



MATRIMONIO Y SISTEMA MATRIMONIAL DE LA IGLESIA. REFLEXIONES SOBRE LA MISION DEL DERECHO MATRIMONIAL CANONICO EN LA SOCIEDAD ACTUAL *

PEDRO-JUAN VILADRICH

SUMARIO: 1. *Algunos interrogantes sobre el papel de la ciencia matrimonial canónica en el panorama de la cultura actual sobre el matrimonio y la familia.* 2. *La responsabilidad histórica de la canonística en relación al matrimonio y la familia: sentido y fundamento.* 3. *Hacia una renovación de los instrumentos conceptuales y metodológicos de la canonística.* 4. *El sistema matrimonial canónico.* 5. *¿Qué significa expresar canónicamente el matrimonio?* 6. *La expresión canónica del matrimonio contiene la síntesis multidisciplinar operativa en el orden social de la Iglesia aquí y ahora.* 7. *Necesidad de recuperar el valor y el significado de la dimensión jurídica del matrimonio.* 8. *Fundamentos antropológicos de la una caro.* 9. *Masculinidad y feminidad.* 10. *Esponsalidad y complementariedad humanas.* 11. *Naturaleza del vínculo matrimonial: la íntima comunidad «debida».* 12. *El consentimiento matrimonial como manifestación del poder de generar derecho por parte de la persona humana.* 13. *Consideraciones sobre la evolución del sistema matrimonial en el mundo de hoy.* a) *Revitalizar la expresión canónica a la luz del actual Magisterio de la Iglesia sobre la sexualidad humana.* b) *Profundizar el principio de consensualidad: expresar con claridad la armonía entre las exigencias del amor humano pleno, el acto de casarse y el vínculo jurídico del matrimonio.* c) *Reequilibrar la interpretación y aplicación del sistema matrimonial de la Iglesia en favor de una mayor atención al proceso de preparación para el consentimiento válido.* d) *Desarrollo del papel de los cónyuges y padres en el sistema matrimonial canónico.* e) *Redimensionar la incidencia de las resoluciones de los Tribunales eclesíásticos en la crisis del matrimonio.* f) *Considerar el derecho matrimonial dentro del más amplio esquema de un derecho de familia en la Iglesia.*

1. *Algunos interrogantes sobre el papel de la ciencia matrimonial canónica en el panorama de la cultura actual sobre el matrimonio y la familia*

Permítaseme sugerir, como punto de partida, dos afirmaciones que, no por casualidad, están al principio y al final de la Exhorta-

* Traducción española de la ponencia pronunciada como *Lección inaugural* del año académico del *Studio Rotale della Sacra Rota Romana*, el 11 de noviembre de 1986 en el Palazzo della Cancelleria de Roma.

ción Apostólica *Familiaris consortio*. La primera constata la *magnitud* del cambio de la familia en el mundo contemporáneo: «La familia, en los tiempos modernos, ha sufrido quizá como ninguna otra institución, la acometida de las transformaciones amplias, profundas y rápidas de la sociedad y de la cultura»¹. La segunda nos alerta acerca de la *trascendencia* de tales cambios: «¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!»². Quizá no sea inoportuno proponer ahora una cierta trasposición de esta advertencia final al panorama actual de la ciencia canónica. Dicho en términos interrogativos: si el futuro de la humanidad se fragua en la familia, ¿la cultura contemporánea sobre el matrimonio y la familia no se está fraguando al margen, incluso de espaldas, a la ciencia y al derecho matrimoniales de la Iglesia?

Me temo que la presencia de la canonística entre las fuerzas sociales y culturales, que configuran las ideas o las pautas de comportamiento del matrimonio y de la familia en nuestros días, es poco influyente, quizá hasta marginal y, en ciertos contextos, simplemente desconocida, silenciada o rechazada. ¿Por qué debe interesar a la canonística el averiguar su influencia real en la cultura sobre la familia que se está gestando en la sociedad? ¿Constituiría tal interés una reminiscencia medieval, una intromisión anacrónica? En caso contrario, ¿hay alguna buena razón en cuya virtud la canonística deba estar presente en la génesis de la cultura del futuro sobre la familia y el matrimonio?

Al abrir estos interrogantes, no estoy invitando a mis colegas canonistas a que asuman, al modo estoico, cuán sombrío puede parecer su propio paisaje. Los formulo para considerar otro aspecto del tema, sin duda menos anecdótico que el discutible placer de embriagarse con dosis masivas de aquel tipo de pesimismo que acostumbra a camuflarse de realismo. Aceptar que aquellas preguntas son pertinentes para la canonística significa, según entiendo, compartir tres consecuencias:

Primera: que existe un nexo, no accidental, sino substancial entre el misterio y misión de la Iglesia y el destino histórico de la familia de fundación matrimonial³.

Segunda: que, supuesto el anterior nexo, existe una *vocatio* permanente a la canonística y al sistema matrimonial canónico para que contribuya a la misión de la Iglesia respecto de la familia y el matri-

1. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 1.

2. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 86 a.

3. Cfr. Conc. ecum. Vat. II Const. pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*, n. 12, 48, 50 y 78; cfr. Exhort. apost. *Familiaris consortio*, nn. 11-16.

monio. Esta contribución ha de tener como características, de una parte, las que se derivan de los medios específicos que la naturaleza de la Iglesia impone a su misión; y, de otra parte, las que se deducen de la doble inserción de la familia matrimonial, a saber, célula primera de la sociedad humana e Iglesia doméstica⁴.

Tercera: que esta contribución, si ha de estar siempre actualizada, comporta hoy un vasto y complejo equipamiento conceptual y metodológico y un conjunto temático que debieran ser lugares habituales del quehacer canónico.

2. *La responsabilidad histórica de la canonística en relación al matrimonio y la familia: sentido y fundamento*

Existe una responsabilidad histórica de la ciencia y del sistema matrimonial canónicos respecto del destino de la familia de fundación matrimonial. Quisiera ahora matizar el sentido de esta responsabilidad histórica.

De todos es sabido que en el pretérito, especialmente en la Edad media, la ciencia canónica participó con contribuciones decisivas en la comprensión teórica, la regulación jurídica y la configuración de la praxis social del matrimonio y de la familia en la cultura de Occidente y, a través de ella, en la cultura universal⁵. Pero estos brillantes antecedentes históricos —si lo histórico lo interpretamos como pretérito— constituyen un cimiento de dudosa solidez para desempeñar un papel en el futuro. El fundamento por el que la canonística ha de participar en la génesis de la cultura familiar del porvenir no puede descansar sólo en el argumento de haber sido importante precisamente en el pasado. Si la ciencia canónica insistiera demasiado en el título de su tradición histórica —y con esta expresión quiero abarcar también sus métodos de trabajo y los equipamientos conceptuales y técnicos del pasado— podría acabar siendo reconocida

4. Cfr. Exhort. apost. *Familiaris consortio*, nn. 15, 42ss. y 49ss.; cfr. Conc. ecum. Vat. II, Const. dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* nn. 11, 31ss.; Decr. sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

5. Cfr. A. ESMEIN - R. GENESTAL, *Le mariage en droit canonique* I (Paris 1929); L. GODEFROY - G. LE BRAS - M. JUGIE, v. *Mariage* en Dictionnaire de Théologie Catholique, X, cols. 2044 ss.; J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'église depuis le decret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933; T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX a XIII* (Pamplona 1971).

en los medios científicos contemporáneos como un monumento histórico respetable al modo como se venera el Derecho romano. Es cierto que el Derecho romano no está muerto con la muerte de la mitología de Ugarit o del antiguo Egipto, pero tampoco está vivo en y por sí mismo. Sólo vive en cuanto digerido y superado por la cultura jurídica actual. Esta no es la vida deseable para la ciencia canónica, ni para la familia de fundación matrimonial que el sistema matrimonial de la Iglesia propone⁶.

El fundamento y el sentido de la responsabilidad histórica de la canonística no es el pretérito, en cuanto tal, por esplendente y decisivo que haya sido. El fundamento y sentido del sistema matrimonial canónico pende y depende de su conexión con el propio misterio de la Iglesia y con la dinámica que le es característica. Dicho con otras palabras, el sistema matrimonial canónico y la ciencia que lo estudia y aplica son un lugar paradigmático del nexo sugerido por el Decreto *Optatam totius*: «In iure canonico exponendo respiciatur ad *Mysterium Ecclesiae*...»⁷. La razón del nexo es clara: la familia de fundación matrimonial no representa un cometido de mera conveniencia histórica para la Iglesia. Interesa, de un lado, en cuanto *institutum naturae*, por ser la Iglesia maestra de la ley natural. La familia de

6. Para observaciones de carácter general referidas a la *historicidad* del derecho canónico, cfr. S. KUTTNER, *El Código de Derecho Canónico en la historia*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 24 (1968), pp. 301 ss.; G. LE BRAS, *Historie du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident* (Paris 1955 ss.); J. MALDONADO, *La significación histórica del Derecho canónico*, en «Ius Canonicum», 9 (1969) pp. 5 ss.; P. LOMBARDÍA - J. HERVADA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I (Pamplona 1970), pp. 59 ss.; A. PRIETO, *Il processo di formazione del Diritto canonico*, en «Corso di Diritto canonico», 1, ed. Queriniana, a cargo de E. CAPPELLINI (Cremona 1975), 75 ss.; A. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini, I, Historia fontium* (Torino 1950) y *Teologia e Diritto canonico nella storia*, en «Teologia e Diritto canonico», Lib. Ed. Vat. 1987, pp. 17 ss.

7. Decr. *Optatam totius*, n. 16. El problema de la naturaleza del Derecho canónico y de su estatuto epistemológico ha sido largamente debatido por la ciencia jurídica canónica contemporánea. Por lo demás, me he ocupado ya de tales problemas y de otros aspectos conexos con dicha problemática en varias ocasiones a las cuales me permito enviar de nuevo al lector interesado: P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel* (Pamplona 1969), pp. 290-315; *Id.*, *Hacia una teoría fundamental del Derecho canónico*, en *Atti del Congresso internazionale di Diritto canonico. La Chiesa dopo il Concilio*, II, 2 (Milano 1972), p. 1292 ss.; *Id.*, *La distinzione essenziale sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, en «Il Diritto Ecclesistico» (1972), pp. 138 ss.; *Id.*, *El «ius divinum» como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia*, en *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. La norma canónica* (Pamplona 1976), pp. 25 ss. Cfr. también, en la bibliografía más reciente, G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* (Milano 1985).

fundación matrimonial, como estructura de comunión directamente instituida por el Creador para ser uno de los caminos de realización de la condición sponsal humana, es una realidad que «desde el principio» es depositaria del misterio de la creación divina del hombre, como varón y mujer; es origen de la sociedad humanizada entre los hombres y del servicio al don de la vida y a la educación de las nuevas generaciones de personas humanas por parte precisamente de la pareja humana unida. Pero, de otro lado, en la familia de fundación matrimonial resuenan los nombres «familiares» de la misma Trinidad divina —Padre, Hijo y Espíritu Santo— y la unión conyugal cristiana significa sacramentalmente, en el orden de la redención, la unión encarnativa del Verbo con la naturaleza humana y de Cristo con su Iglesia⁸. Forma, pues, la familia de fundación matrimonial parte esencial del depósito de la Revelación y del plan o economía salvífica desde la Antigua hasta la Nueva Alianza.

En suma, existiendo un último nexo entre misterio de la Iglesia y destino de la familia, hay una misión substantiva de la Iglesia sobre la familia. Esta misión tiene una manifestación propia y especialmente representativa en el sistema matrimonial canónico. Es por ello que la construcción y aplicación de este sistema, como ha recordado recientemente Juan Pablo II, «deve essere vista e compresa nella vastità del mistero della Chiesa»⁹.

Si aplicamos esta perspectiva al diagnóstico de la canonística clásica, quizá advirtamos un aspecto sugestivo para el momento actual. Bajo aquel apogeo doctrinal y hegemónica contribución a la cultura matrimonial y familiar occidentales, no sólo debemos ver la eficacia de factores históricos favorables, que hoy no pueden repetirse, del género de los que explican un pleamar político, militar, social o cultural. En el éxito de aquel momento de la canonística y del sistema matrimonial de la Iglesia, además del aprovechamiento de factores históricos favorables, tan útiles e imprescindibles como caducables, hubo una eficaz vinculación con el grado de comprensión y expresión

8. Cfr. E. SALDON, *El matrimonio, misterio y signo: (siglos I a S. Agustín)*, Pamplona 1971; T. RINCÓN, *El matrimonio, misterio y signo (siglos IX a XIII)*, cit.; E. TEJERO, *El matrimonio, misterio y signo (siglos XIV a XVI)*, Pamplona 1971; y J. E. MUÑOZ, *El matrimonio, misterio y signo (siglos XVII y XVIII)*, Pamplona 1982: en esta monografía se recoge una información bibliográfica muy exhaustiva de las corrientes de la doctrina teológica y canónica sobre este argumento desde el s. I hasta el s. XVIII. Cfr. también M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 2.ª ed. castellana (Barcelona 1960).

9. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* a los miembros del Tribunal de la S. R. Rota respondiendo a las palabras de homenaje del Collegio dei Prelati Uditori, en «L'Osservatore Romano», 31 de enero de 1986, p. 5.

de la Iglesia sobre su propio misterio. Quiero decir que existió el propósito deliberado de expresar, también a través del matrimonio y de la familia, el momento de comprensión del *Mysterium* y, viceversa, de alcanzar, a través del *Mysterium*, un nuevo grado de comprensión del matrimonio y la familia, utilizando para ello el más noble equipamiento conceptual y metodológico que permitía la cultura de la época o ingeniándolo por primera vez cuando el existente no bastaba para expresar los nuevos estratos del matrimonio y la familia descubiertos al iluminarlos con la luz de los misterios de la Revelación cristiana.

Hay que añadir otro aspecto, en verdad clave, para que el nexo entre *Mysterium* y sistema matrimonial opere con toda vitalidad. También la canonística clásica supo conocer el contexto concreto de problemas dentro del cual los matrimonios y las familias desenvolvían su existencia cotidiana. La Iglesia, así, pudo volverse sobre su propio misterio y encontrar en él una comprensión más profunda del matrimonio y la familia, que fuera, simultáneamente, fuente de soluciones concretas a los problemas reales y, a través de dichas soluciones, manifestación del Misterio mismo para la época. Al conocer la época, la época pudo verse reconocida en las soluciones; al comprender los problemas reales de los matrimonios concretos, éstos pudieron verse comprendidos en las soluciones doctrinales generales y en las decisiones singulares. Pues, es evidente, el Misterio necesita encarnarse, no para desvanecerse en los tiempos, sino para redimirlos en su irrepetible singularidad. Esta misión debe actuarse hoy, como ayer, en forma tal que el actual *hic et nunc* pueda reconocerse a sí mismo y pueda además, gracias a este autorreconocimiento, recibir la verdad profundizada del matrimonio y la familia y, a través de ellos, reconocer la Iglesia de siempre. En este dinamismo, propio de la compleja unidad divino-humana de la Iglesia, no puede faltar la tarea de la canonística en la construcción del sistema matrimonial y del equipamiento de conceptos y métodos más adecuados al doble cometido: la manifestación del *Mysterium* a través del matrimonio y la familia y la manifestación de la familia de fundación matrimonial a través del mayor conocimiento de los Misterios de la Revelación cristiana.

Ciertamente hoy los problemas de los matrimonios son otros de los que captó la canonística clásica y el equipamiento conceptual y metodológico medieval no sería capaz de resolver las cuestiones actuales. Sin embargo, la estructura formal de la dinámica entre el misterio de la Iglesia y el destino de la familia, en la cual debe insertarse la ciencia y el sistema matrimonial canónicos, permanece invariada.

No es difícil, según creo, entender ahora el sentido de la responsabilidad histórica de la canonística en relación al área matrimonial y familiar. Responsabilidad histórica equivale a responsabilidad per-

manente: de ayer, de hoy, de mañana. Así pues, hay una permanente misión y responsabilidad *propias* de la canonística en particular, con toda la ambición que fundamenta la amplitud del *Mysterium* y el doble papel de la familia en la sociedad y en la Iglesia, en la gestación de la cultura presente y futura sobre el matrimonio y la familia y en contribuir a la configuración correcta de la praxis social y jurídica. Esta responsabilidad histórica propia o específica tiene como *fundamento* el que la familia de fundación matrimonial y su destino forman parte esencial del misterio de la Iglesia y de su misión en la historia, y tiene como *medio instrumental* la construcción y aplicación de aquel sistema matrimonial —el canónico— que exprese mejor la comprensión que la Iglesia tiene de la familia y de su fundamento matrimonial, elevado entre bautizados a la dignidad de sacramento, dotándose para tal fin del equipamiento conceptual y metodológico tan amplio como sea necesario para la eficacia operativa del sistema en cada momento social y cultural.

3. *Hacia una renovación de los instrumentos conceptuales y metodológicos de la canonística*

Al comienzo, con tonos sombríos, nos habíamos preguntado sobre el grado de influencia de la canonística en el contexto general de la cultura moderna sobre la familia. Veamos una interesante clave de autocrítica. En efecto, en la misma medida en que es misión propia y siempre permanente de la canonística —como una expresión de la misión de la Iglesia acerca del matrimonio y de la familia— participar y contribuir en la cultura de la humanidad sobre la temática familiar, en esa misma medida la posibilidad de que la cultura futura sobre el matrimonio y la familia se esté hoy fraguando al margen, de espaldas, a la ciencia y al derecho matrimonial de la Iglesia se nos convierte en un examen de conciencia de primerísimo orden; en un test del tono de nuestro pulso histórico como ciencia; y en una clave crítica de lectura del grado de eficacia, de operatividad, y de influencia de nuestro sistema matrimonial canónico.

Esta primera crítica nos sugiere otra conclusión. Los canonistas debemos incorporarnos al actual panorama científico y multidisciplinar general que estudia el matrimonio y la familia. Se trata de considerar la cultura general sobre la familia y el matrimonio como ámbito de *interlocución y comunicación habituales* para los canonistas. Si se prefieren otras palabras, estoy sugiriendo la necesidad de finalizar, de una parte, el excesivo recogimiento, puertas hacia dentro del mundo científico eclesiástico, del sector matrimonialista de la ciencia

canónica y, de otra parte, la no menos excesiva y frecuente reducción de la temática canonística sobre el matrimonio y la familia a la consideración de aquella temática jurídica directa o indirectamente orientada a la resolución de las causas de nulidad matrimoniales. Como es bien patente, no hay una bibliografía canonística sobre *la familia* que sea significativa e influyente en la cultura de nuestros días. Concluir este exceso de *retramiento cultural y reduccionismo temático* es urgente. Concluir —es obvio— no significa sustituir, esto es, dar por terminado un quehacer y, vergonzantes del mismo, trasladarse a una novedad, que no sería más que snobismo. Trato de sugerir una *ampliación* del habitual horizonte temático que nos permita intentar, en el mundo cultural general sobre el matrimonio y la familia, la aportación que, no sólo por derecho, sino por deber con nuestra tradición histórica y con la misión de la Iglesia sobre la familia de fundación matrimonial nos corresponde como ciencia y sistema matrimonial de la Iglesia.

Para acometer la ampliación de nuestro marco de reflexión científica y de nuestra presencia cultural y social es preciso una reconsideración de ciertas consecuencias metodológicas que se derivan de aquel carácter del matrimonio que, en nuestras fuentes y en nuestra tradición, hemos expresado con la noción de *institutum naturae et, inter baptizatos, sacramentum*. Me refiero a la interacción naturaleza-historia-gracia. Nos hallamos también aquí con una concreta aplicación al área matrimonial de la correlación *lex naturae-lex fomitil-lex gratiae* y de la tradicional temática de las relaciones entre derecho divino positivo y natural, de un lado, y derecho positivo humano, de otro. Este es el trasfondo que deseo remarcar en mi utilización del concepto de *sistema matrimonial de la Iglesia*. Me atrevo a sospechar que algunas causas de la eventual falta de pulso de la ciencia y del sistema matrimonial canónicos en el panorama contemporáneo general tenga origen en ciertas disfunciones del sistema matrimonial canónico vigente.

4. *El sistema matrimonial canónico*

El matrimonio es *realidad natural*, porque expresa, desde el mismo principio de su creación por Dios, la naturaleza esponsalicia de la humana persona, en su masculinidad y en su feminidad, y porque contiene el diseño divino ontológico y axiológico acerca de la primera comunión entre personas humanas, a la que Dios añadió la bendición de procrear las nuevas personas humanas. El mismo matrimonio es *realidad inseparablemente sacramental* porque el diseño divino lo ele-

va, en el orden de Redención, a significar para los bautizados la comunión definitiva de Cristo y la Iglesia o Alianza Nueva entre Dios y los hombres; *realidad natural y significación sacramental* son las claves de la comprensión del matrimonio por parte de la Iglesia y, por ello, las claves inspiradoras permanentes del sistema matrimonial canónico. Son también éstas las claves de la reconstrucción antropológica, ética y jurídica de la auténtica naturaleza de la persona humana, en su masculinidad y feminidad, de su auténtica comunión como varón y mujer, de su auténtica realización procreadora, y de la génesis, desde la raíz, de una sociedad verdaderamente humana. A todas y cada una de estas claves, inseparablemente entretejidas, está comprometido el cristianismo.

Pero por eso mismo, porque el matrimonio es una realidad *natural* de significación *sacramental* no puede ser considerado, en forma primaria, como una realidad *abstracta o ahistórica*, simple ideación de la razón ideológica, ni tampoco como una realidad concreta, fáctica, que se produce en forma espontánea en las fases infantiles y no conscientemente libres y racionalizadas de la evolución cultural humana, propias del momento mítico de las civilizaciones primitivas. Natural significa «lo que debe ser», como expresión normativa, en el orden de la acción, de la naturaleza esencial de la persona humana. Una realidad *natural*, como el matrimonio y la familia, precisamente por su índole de *institutum naturae*, no es originada por y desde la historia, pero reclama realizarse en la historia. Encarnándose en la historia concreta, de algún modo se convierte en historia y así convierte la historia: pone en lo transeunte la señal de lo permanente. Si como realidad natural necesita historia porque reclama acontecerse, como realidad sacramental necesita historia porque reclama redimirla. Al encarnarse en la historia ha de expresar en la misma los estratos pluriformes que, como realidad natural de significación sacramental, el matrimonio contiene, de entre los cuales los teológicos, antropológicos, éticos y jurídicos son los más sobresalientes.

En el orden del grupo social organizado, como ocurre con la Iglesia, la realización de la familia matrimonial, como instituto y también como sacramento, requiere una manifestación histórico-institucional o sistema matrimonial, mediante la cual ordenar socialmente, en cada momento histórico concreto, la realización verdadera de aquella realidad permanente. Así, la interacción entre naturaleza-historia-gracia del matrimonio se expresa, en términos de colectividad social, en un sistema: el *sistema matrimonial de la Iglesia*. Este sistema es un orden unitario y al tiempo dinámico, compuesto de elementos y procesos entre los cuales se ejercen continuas interacciones recíprocas. El sistema es principalmente la unidad interna de estas interacciones. Si se

prefiere, la consideración prevalente de la interacción naturaleza-gracia-historia del matrimonio para la Iglesia aquí y ahora nos manifiesta el significado principal del *sistema*. Por esta razón en el sistema matrimonial canónico hay una *formalización* del derecho divino positivo y natural sobre el matrimonio, esto es, una tecnificación de los distintos estratos teológicos, antropológicos, éticos y jurídicos que integran la comprensión de la realidad de naturaleza y gracia del matrimonio mediante los siguientes recursos: expresarlos de manera tal que una época concreta quede en ellos «reconocida» pero también «disciplinada»; atribuirles una eficacia precisa en sí mismos y en relación con los demás; prever los instrumentos institucionales y técnicos para realizar eficazmente y para garantizar su correcta aplicación; establecer las condiciones y requisitos para su actuación válida y lícita, de suerte que, mediante este sistema matrimonial vigente, la verdadera realidad del matrimonio y de la familia sea comprendida y vivida en concreto por parte del pueblo.

Una descripción simplificada del sistema matrimonial canónico revela dos procesos principales de estructuración.

a) De un lado, el sistema ha de *ajustarse* a los elementos esenciales, dados como permanentes, del matrimonio, entendido éste como realidad de naturaleza con significación sacramental. En la terminología habitual en la doctrina, esta primera coordinada es el derecho divino natural y positivo sobre el matrimonio, el cual actúa de principio inspirador, de contenido sustancial y, por fin, de frontera límite de la estructura del sistema.

b) De otro lado, el sistema ha de *ajustarse* al contexto histórico-concreto dentro del cual matrimonio y familia se realizan en cada irrepetible *hic et nunc*. Entiéndase bien esta segunda coordinada. No se trata de someterse a los «hechos» elevándolos a la categoría de «normas» axiológicas y jurídicas. Se trata, en cambio, de que el sistema posea un real conocimiento del contexto histórico concreto y de tal índole que este *hic et nunc* pueda *reconocerse* —en sus singulares condicionantes, exigencias, problemas, luces y sombras propias— en el conjunto de previsiones y soluciones del sistema matrimonial vigente.

Esta capacidad del sistema de *conocer* cada concreto contexto histórico —y la disposición necesaria para lograrlo— es la condición necesaria para que cada *hic et nunc* matrimonial pueda *reconocerse* en el sistema. De ello depende la operatividad del sistema, es decir, que a través de él, por su mediación, lo permanente del designio divino sobre el matrimonio se encarne en lo *transeunte* del contexto histó-

rico donde viven los matrimonios y familias concretas, *vivificándoles*. Así pues, el sistema es el lugar de encuentro entre ambas coordenadas y *tiene*, por ello, un sentido de estructura *mediadora*.

En la tarea de equilibrar y reunir sus dos principales coordenadas, el sistema matrimonial canónico revela su principal sentido, su valor inmanente, el cual consiste en ser *verdadero* y en ser históricamente *eficaz*. Al ser tan *verdadero* como *eficaz*, al equilibrio entreverdad y eficacia, llamamos el *realismo operativo* del sistema. Mediante aquel doble ajuste, el sistema participa en la misión de armonizar en este concreto *hic et nunc* la interacción naturaleza-historia-gracia del matrimonio. El índice de este equilibrio, en el que halla el sistema su principio y valor propios, su justificación, es el índice de su realismo operativo: resultar verdadero y eficaz aquí y ahora.

El sistema matrimonial puede perder realismo. Si adoptamos un punto de vista meramente lógico, las causas básicas de su irrealismo son reconducibles a tres disfunciones: el oscurecimiento de los principios esenciales; el desconocimiento del contexto histórico-concreto; y ambos a la vez. Sin embargo como ocurre con todas las cosas en las que interviene nuestra pluriforme y persistente limitación humana —también el sistema matrimonial es obra humana y en lo que de ello tiene es caducable—, cada particular momento histórico muestra una imaginativa capacidad de adulterar «a su modo» lo óptimo. Así pues, conviene descender a ciertos rasgos propios de nuestro tiempo.

Mientras tanto quizás podamos compartir tres nuevas conclusiones:

a) Matrimonio y sistema matrimonial se implican recíproca y necesariamente en términos análogos a la interacción naturaleza-historia-gracia. Por ello, no se me alcanza cómo hoy podríamos afrontar una reflexión sobre los elementos esenciales del matrimonio que no fuera por eso mismo *también* una reflexión sobre los elementos esenciales del sistema matrimonial de la Iglesia. Dicho de otro modo, el acierto o la disfunción entre matrimonio y sistema matrimonial —y la determinación de las claves de su verificación y corrección— no es cuestión ajena ni lateral dentro de una reconsideración de la labor de la ciencia matrimonial de la Iglesia. Quizá, desde el punto de vista operativo que sugiere aquella exclamación conclusiva de su S.S. Juan Pablo II en la Ex. A. *Familiaris consortio*, esta preocupación sea hoy la cuestión de las cuestiones.

b) Para una ciencia de vocación especulativamente práctica, como la ciencia matrimonial de la Iglesia, el estudio del realismo operativo de nuestro sistema es una temática que, lejos de desvirtuar, completa las labores de exégesis y de construcción conceptual tradicionales en

la canonística. Por ello entiendo razonable que el estudio de los sensores y de los procesos de interacción —desde la fundamentación hasta la verificación sociológica— que puedan informarnos del grado de diafanidad en la adecuada expresión de los principios esenciales y del grado de operatividad real del sistema matrimonial debieran incorporarse al campo habitual del quehacer canonístico.

c) En otro lugar insistí, en relación a la clásica cuestión de las relaciones entre derecho divino y derecho humano, en que la orientación teleológica o, si se prefiere, el destino auténtico del derecho divino no es tanto el ordenamiento jurídico positivo, en sí mismo considerado, cuanto la vida real de la Iglesia, en cada singular y concreto momento histórico de su peregrinaje. De ahí que los términos correctos de la relación son *derecho divino-vida concreta de la Iglesia* (misterio y vida). El complejo denominado *ius humanum* sirve de medio, de sistema instrumental, a la aproximación entre *ius divinum*, de un lado, y *vita Ecclesiae*, de otro. Pero el *ius humanum* no puede ponerse en lugar de la vida real del Pueblo de Dios. El *ius humanum* debe servir, no sustituir.

¿Qué relación guardan estas consideraciones con el sistema matrimonial de la Iglesia? *Mutatis mutandis*, los destinatarios verdaderos del derecho divino positivo y natural relativo al matrimonio y a la familia no es el sistema matrimonial canónico, ni consiguientemente quienes son expertos en dicho sistema, los canonistas. Los destinatarios auténticos de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia son los esposos y las familias concretas en las singulares circunstancias sociales y culturales de cada momento histórico. En suma, la canonística matrimonial no puede reducir a monólogo sólo apto para expertos canonistas su labor de construcción y de aplicación del sistema matrimonial. La ciencia canónica matrimonialista no puede aceptar ver reducido su interés temático prácticamente al estudio de la patología del consentimiento y de los trámites procesales de las causas de nulidad del matrimonio. Este sistema debe ser ofrecido más integralmente a sus naturales destinatarios —los esposos y familias reales y concretos; esto es, a los fieles miembros del Pueblo de Dios— en condiciones de oportunidad y de idoneidad para ser entendido y vivido.

d) Se me alcanza que el sistema matrimonial de la Iglesia requiere una elaboración sistemática y exegética, si quiere ser rigurosa y profunda, altamente especializada y ello hace muy necesario un cuerpo científico dedicado a ello. Como es evidente, no estoy sugiriendo convertir a los esposos y familias en matrimonialistas científicos altamente especializados. Pero a este respecto, deseo subrayar el sentido

instrumental que la labor científica de los canonistas, por muy especializada que sea, posee en última instancia respecto del Pueblo de Dios. De ahí que, en *última instancia* repito, la canonística no puede encerrarse en una labor inmanente, pensada sólo para colegas, insensible al sentido y finalidad del propio sistema matrimonial de la Iglesia, el cual no es otro que los esposos y las familias concretas *vivan realmente el matrimonio y la familia válidos y verdaderos*. Pues bien, me atrevo a insistir en esta misión: como canonistas debemos abrir nuevos horizontes y cometidos a nuestro habitual trabajo para que, lejos de quedar encerrado sobre nosotros mismos, se oriente a conseguir la eficacia del sistema matrimonial canónico en la vida real de los esposos de hoy. Esta es una consecuencia del compromiso de la ciencia canónica con la misión de la Iglesia respecto de los matrimonios y las familias concretas de nuestro tiempo. Cumplir tal compromiso requiere una forma diferente y, en todo caso, más amplia de concebir el trabajo de la canonística sobre el matrimonio y sobre el sistema matrimonial canónico.

Para ello es imprescindible replantearse los caminos conceptuales y metodológicos necesarios para que la expresión canónica enriquezca su capacidad de manifestar el pleno significado humano y eclesial del matrimonio, además del técnico-jurídico. Cualquier cultura de los hombres sobre el matrimonio podrá aceptar ser nuestro interlocutor si la expresión canónica sabe manifestar el matrimonio cristiano como modelo que no destruye, ni sustituye, sino que sobreeleva y perfecciona hasta su plenitud toda unión conyugal humana¹⁰.

5. ¿Qué significa expresar canónicamente el matrimonio?

Como es bien sabido, la sugerencia de que los juristas de la Iglesia enriquezcamos la expresión canónica del matrimonio ha sido hecha por la voz más autorizada. En efecto, recordaréis que Su Santidad Juan Pablo II, de 30 de enero de este mismo año, en la audiencia a los componentes del Tribunal de la Rota Romana, respondiendo all'indirizzo di omaggio de Su Excelencia Monseñor Ernesto Fiore, puso de relieve que «anche se la validità di un matrimonio suppone alcuni elementi essenziali, che sotto il profilo giuridico devono essere chiaramente espressi e tecnicamente applicati, è tuttavia necessario considerare tali elementi nel loro pieno significato umano ed ecclesiale. Sottolineando questo aspetto teologico sull'elaborazione delle senten-

10. Cfr. esta «inculturación» también en el ámbito del matrimonio y de la familia, en Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 10.

ze, voi offrirete la visione del matrimonio cristiano voluto da Dio come immagine divina e come modello e perfezione di ogni unione coniugale umana. Questo vale per ogni cultura. La dottrina della Chiesa non si limita alla su espressione canonica e quest'ultima —come vuole il Concilio Vaticano II— debe essere vista e compressa nella vastità del mistero della Chiesa»¹¹.

Haciéndonos eco de tan sugestiva y autorizada invitación, adentremos ahora en el sentido y alcance de lo que significa expresar desde la perspectiva canónica el matrimonio.

Por de pronto, según mi modesto parecer, en las palabras del Sumo Pontífice no hay una reducción del ámbito, ni del valor esencial de los estratos del matrimonio que capta la expresión canónica. Con otras palabras: el que la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio no se limite a su expresión canónica, en ningún caso significa que esta expresión canónica se reduzca a manifestar aspectos técnico-formales de índole marginal respecto de la substancia del matrimonio. La *quidditas* de la comunidad de vida y amor indisolublemente fiel y fecunda, en que consiste el matrimonio, es un vínculo de naturaleza jurídica, sin el cual una unión entre un varón y una mujer sería mera convivencia sexual de hecho, pero no matrimonio. La naturaleza real de ese vínculo, que es ser de justicia y, por ello, jurídico, hace que su comprensión y manifestación más específica corresponda al valor jurídico de la Iglesia, o, lo que es lo mismo, a la expresión canónica. En rigor, su naturaleza de vínculo de justicia es el fundamento real que posibilita saberlo y expresarlo en su razón real de justicia y, esto último, es la raíz de su exigencia de expresión jurídica. No son los canonistas quienes le han impuesto a la esencia del matrimonio un vínculo jurídico. Ocurre al revés: es la real naturaleza de justicia del vínculo matrimonial la que exige específicamente manifestarse en términos jurídicos. En caso contrario, la inteligibilidad de la *quidditas* del vínculo matrimonial permanecería inexpressada y desconocida.

Así pues, bajo las sugestivas palabras del Sumo Pontífice no hay una reducción, antes bien y por el contrario hay una rotunda invitación a redimensionar en amplitud y profundidad todos los estratos de significados que están sintetizados o implicados en la expresión canónica del matrimonio, entre los que destacan los teológicos, antropológicos y éticos, y todo ello sin perder el rigor y la especificidad propias de la perspectiva jurídica. Para este propósito, es necesario que la canonística fundamente, elabore y exprese los elementos jurídicos del matrimonio, en especial los esenciales, con un equipamiento conceptual y metodológico capaz de comprender y comunicar aquel

11. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso...*, cit. en la nota n. 9.

«pieno significato umano ed eclesiale», esto es, «la visione del matrimonio cristiano voluto da Dio come immagine divina e come modello e perfezione di ogni unione coniugale umana». Y ello en forma tal que pueda ser percibido como un valor válido «per ogni cultura». Para que la expresión canónica del matrimonio —como es evidente, no sólo las sentencias rotales, sino las diversas manifestaciones del entero sistema matrimonial de la Iglesia— se disponga a este redimensionamiento, es preciso que la canonística reflexione, construya y aplique el sistema a la luz del Misterio de la Iglesia según el deseo del Concilio Vaticano II contenido en el Decreto *Optatam totius*, n. 16. De este modo y en esta misma medida, la expresión canónica del matrimonio y el propio sistema matrimonial alejan el riesgo de involucionar sobre sí mismos, autoclausurándose en un mundo conceptual y técnico en cierta medida sólo apto para un monólogo interno a la canonística.

Sin embargo, una vez hemos puesto de relieve, quizás hasta con reiteración, la necesidad del enriquecimiento conceptual y metodológico que la exigencia de elaborar el sistema matrimonial canónico a la luz del Misterio de la Iglesia nos impone, con no menor énfasis también hay que subrayar que nuestra apertura a los estratos teológicos, antropológicos, éticos, psicológicos y sociológicos del matrimonio no puede ser a costa de la naturaleza jurídica del Derecho matrimonial de la Iglesia, ni de nuestra condición de canonistas. No se enriquecería la expresión canónica del matrimonio por un camino metodológico o conceptual en cuya virtud la sensibilidad canónica hacia la teología, la antropología, la moral, la psicología o la sociología —a título de ejemplo— se convirtiese en vía de transformación y sustitución de la perspectiva formal canónica en favor de la teología, la antropología, la moral, la psicología o la sociología.

Es, precisamente, desde el mundo epistemológico específico del saber jurídico desde el que hay que interrogar todos los estratos del Misterio de naturaleza y gracia en que consiste el matrimonio cristiano, sabiendo entresacar de todos esos estratos y de los conocimientos aportados por las ciencias que de ellos dan noticia propia la inteligibilidad propia y específica que constituye al jurista: captar la dimensión de justicia inherente al Misterio, saber de lo justo y de lo injusto, estar en condiciones de organizar el orden social justo aquí y ahora tanto para el conjunto de la Iglesia, como Pueblo de Dios, como para el caso singular e irreplicable del individuo concreto en sus relaciones intersubjetivas¹² y, todo ello, mediante el concurso de un

12. Estoy de acuerdo con quienes entienden que es deseable o más bien urgente la renovación profunda de la metodología del Derecho y la ciencia canónicas, liberándoles de la angostura de la pura exégesis de las leyes positivas y

sistema, que construimos, al que llamamos ordenamiento canónico o Derecho de la Iglesia, del que la regulación justa del matrimonio constituye una muy importante rama.

Para que nuestra ordenación social del matrimonio cristiano sea justa es, entre otras cosas, imprescindible abrirnos al conocimiento de la esencia del matrimonio, pues si desconocemos qué es el ma-

de la falta de sensibilidad hasta las exigencias del *Mysterium Ecclesiae*, que es propia del positivismo jurídico. Pero no puedo estar de acuerdo con quienes piensan que esta renovación metodológica debe consistir en una transformación del canonista en teólogo o en pastoralista.

Frente a estas perversiones de la identidad del canonista —que debe ser el jurista de la Iglesia— siempre he sostenido que la ciencia jurídica no reduce su trabajo a la simple exégesis, ni siquiera a la construcción sistemática que no traspasa el límite de las normas positivas humanas. La ciencia jurídica en la Iglesia abraza, por su propia naturaleza, toda la problemática jurídica de la entera Iglesia y por ello en determinado momento el canonista, sin dejar de ser jurista, tiene también que trabajar *sub specie fidei*. Su campo formal propio es la dimensión de justicia del *Mysterium Ecclesiae* y el *Mysterium*, precisamente porque lo es, debe ser examinado en última instancia *sub specie fidei*, porque este es el único modo de poder entender en forma verdadera y entera. Captar, expresar y realizar esta dimensión de justicia de la Iglesia con el fin de que sea conforme con su propia naturaleza y al tiempo sea la expresión del orden social histórico del pueblo de Dios, elaborando el sistema que permite en cada hic et nunc el grado de realización posible del orden social justo de la Iglesia, este es precisamente el cometido propio de la ciencia canónica en la Iglesia. Este cometido no podría realizarse si el canonista debiese renunciar a su condición de jurista, porque entonces tampoco habría una expresión y realización jurídica de la dimensión de justicia que tiene la Iglesia.

No hay que olvidar que el Derecho es, a la vez, una realidad dada y, como tal, objeto de conocimiento; y una realidad operable y, como tal, objeto de construcción y realización práctica. Es en parte una realidad dada, porque la materia social humana no carece, aunque sea de modo embrionario, de cierta normatividad innata; esta realidad jurídica es objeto de conocimiento, pero no de invención. Pero también es una realidad operable porque, perteneciendo al orden del deber ser, reclama ponerse en obra, esto es, convertirse en realidad fáctica que conforma existencialmente la vida societaria. Por este segundo aspecto, el Derecho requiere un proceso de construcción y realización históricas.

Se comprenderá así con facilidad que el Derecho, siendo una «realidad», no pueda considerarse como simple «idea» sin existencia objetiva anterior y exterior a la mente del jurista. En este sentido, Derecho y saber jurídico no son lo mismo y no deben confundirse. Mas esa realidad operable del Derecho, por ser un orden de seres inteligentes y libres, necesita la intervención del conocimiento y de la voluntad humanas para ser conocido, en su caso construido, y siempre para ser efectivamente realizado. En este otro sentido, Derecho y ciencia jurídica se reclaman mutuamente. Objeto del saber jurídico, por consiguiente, es el conocimiento y realización de la realidad organizada justamente, esto es, de la realidad jurídica.

Para cumplir este cometido es requisito previo que el saber jurídico posea un modo propio y peculiar de contemplar la realidad: no otra cosa es el crite-

rimonio no será posible organizarlo justamente, como en otros momentos hay que abrirse al conocimiento del caso singular que un individuo particular expone en lo que denominamos libelo de demanda, pues si no tenemos medios conceptuales y técnicos para alcanzar la certeza de la prudencia acerca de la existencia o inexistencia de

rio jurídico, la visión típica del jurista o el objeto formal de la ciencia jurídica. Pues bien, consideremos esta cuestión en el campo del Derecho canónico.

Empleando la clásica división de las ciencias a tenor de sus objetos material y formal, es doctrina común afirmar que el *objeto material* de la ciencia canónica es la Iglesia, mientras el *objeto formal* lo constituye su aspecto o realidad jurídica. Esta explicación no es completa. Nos muestra que la ciencia canónica no estudia, como objetos propios, los restantes aspectos de la Iglesia o la realidad jurídica del Estado, pero no aclara el punto culminante, a saber: ¿en qué consiste contemplar como juristas la dimensión jurídica de la Iglesia?

El aspecto formal del saber jurídico-canónico es la dimensión social de la Iglesia en cuanto presenta las notas de intersubjetividad y justicia. Por consiguiente, la visión típica y exclusiva del jurista es el estudio de la realidad jurídica de la Iglesia en tanto expresa, persigue y obtiene el orden social justo. Nótese bien; no cualquier orden, sino sólo aquel que se basa en criterios de justicia. No cualquier actividad desde una perspectiva individual, sino sólo en su vertiente intersubjetiva o social. Y no con cualquier fin, sino con la intencionalidad metódica característica del jurista que es la realización institucional de la justicia, conformando situaciones intersubjetivas y configurando realidades sociales históricamente determinadas.

Mediante el objeto formal, además del material, hemos deslindado el saber jurídico-canónico del resto de saberes, incluidos los que pueden observar la realidad jurídica, aun sin hacerlo «jurídicamente». Ahora limitaremos nuestra atención de manera exclusiva a la ciencia canónica para analizar la estructura interna de su conocimiento.

Una exigencia sustancial de justicia contenida en un derecho fundamental, los requisitos que permiten distinguir un documento público de otro privado, o aquel momento decisorio mediante el cual un juez sentencia una causa, son aspectos de la realidad jurídica y objeto de estudio por parte del jurista. Ahora bien, siendo realidades jurídicas, poseen una distinta entidad, de suerte que para contemplarlas el jurista debe adecuar su mente a un grado de abstracción distinto: la exigencia de justicia contenida en un derecho fundamental requiere ser estudiada a la luz de las últimas causas de lo jurídico, porque es una realidad de raíz ontológica; los requisitos de un documento público o privado sólo exigen del jurista que los estudie a la luz del ordenamiento positivo vigente, porque es una realidad jurídica que agota su entidad en el plano de lo positivo o fenoménico; finalmente, la decisión judicial de un caso concreto representa un momento único, irremplazable e insustituible de la realidad jurídica: estamos ante el mundo de la prudencia jurídica, cuyo estudio tiene características distintas a los supuestos anteriores. En resumen, la realidad jurídica comprende desde las realidades ontológicas hasta las realidades prudenciales y decisorias, pasando por las fenoménicas.

Siendo esto así, la estructura interna del saber jurídico se compone de aquellos grados de abstracción y de aquellas perspectivas formales de conceptualizar necesarios para adecuarse a la entidad ontológica, fenoménica o pru-

su concreto matrimonio, de modo tal que se tranquilice su conciencia, entonces ¿para qué serviría a la Iglesia una doctrina «teórica» sobre el matrimonio? Pero como canonistas y en cuanto tales no hacemos teología o filosofía, en el primer caso, ni psicología clínica u orientación familiar, en el segundo ejemplo. Simplemente, en el pri-

dencial de la total realidad jurídica objeto de estudio. Estos grados de abstracción y perspectivas formales de conceptualizar se denominan *niveles del conocimiento jurídico*, y son en la ciencia canónica los cuatro siguientes: el nivel *fundamental* u ontológico, el *científico-técnico* o ciencia canónica en sentido positivo, el *casuístico* y el *prudencial*. Solamente los dos primeros niveles implican un conocimiento por causas —ontológicas o fenoménicas— de validez general, constituyendo ciencia en sentido propio.

a) El nivel *fundamental* es aquella perspectiva formal de conceptualizar, en el grado de abstracción propio de las últimas causas y a la luz de la Revelación, mediante la cual el canonista capta y expresa la dimensión ontológica de las realidades jurídicas de la Iglesia. Tiene como fin la elaboración de una ontología y de una axiología del Derecho canónico. No debe confundirse este nivel, que lo es del saber canónico, con ciencias distintas como la teología o la filosofía. Mientras la teología, aun en el más alto grado de abstracción y también a la luz de la Revelación, conceptualiza *sub ratione Deitatis*; el nivel fundamental, por ser saber jurídico, lo hace siempre *sub ratione iustitiae*. Se distingue de la filosofía jurídica porque ésta, aunque bajo la razón de justicia, sólo contempla a las solas luces de la razón natural.

b) El nivel *científico-técnico* es aquella perspectiva formal de conceptualizar mediante la cual el jurista se dirige a captar, no las causas últimas del Derecho canónico, sino sólo sus causas próximas y aparentes, esto es, captables empíricamente. Su objeto material es la realidad jurídica fenoménica y positiva, en cuanto tales. Su finalidad es construir un sistema de conocimientos lógicamente estructurados, que facilite la comprensión, interpretación y aplicación del ordenamiento jurídico-canónico. Es el nivel propio de la dogmática jurídica y de la ciencia canónica en sentido positivo.

c) El nivel *casuístico* no se propone estudiar teóricamente la realidad jurídica, sino sólo sintetizar conocimientos, derivados de los niveles anteriores, para resolver problemas y casos hipotéticos (ya ocurridos o que podrían ocurrir).

d) El nivel *prudencial* responde a aquella peculiar sintonización de la mente del jurista cuando debe tomar y toma una decisión jurídica real o existencial. No tiene ya nada de abstracto y teórico, es simplemente el prototipo de conocimiento realizador, inmediatamente práctico, que introduce en la existencia una decisión jurídica real. Es, por ejemplo, el acto de legislar, de resolver una causa, de cumplir un deber o de ejercitar un derecho. Sus características son la inmediata practicidad y el ser un conocimiento sintético, pues aplica un saber teórico adquirido previamente a una concreta situación existencial, singular e irrepetible.

Entre todos estos niveles se da una necesaria conexión. De una parte, porque todos ellos son niveles de un mismo conocimiento, el saber jurídico-canónico. De otra parte, porque cada nivel, aisladamente, es incapaz de conocer y realizar en su totalidad la realidad jurídica. Con cada uno el jurista penetra en una peculiar zona del Derecho; con todos ellos adquiere una visión integral del mismo. Por esto, los resultados obtenidos en cada nivel sirven a modo de datos

mero, se persigue captar la dimensión de justicia de tal realidad esencial y, en el segundo, determinar con prudencia que es lo justo concreto en tal caso particular¹³.

El mundo de la justicia, a través de un sistema que la posibilita aquí y ahora —el ordenamiento o sistema jurídico—, es nuestro mundo; y de todo nuestro imprescindible conocimiento de los estratos teológicos hasta los más sociológicos y fácticos del matrimonio, en última instancia no nos interesa como canonistas más que la razón de justicia, socialmente organizable, contenida en ellos.

6. *La expresión canónica contiene la síntesis multidisciplinar operativa del matrimonio en el orden social de la Iglesia aquí y ahora*

Si, de una parte, esta especificidad de la perspectiva del canonista implica un límite, más allá del cual se es otra cosa que jurista; de otra, contiene una virtud que es, según entiendo, una de sus mayores riquezas.

Bajo la expresión canónica del matrimonio hay una extraordinaria síntesis multidisciplinar cuya destilación ha sido encomendada al alambique del criterio jurídico de la canonística. Esta síntesis es progresiva, en el sentido de que se extiende en el tiempo, recogiendo un proceso de paulatina explicitación, en el orden del conocimiento científico y cultural, de realidades que, por esenciales, están desde «el principio» en la institución del matrimonio. A lo largo de esta síntesis secular, la expresión canónica no sólo ha «inculturado» elementos de diversas civilizaciones, repristinando sus valores verdaderos, sino que ha tenido que elaborar en forma original. Esto es patente en la historia de la comprensión y formulación del principio consensual, en la elaboración de la doctrina de la forma o de los impedimentos, como, por ejemplo, el de edad o el de parentesco.

para la labor en otros niveles, unificándose todos ellos en virtud del objeto formal del saber jurídico, que es el mismo para todos los niveles. Cfr. P. J. VILADRICH, *Hacia una teoría fundamental del derecho canónico*, cit., pp. 5 ss.; Id., *Il Diritto canonico*, en «Corso di Diritto canonico», 1 (Cremona 1975), cit. pp. 31-73; P. LOMBARDÍA - J. HERVADA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, cit., pp. 145-163.

13. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47; una aguda elaboración actual se encuentra en J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico* (Pamplona 1963); también en J. HERVADA, *Reflexiones acerca de la prudencia jurídica y el Derecho canónico*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 16 (1961) pp. 415 ss.

Ahora bien, en esta síntesis contenida en la expresión canónica del matrimonio se esconde un aspecto verdaderamente decisivo que deseo subrayar.

Si nos entretenemos en leer cada uno de los términos que, a título de ejemplo, componen el tenor literal de los cánones mil cincuenta y siete y mil cincuenta y cinco, al modo como un buceador explora un fondo marino, constataremos que en cada uno de ellos —«alianza matrimonial», «varón y mujer», «consorcio de toda la vida», «bien de los cónyuges», «generación y educación de los hijos», «dignidad sacramental», «inseparabilidad entre contrato matrimonial válido y sacramento», «consentimiento eficiente», «manifestación legítima», «personas jurídicamente hábiles», «insustituibilidad del consentimiento», «acto de voluntad», «mutua entrega y aceptación del varón y de la mujer en alianza irrevocable», etcetera— la expresión canónica es el resultado de la capacidad multisecular de sintetizar, a la luz de una perspectiva formal propia, los resultados de muchos saberes diversos del jurídico.

La determinación de la condición heterosexual de los contrayentes, en cuanto varón y mujer, implica una consideración de la masculinidad y la femineidad, como modos duales y al tiempo radicalmente complementarios de realizarse la misma corporeidad de la persona humana, que obliga a la canonística a una apertura hacia aquellos saberes que hoy denominamos antropología filosófica, ontología metafísica, teología dogmática e histórica, exégesis bíblica o biología y fisiología, cuando menos.

A su vez, la naturaleza del tipo de acto voluntario que llamamos consentimiento eficiente ha concitado y seguirá haciéndolo la necesidad de estar al corriente de una percepción del acto humano libre, lo que conlleva una capacidad de sintetizar datos provenientes de la epistemología, de la psicología filosófica y científico-experimental y de la teología moral. La capacidad e identidad sexual de los contrayentes y la ordenación a la prole, por su parte, han traído la presencia de la perspectiva canónica y seguirán trayéndolos, con más intensidad si cabe por causa de los actuales intentos de artificialización y de manipulación del proceso reproductor humano, los resultados de las ciencias bio-genéticas y médicas, como la anatomía y fisiología, la psiquiatría y psicología clínica.

¿Qué decir de la sacramentalidad del matrimonio, desde esta perspectiva? Ante ella, la canonística ha estado y debe seguir estando abierta a todo el entramado de las ciencias teológicas, pues todas ellas, desde su formalidad propia, iluminan aspectos de ese sacramento. Diré, para no prolongar más una enumeración cuyo sentido está ya puesto de relieve, que el propio sistema matrimonial canónico, dado que los contrayentes son fieles y ciudadanos, tiene que solventar hoy, como

ayer y mañana, las relaciones con los sistemas jurídicos de las diversas comunidades políticas, y ello mediante fórmulas adecuadas a la naturaleza tanto del matrimonio verdadero cuanto de los órdenes político y eclesiástico, lo que conlleva para la ciencia canónica un vasto y complejo contacto con los estados de la cuestión de las ciencias políticas, jurídicas y sociales.

No trato aquí, es obvio, de hacer una exhaustiva exposición de todas las conexiones. Basten los anteriores ejemplos para tomar conciencia de que la expresión canónica del matrimonio contiene una síntesis interdisciplinar tan vasta y compleja como los estratos inteligibles de la realidad matrimonial y familiar, los cuales constituyen el contenido multiforme que ha de ser sintetizado desde la unidad formal de la perspectiva canónica. Para ello, la canonística, como conjunto, tiene que, en primer lugar, saber recorrer y comprender los estados de la cuestión en las ciencias que aportan nuevos y más profundos conocimientos de la realidad matrimonial, para, en segundo lugar, saber extraer de todos ellos, desde los ofrecidos por la reflexión *sub specie fidei* de los Misterios del depósito de la Revelación hasta los datos fácticos cuantificados en la percepción sociológica, pasando por las contribuciones de las ciencias biológicas, médicas y experimentales, la síntesis del matrimonio susceptible de ser verdadera y operativa en la realidad social de la Iglesia. Dicho con otras palabras, la expresión canónica del matrimonio es una síntesis multidisciplinar, secular y operativa que tiene continuamente que estar sintetizando las nuevas aportaciones, las circunstancias de cada tiempo y lugar, y los mecanismos de su verdadera y eficaz vigencia. Esta permanente acción de síntesis es, de un lado, un sugestivo modo de definir en qué consiste la labor de la ciencia y del sistema matrimonial de la Iglesia y, de otro, es una forma de entrever las eventuales causas de una pérdida de influencia de la canonística en el mundo de la cultura sobre el matrimonio o una eventual pérdida de eficacia y de comprensión del sistema matrimonial por parte de sus destinatarios: los esposos o los futuros cónyuges. La expresión canónica del matrimonio pierde capacidad manifestativa y operativa cuando su síntesis no está al día o no es jurídica, o ambas a un tiempo.

¿Jurídica? ¿No es audacia de ignorante reclamar hoy, como respuesta a la necesidad de enriquecer la manifestación del matrimonio con todos sus significados humanos y eclesiales, un incremento del rigor jurídico de la expresión canónica? ¿Más dosis de «elemento jurídico» todavía?

7. *Necesidad de recuperar el valor y el significado de la dimensión jurídica del matrimonio*

Que la expresión canónica del matrimonio comporte una síntesis interdisciplinar y, por ello mismo, consista en una síntesis de la realidad matrimonial, no es un hecho casual de la cultura cristiana, ni mucho menos el resultado de una juridificación pretérita y reductora con la que debería romperse de una vez por todas. Ciertamente, esta síntesis puede no estar, en un momento histórico concreto, felizmente elaborada. De ello me ocuparé más adelante, analizando algunas causas. Pero, con independencia de la situación de *facto* —esto es, del mejor o peor momento de una etapa concreta de la canonística y del sistema matrimonial—, lo que ahora nos interesa preguntarnos es si, en línea de principio, corresponde a la canonística un tal tipo de síntesis multidisciplinar que se expresa y formaliza en un sistema matrimonial operativo *hic et nunc*.

El término «expresión canónica» entiendo que significa básicamente el modo como la familia de fundación matrimonial, bajo la formalidad jurídica, resulta propuesta por la Iglesia a través de su Derecho propio. Dejando ahora a un lado nuestras diversas concepciones del Derecho canónico, concentrémonos en un punto de partida común: que se trata de una expresión *jurídica*. Y aislado el punto, la cuestión es ¿si cabe una síntesis multidisciplinar del matrimonio, precisamente hecha desde la formalidad de lo jurídico y además, en y desde el misterio de la Iglesia? ¿Por qué es importante esa síntesis contenida en la expresión jurídica? ¿Por qué ha de ser de índole jurídica?

Respondamos directa y llanamente a las anteriores cuestiones. La importancia e insustituibilidad de la expresión canónica del matrimonio reside en que el principio formal, aquello por lo que en última instancia una comunidad íntima de amor y servicio a la vida entre varón y mujer es *una caro*¹⁴ o matrimonio, es de naturaleza jurídica: es un *vínculo debido en justicia*¹⁵. Sin constituirlo, necesariamente por la libre voluntad de los cónyuges, todo el amor, la fecundidad y la convivencia que pueda haber entre un varón y una mujer no trascenderían nunca la categoría del *hecho (factum)*: de lo que acontece sin que *deba* acontecer. Aquel vínculo marca la diferencia entre amantes y esposos, entre amarse y deberse todo el amor, entre el mero engendrar

14. Gen 2,24.

15. Cfr. J. HERVADA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III, *Derecho Matrimonial* (Pamplona 1973), pp. 23 ss.

y el ser familia, entre el fluir de la convivencia y el ser comunión conyugal. Veamos por qué.

8. *Fundamentos antropológicos de la una caro*

Comencemos por lo conyugable, es decir, la masculinidad y la feminidad, su relación complementaria y el sentido finalístico de complementariedad, pues todo ello constituye el contenido «matrimoniable» o conyugable, es decir, la causa material. Quizá el lector me permita recordar que esta vastísima temática sólo necesitamos tratarla aquí con la única intención de comprender la sugestiva naturaleza jurídica del vínculo matrimonial. Aceptados los límites del objetivo, invito a plantearse el nudo gordiano del matrimonio, a saber: ¿cómo es posible que *dos sean uno*, si los sentidos nos los muestran separados, la individuación humana impide su fusión y la ontología de la condición de persona del varón y de la mujer hacen imposible su transformación en una tercera persona que conlleva la desaparición de las dos primeras?

Entre varón y mujer hay dos planos de igualdad y otro de diversidad radicalmente complementaria, supuesta la posibilidad de distinguir la categoría de persona, la de corporeidad y, por último, las modalizaciones masculina y femenina¹⁶.

Desde la perspectiva del ser persona, todo hombre, hecha abstracción de su modalización masculina o femenina, es igualmente persona en el sentido de haber sido dotado de un principio vital, espiritual, irrevocable e irrepitiblemente nominado por su Creador¹⁷, con entendimiento racional capaz de autoconocerse y con voluntad libre capaz de autodeterminarse. Desde la perspectiva de la corporeidad, varón y mujer son igualmente completa corporeidad humana. Cuerpo y alma constituyen una única unidad sustancial o irrepitible totalidad unificada. Cada persona humana, sea varón o mujer, posee en forma

16. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Lib. Ed. Vat (Roma 1985): «il fatto che l'uomo sia corpo appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio o femmina» (p. 54). Como es bien sabido, la catequesis de S.S. Juan Pablo II sobre el amor humano y sobre la sexualidad ofrece un profundo, completo y seguro cuadro. Muchas consideraciones del texto del presente trabajo están, como es obvio, inspiradas en la catequesis del Pontífice.

17. «Ego redemi te, ego vocavi te nomine tuo, meus es tu». Is 43, 1.

exclusiva y excluyente todos los aspectos de la completa naturaleza humana. Así pues, la condición masculina o femenina no afecta a la igualdad de posesión de estos dos estratos ontológicos, instancia personal y corporeidad, en forma tal que precisamente por ser masculino o femenino se fuera más o menos persona, o se poseyera una mayor o menor dignidad corpórea, o se tuviera sólo la mitad de la corporeidad. En este sentido, la diversidad sexual, distinguida de la instancia personal y de la condición de ser cuerpo, aparece como una diversificación menos radical que lo humano sustancial. Al tener sexo por ser, en un prius ontológico, antes cuerpo, y no tener cuerpo por ser antes masculino o femenino, podemos afirmar que la diferencia sexual no se traduce ni en una desigualdad, ni tampoco en una parcial participación en la naturaleza humana, que es completa en cada individuo. Así, ser persona y ser cuerpo humano es una condición igual y naturaleza completa tanto para el varón como para la mujer. Esta especificación masculina y femenina, en lo que son diferentes, constituye un «posteriorius» respecto de su completa e íntegra naturaleza de humanas personas —persona corporeizada—, la cual constituye un «prius»¹⁸.

En consecuencia, la *una caro* o matrimonio, la sugestiva cuestión de dos que son uno, no puede consistir en una *fusión* de personas, ni en la construcción de una tercera persona nueva, en la que se habrían literalmente evaporado los sujetos personales anteriores, pues esa explicación además de opuesta a la evidencia más elemental, contradiría frontalmente la unicidad propia del sujeto personal que es imprescriptible e indivisible y, en cuanto tal, no partible y por ello no participable desde y por otro.

Tampoco la *una caro* es la confusión de dos corporeidades humanas que transferirían su individualización, tras perderla, a la nueva y distinta corporeidad que sería el completo de la naturaleza humana obtenida por la reunión de dos naturalezas incompletas. La percepción de los sentidos nos enseña sin más que los esposos siguen siendo dos naturalezas individualizadas y que, tras el matrimonio, tal individualización no se ha esfumado. Para realizarse como persona humana, dado que cada individuo humano, sea varón o mujer, posee una naturaleza humana completa, no es necesario casarse. La *una caro* —precisamente en lo que tiene de unidad desde la dualidad o diversidad sexual— ha de operar a partir de otro estrato de la naturaleza humana y ha de operar en forma tal que se mantengan íntegros los estratos más radicales y fundamentales de la persona humana. De ahí que para

18. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...* cit. pp. 33-90.

la comprensión del inquietante «dos en uno» de la *una caro* sea clave distinguir la *corporeidad*, en cuanto tal, de la *masculinidad y feminidad*.

9. *Masculinidad y feminidad*

En efecto, masculinidad y feminidad constituyen dos modos diversos de realizarse la misma corporeidad humana. El mismo ser y bien —la condición de ser cuerpo— se participa en el varón y en la mujer de un modo distinto, pero completo. A este diverso modo de ser igualmente cuerpo humano le denominamos modo masculino o modo femenino. Pero masculinidad y feminidad representan dos formas cuya diversidad se asienta sobre la igual posesión de la individuación completa de la naturaleza humana¹⁹.

En este sentido, cada sexo no implica una participación exclusiva y excluyente de aspectos de la naturaleza humana que faltarían en el otro modo sexual, el cual, a su vez, poseería otros exclusivos. Esta es la razón de que la masculinidad no tenga como propios y exclusivos ciertos aspectos (por ejemplo: la fuerza, la agresividad, la rudeza o la proyección intelectual de tipo racionalístico y creador), mientras la feminidad tendría como reservados otros aspectos humanos (por ejemplo: la quietud, la delicadeza, la ternura, la intuición y la ocupación proyectiva sobre lo inmediato). En rigor, hay una fuerza y una rudeza masculina, pero la hay también femenina, como hay ternura y delicadeza masculina y femenina, y así todos los bienes propios de la naturaleza humana. Se modaliza diversamente la integridad de lo mismo: la completa naturaleza humana.

Pero lo mismo, al modalizarse, se expresa en forma diversa. La diversidad, en consecuencia, aunque es un *posterius*, afecta, como modo, la forma de realizar todo el *prius*. Y en este sentido, masculinidad y feminidad no están reducidos al plano físico —biológico, anatómico y fisiológico— ni se agotan en la función generativa. Atañen a toda la corporeidad y, por ello, al modo como la instancia personal se expresa a través de tal corporeidad diversamente modalizada. Esta es la razón de que no teniendo la masculinidad la exclusiva de la fortaleza, ni la feminidad la de la ternura, no obstante, se pueda hablar de una fortaleza masculina y femenina (modos propios o diversos de expresar el mismo bien) o de una ternura masculina o fe-

19. Cfr. J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural*, en «Persona y Derecho», I (1974), pp. 36 y también en *Cuestiones varias sobre el matrimonio*, cit., pp. 25 ss.

menina. En suma, podemos hablar de personalidad masculina y de personalidad femenina, sin que por ello varón y mujer sean más o menos persona humana.

10. *Esponsalidad y complementariedad humanas*

La diversidad masculina y femenina no surge desorganizada la una de la otra. Teniendo como igual fundamento la misma naturaleza humana, de la que son modalizaciones, llevan inscritas el mismo orden y sentido que está escondido en el misterio del hombre. Aún más, constituyen modalizaciones que explicitan el fin esponsal del hombre, al tiempo que son estructuras que le capacitan para tender al fin y realizarlo.

Desde el ángulo de la Revelación cristiana, la persona humana, llamada a la existencia por amor y destinada a realizarse en el amor²⁰, tiene en el amor su primer y más radical movimiento, porque, siendo éste la causa de su origen y de su destino final, es también el principio dinámico para el que está dotada su estructura ontológica²¹. Bajo esta perspectiva del misterio humano, la persona tiene naturaleza y sentido esponsal: es un ser —para-la-comunión— amorosa²².

La destinación a la comunión amorosa, cuya culminación es la unión con Dios, comporta al hombre una estructura capaz de tender y realizar su sentido esponsal. Esta destinación y la estructura correspondiente afecta a todos los estratos ontológicos de la persona humana, es decir, a la totalidad unificada de alma y cuerpo. Por ello, la corporeidad también posee un esencial sentido esponsalicio o, más propiamente, aporta el sentido específico de la *humana* esponsalidad, por cuanto por ella y en ella la persona es espíritu *encarnado* o *humana* persona. De ahí que la persona *humana* no sólo tiene, es cuerpo. Siendo cuerpo, éste no sólo expresa a la persona, al modo del instrumento que aquella *tiene* como el medio más idóneo, sino que la misma corporeidad, al *ser* con el espíritu una totalidad unificada, *es* materia de comunicación y comunión humanas.

Para que la corporeidad sea materia de comunión también entre

20. «Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia *por amor*, lo ha llamado al mismo tiempo *al amor*... El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano» Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 11 a.

21. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 1; también I-II, q. 27, a.2.

22. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...*, cit., pp. 74 ss.

la misma humanidad, entre personas humanas, y no sólo estructura que le permite al hombre comunicar dominativamente con el cosmos creado y espíritu encarnado destinado a la culminación de la comunión con Dios, de algún modo es necesario que, sin dejar de ser la misma corporeidad humana, se constituya en aquella dual diversidad de modalización que requiere un diálogo amoroso intrahumano, pues entre lo idéntico no cabe sino la soledad del monólogo. Resuenan en este punto los extraordinarios versículos de Gen 2, 18-24: «Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él... Y el Señor Dios infundió en Adán un profundo sueño, y mientras estaba dormido le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. Y de la costilla que había sacado de Adán. Y dijo el hombre: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; ha de llamarse, pues, varona, porque del varón ha sido sacada. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne». A esta específica unidad entre varón y mujer, según el proceso descrito en el Génesis, Dios vinculó la fecundidad y el servicio a la vida.

La naturaleza sponsal de la dualización sexual humana nos da una clave decisiva para interpretar el sentido de la interrelación entre masculinidad y la feminidad. La raíz sponsal común impide considerar la masculinidad y la feminidad como aspectos del hombre vacíos de un orden intrínseco, páginas en blanco cuya identidad y relaciones tuviera que escribirlas una mera evolución de las culturas y costumbres. Pero sobre todo, el común origen sponsal contradice una interpretación del masculino y del femenino en términos de opuestos dialécticos que hallarían, sólo mediante la confrontación, el sentido separado de su identidad.

Debo anotar aquí que lo sponsal no es sinónimo de lo matrimonial, ni se agota en la realización conyugal. Desde la perspectiva cristiana²³ hay dos caminos de realización integral de la condición sponsal de la sexualidad humana: la virginidad y el matrimonio. Siendo ambos de índole igualmente sponsal, es claro que lo matrimonial no acapara lo sponsal. De ahí podemos deducir una importante consecuencia para nuestro cometido, a saber: que siendo la virginidad y el matrimonio caminos diversos, en tal caso hay en la sponsalidad radical de la sexualidad un modo peculiar de determinarse, diferente al de la virginidad que vendrá a ser la formalidad específica, exclusiva y excluyente, de lo matrimonial. Dicho con otras palabras: a diferencia del Esposo divino en la realización virginal de la sexualidad huma-

23. Cfr. Exhort. apost. *Familiaris consortio*, nn. 11 b, 16 a. y b.

na, lo matrimonial se constituye sobre el plano de la complementariedad sexual *intrahumana e intrahistórica*, esto es, entre varón y mujer que, como pareja expresan la Humanidad, en el sentido de la más básica o primera comunión humana de amor y vida. Y dentro de la complementariedad posible entre varón y mujer, en cuanto tales, lo matrimonial actúa sobre la potencia de *intimidad*.

En sentido metafísico, la intimidad manifiesta aquella específica capacidad de la complementariedad entre el varón y la mujer por la que, precisamente inscrita en dicha relación de complemento pueden devenir un único principio de operaciones o *una caro*. En este sentido, hemos empleado la noción de *intimidad*, porque hay una potencia de tal plenitud en el complemento sexual humano, que capacita y, en consecuencia, inclina al varón y a la mujer a poder constituir entre sí un único nosotros inmanente o, lo que es lo mismo, *una única intimidad de compañía y de fecundidad*: un único principio vivo o inmanente que actúa por sí mismo y desde sí mismo, que permanece siempre y en el que permanecen los efectos de las operaciones vitales que le son propias, por lo que su obrar puede redundar en su propio perfeccionamiento. En cuanto *íntimos*, en el significado de capaces de inmanencia, son desde la dualidad masculina y femenina específicamente *uno*: un único nosotros íntimos. Y de esa unidad propia de la intimidad o inmanencia, *emanan* —como operación típica de la intimidad inmanente— la comunidad de vida y amor fecundos.

11. *Naturaleza del vínculo matrimonial: la íntima comunidad «debida»*

Sin embargo, siendo esta intimidad la posibilidad matrimonial que contiene en potencia la complementariedad entre varón y mujer ¿cómo resolver la aparente contradicción entre «tender a ser un *único* (íntimo) principio de operaciones», entre ser *uno*, que es el sentido de la inclinación natural del amor humano entre varón y mujer, y, no obstante, no poder fundir sus personas, ni resolver sus íntegras individuaciones humanas, las cuales les hacen ser *dos*?

Pues bien, la unidad puede ser real en el plano en que la diversidad sexual, por su índole de complemento, contiene la posibilidad de única intimidad. Para ello, siendo irreductibles su persona e individuación, es necesario un *vínculo* de unión, que los convierta realmente en íntimos coposedores y copartícipes. Para coposeerse y coparticiparse de lo masculino y en lo femenino —cuya razón de complementariedad implica una real posibilidad ontológica de intimidad— es necesario que la persona del varón se done como masculinidad a la mu-

jer y ésta como feminidad al varón y ambos hagan *suyo*, como unidad o pareja íntima, lo que antes eran modalizaciones sexuales propias, de cada uno, que por nadie eran coposeídas y coparticipadas, libres y no debidas. Hacerse, como masculinidad y feminidad real y auténticamente *nuestros* y quedar por ello *deudores íntimos* es estar vinculados a título de coposeros y copartícipes, y esta *vinculación*, en la que y por la que se copertenecen íntimamente y emanan desde esta copertenencia toda su vida de amor y fecundidad, aunque tiene basamento ontológico (la estructura sponsalicia íntima de la naturaleza humana sexuada) no es ontológica (ninguna de las dos instancias personales e individuaciones completas de la naturaleza humana ha desaparecido), sino naturaleza *jurídica* y, consecuentemente, *social: es una comunidad debida*.

Así pues, es la entrada de «la inclinación a la intimidad posible entre varón y mujer» en el orden de la *relación de copertenencia*, en cuya virtud la masculinidad o la feminidad «mías» se constituyen en intimidad *nuestra* —y no precisamente en sentido poético, literario o metafórico—; es, en suma, la entrada de la complementariedad sexual en el orden de la relación de justicia —vínculo jurídico—, lo que nos ha dado la clave formal final de la *intimidad sexual debida* o matrimonio o, si ahora se prefiere, de la íntima comunidad de vida y amor entre varón y mujer²⁴.

La naturaleza jurídica del vínculo es, por consiguiente, el principio formal por el que dos naturalezas humanas individualizadas se integran en el íntimo y total nosotros, coperteneciéndose en lo que tienen de diverso y complementario —masculinidad y feminidad— en orden a la mutua ayuda y compañía de vida y en orden a la procreación y educación de los hijos. A través de la plena realización de la íntima unidad, que posibilita el complemento entre la masculinidad y feminidad, los esposos aúnan, que es lo mismo que unir, sus respectivas personas, sin que esta unión, que produce el amor sea la unidad de una única persona.

Así puede definirse el matrimonio como la unión de las personas del varón y de la mujer en la unidad de su naturaleza sexual: son dos en uno. En la expresión bíblica, maravillosamente precisa, del matrimonio como «una caro», *caro* significa la naturaleza de la sexualidad humana complementaria (la causa material) y *una* la indisoluble vinculación de íntima copertenencia debida (la causa formal).

24. Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. pastoral de la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*, nn. 48 y 49; Exhort. apost. *Familiaris consortio*, nn. 11c., 12, 13; 17 a. hasta 20 c.

Llegamos así a una de las conclusiones de esta reflexión de hoy: que en última instancia la alianza fundacional del matrimonio sea un acto jurídico —decidir quererse a título de deuda en justicia— y que, de igual modo, en última instancia, la *quidditas* de la comunidad íntima de vida y amor sea un vínculo jurídico —son esposos el varón y la mujer que, como tales, son entre sí una única e indisoluble deuda en justicia de todo su amor y toda su vida— nos ilumina hasta qué punto, en rigor, la expresión canónica del matrimonio ha de ser una expresión jurídica²⁵. Aún más, su naturaleza de expresión jurídica es la médula desde la que puede y debe sintetizar toda la aportación multidisciplinar que la expresión canónica requiere si ha de ser ordenación social verdadera de toda la entraña de significados humanos y eclesiales que el matrimonio contiene.

12. *El consentimiento matrimonial como manifestación del poder de generar derecho por parte de la persona humana*

Pero ahora conviene hacer hincapié en un aspecto decisivo del vínculo matrimonial. Su naturaleza jurídica no proviene de ningún poder legal humano: ni eclesiástico, ni político. Su juricidad surge del poder de generar derecho ínsito en la voluntad libre de los esposos contrayentes.

Digámoslo sin rodeos especialmente en nuestra cultura, en la que el normativismo positivista ha adulterado profundísimamente la percepción de la juricidad natural en las relaciones humanas. He aquí, en el corazón mismo de la sociedad humana, en la familia matrimonial, que es la primera manifestación social y jurídica de la comunión interhumana e intrahistórica, la semilla de una concepción según la cual las fuentes capaces de generar derecho no son solamente monopolio de la ley o de la potestad legislativa, ni de la costumbre o del poder de las conductas repetidas de un grupo o colectivo. No es el poder social, no es el príncipe, no es la voz de la mayoría, no son los usos y costumbres del clan, de la tribu, del grupo humano, en suma, quienes casan o descasan, quienes vinculan o desvinculan, porque el

25. En este sentido, los cc. 1055 y 1057 del nuevo Código de Derecho canónico son ejemplos significativos de la forma como la expresión canónica del matrimonio sintetiza, al modo jurídico, la doctrina sobre el matrimonio contenida, por ejemplo, en *Gaudium et spes*, n. 48 y en *Familiaris consortio*, nn. 11 c. 19-20.

poder de atar o desatar los lazos humanos a título de derecho y de deber de justicia, sólo a ellos pertenecería. El matrimonio y la familia, tal como son concebidos en su expresión canónica²⁶, constituyen una rotunda manifestación en la cultura jurídica de la dignidad y del poder jurídico de cada persona individual y una manifestación de la existencia de una dimensión jurídica en la naturaleza objetiva de la sexualidad humana. Persona y naturaleza son reductos verdaderamente inquietantes y quizá, por ello, en cierta medida intolerables para cualquier poder social con vocación de soberanía absoluta, con pretensión de ser el creador de la relación entre la pareja humana configurada, para obtener validez, a imagen y conveniencia de su autor.

En cierto modo, esta breve sugerencia acerca de la idea de lo jurídico, que late en la expresión canónica del matrimonio, nos ha puesto de relieve las amplísimas connotaciones que la reflexión sobre el matrimonio y la familia contienen respecto de las concepciones políticas y sociales presentes en la cultura contemporánea y sobre las cuales ahora no es posible extenderse.

No obstante, estas connotaciones nos permiten tomar renovada conciencia del vasto y complejo marco cultural y científico en el que la canonística debe laborar y exponer su profundización del matrimonio. Así, volvemos a nuestras preocupaciones del comienzo de esta disertación, en el sentido de estar muy conscientemente presentes en la cultura futura sobre la familia matrimonial, pues en ella hoy, quizás como nunca, se juega la suplantación o el rescate de la naturaleza verdadera del hombre, la enajenación o la salvaguarda de su condición y dignidad de persona. Cual sea la familia, tal será la sociedad, tal el hombre. Reconstruir el papel humanizador y personalizante del matrimonio y de la familia —en consecuencia, la humanización y personalización de la entera sociedad— a la luz de las exigencias de la dignidad personal del hombre, tal como lo manifiesta el depósito de la Revelación cristiana: esta es la cuestión²⁷.

13. *Consideraciones sobre la evolución del sistema matrimonial canónico en el mundo de hoy*

Dentro de este propósito, podríamos preguntarnos, naturalmente en forma sintética, acerca de qué aspectos de la expresión canónica

26. «Matrimonium facit partium consensus..., quia nulla humana potestate suppleri valet». Can 1057, § 1.

27. Para una visión de carácter general de la crisis contemporánea del ma-

del matrimonio pueden revestir especial relevancia como específicas aportaciones a la cultura matrimonial y familiar de la sociedad actual.

a) *Revitalizar la expresión canónica a la luz del actual
Magisterio de la Iglesia sobre la sexualidad humana*

Me parece, en primer lugar, decisivo manifestar una más completa visión de la sexualidad humana, de su bondad radical e intrínseca, de su armónica articulación con el ser personal y la corporeidad humana, poniendo de relieve su profundo sentido esponsal tanto natural como sobrenatural. Determinados misterios cristianos son claves para una renovada teología del cuerpo y de la sexualidad, pero la relación entre el misterio de la creación trinitaria del hombre, varón y mujer, a imagen y semejanza divina, el Misterio de la Encarnación del Verbo y la resurrección de Cristo ofrecen enriquecimientos sobresalientes sobre el cuerpo, la dualidad sexual y el amor humano, sobre la realización en la esponsalidad matrimonial o la virginal y sobre su significación sacramental en la unión de Cristo con la Iglesia en la naturaleza y en la caridad.

Matrimonio y virginidad deben manifestar su común raíz esponsal y, por ello, su recíproca imbricación y diferencias, pues la historia nos demuestra —y la nuestra es una de estas épocas— que las sociedades que estiman el matrimonio también valoran la virginidad, como las que no entienden la virginidad, acaban menospreciando el matrimonio.

Una renovada y más íntegra expresión del orden de la sexualidad, conlleva a la canonística a una ardua tarea de apertura a la exégesis, la teología y la antropología para poder enriquecer el contenido semántico de la expresión canónica.

matrimonio y de la familia, en cuanto se refiere al rol humanizador y personalizante de la familia fundada sobre el matrimonio, cfr. P. J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio* (Pamplona 1984), pp. 17-60; Id., *La función humanizadora de la familia. Diálogos entre intelectuales*, en «Humanismo y cultura», II (Madrid 1981) 43 ss. y 61 ss. Es muy interesante, no obstante, la referencia a la situación sociológica española, ver la perspectiva de S. DEL CAMPO - M. NAVARRO, *Análisis sociológico de la familia española* (Barcelona 1985); algunas indicaciones bibliográficas elementales sobre el asunto pueden ser halladas en AA. VV., *Questioni di sociologia* (Brescia 1966), I, en particular A. ARDIGO, *Sociologia della famiglia*, en ob. cit., pp. 557 ss.; F. D'AGOSTINO, *Famiglia, norma, società. Questioni di struttura e di antecedenza*, en «Rivista di teologia morale» 67 (1985), pp. 9-31.

- b) *Profundizar el principio de consensualidad: expresar con claridad la armonía entre las exigencias del amor humano pleno, el acto de casarse y el vínculo jurídico del matrimonio*

En segundo lugar, entiendo que la canonística ha de recuperar con todo vigor la conciencia de su riqueza de percepción acerca de la última conexión entre el orden del amor humano y el orden de los valores jurídicos. La aportación canónica al principio de la consensualidad matrimonial es hoy de importancia decisiva en la sociedad actual y en su cultura jurídica.

Decir que sólo el consentimiento es la causa eficiente del vínculo jurídico no sólo significa que es necesario para casarse un acto de asentimiento por parte de los candidatos a esposos, pues esta forma de entender y requerir la actividad voluntaria del contrayente es propia de cualquier sistema de derecho matrimonial contemporáneo. Se trata, en cambio, de aportar tres estratos del fenómeno del consentimiento. En efecto, el contrayente debe entender que la naturaleza íntima y definitiva de su acto de voluntad es querer a título de deuda, esto es, comprometer como debida en justicia su masculinidad y feminidad. El contrayente debe, pues, entender que su entrega y aceptación es un acto propio generador de derecho sobre lo conyugal. Consecuentemente, los contrayentes deben entender que sólo ellos pueden hacer ese acto jurídico; dicho de otro modo, que ni el sistema a través de su representante público —el testigo cualificado—, ni las formas jurídicas o litúrgicas, en cuanto tales, poseen la virtualidad de casar o vincular en derecho.

Hoy es frecuentísimo en el mundo civil y no infrecuente en el canónico que los contrayentes conciban el casarse como la reunión de dos componentes: la manifestación por su parte de su deseo de contraer —ese sería el momento voluntario a cargo de los contrayentes— y la recepción de esta manifestación —imprescindible, pero no suficiente— por parte de una autoridad a través de una forma, las cuales son las que conferirían la eficacia jurídica, dado que éstas, como expresión del poder social, son las únicas con poder de transformar una realidad privada ajurídica en realidad jurídica social y pública. He aquí una concepción de la causa eficiente muy diversa y aun opuesta a la idea personalista defendida en la tradición canónica: «*Matrimonium facit partium consensus... quia nulla humana potestate suppleri valet*».

Poner de relieve, por el contrario, en la sociedad actual que los contrayentes son los autores únicos de una realidad jurídica y que, por ello mismo, son los ministros del sacramento, ciertamente obliga

a encontrar medios más eficaces para explicar la legítima competencia de la potestad en la determinación de impedimentos, sobre todo los de derecho positivo, y la obligatoriedad de la forma. Pero ello no puede ser obstáculo a una mejor y más diáfana interpretación y, sobre todo, enseñanza del principio consensual. En definitiva, sólo dentro de una concepción en la que la realidad jurídica del vínculo es obra de los contrayentes, éstos pueden percibir la armonía entre su amor y su consentimiento, pues mediante este último ellos mismos se dan su amor a título de deuda. En cambio, si lo jurídico del matrimonio es considerado como algo formal y social, venido de la autoridad social, entonces los contrayentes tienden a desvincular el amor, cosa privada, del acto de casarse y del derecho, cosa formal y pública, y ven entre ambos mundos la misma independencia que entre engendrar un hijo y tenerlo reconocido legalmente en un registro civil: cosas separables o incluso definitivamente separadas²⁸.

c) *Reequilibrar la interpretación y aplicación del sistema matrimonial de la Iglesia en favor de una mayor atención al proceso de preparación para el consentimiento válido*

También me atrevo a sugerir la conveniencia de una urgente reflexión acerca de cierta consecuencia del principio de consensualidad sobre el entero sistema matrimonial canónico. Parece de pura evidencia que un sistema jurídico, como el canónico, basado en el principio según el cual el consentimiento real de los contrayentes es la sola causa eficiente de la génesis del vínculo matrimonial, ha de ser, por congruencia, un sistema que centre la mayoría de sus energías en regular aquellas iniciativas y aquellos lugares institucionales oportunos para conseguir la debida preparación del consentimiento válido por parte de los futuros cónyuges.

¿Qué se nos ocurriría pensar, a guisa de ejemplo, de un sistema de sanidad que, desequilibrándose, centrarse la mayor parte de sus institutos y recursos en la creación de una red de unidades de cuidados intensivos para enfermos terminales o una red de tanatorios? En forma análoga y en cierto sentido, según mi modesto entender, resulta significativo que el mundo de la interpretación y aplicación del Derecho matrimonial canónica tienda a reducirse al estudio de la patología del matrimonio, a las causas de nulidad y a los procedimientos

28. Para una más amplia reflexión, cfr. P. J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal...*, cit., pp. 119 ss.

para la obtención de la nulidad y de la disolución. No deja de ser paradójico que en la mente de muchos fieles corrientes la noticia o conocimiento que tienen del Derecho matrimonial de la Iglesia se limite a la actividad de los Tribunales eclesiásticos en los procesos de nulidad, como si ésta fuera la única o, cuando más, la principal función del sistema matrimonial canónico.

El principio de consensualidad nos invita hoy a que la interpretación y aplicación del sistema matrimonial canónico, y por lo tanto nuestro trabajo, se centre más en la línea de desarrollar las relaciones entre los cánones relativos a la definición del matrimonio y del consentimiento²⁹ y aquellos que contemplan la responsabilidad de los sagrados Pastores y de toda la comunidad eclesial respecto de la preparación remota, próxima e inmediata a las nupcias, con especial atención al despliegue del canon que reconoce a los esposos y a los padres el derecho primario y, por tanto, la principal responsabilidad, en orden a la educación de los hijos³⁰. Educación que, como es obvio abarca también *la debida formación en materia de sexualidad humana, matrimonio y familia*.

El principio de consensualidad reclama, en conclusión, la expansión de nuestro sistema jurídico más en la línea de formar y garantizar una correcta preparación para el consentimiento y el matrimonio verdaderos que un desarrollo limitado a la interpretación y aplicación de las relaciones entre los cánones que definen el matrimonio y el consentimiento con aquellos que regulan las causas de nulidad³¹, como si en estos últimos se condensase la principal razón de ser de que la Iglesia regule el matrimonio y posea un sistema jurídico matrimonial.

d) *Desarrollo del papel de los cónyuges y padres en el sistema matrimonial canónico*

Desde una perspectiva complementaria a las sugerencias anteriores, me parece que un reequilibrio en la interpretación y aplicación del sistema matrimonial de la Iglesia, para aumentar su eficacia, requiere un decidido desarrollo del papel protagonista que corresponde a los laicos, esposos y padres, como sujetos principales en la tarea de la educación de la sexualidad de sus hijos y en la educación para su matrimonio futuro. Para esta misión, como es bien sabido, los esposos

29. Cfr. cc. 1055 y 1057.

30. Cfr. cc. 226 y 1063.

31. Cfr. cc. 1095 ss.

y padres poseen un específico e insustituible carisma y, en consecuencia, un derecho primario que protege el cumplimiento de tales deberes³².

Un reconocimiento de este derecho primario de los padres a la educación de sus hijos —dentro de la cual se encuentra la educación sexual—, si ha de ser un reconocimiento integral y coherente con su naturaleza de derecho primario, exige un cambio de mentalidad en la comprensión de quienes son los principales protagonistas del sistema matrimonial canónico y de la pastoral familiar en la Iglesia. Quiero decir que urge una «desclericalización» de este campo y una recuperación del íntimo y profundo sentido laical de esta materia. Así pues, el principio de consensualidad real le impone al sistema matrimonial de la Iglesia un organizarse desde la óptica y para la finalidad de ser también un sistema eficaz en la formación y adecuación para el correcto consentimiento, de suerte que no quede reducido a ser un sistema excesivamente reducido a la detección de la patología de la celebración nupcial defectuosa. Para este cometido es clave el protagonismo de los laicos, esposos y padres.

e) *Redimensionar la incidencia de las resoluciones de los Tribunales eclesiásticos en la crisis del matrimonio*

El anterior *desideratum* nos sugiere la conveniencia de romper una lanza en favor de una mejor comprensión de la responsabilidad

32. Cfr. cc. 226 en relación con Exhort. apost. *Familiaris consortio*, nn. 5 c. y 49 ss.; también con Conc. ecum. Vat. II, Cost. dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, nn. 11, 30-36; Decrt. *Apostolicam actuositatem*, n. 11. En el campo canónico es muy amplia la bibliografía sobre los fieles en general y sobre los laicos en especial; recordemos entre tantas P. LOMBARDÍA, *Lezioni di Diritto canonico* (Milano 1985), pp. 96 ss.; Id., *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en «*Ius Canonicum*» (1969) pp. 101 ss.; Id., *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en «*Ius Canonicum*» (1966), pp. 339 ss.; A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa* (Milano 1969); G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico* (Milano 1985), pp. 13 ss.; G. FELICIANI, *I diritti e i doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, en VV. AA. «*Il nuovo Codice di Diritto Canonico*», a cargo de S. Ferrari (Bologna 1983), pp. 253-273; E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «*La Scuola Cattolica*», 112 (1984), pp. 194-218; G. DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in Diritto canonico* (Modena 1983); M. CONSORELLI, *I fedeli nel nuovo Codex Iuris Canonici*, en «*Il Diritto Ecclesiastico*» 4 (1984), pp. 782-814; O. FUMAGALLI, *I laici nella normativa del nuovo Codice*, en «*Monitor Ecclesiasticus*» CVII (1982), pp. 491-508; S. BERLINGO, *La funzione dei laici nel nuovo C.I.C.*, en «*Monitor ecclesiasticus*», CVII (1982), pp. 509-550; Id., *Posizione dei laici nella Chiesa. Il diritto di associazione*, en «*Giustizia e servizio*», Estudio sobre el nuevo Código de Derecho Canónico en honor de Mons. Giuseppe de Rosa, a cargo de V. Tramma (Napoli 1984), pp. 51-71.

de los Tribunales eclesiásticos respecto de la crisis actual del matrimonio canónico y en concreto en relación al aparente aumento de las causas de nulidad. Desde mi punto de vista, las causas más profundas del incremento de las nulidades matrimoniales, producidas por defectos o vicios del consentimiento, no pueden sin más atribuirse a la función jurisprudencial, si no más propiamente a la decadencia formativa de la sociedad civil, a la tibieza y desorganización de la educación para el matrimonio hecha en la propia comunidad eclesial, y en el estado claramente insatisfactorio con que las familias concretas resuelven la educación sexual y matrimonial de las jóvenes generaciones de futuros contrayentes. Porque es en la familia, primero, y en los distintos círculos sociales, después, donde se forma o se deforma a los futuros contrayentes.

En consecuencia aún reconociendo el importantísimo impacto de toda sentencia judicial canónica, por modesta que pueda parecer, en la tutela de la identidad del matrimonio, y enfatizando la decisiva función que respecto de la correcta expresión canónica del matrimonio tiene siempre —y más hoy— el momento jurisprudencial, sin embargo me parece que debe reconocerse que no son los Tribunales eclesiásticos los lugares institucionales protagonistas de la responsabilidad primaria de la Iglesia acerca de la debida comprensión y vivencia práctica del matrimonio cristiano. Esta responsabilidad hay que referirla a aquellos lugares donde se forma —o se debiera formar— la personalidad del futuro contrayente, su madurez y su capacidad para entender y vivir, en forma profunda y seria, la condición sexual humana, la complementariedad entre varón y mujer, y por último la fundación del verdadero matrimonio. Como es obvio, estos lugares son, por naturaleza, la familia y el matrimonio de los padres de los futuros cónyuges: esa es la escuela real donde se forma o se deforma a la futura generación de contrayentes; junto a la familia hay que añadir la sociedad en cuyo seno aquella vive en un complejo haz de interacciones e influencias. Familia y sociedad son los campos de la acción y misión propia de los laicos. Pero si se identifica la responsabilidad principal del laicado en la formación de los futuros contrayentes, es justo que el sistema matrimonial de la Iglesia desarrolle los derechos de este laicado de forma coherente con sus responsabilidades.

- f) *Considerar el derecho matrimonial dentro del más amplio esquema de un derecho de familia en la Iglesia*

Me inclino a pensar que la canonística actual está en condiciones de reconsiderar el matrimonio *in fieri* a la luz del matrimonio *in facto esse* y no al revés. Quiero con ello decir que me parece urgente ocu-

parse de una más completa explicitación —en el terreno doctrinal, en la interpretación y en la aplicación normativas— de la noción y del contenido de la íntima comunidad de vida y de amor orientada, por su propia naturaleza, al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de los hijos. Pero deseo subrayar que la profundización en esos temas no debe hacerse sólo en función de las necesidades teóricas y prácticas que se derivan de las causas de nulidad, como si el prevalente interés por estas últimas fuese el punto que justifica una excurción doctrinal por el *in facto esse*.

Como es sabido, las causas de nulidad cuando son vicios y defectos del consentimiento, adquieren una mayor luz si la esencia, propiedades y fines del matrimonio mismo —es decir, el *in facto esse*— han sido objeto de una previa consideración prevalente. Una paradójica disfunción de todo el sistema matrimonial canónico se produciría si sólo las causas de nulidad fueran los motores que inspirasen un desarrollo de la teoría del consentimiento o un previo dominio doctrinal de todo aquello que es el objeto del consentimiento, es decir, de la estructura esencial del matrimonio mismo. Porque ¿cómo se puede conocer qué es el consentimiento si previamente no se conoce la comunidad de vida y amor en la que se consiente?

Desde una perspectiva más amplia, la necesidad de adquirir un cuerpo doctrinal ³³más desarrollado sobre el *in facto esse*, a la luz del

33. Todavía son muy prematuros los esfuerzos de renovación presentes en la reciente bibliografía canonística. Basta citar a título de ejemplo los siguientes trabajos en los cuales el lector podrá encontrar la última bibliografía sobre el tema. Cfr. V. FAGIOLO, *Essenza e fini del matrimonio secondo la costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, en «L'amore coniugale» (Città del Vaticano 1971), pp. 57-102; P. FEDELE, *L'ordinatio ad prolem e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione Gaudium et spes del Conc. Vaticano II*, en «L'amore coniugale», cit., pp. 2-23; J. M. SERRANO, *El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal, como objeto del consentimiento matrimonial, aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la S. R. Romana*, en «Ephemerides Iuris Canonici», 32 (1976), pp. 35-37; O. FUMAGALLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico* (Milano 1981), pp. 163 ss., 200 ss.; M. E. CASELLATI, *Indissolubilità e unità nell'istituto naturale del matrimonio canonico* (Padova 1984); Z. GROCHOLEWSKI, *De communione et momento iuridico amoris coniugalis*, en «Periodica» 68 (1979), pp. 439-480; U. NAVARRETE, *De iure ad vitae communionem observationes ad novum schema canonis 1086 § 2*, en «Periodica», 66 (1977), pp. 266 ss.; P. A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico* (Padova 1976); P. LOMBARDÍA - J. HERVADA, *El Derecho...*, cit., III, *Derecho matrimonial*, pp. 23 ss., 121 ss., 223 ss.; J. GOTI, *Observaciones al nuevo c. 1055 § 1*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 40 (1984), pp. 283-332; AA. VV. *El matrimonio, ¿tópico social o institución permanente?*, en «Persona y Derecho» I (Pamplona 1974); C. CAFFARRA, *La teología del matrimonio con riferimento al C.I.C.*, en AA. VV., *Teología e Diritto canonico* (Città del Vaticano 1987), pp. 153-

Magisterio más reciente, se fundamenta, más que en su utilidad respecto de la patología del *in fieri*, en el enorme interés y trascendencia que puede tener para las familias cristianas y en general para todas las familias dadas las características de los tiempos presentes y de la sociedad contemporánea. El sistema matrimonial canónico debe recordar su responsabilidad histórica de manifestar el verdadero matrimonio y familia a la cultura universal. Ello requiere romper, de una vez por todas, la reductora tendencia a concebir e interpretar las normas canónicas sobre el matrimonio como la disciplina de las causas y los procesos de nulidad para católicos cuyo matrimonio está en crisis. Por el contrario, urge recuperar la expresión canónica del matrimonio como expresión positiva de una concepción de la pareja, del amor humano, de la fecundidad y educación personales, dirigida a enriquecer cualquier cultura y cualquier momento histórico de la entera humanidad.

En este sentido quiero decir, utilizando ahora otras palabras, que considero maduro el momento para proponer la construcción de un derecho de familia en la Iglesia, dentro del cual se abarque, como una parte del mismo, la disciplina jurídica del matrimonio. No ignoro que el reciente Código de 1983 no prevé sistemáticamente este derecho de familia, si bien contiene en forma dispersa interesantes elementos de partida. Sin embargo, no creo que esta circunstancial laguna de nuestras normas escritas pudiera justificar la pasividad de la canónica.

También en la fase inmediatamente posterior a la conclusión del Concilio Vaticano II, la canónica se encuentra con un cuerpo legal —el Código de 1917— que no era el más idóneo para el desarrollo de la doctrina conciliar acerca del fiel y de los laicos, ni tampoco adecuado para la construcción de un sistema de derechos fundamentales en el ordenamiento canónico. Pero aquella circunstancia, en vez de ser un obstáculo, se reveló, por el contrario, como un magnífico incentivo para el desarrollo de los derechos fundamentales del fiel en la Iglesia. Buena parte de la fecundidad de aquellos esfuerzos de la canónica ha quedado reflejada en el Libro II del reciente Código de 1983.

La construcción de un derecho de familia en el ordenamiento canónico presenta hoy aspectos análogos a aquellos que tenía la temática del fiel, del laico y de sus derechos fundamentales, al tiempo de concluirse el Concilio Vaticano II y permanecer, sin embargo, en vigor

163; O. GIACCHI, «*Intima coniunctio totius vitae*» (*Una nuova visione del matrimonio nella futura legislazione canonica*), en «*Il Diritto Ecclesiastico*» (1979), pp. 63 ss.; P. A. D'AVACK, *Il matrimonio canonico oggi*, en «*Il Diritto Ecclesiastico*» (1979), pp. 8 ss.

el Código de 1917. Es interesante recordar que en aquel momento, mientras el Magisterio de la Iglesia, a través sobre todo de Cartas Encíclicas, comprometía a la Iglesia en la lucha por el reconocimiento de los derechos fundamentales del hombre en los ordenamientos civiles, la misma Iglesia tenía, paradójicamente un Código vigente —el de 1917— en el cual los derechos fundamentales del fiel no estaban reconocidos ni garantizados en la misma proporción con la que el Magisterio recordaba a las comunidades políticas sus obligaciones respecto de los derechos del hombre.

Así pues hoy, de una manera que nos sugiere una cierta analogía con el tema de los derechos del hombre, también el Magisterio de la Iglesia insiste en la importancia sustancial que tiene para la humanidad la defensa de la familia y el reconocimiento de sus derechos. El reciente Magisterio recuerda de continuo a las autoridades políticas que no es posible una sociedad verdaderamente humana sin un reconocimiento de la familia de fundación matrimonial como célula primaria de la sociedad civil y sin una adecuada protección de los derechos de la familia en los ordenamientos jurídicos. El número e importancia de las manifestaciones en esta dirección por parte del Magisterio actual de la Iglesia, en todos sus niveles, es tan extraordinariamente extenso que nos limitaremos a recordar, como ejemplos paradigmáticos, la Exhortación Apostólica *Familiaris consorcio* y la llamada *Carta magna de los derechos de la Familia* presentada por la Santa Sede a todas las personas, instituciones y autoridades interesadas en la misión de la familia en el mundo contemporáneo. Pues bien, concluyendo, en este contexto de intenso compromiso de la Iglesia respecto de la familia y de sus derechos en los ordenamientos jurídicos del mundo actual, permítaseme sugerir que resultaría de difícil justificación la falta de un interés semejante por desarrollar un completo derecho de familia en el seno del propio ordenamiento canónico.

En este empeño, la ciencia canónica podrá contribuir a una expresión matrimonial y familiar del rico depósito de la Iglesia sobre estas materias dirigido a la cultura y a la sociedad modernas que tenga aquella fuerza de persuasión que proviene solamente de la asunción sin reservas de la realidad matrimonial y familiar en toda su integridad, dando los cauces e instituciones jurídicas apropiados a sus verdaderos protagonistas, los cónyuges y padres. Este es, en el actual momento de profundización en la misión del laicado, el desafío que nos plantea el sistema matrimonial canónico. Es un riesgo, pero es también una gran oportunidad histórica.