, 1976.

DES GRAVIERS, J. *Le droit canonique*, PUF, Paris, 1967.

DUBARLE, A. M. *Amor y fecundidad en la Biblia*, Paulinas, Madrid, 1970.

GODEFOY, L. *Le mariage d'après la sainte Ecriture*, art. en DTC, vol. IX, col. 2045-2077.

— Le mariage d'après les pères, art. en DTC, vol. IX, col. 2077-2123.

GRELOT, P. *La pareja humana en la Sagrada Escritura*, Euramérica, Madrid, 1963.

GRESPEY, EVDOKIMOV, DUQUOC. *El matrimonio*. Mensajero, España. 1969.

- HOFFMANN, P. *Palabras de Jesús a propósito del divorcio con la interpretación que ha tenido en la tradición neo-testamentaria*, Concilium 55, 1970.
- HUIZING, P. *La indisolubilidad del matrimonio en el Derecho Canónico*, Concilium 38, 1968.
- KELLEHER, STEPHEN J. *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Sal Terrae, Santander, 1976.
- LE BRAS, G. *Le mariage d'après les théologiens de l'Eglise latine*, art. en DTC, col. IX, col. 2123-2317.
- LECLERCQ, J. *Matrimonio natural y matrimonio cristiano*, Herder, Barcelona, 1967. Revista Concilium 87, *El futuro del matrimonio en la Iglesia*, 1973.
- SCHILLEBEECKX, E. *Le mariage*, Du Cerf, Paris, 1966.
- VALTON, E. *Empêchements de mariage*, art. en DTC, col. 2440-2499.
- VILLIEN, A. *Divorce*, art. en DTC, col. 1455-1478.