



EL ERROR ACERCA DE LA DIGNIDAD SACRAMENTAL DEL MATRIMONIO: LÍMITES DE SU OBJETO Y PRUEBA*

KENNETH BOCCAFOLA

SUMARIO

I • LA NORMA LEGAL. II • PRESUPUESTOS. III • NOCIÓN DE DIGNIDAD SACRAMENTAL. IV • LA JURISPRUDENCIA ROTAL SOBRE LA DIGNIDAD SACRAMENTAL. V • LOS MEDIOS DE PRUEBA. VI • CONCLUSIÓN

De acuerdo con el programa establecido para las conferencias de este Curso, me corresponde presentar la noción general de sacramentalidad —o dignidad sacramental— del matrimonio y pasar luego al *caput nullitatis* específico: el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio.

Comenzaremos por exponer la norma misma del Código. Luego hablaremos de ciertos presupuestos necesarios para el tema de nuestro estudio. En este contexto, será necesario distinguir entre el aspecto teológico y el aspecto jurídico de la cuestión, y definir los términos con precisión. A partir de ahí, trataré de mostrar algunas aproximaciones teóricas a los *capita nullitatis* relacionados con la dignidad sacramental del matrimonio, mediante la descripción y análisis de algunas posibles actitudes de los contrayentes respecto a la sacramentalidad del matrimonio. Por último, presentaré algunos casos de la Rota y trataré de ilustrar cómo puede probarse —o no— el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio.

* Ponencia leída en el XVIII Curso de Actualización en Derecho Canónico (Pamplona, 21-23 de septiembre de 1994). Traducción del original inglés por J. I. Bañares.

I. LA NORMA LEGAL

La norma legal que nos concierne está contenida en el c. 1099 del Código de Derecho Canónico de 1983: «Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimoniale»¹.

En el Código de 1917 este tema estaba incluido en el c. 1084: «Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, etsi det causam contractui, non vitiat consensum matrimoniale». Los términos no son muy diferentes respecto a los empleados en el Código actual, pero enseguida apreciamos tres desemejanzas: a) el término «simplex error» y b) la expresión «etsi det causam contractui» han desaparecido, y c) en cambio ha aparecido la nueva expresión «error non determinans voluntatem». En todo caso, los cambios producidos son más bien «formales» —de *cosmética*— pues, por definición, el error simple no determina la voluntad. De este modo podemos entender fácilmente la sustitución de este término por la expresión, más precisa «dummodo non determinet voluntatem». Y puesto que el término «error dans causam contractui» es considerado generalmente como equivalente al «error antecedente»², podemos entender igualmente por qué fue sustituida en el nuevo Código esta posible fuente de confusión.

Puesto que el conferenciante anterior ha disertado precisamente sobre las propiedades esenciales de la unidad y de la indisolubilidad, y que hemos recibido también una explicación del término «error determinans voluntatem», pienso que no es necesario emplear más tiempo para clarificar estos términos.

Por otra parte, me parece importante que lleguemos a una comprensión completa del concepto de «dignidad sacramental» que fundamenta el error del que trata el c. 1099.

1. El c. 822 del Código para las Iglesias Orientales es una repetición exacta de este mismo canon. Cfr. también, de este Código, el c. 776 § 2, § 3; el c. 781 n° 2: «...si unā saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit»; y el c. 828, § 1, § 2: «Sacer hic censetur ritus ipso interventu sacerdotis assistentis et benedicientis».

2. Cf. U. NAVARRETE, *De sensu clausulae 'dummodo non determinet voluntatem' c. 1099*, en «Periodica» 81 (1992), 469-493; especialmente pp. 474-477.

II. PRESUPUESTOS

A) En primer lugar importa tener presente que ciertos principios referentes a la validez o nulidad del matrimonio basada sobre el error acerca de la dignidad sacramental de éste, deben entenderse de manera que sean aplicables a un gran número de personas, muchas de las cuales no tienen conexión alguna con la Iglesia Católica. Muchos de los canonistas que han escrito sobre esta materia, especialmente durante el período de revisión del Código, trataban principalmente acerca de la situación de católicos puramente «nominales», es decir, de aquellos católicos que, teniendo sólo un mínimo de fe, o ninguna, sin embargo acuden al matrimonio en la Iglesia católica por razones familiares o sociales³.

Pero cualquier razón o principio que se aduzca concerniente a la fuerza invalidante del error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio, naturalmente debe aplicarse a los matrimonios de cualquier pareja de cristianos bautizados válidamente, y por tanto se extiende mucho más allá de los miembros de la Iglesia católica. Si se reconociera fácilmente y de modo automático que tal error tiene fuerza invalidante, debería darse la presunción de que este error estaba presente en la mayoría —si no en todos— de estos cristianos no católicos; consecuentemente, estaría en peligro la validez de muchos matrimonios cristianos. Otra consideración para tener en cuenta sería el impacto ecuménico de esta conclusión y también la repercusión que podría tener en relación con la concesión de las licencias para contraer matrimonio mixto, especialmente en las naciones en las que ocurre frecuentemente.

B) La inseparabilidad del sacramento y del contrato matrimonial para las personas bautizadas que está contenida en el c. 1055 § 2, no es una conclusión derivada de principios jurídicos o de la ciencia del derecho canónico en cuanto tal, sino más bien un ejemplo

3. Cf. J. MANZANARES, *Habituado matrimoniorum baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, en «Periodica» 67 (1978), 35-71. También J. CASTAÑO, *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 § 2, scilicet 'quin sit eo ipso sacramentum'*, en «Periodica» 67 (1978), 269-281.

de la relación entre teología y derecho canónico. En este caso, se consideró que un dato teológico de tal importancia merecía una especial protección canónica a través de su incorporación específica a la ley de la Iglesia. Este dato teológico —la elevación del contrato natural del matrimonio a la categoría de sacramento—, junto con su característica de constituir una realidad única y necesaria para las personas bautizadas, ha sido objeto de serias investigaciones teológicas durante mucho tiempo. A lo largo del tiempo esta afirmación teológica obtuvo un consenso general, y fue aprobada específicamente por el magisterio de manera que puede ser considerada como doctrina católica ordinaria⁴.

Sin embargo algunos autores, especialmente en los últimos años antes de la inclusión del c. 1055 en el texto del nuevo Código, mantuvieron que la cuestión teológica de la inseparabilidad —entre los bautizados— del contrato matrimonial natural y el sacramento, permanecía abierta⁵. Por ejemplo J. Manzaneres, aunque concedía que no puede existir el sacramento del matrimonio entre bautizados sin que sea a la vez verdadero contrato, sin embargo abría de nuevo el debate teológico al preguntar: ¿pero debe todo verdadero contrato matrimonial entre los bautizados ser *necesariamente* sacramento? Por su parte, apuntaba varias razones para poner en duda esta inseparabilidad entre sacramento y contrato, y concluía: a) que no puede considerarse una cuestión cerrada; b) que la inseparabilidad absoluta entre contrato y sacramento no puede conciliarse con recientes afirmaciones teológicas, especialmente las de la Comisión Teológica Internacional, de 1977; y, finalmente: c) que se va consolidando la tendencia del debate doctrinal a favor de la separabilidad de contrato y sacramento. Si de hecho esta cuestión teológica permanece real-

4. M. POMPEDDA, *Mancanza di fede e consenso matrimoniale*, en «Studi di Diritto Matrimoniale Canonico», 1993, Giuffrè, p. 406: «Che il matrimonio sia veramente e propriamente uno dei sette sacramenti della Nuova Legge, istituito da Christo Signore, è dottrina cattolica definita dal Concilio Tridentino. Ma la sacramentalità del matrimonio era già solennemente affermata nel Concilio di Firenze del 1439, con la bolla d'unione degli armeni, che fissava il numero settenario dei sacramenti. Ma il magistero pontificio andava oltre e dichiarava: 'in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum': sono queste parole dell'Enciclica 'Arcanum' di Leone Papa XIII del 10 febbraio 1880».

5. J. CASTAÑO, *op. cit.*, pp. 269-281. Para una visión más completa vid. D. Baudot, *L'inseparabilité entre le contrat e le sacrament*, Roma, P.U.G., 1987.

mente abierta al debate, o no —especialmente después de la promulgación del nuevo Código— está más allá del objetivo que ahora nos ocupa.

De todas formas, debemos recordar que la ciencia jurídico-canónica tiene como objeto interpretar y aplicar la ley, y debe respetar los datos aportados por la teología, más que resolver cuestiones teológicas; y teniendo en cuenta el hecho de que el c. 1055, y especialmente el párrafo segundo, fue incluido por el Legislador en el actual Código de Derecho Canónico a propósito, e incluso después de un amplio debate, creo que como canonistas tenemos que aceptar como un hecho que para los bautizados el contrato natural no puede separarse del sacramento, y por tanto que no puede existir sacramento alguno sin un contrato matrimonial válido, ni puede existir tampoco un contrato matrimonial válido que no sea a la vez sacramento.

En consecuencia, de cara a la resolución de las cuestiones jurídicas que aquí planteamos, deberemos tomar —y tomaremos— esta inseparabilidad absoluta del contrato y el sacramento como un *dato* recibido, como un presupuesto básico para la interpretación y aplicación de los cánones del Código en esta materia⁶.

C) Un tercer presupuesto evidente es la distinción neta entre la sacramentalidad —la dignidad sacramental— del matrimonio, y el llamado *bonum sacramenti*. Es verdad que originalmente y en los escritos de San Agustín el término *sacramentum* y *bonum sacramenti* se refería a la naturaleza sagrada del contrato matrimonial realizado —por los bautizados— en Cristo; pero ciertamente en la historia del derecho canónico y de la jurisprudencia el término *bonum sacramenti* se refiere principalmente, e incluso exclusivamente, a una específica propiedad esencial del matrimonio cristiano: la indisolubilidad o permanencia del vínculo matrimonial. Por eso conviene no confundir la noción de sacramentalidad —*per se*— con la de *bonum sacramenti* (es decir, con el aspecto específico de la permanencia e indisolubilidad

6. M. POMPEDDA, *Mancanza...*, cit., p. 407: «Ci sembra pertanto di dover affermare che 'stante l'attuale situazioni di ricerca della teologia sulla sacramentalità permanente del matrimonio e la persistente solidità della dottrina tradizionale dell'inseparabilità, non si può non condividere la soluzione del CIC di restare fedele ad essa».

del vínculo conyugal); porque si bien es cierto que ambas nociones se encuentran estrechamente conectadas entre sí, sin embargo cada una de ellas tiene una connotación precisa y particular que no resulta intercambiable —sin más— con la otra⁷.

III. NOCIÓN DE DIGNIDAD SACRAMENTAL

La palabra «dignidad sacramental» o «dignidad del sacramento» es utilizada⁸, en el Código de 1983, en dos cánones —a saber: el c. 1055 § 1 y el c. 1099—, que se corresponden exactamente con los cánones paralelos del Código de 1917 en los que se usaba el mismo término: los cánones 1012 y 1084. Aparte de este uso concreto, en la búsqueda —si bien, limitada— que realicé durante la preparación de esta ponencia, no he encontrado en la literatura canónica una definición exacta de lo que significa el término «dignidad sacramental»⁹.

Tal vez para muchos resulte superfluo definir este término, desde el momento en que el mismo c. 1055 parece facilitarnos algo simi-

7. Cf. c. Serrano, diei 1 junii 1990, DEC 82 (1990), p. 439: «Relate denique ad habitudinem inter exclusionem 'dignitatis sacramentalis' et indissolubilitatis matrimonii christiani quaedam animadvertenda veniunt. (...) Duo itaque praecipua videntur ducere eum, qui sacramentum renuit, ad reiectionem indissolubilitatis. Alterum quia sacrum et etiam ex institutione divinum vinculum deneget, et idem sub suiipsius solum arbitrio ponat; alterum quia nihil pro semper ab humanis rerum vicibus substractum admittat. (...) Quare nihil mirum si in communibus contingentibus reiectio sacramentalitatis indicium sit exclusionis indissolubilitatis; et vice versa. At re et veritate ratio formalis exclusionis diversa manet, cum in exclusione 'dignitatis sacramentalis' maius pondus acquirat defectus fidei; in ea indissolubilitatis, plures intervenire possint motiva, etiam humanae indolis —puta timor futuri, defectus amoris vel libertatis...— quae solum absolutam indefectibilitatem coniugii respiciant quin praecise attendant ad respectum supernaturalem. Novissima seu reiectio indissolubilitatis una cum caractere sacro matrimonii magis congruit cum consilio hominum huius temporis; prior seu reiectio sacramentalitatis, quin distincte attendatur ad indissolubilitatem cum sacramento item corruentem, semper habere potuit et semper etiam amplexivisset exclusionem 'sacrae' indissolubilitatis».

8. Cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici*, ed. 2, Libreria Editrice Lateranense, 1984, p. 143.

9. Aunque parece haber algún intento en la jurisprudencia rotal más reciente, p.e. la sentencia c. Serrano 1 junii 1990, DEC 82, p. 436, n. 10. Puede encontrarse un tratamiento más extenso en T. RINCÓN-PÉREZ, *La exclusión de la sacramentalidad como capítulo autónomo de nulidad matrimonial*, en «Simulación matrimonial en el derecho canónico», J. I. BAÑARES (ed.), Eunsa, 1994, Pamplona, p. 279 ss.

lar cuando declara que «*matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*». La dignidad sacramental del matrimonio consistirá, por tanto, en el hecho de que el mismo pacto o contrato matrimonial natural —la misma alianza conyugal— entre un varón y una mujer bautizados ha sido transformado en signo y fuente de gracia: es decir, en uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley.

Así pues, la dignidad sacramental consistirá en la misma alianza conyugal que constituye la esencia del matrimonio («*is the essential matrimonial covenant itself*»)¹⁰. Por eso el párrafo segundo del canon 1055 establece que no puede existir un contrato matrimonial válido, entre personas bautizadas, sin que sea a la vez sacramento.

Por esta razón, si nos preguntamos qué es esta «dignidad sacramental» o «sacramentalidad», tal vez se encuentre mejor resumida en la definición descriptiva que ofrece el Padre Navarrete: «*Christus Dominus ita ordinem providentiae disposuit ut quicumque consecratus est Trinitati, et particeps facti est sacerdotii Christi et cetera per baptismum, si foedus coniugale iniit, hoc foedus habeat indolem signi, non tantum eo sensu generali qua convenit cuilibet matrimonio, sed sensu peculiari et specifico ordinis salvifici et eschatologici in quem baptizatus insertus est iam per baptismum, ac proinde ibi habeatur iam sacramentum*»¹¹.

Tomás Rincón Pérez presenta el mismo concepto con estas palabras: «...a diferencia de los otros sacramentos, el matrimonio es una realidad creada, preexistente, una realidad *del principio* en terminología constante del Papa, que es asumida y elevada por la Redención de Cristo, y que adquiere en concreto su plena significación y eficacia salvadora por el hecho de que la pareja unida por el pacto conyugal en matrimonio está ya inserta por el bautismo de forma definitiva e indestructible en la Alianza sponsal de Cristo con la Iglesia»¹².

10. T. RINCÓN-PÉREZ, *op. cit.*, pp. 261-295. En este reciente trabajo, el autor sostiene que no es adecuado referirse a la sacramentalidad como una mera propiedad esencial, en vez de referirse a ella como la esencia misma del matrimonio.

11. *Dialogus*, «Periodica» 67 (1978), p. 86.

12. T. RINCÓN-PÉREZ, *op. cit.*, p. 266.

Esta definición puede ser discutida por algunos que mantienen que el contrato puede separarse del sacramento; pero también existen autores que, estando totalmente de acuerdo sobre la inseparabilidad de ambos, han presentado la «sacramentalidad» o «dignidad sacramental» de una manera ligeramente distinta. Quizá este punto de vista diferente provenga del intento de resolver una concreta cuestión jurídica: ¿debe identificarse absolutamente la sacramentalidad con la esencia del contrato mismo, de modo que no pueda ser objeto de una intención excluyente separada e independiente? En otras palabras, ¿puede constituir la exclusión de la sacramentalidad —o el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio— un *caput nullitatis* independiente y autónomo, de la misma manera que la exclusión de alguna propiedad esencial del matrimonio —como la indisolubilidad, o la fidelidad, o el *bonum prolis*— o cae necesariamente bajo el *caput nullitatis* de la simulación total?

Tratando de responder a esta cuestión, en 1978 Grocholewski parecía aceptar la noción de algunos canonistas que entienden la sacramentalidad como *quid accessorium*, al decir: «at notandum: non esse simpliciter accessorium id absque quo matrimonium exstare nequit, sed esse accessorium necessarium, seu quod iuxta philosophiam scholasticam rationem habeat proprietatis essentialis, inde non aliter esse accessorium ac unitatem, vel indissolubilitatem, quibus exclusis matrimonium est nullum»¹³.

De esta forma viene a proponer la siguiente definición de sacramentalidad: «Sacramentalitas, proinde, est aliqua 'qualitas' nova (relate ad alia matrimonia) quae competit matrimonio christianorum. Eadem qualitas a) supponit quidem elementa naturalia contractus matrimonialis; b) at notionem matrimonii inter christianos ditioem reddat; c) et est talis momenti —et hoc fortiter sublineandum est— ut absque ea matrimonium exstare nequit»¹⁴. Así, en este texto, parece presentar la sacramentalidad simplemente como una propiedad esencial, *más que como la esencia del matrimonio mismo*, y parece que

13. Z. GROCHOLEWSKI, *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, en «Periodica» 67 (1978), p. 289. Vid. también c. Serrano, 6 junii 1990.

14. *Ibid.*, p. 290.

no encuentra particular dificultad para afirmar que un matrimonio cristiano puede tener más propiedades que otros matrimonios.

Nuestro ilustre autor proponía esta definición en un artículo en el que criticaba la jurisprudencia rotal, que parecía reacia a tratar directamente sobre la exclusión de la sacramentalidad como *caput nullitatis*. Hasta ese momento los jueces nunca consideraban la exclusión de la sacramentalidad como simulación parcial, es decir, de modo equivalente a la exclusión de una propiedad esencial del matrimonio, como la indisolubilidad, o el *bonum fidei*, o el *bonum prolis*. Su razonamiento era que la sacramentalidad era idéntica al contrato mismo, por lo que cualquier exclusión positiva de la dignidad sacramental del matrimonio supondría el rechazo total del mismo contrato matrimonial, y por tanto debería entenderse comprendido en el *caput nullitatis* de la simulación total, o bajo el capítulo de la condición¹⁵.

Grocholewski sostenía que la exclusión de la dignidad sacramental debería admitirse como un *caput nullitatis* autónomo, igual que la exclusión de otras propiedades esenciales, y en consecuencia podría considerarse un tipo de simulación parcial: «Supposita assertione c. 1012 § 2 (CIC 1917) dicendum: sacramentalitatem non aliter ad notionem matrimonii Christianorum pertinere ac unitatem et indissolubilitatem ad notionem matrimonii uniuscumque, seu matrimonii in genere... exclusa sacramentalitate, ergo, matrimonium est nullum»¹⁶.

La promulgación del nuevo Código añadió fuerza a la tesis de que podía darse la exclusión de la sacramentalidad como un *caput nullitatis* autónomo, ya que el c. 1099, refiriéndose al error, menciona específicamente la dignidad sacramental en el mismo contexto que la unidad y la indisolubilidad. Si bien es cierto que el c. 1101 § 2 —que trata de la simulación— no indica específicamente la sacramentalidad como elemento esencial que pueda ser excluido del matrimonio, el mero hecho de que el Código la asocie con estas propiedades esenciales en el c. 1099 parece sugerir que la dignidad sacramental también puede constituir un capítulo autónomo de nulidad, otro tipo de simulación parcial.

15. Cf. C. DOHENY, 17 aprilis 1961, DEC 53 (1961), p. 185.

16. Z. GROCHOLEWSKI, *op. cit.*, p. 292.

En años recientes, la jurisprudencia rotal parece haber aceptado esta línea de razonamiento como se ve, por ejemplo, en una sentencia c. Huot: «Si quis attamen matrimonium celebrare statuit, quamdam huiusmodi essentialem proprietatem ipsamve sacramentalitatem actu positivo voluntatis excludens, invalide contrahit etiamsi verum consensum praebere reputet (cf. c. 1101, § 2). Quo in casu 'simulare' minime intendit contrahens sed essentialia elementum tollit, vacuum ita (etsi inscie) efficiens contractum»¹⁷.

En cualquier caso toda esta discusión parece girar en torno a un problema más abstracto o teórico que real, ya que la exclusión positiva de la sacramentalidad, tomada bien como simulación total o bien como simulación parcial, tendría en ambos casos un efecto indudablemente invalidante respecto al consentimiento matrimonial. El mismo Grochowski señala que en el orden ontológico no existe diferencia real entre simulación total y simulación parcial: las dos producen como resultado la nulidad del matrimonio. La única diferencia se encuentra en el orden psicológico o, con otras palabras, en el punto de vista del simulante: en un caso su atención está centrada en excluir completamente el matrimonio, y en el otro caso quiere excluir solamente ciertos aspectos cuyo rechazo, de hecho, conduce también a la exclusión del todo.

Sin embargo, personalmente me inclino a estar de acuerdo con la opinión de Rincón Pérez: la referencia a la sacramentalidad como *quid accessorium* o como una *qualitas nova* resulta desafortunada, porque parece sugerir que la intención del contrayente debe dirigirse a la inclusión de esa propiedad —a su aceptación—, más que a la constitución del mismo pacto conyugal¹⁸ simplemente.

IV. LA JURISPRUDENCIA ROTAL SOBRE LA DIGNIDAD SACRAMENTAL

Uno de los objetivos que se me pedía era la delimitación del objeto del *caput nullitatis* —el error acerca de la dignidad sacramental

17. C. HUOT, diei 10 novembris 1987, DEC 79 (1987), p. 623. Cf. también c. Serrano 1 junii 1990, DEC 82 (1990), p. 433. Puede verse también A. STANKIEWICZ, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, en «Monitor Ecclesiasticus», (1984), pp. 470-486.

18. T. RINCÓN-PÉREZ, *op. cit.*, pp. 279-280.

del matrimonio— y también la presentación de la jurisprudencia rotal en torno a este punto. En esta materia, si comenzamos la discusión de las diversas teorías y opiniones corremos el riesgo de quedarnos en el reino de lo puramente abstracto; por eso pienso que un camino práctico de enfocar las cuestiones y problemas que pueden surgir consiste en imaginar las posibles actitudes diferentes que puede tener un contrayente a propósito de la sacramentalidad, y los distintos resultados que tales actitudes pueden producir respecto a la validez o invalidez del consentimiento matrimonial.

A) La primera situación, desde luego, sería la del católico devoto y creyente que comprende y acepta plenamente las enseñanzas de la Iglesia, que conoce y asume los deberes y obligaciones del matrimonio —que surgen de su amor al otro contrayente—, y que se casa conscientemente en el Señor buscando con fervor la bendición de la Iglesia y la gracia del sacramento. Obviamente en este caso no hay ningún obstáculo para el intercambio de un consentimiento válido, consentimiento que trae consigo la existencia del matrimonio sacramento, cuya fructuosidad dependerá del estado de gracia de las partes.

B) Una segunda actitud posible es la de una persona bautizada que quiere contraer matrimonio, y que se muestra indiferente respecto a la dignidad sacramental del matrimonio. Tal vez no tiene fe, o tiene poca, y vive ocupada con las cosas «del mundo»; pretende simplemente casarse, como lo hacen los demás, si bien no es particularmente hostil o adversa a la religión o a la Iglesia.

En este caso la jurisprudencia tradicional de la Rota mantiene la validez del matrimonio. El motivo es recogido con claridad —aunque tal vez con excesiva llaneza—, en una sentencia c. Doheny del 17 de abril de 1961 (DEC 53 [1961], p. 185): «... inter baptizatos non datur contractus matrimonialis, quin eo ipso sit sacramentum, quidquid sentiant, quidquid teneant, quidquid credant contrahentes: nam sacramentum voluntate Christi fit, non voluntate partium, aut earum desiderio, aut earum opinione, aut earum fide. Ideo quisquis christianus, etsi recta fide carens... valide contrahit, ac verum sacramentum, simul cum contractu, inquit, quoties id, quod de essentia contractus est, velit, seu, positivo voluntatis actu, non excludat».

Pero de inmediato puede plantearse una objeción importante: ¿cómo puede querer la voluntad un objeto que no es conocido o apreciado? En el caso de que tratamos, el contrayente es indiferente a la naturaleza religiosa y sacramental del matrimonio, quizá ni siquiera conoce lo que es un sacramento: ¿cómo puede desear recibirlo?

Esta objeción se responde retomando ciertos principios de la escolástica; es cierto que *nihil volitum quin praecognitum*, y por ello algo que es *volitum in se* debe ser conocido con anterioridad para poder ser querido. Pero una cosa que está inseparablemente conectada con otra, no necesariamente debe ser *volitum in se*, sino que puede ser *volitum in alio*. Lo que directamente el contrayente pretendía —o quería— en este caso era el contrato matrimonial; y, queriendo éste, puede decirse que quería también el sacramento, aunque sólo de modo implícito¹⁹.

La misma objeción puede formularse también de otra forma, esta vez desde la óptica de la intención. La pregunta es cómo es posible conferir un sacramento a alguien que no tiene intención de recibirlo. Una vez más, la respuesta es la misma: desde el momento en que el contrato natural y el sacramento son inseparables, la intención de casarse verdaderamente es, *eo ipso* —aunque sólo sea de modo implícito— intención necesaria y suficiente para recibir el sacramento. En palabras de Mons. Pompedda: «Non devono pertanto applicarsi univocamente al matrimonio tutte le categorie sacramentali, ed in specie l'intenzionalità sacramentale: l'unica intenzionalità richiesta é la volontà di contrarre, cioè la intenzionalità contrattuale é, per istituzione divina, intenzionalità sacramentale»²⁰. Debe quedar claro, por tanto, que existe una gran diferencia entre una mera falta de intención de recibir el sacramento, y el acto de exclusión de la dignidad sacramental²¹.

19. Z. GROCHOLEWSKI, *op. cit.*, p. 288: «...factum quod intentio non necessario debet dirigi in sacramentalitatem expresse, seu in obiectum volitum in se, non significat eiusdem exclusionem, positivo voluntate actu factam, et ideo non reddere matrimonium nullum».

20. Cf. M. POMPEDDA, *op. cit.*, p. 419.

21. Al respecto, en un reciente artículo de Mons. Faltin hay una desafortunada ambigüedad, pues da la impresión de sugerir cierta posible identidad entre el actual capítulo de nulidad *ob exclusionem sacramentalis dignitatis*, y un hipotético capítulo «*ob defectum intentionis suscipiendi sacramentum*» —«*ob defectum fidei*»— que, precisamente a la luz de los principios que acabamos de explicar, no puede fundamentar la nulidad del matrimonio. Cf. D. FALTIN, *L' esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, en «Quaderni Studio Rotali», IV, p. 37.

Esta misma objeción puede todavía plantearse de forma ligeramente diferente centrándose en el hecho de que el contrayente no es sólo el receptor del sacramento, sino también el ministro. Ahora bien, la teología sacramentaria —y asimismo el Concilio de Trento—, si bien no requiere *fides* o *probitas* en el ministro del sacramento, sí requiere que tenga al menos la intención «faciendi id quod facit Ecclesia». En consecuencia, cabe preguntarse: ¿cómo puede decirse que está haciendo «id quod facit Ecclesia» un ministro que es indiferente respecto a los ritos de la Iglesia, que no se siente implicado por el sacramento?

Como respuesta, les rogaría una vez más que imaginaran el caso que tenemos ante nosotros. El contrayente en cuestión, aunque carece de una fe viva, no está en oposición con la fe o en rebeldía contra ella; de hecho puede decirse que tiene cierta consideración por la Iglesia desde el momento en que ha consentido en penetrar en su templo y someterse a su disciplina y ceremonias. En mi opinión, puede considerarse que esta aceptación verdadera de la ceremonia aporta ese *minimum* de intención de hacer lo que hace la Iglesia²². ¿No sería una actitud del mismo estilo que la de un vecino pagano —o una enfermera de religión judía—, que estando en un hospital administran el bautismo a un niño recién nacido que está en peligro de muerte, y que realizan esa acción porque son conscientes de la importancia que tiene para los padres —católicos— de la criatura? ¿No sería una actitud parecida a la que tendría un cristiano no católico que contrae matrimonio con un fiel católico, en la Iglesia Católica y con la debida licencia? Si tal actitud no resultara suficiente para un matrimonio válido, ¿cómo podría permitir la Iglesia estos matrimonios mixtos?

En último extremo, si el contrayente en cuestión consiente verdaderamente en el matrimonio, está haciendo «id quod facit Ecclesia», porque la Iglesia sólo requiere de él tener una intención propia y verdadera: la intención de contraer un matrimonio verdadero y real.

22. M. POMPEDDA, *op. cit.*, p. 416: «... nel fatto stesso di presentarsi davanti il parroco per celebrare il matrimonio, dovrebbe essere implicito l'intendimento del nubente di volere il matrimonio quale disciplinato dalla Chiesa...».

C) Una tercera posibilidad sería la situación de aquel bautizado que se presenta ante la Iglesia con intención real de contraer, pero con una actitud de oposición o aversión a la fe y a la sacramentalidad del matrimonio. Puede decirse que este contrayente está en estado de rebeldía frente al orden sacramental de la Redención, y que le basta el simple orden natural de la creación. Por una parte quiere un verdadero matrimonio, y por otra no quiere nada relacionado con la religión o los sacramentos.

Pienso que para decidir acerca de la validez de un matrimonio que se encuentre en esta situación, deberíamos volver a tomar un camino clásico de la jurisprudencia: la determinación de la voluntad prevalente del contrayente. Debemos descubrir cuál es su voluntad y pretensión *primaria*.

Si quiere por encima de todo un matrimonio verdadero, entonces su consentimiento es verdaderamente conyugal, el matrimonio es válido, y es —a la vez— sacramento²³.

Pero el esquema mental del contrayente también podría ser: «Quiero el matrimonio, pero rehúso aceptar el matrimonio como la Iglesia lo presenta, es decir, como sacramento»²⁴. En este caso su voluntad y su consentimiento están dirigidos a un objeto imposible, puesto que para una persona bautizada no es posible un verdadero matrimonio que no sea a la vez sacramento. Si un acto de voluntad de este género persiste *de facto*, equivale a una simulación total del consentimiento, porque la persona está queriendo de modo consciente lo que conoce como imposible. Su oposición a la sacramentalidad es suficientemente fuerte como para excluir, en esta circunstancia particular, la voluntad de contraer; por tanto la voluntad de no contraer prevalece sobre la voluntad de contraer, dando lugar a la simulación total.

23. Cf. *Familiaris Consortio*, AAS 74 (1982), p. 164, n. 68.

24. Mons. Grochowski, en una reciente conferencia sobre esta materia al Archisodalicio de la Curia Romana, señalaba que es difícil imaginar qué motivo podría inducir a alguien a rechazar la sacramentalidad en sí misma; pues si la persona no cree que la ceremonia tenga ningún valor sobrenatural, su intelecto puede permanecer en esa idea y resulta difícil imaginar qué podría llevarle a excluir la sacramentalidad mediante un acto definido de su voluntad. En todo caso, es más fácil imaginar este acto positivo de voluntad en el supuesto de la exclusión de la indisolubilidad. Cf. también c. Serrano, 1 junii 1990, DEC 82 (1990), p. 439.

Por otra parte, si el contrayente determinara: «Yo quiero contraer matrimonio, pero sólo si es de la manera que yo lo concibo, es decir, no-sacramental y disoluble», su postura equivaldría a poner una condición en su consentimiento, y el matrimonio sería inválido conforme al c. 1102, § 1 ó § 2 (*conditio contra substantiam*). En todo caso, la doctrina y la jurisprudencia señalan que una actitud de este tipo no puede ser presumida, sino que debe ser demostrada con claridad²⁵.

D) Por último podemos imaginar un cuarto supuesto: aquel sobre el que se nos ha pedido dirigir nuestra atención, es decir, la situación del que está en el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio. En este caso el contrayente se ha formado un juicio falso y cree que el matrimonio, incluso para un cristiano, es una realidad meramente terrena, que tiene sólo efectos civiles y que no tiene por qué ser permanente, indisoluble o sacramental. Tal sería la determinación del contrayente.

La jurisprudencia canónica observa, en tal caso, la posibilidad de dos especies de error: a) el error que no determina la voluntad, y b) el *error pervicax* o *radicatus*, que puede ser tan arraigado que llegue a influenciar a la voluntad, y entonces existiría un error que determina la voluntad.

En el caso del *error non determinans voluntatem* (o, como se le conocía en el Código de 1917, el *error simplex*), el matrimonio sería válido. El fundamento de esta conclusión consiste en el hecho de que el intelecto y la voluntad son facultades separadas, y cada una de ellas opera en su propio ámbito; el error tiene su efecto en la esfera intelectual, pero no necesariamente en la esfera volitiva. Y así es posible que el intelecto permanezca en la convicción errónea de que el matrimonio es simplemente una realidad terrena no-sacramental, pero al mismo tiempo la voluntad se dirija al matrimonio en cuanto tal, es decir, tal como es —como objeto verdadero del consentimiento—: la voluntad consiente en el matrimonio, simplemente. De esta forma, el error

25. La jurisprudencia rotal ofrece ejemplos a propósito del proceso de razonamiento que hemos utilizado. Cf. c. Pompedda, 9 maii 1970, DEC 62 (1970), p. 429; c. Pasquazi, 28 iulii 1960, DEC 61 (1960), p. 1034; c. Masala, 20 novembris 1969.

simple que reside en el intelecto no tiene una influencia determinante en la voluntad, y el consentimiento matrimonial es válido²⁶.

Para probar que no se trata de un error simple, se debe demostrar de algún modo que el error no permaneció en el intelecto, sino que penetró en el ámbito de operaciones de la voluntad. Esta prueba puede lograrse mostrando hechos concretos, acciones, o —por ejemplo— un estado de la mente quizá en rebelión contra la Iglesia y la sociedad, etc., que haya causado la determinación de la voluntad en orden a escoger solamente un matrimonio no-sacramental. En muchos casos de la Rota a menudo se considera la ausencia de educación cristiana o un ambiente educativo contrario a los principios de la fe como un supuesto remoto de nulidad en el que estas ideas erróneas posiblemente puedan haber influido en el contrayente llevándole a limitar el objeto de su consentimiento; pero en la medida en que estas ideas son sólo genéricas y vagas, no se considera que tengan fuerza suficiente para determinar la voluntad. Por el contrario, cuando se puede mostrar una razón precisa por la que el contrayente hubiera aplicado de modo definitivo estas ideas a su propio matrimonio, entonces sí podría considerarse prueba suficiente de que el error ha determinado la voluntad²⁷.

El otro tipo de error, el error perverso, ha sido explicado precisamente en una de las ponencias de esta mañana. En estos supuestos, el error se mantiene con tal vehemencia, y ha invadido de tal manera la personalidad del contrayente, que parece existir la presunción de que el error intelectual ha penetrado y determinado verdaderamente la voluntad, de modo que ésta tiende sólo hacia un objeto conforme con sus propias ideas.

La jurisprudencia rotal ha desarrollado²⁸ ciertos principios que ayudan a determinar la presencia de este *error perverso*: 1. «quo

26. M. POMPEDDA, *op. cit.*, p. 411: «A tale principio si aggiunge la teoria della volontà generale presupposta nel nubente, così come i canonisti di grande nome hanno cercato di puntualizzare. L'errore, cioè, circa le proprietà essenziali o la dignità sacramentale non induce nullità nel consenso purché si abbia la volontà generale di contrarre un vero matrimonio: e per il *favor matrimonii* si presume che tale volontà generale esista e con essa i nubenti accedano a contrarre».

27. Vid. nota 24.

28. I. PARISELLA, *De perversi seu radicato errore circa matrimonii indissolubilitatem*, en «Ius Populi Dei», III, P.U.G., 1972, pp. 513-540.

tenacior est error, eo debilior est praesumptio generalis contrahendi sicut alii...» y 2. «quo tenacior est error, eo facilius est gressus ad positivum voluntatis actum».

Recientemente Mons. Pompèdda ha descrito este error atribuyéndole un nombre más preciso y descriptivo: *error pervadens*. Es en este contexto en el que trata sobre la falta de fe y sus posibles efectos en la validez del matrimonio²⁹. Hay, al menos en la teoría, distinción entre la fe y la intención. Para administrar válidamente un sacramento no es necesaria la fe, pero sí la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Aplicando este principio al matrimonio, parece que donde hay confrontación entre la concepción personal del contrayente y la concepción del matrimonio instituido por Cristo y propuesto por la Iglesia, sería suficiente que existiera la intención «faciendi id quod facit Ecclesia».

No es necesaria una intención *explícita* de querer o aceptar el matrimonio como sacramento porque la única intención necesaria es la de contraer verdaderamente matrimonio. En otros sacramentos debe estar presente una intención religiosa, porque se crea un signo eficaz que da la gracia. En cambio, en el caso del matrimonio, una realidad natural creada ha sido ya convertida en sacramento por la institución de Cristo, y basta que los contrayentes se adhieran a esa realidad.

En la medida en que los contrayentes son a la vez los ministros del sacramento, deben tener por lo menos *la voluntad implícita de consentir en lo que la Iglesia pretende cuando se celebra el matrimonio*³⁰. En cualquier caso, si existe un contraste real entre esta intención general de hacer lo que hace la Iglesia, y la intención de los contrayentes, prevalece la intención contraria de éstos, porque es la intención concreta que tienen presente.

La falta de fe puede desempeñar un papel importante a través de dos vías: 1) en la medida en que sea factor o causa que induzca a la voluntad a excluir la sacramentalidad del matrimonio; ó 2) en la medida en que constituya un *error pervadens*, o mejor, un *error especificante del objeto*. De acuerdo con la interesante tesis articulada y

29. M. POMPEDDA, *op. cit.*, pp. 446-447.

30. Cf. *Familiaris Consortio*, AAS 74 (1982), p. 164, n. 68.

desarrollada por Mons. Pompedda, en ocasiones la falta de fe puede dar lugar a un *error circa dignitatem sacramentalem* que de tal manera impregna la mentalidad del contrayente que llega a entrar en el objeto de su voluntad; en ese caso, la voluntad está dirigida solamente hacia este objeto, y si *de facto* este objeto o cualidad no concuerda con el objeto auténtico del consentimiento, entonces éste será nulo por carecer de su objeto propio y estar dirigido a un objeto falso.

V. LOS MEDIOS DE PRUEBA

Tal vez puede resultar útil ilustrar este tema a partir de una Sentencia c. Boccafola, del día 15 de febrero de 1988 (DEC 80 [1988], p. 88). Esta causa fue tratada también c. Corso, el día 30 de mayo de 1990 (DEC 82 [1990], p. 407).

El caso en cuestión versa sobre un varón italiano, actor en la causa, que se casa con una mujer francesa doce años más joven que él. El matrimonio fue celebrado en el pueblo de ella, en Francia, ante el alcalde y —el mismo día, unas horas después— en una iglesia de Marsella. La unión duró veinte años, aunque los esposos con frecuencia permanecieron separados a causa de su trabajo: ambos eran arqueólogos y trabajaban en proyectos diferentes. Durante el matrimonio nacieron dos hijos. En las actas existen indicios de que el marido no fue fiel a su mujer; en cualquier caso, la esposa consiguió en 1982 la separación, que finalmente concluyó en divorcio.

Es interesante hacer notar cómo puede afectar a un caso incluso la presentación de la *facti species*. En este apartado de la sentencia c. Corso, puede apreciarse una presentación ligeramente diferente del supuesto de hecho, que subraya mucho más la «squallida et quodammodo nulla vita communis», y la cualidad de la mujer como «sponsam agnosticam, et filiam parentum agnosticorum».

El actor mantenía que el consentimiento matrimonial fue inválido, porque la demandada: 1) había excluido positivamente la sacramentalidad y la indisolubilidad; o bien 2) «quia ipsa consensuit tantum in speciem matrimonii contrariam doctrinae Ecclesiae, i. e. dissolubilis, non sacramentalis atque mere civilis, secundum suas ideas erroneas, profunde in conscientia sua propria radicata».

El abogado del actor intentó probar un *error determinans voluntatem* tratando de fundamentar en las actas de la causa algún motivo remoto: por ejemplo, el hecho de que la parte demandada admitiera que, aunque estaba bautizada, creció en un ambiente irreligioso. Pero habría tenido que demostrar que la influencia de este error, genérico y vago, acerca de la sacramentalidad y duración del matrimonio, trascendió el ámbito del intelecto (de la parte demandada) y llegó a afectar de modo actual su voluntad. Debiera haber demostrado que ella quería de modo definitivo ese tipo de matrimonio no-sacramental en su caso concreto. Sin embargo no pudo demostrarse esta aplicación específica al caso, pues la demandada, aunque ausente del proceso, en sus cartas al Tribunal señalaba que había pretendido casarse y había aceptado la ceremonia religiosa con seriedad, y en atención a las convicciones de su novio.

El caso es que el abogado del actor se concentró principalmente en la prueba del *error pervicax* o *pervadens*, para mostrar que la demandada sólo había pretendido un matrimonio de acuerdo con sus ideas erróneas hondamente arraigadas.

En las actas existía, en efecto, algún indicio para sostener esta postura: el ya citado reconocimiento —por parte de la demandada— de su formación agnóstica, y el hecho de que no fuera católica practicante y considerara suficiente el matrimonio civil.

Pero en las actas del proceso no había confesión alguna de que pretendiera casarse sólo de esa manera; y el mismo actor tuvo que admitir que ella quería realmente contraer, y que no había habido advertencias anteriores al matrimonio en el sentido de que ella quisiera solamente un matrimonio disoluble, o de que pretendiera acudir al divorcio si las cosas no funcionaban bien.

El abogado del actor intentó demostrar la aversión de la demandada al rito religioso afirmando que era ella la primera que había insistido en celebrar una ceremonia civil separada antes del matrimonio en la Iglesia; pero salió a relucir que esta ceremonia en Francia es requerida por la ley civil, y por tanto no podía considerarse como prueba de aversión alguna. Además, el sacerdote que asistió a la ceremonia religiosa indicó que la demandada conocía bien la enseñanza de la Iglesia, quería contraer, y no era hostil a la ceremonia religiosa, sino sólo indiferente.

En mi opinión, para demostrar que existió un verdadero *error pervicax* o *pervadens* sería necesario probar esta aversión a la ceremonia religiosa. Si alguien mantiene seriamente su propio concepto del matrimonio contrario al de la Iglesia católica, siendo coherente con sus ideas no parece que pueda aceptar consciente y tranquilamente la forma católica de matrimonio sin mostrar aversión alguna ni signo alguno de que esa ceremonia vaya contra sus creencias profundamente mantenidas. El consentimiento en querer casarse de verdad, a través de una ceremonia católica, parece en sí mismo suficiente prueba de que el contrayente acepta «*id quod facit Ecclesia*».

De ahí que la sentencia concluya diciendo: «*Quapropter, cum D.na G. voluisset verum matrimonium contrahere, et accepisset ritum religiosum, non solum sciens doctrinam Ecclesiae, sed etiam nullam veram aversionem matrimonio religioso manifestans, concludimus nullum errorem determinantem suam voluntatem adfuisse qui consensum matrimonialem vitiavisset*».

Esta sentencia fue confirmada por el turno rotal c. Corso, si bien se añadió el nuevo capítulo de simulación total, de manera que al actor le queda una oportunidad para la discusión de la causa.

VI. CONCLUSIÓN

En esta breve ponencia hemos tenido oportunidad de centrar nuestra atención en el significado de la «sacramentalidad» o «dignidad sacramental» del matrimonio. Hemos visto que si bien está en estrecha conexión con el *bonum sacramenti*, la sacramentalidad en cuanto tal no puede confundirse con éste, ni considerarse idéntica a la indisolubilidad o permanencia del matrimonio. La mejor manera de definirla, como parece hacer el c. 1055, es como la elevación de la alianza natural por el que un varón bautizado y una mujer bautizada constituyen un consorcio de toda su vida (ordenado por su propia naturaleza a su bien recíproco y a la generación y educación de los hijos), la elevación —decíamos— de esta alianza a la dignidad de sacramento, es decir, para ser *signo del orden salvífico y escatológico* en el que la persona bautizada ya está inserta por su bautismo. Es por tanto la misma esencia del matrimonio, que es el pacto natural entre

los contrayentes, tanto *in fieri* como *in facto esse*, lo que resulta elevado para ser signo que da la vida y fuente de gracia.

Parece correcto sostener que sólo puede excluirse la sacramentalidad por un acto positivo de la voluntad como resultado de una deliberada intención contraria a la sacramentalidad, de modo que —en el orden psicológico— tal acto puede ser descrito como simulación parcial; sin embargo, debe tenerse siempre en cuenta que en el orden ontológico una verdadera simulación parcial se convierte de hecho en una simulación total, en la medida en que el consentimiento sobre un objeto imposible resulta ineficaz e invalida totalmente el verdadero consentimiento matrimonial. La exclusión positiva de la sacramentalidad se resuelve en una exclusión de la esencia del matrimonio, y la ceremonia del matrimonio sólo supondría bien un acto implícito de simulación, o bien un acto implícito de consentimiento condicionado.

Más adelante hemos visto que, en orden a determinar la invalidez del consentimiento, debe probarse que el error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio ha determinado verdaderamente la voluntad de la persona en su caso concreto. No se puede presumir de modo general que tal error ha determinado la voluntad de la persona, sino que las actas del proceso deben mostrar que el error no permaneció simplemente en el intelecto de la persona, sino que rebasó su esfera y tuvo una influencia actual en su voluntad.

Con todo, en algunos casos los hechos y las circunstancias son tales que demuestran la presencia de un *error pervicax et pervadens* hondamente enraizado, que ha invadido de tal manera la personalidad y mentalidad del sujeto que muestra haber activado y determinado su voluntad. Cuando se presenta este error, entran en juego dos principios: 1) «quo tenacior est error, eo debilior est praesumptio de voluntati generali contrahendi sicut alii»; 2) «quo tenacior est error, eo facilius est gressus ad positivum actum voluntatis».

La falta de fe puede tomarse como un factor condicionante que ayuda a discernir si el error acerca de la sacramentalidad ha determinado verdaderamente la voluntad de la persona. En el caso del *error pervadens*, donde la falta de fe pudo haber apartado al contrayente de pretender y querer un acto específicamente religioso, debe examinarse la *seriedad* y la *sinceridad interna* con la que el contrayen-

te permitió ser involucrado en la ceremonia religiosa, es decir, con la que consintió verdaderamente en contraer matrimonio en esa situación.

Puesto que mucho de lo que he dicho antes sigue la línea de pensamiento propuesta por Mons. Pompedda, terminaré reafirmando su conclusión: «Il fin qui detto, se bene inteso, non mi sembra che eventualmente potrebbe consentire di proporre un *nuovo capo di nullità*, concepito come 'mancanza di fede'... ritengo che l'aspetto sacramentale potrebbe essere sottoposto a giudizio sotto il duplice capo di nullità: a) come *exclusio elementi essentialis matrimonii*; b) ovvero, come *error circa elementum essenziale voluntatem determinans*.

»Il che, oltre tutto, permetterebbe di rifarsi a canoni specifici del codice e quindi di far rientrare la condizione in esame entro la generale dogmatica del consenso matrimoniale quale ci é presentata dalla dottrina in conformità alla legislazione positiva canonica»³¹.

31. M. POMPEDDA, *op. cit.*, pp. 446-447.