

Derecho

El matrimonio cristiano en San Agustín (Bondad del matrimonio)

José RODRÍGUEZ DÍEZ, OSA
Real Centro Universitario
«Escorial-María Cristina»
San Lorenzo del Escorial

Resumen: Matrimonio cristiano en san Agustín; causa de la obra *De bono coniugali*, su estructura y relevancia patristica; bondad y excelencia del matrimonio, considerado en sí mismo con su tríada de bienes (*proles, fides, sacramentum*); su vigencia histórica y evaluación crítica actual en visión axiológica institucionalista y personalista de valores antropológico-teológicos y contravalores moral-sexuales.

Abstract: Christian marriage in saint Augustin; occasion of *De bono coniugali* treatise; its structure and patristic significance; marriage's goodness and excellence considered in itself with the triad of blessings (*proles, fides, sacramentum*); its historical being in force and critical valuation today, under institutionalist and personalist point of view, about the anthropological and theological values and the moral sexual contravalues.

Palabras clave: Matrimonio, Bondad, Prole, Fidelidad, Sacramento, Valores y contravalores.

Keywords: Marriage, Goodness, Triad of blessings, Values and contravalues.

Sumario:

- I. Introducción y razón semántica de «bondad».
- II. Autenticidad, causa y destino de la obra.
- III. Datación y precedentes temáticos.

IV. Estructura y contenido doctrinal.

- 4.1. *Bondad y excelencia del matrimonio.*
- 4.2. *Preeminencia teórica de la castidad célibe sobre la conyugal.*

V. Valoración.

- 5.1. *Autovaloración agustiniana.*
- 5.2. *Valoración histórica.*
- 5.3. *Evaluación actual.*

VI. Conclusión valorativa.

Saint Augustin, docteur du mariage chrétien (N. Ladomersky, 1942)

Agustín tuvo que superar una concepción espiritualista en el paraíso antes de llegar a formular... los tres bona nuptiarum (fides, proles, sacramentum)...; sin embargo, la evolución de una concepción sistemática del matrimonio habría de enfrentarse con muchas dificultades que en parte tenían su origen en Agustín (H. Doms, 1970)

I. INTRODUCCIÓN Y RAZÓN SEMÁNTICA DE LA *BONDAD* *

Aunque san Agustín (354-430), Padre de la Iglesia y Doctor de los Doctores, a lo largo de siete lustros de apostolado intelectual y pastoral y en distintos contextos, reflexiona y escribe sobre el matrimonio cristiano, es en la obra sobre *La bondad del matrimonio* donde más profundiza en la sustantividad del tema y al que remite en obras posteriores, como veremos, resultando ser este opúsculo «el tratado más completo en la patrística sobre el matrimonio». Nuestro estudio sustantivo se centra, pues, en este tratado que aparece de subtítulo, pero con referencias adjetivas y complementarias a otras obras y escritos de contenido análogo, que justifican el título de «matrimonio cristiano en san Agustín».

En cuanto al título latino original y bímembre de este tratado de san Agustín (*De bono coniugali*), que traducimos al español por *La bondad del matrimonio*, ya merece una consideración semántica. En las ediciones existentes viene traducándose por *Del bien del matrimonio*¹ o bien conyugal, vocablo el primero que creemos más genérico y menos

* Clave de siglas alfabéticas usadas en obras de san Agustín y en otras clásicas: AAS=*Acta Apostolicae Sedis*; BM=*Bondad del matrimonio*; BV=*Bondad de la viudez*; C=*Continencia*; CD=*Ciudad de Dios*; CIC=*Codex Iuris Canonici*; CJ=*Contra Julianum*; CLG=*Coment. literal Génesis*; DH=*DENZINGER, H., y HUNERMANN, P., El magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum*, (ed. bilingüe, 1999); Ep=*Epistola* (carta); GS=*Gaudium et spes* (Vat. II); MR=*Méritos y remisión de los pecados*; NC=*Nupcias y concupiscencia*; OCSA/BAC=*Obras Completas San Agustín/Biblioteca Autores Cristianos*; P=*Paciencia*; PG=*Patrología Griega* (Migne); PL=*Patrología Latina* (Migne); Retr.=*Retractaciones*; RJ=*ROUET DE JOURNAL, J. M., Enchiridion Patristicum* (ed. 1958); SV=*Santa Virginitad*; UA=*Uniones Adulterinas*.

1. Ed. OCSA/BAC-12, Madrid 1954 y 1973, pp. 41 y 42, traducción de Félix García. La versión italiana de *Opere di sant' Agostino* (ed. Roma 2001, VII/1, p. 9), ed. M.^a Palmieri, traduce *bonum coniugale* por *dignita' del matrimonio*. Pero estimamos que dignidad responde a cualidad de digno, excelencia, realce. Y en la axiología de los valores, en los transcendentales, bondad es más fontal y originaria que dignidad.

expresivo. Porque *bien*, académicamente, es algo óptico y mostrenco, integrante de perfección, utilidad, beneficio, mercancía. *Bondad*, en cambio, es concepto más ontológico por su calidad de bueno, acción buena; contenido que estimamos más rico, significativo e inmerso en la persona portadora, dentro de la concepción platónico-agustiniana, de bondad tanto en su proyección ontológica, analizada en la obra antimaniquea, la naturaleza del bien (*De natura boni*), como psicológica, que es la vertiente que aquí más interesa. «Todas las cosas son buenas, el ser y el bien se identifican (*ens et bonum convertuntur*), pero mejores (*magis bona*), en la proporción en que estén mejor medidas, formadas, ordenadas» y participadas del supremo bien, que es Dios. Hasta la etimología griega –siempre su lenguaje con mensaje luminoso en su entraña– del lexema bueno (*àgathós*) y bondad (*àgathotes*) participan de la semántica santa y teísta de Dios (Theós).

Así, en términos comparativos de virginidad o celibato y matrimonio, entendemos objetivamente que el vocablo «mejor» (*melior, melius*) afecta a la felicidad quedando más en la vertiente psicológica o ética (moral) de la bondad y no se homologa plenamente «con «superior» (*superior, superius*), lexema que entronca más con la vertiente óptica y ontológica. *Mejor* se relaciona más con voluntad y mérito, en tanto que *superior* se trata más con inteligencia. Y nos interesa más saber que «la perfección del alma en la bondad procede de que la voluntad se haga conforme a la naturaleza, cuando la voluntad se trueca en amor hacia el bien».

También la versión española tiene sentido semántico cuando sustantiva el adjetivo conyugal (*coniugali*) por *matrimonio*, pues traduciendo literalmente por bien conyugal o bien de los cónyuges, podría interpretarse en sentido restrictivo –ajeno al pensamiento agustiniano– con el significado canónico de hoy que se limitaría a un solo fin immanente del matrimonio con olvido del transinmanente del bien de la prole. Sin embargo, en el lexema matrimonio quedan incluidos claramente ambos fines canónicos (CIC, 1055, 1).

II. AUTENTICIDAD, CAUSA Y DESTINO DEL TRATADO

A través de los diecisiete códigos más conocidos² nadie ha dudado de la autoría agustiniana de este tratado sobre *Bondad del matri-*

2. ZYCHA, J., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (=CSEL), Vindobonae [Viena] 1900, p. 186. El texto latino del «De Bono Coniugali» es una edición

*monio*³. Son demasiadas las pruebas y su calidad sobre tal autenticidad por la referencia explícita o implícita en la obra posterior del propio obispo de Hipona. Hay referencia explícita en SV⁴, CLG⁵, MR⁶. Y hay referencia indirecta o implícita en BV⁷ por alusión al de SV; y en NC⁸ por abundar en ideas de la BM sobre el bien de la cópula, etc. Pero es, sobre todo, el libro de las revisiones o *Retractaciones*⁹ donde el propio Agustín hace su autocrítica sobre BM. Y en esta misma recensión se remite a implementos de otras obras suyas posteriores, como pueden ser las ya referidas. Finalmente, se confirma la autoría agustiniana con el *Catálogo*¹⁰ de san Posidio, obispo de Cálama, discípulo y amigo de san Agustín.

En cuanto a la causa remota del tratado matrimonial, el mismo Agustín lo justifica sin ambages provocado por la controversia o herejía joviniana¹¹, cuya doctrina heterodoxa enjuicia así el año 420:

«Joviniano, que ha pocos años intentó instruir una nueva herejía, sostenía que los católicos apoyaban a los maniqueos, porque, contra su opinión, como aquellos, anteponían la santa virginidad al matrimonio.»¹²

Y con mayor extensión detalla en 429, catalogando 88 herejías:

«Jovinianistas, a los que he llegado a conocer, los he hallado ciertamente en este opúsculo sin nombrar. Esta herejía nació, en nuestra época de un cierto monje llamado Joviniano, cuando todavía éramos jóvenes. Decía, como los filósofos estoicos, que todos los pecados son iguales; que el hombre, después de recibido el bautismo, no

crítica sobre 17 mss de mayor relevancia: Vindobonense, Corbeiense (Parisiense), Coloniense, Cluniacense, Palatino, Regio, Bambergense, Monacense, Bernense, Casinense, ed. Amerbach (1506), ed. Maurina (1686), etc.

3. En adelante, sigla BM. Y las citas internas de esta obra, al igual que las bíblicas, se reproducen en el propio cuerpo del texto.

4. *De sancta virginitate* (a. 403/4), 1, 1.

5. *De genesi ad litteram* (a. 401/15), IX, 7, 12.

6. *De meritis et remissione peccatorum* (a. 411), I, 29, 57.

7. *De bono viduitatis* (a. 414), 23, 29.

8. *De nuptiis et concupiscentia* (a. 418), II, 21, 36.

9. *Retractationum libri duo* (=Retr.) (a. 426/27), II, 22, 1-2.

10. *Indiculum*, X3, 13, OCSA/BAC, 40, Madrid 1995, p. 861.

11. *Retr.*, II, 22, 1.

12. NC, 23, 38.

puede pecar; y que no sirven de nada ni los ayunos ni la abstinencia de algunos alimentos.

Negaba la virginidad de María, diciendo que, al dar a luz, no quedó intacta. También equiparaba la virginidad de las consagradas y la continencia del sexo viril en los religiosos que eligen la vida célibe a los méritos de los matrimonios castos y fieles; de tal modo que, según dicen, algunas vírgenes consagradas y de edad ya proveya, en la misma ciudad de Roma, donde lo enseñaba, se casaron al oírlo. Es verdad que él mismo ni tenía ni quiso tener mujer. Sostenía que todo eso no serviría para mérito alguno mayor ante Dios en el reino de la vida eterna, sino para aprovechar la necesidad presente, o sea, para que el hombre no tuviese que soportar las molestias conyugales. Sin embargo, esta herejía fue oprimida y extinguida tan pronto, que no pudo conseguir engañar a sacerdote alguno.»¹³

El papa san Siricio (384-398)¹⁴ en sínodo romano de 392 había condenado el error de Joviniano sobre la infravaloración de la virginidad. El año siguiente, san Ambrosio¹⁵ renueva la condena romana en sínodo de Milán. San Jerónimo¹⁶, a su vez, en este mismo año de 393, escribe, polemizando, dos libros contra Joviniano. Pero en las tertulias y cotilleos (*sermunculis ac susurris*) se decía que refutaba a Joviniano a base de vituperar maniqueamente el matrimonio. «Por esta razón publiqué el libro, cuyo título es BM»¹⁷. Y es que Jerónimo, aunque había refutado a fondo a Joviniano, lo había hecho con tal impetuosidad —escribe el P. Félix García¹⁸— ensalzando las excelencias de la virginidad, que indirectamente parecía menoscabar o

13. *De haeresibus*, 82, OCSA/BAC-38, Madrid 1990, p. 98. En resumen, Joviniano, monje de finales del siglo IV, defiende en su *Commentarioli* un credo heterodoxo negando la virginidad de María *in partu et post partum* (*virgo concepit, sed non virgo generavit*); y afirmando la equiparabilidad de méritos entre matrimonio y virginidad y celibato, etc. (LANGA, P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Toledo 1984, pp. 159-160). Secuaces de esta secta jovinianista son Auxencio, Genial, Germinator, Félix, Protino, Marciano, Ingenioso y Januario. Hasta Pelagio y Julián de Eclana escriben contra Joviniano (FORGET, J., «Jovinien», DTC, París 1925, VIII, cols. 1577-1580).

14. Ep. 2, *Optarem semper*, Mansi, 3, Graz 1960, 664.

15. Ep. 42, 4-7, PL 16, 1172; ep. 62 *Ad Siricum*, 5, PL 16, 1125.

16. Ep. 48 y 50: *Contra Iovinianum*, 1, 2, PL 22, 493-511; 511-516.

17. *Retr.*, II, 2, 1. En estos cotilleos se repetía el eslogan de Joviniano a las monjas: «¿Pensáis acaso que sois mejores que Sara o que Ana, madre de Samuel?» (*Ibid.*).

18. Introd. a BM, OCSA/BAC-12, ed. 1954, p. 36.

desprestigiar la bondad del matrimonio, acercándose, sin pretenderlo, a la posición maniquea.

En conclusión, diríamos que la causa remota de la publicación de BM por Agustín es la refutación de la doctrina heterodoxa de Pelagio, exaltador del libre albedrío sin necesidad de gracia, aplicada al matrimonio por Joviniano (Agustín aún no conocía a Celestio, discípulo de Pelagio). Y la ocasión próxima, el intento de equilibrar escritos previos no del todo aceptables de Jerónimo y coetáneos. Motivación interna de Agustín será también hacer unas reflexiones intraeclesiales de contenidos dirigidas, como escribe Pío de Luis¹⁹, más a cristianos casados, vírgenes y continentes dentro de la ortodoxia de la Iglesia, como destinatarios natos, aunque sin olvidar a los herejes susodichos, siquiera como causa impulsiva, sino motiva. Eso se desprende de *Retractaciones* (II, 22) y otros textos paralelos. En resumen, causa remota de la obra, sería la controversia heterodoxa; y ocasión próxima, adoctrinar al destinatario fundamental, que es el cristiano ortodoxo.

III. DATACIÓN Y PRECEDENTES TEMÁTICOS

Aunque el propio Agustín dice en sus *Retractaciones*²⁰ que procurará recensionar según el orden de redacción, sólo cabe una aproximación cronológica, al menos en tratados que le ocuparon varios años, por simultanear otros afanes o por aparecer por entregas. En este contexto, aceptamos por mejor la última investigación de Hombert²¹, que retrasa razonadamente la composición de BM hasta finales del 403 y principios del 404.

En cuanto a precedentes temáticos, el mismo obispo de Hipona había hecho referencia al tema de matrimonio en el sermón 51, que había predicado siendo presbítero (a. 391-396), al hablar de la genealogía de Cristo en Mateo y Lucas, diciendo que el matrimonio no es mera conmixción de carne. También el sermón 9, de fecha descono-

19. Infra, Introd. a SV, 5a OCSA/BAC, 3.^a ed. (en preparación).

20. Pról. 3 y II, 50, 11.

21. HOMBERT, P. M., *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, París 2000, pp. 105-108. También J. Anoz parece dar por válida la fecha del 403/404 («Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus*, 47 (2002) 236. Otros agustinólogos venían fijando las siguientes fechas para BM: Migne (a. 401); A. C. Vega (a. 400), F. Moriones, A. Trapè y A. Fitzgerald (a. 401).

cida, pero anterior al BM por el silencio referencial, al reflexionar sobre el arpa de diez cuerdas y los diez mandamientos, ofrece en su capítulo 9 apuntes puntuales de doctrina matrimonial condenando el adulterio y reprendiendo a los adúlteros²². Por lo demás, como completamos después (*infra*, 5.2), hasta los días de Agustín, sólo tienen cierta relevancia sobre escritos teológico-morales del matrimonio y con visión negativa, Tertuliano († 220) aconsejando a su esposa, que, si enviuda, viva sin segundas nupcias²³, lo mismo que al viudo a quien se exhorta a la castidad viudal²⁴; y Juan Crisóstomo († 407), que en tres homilías²⁵ viene a considerar la generación carnal del matrimonio como institución postlapsaria y peyorativa ante la virginidad²⁶. Y refiriéndonos al tratamiento matrimonial de dos casi vecinos y contemporáneos de Agustín, respecto de Ambrosio de Milán († 397) no reviste mayor relevancia teológica²⁷, y el de Jerónimo († 420) ya venimos viendo que es ocasión próxima para que Agustín salga a la palestra temática²⁸. Agustín, pues, tuvo pocas fuentes de inspiración, buscó las bondades de la institución matrimonial y virginal, cuidando siempre de ser ortodoxo, sin tilde de heterodoxia, al saberse obispo converso.

IV. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DOCTRINAL

BM es el primero y único tratado en que Agustín aborda a fondo el tema conyugal, que llama «cuestión obscurísima y complejísima»²⁹ por su gran dimensión interdisciplinar y gran densidad teológico-jurídica.

La estructura externa de BM está integrada por 26 capítulos (Migne) y 35 números divisorios, quedando vertebrada por dos partes fundamentales no independizadas, que versan respectivamente sobre

22. Serm 9, 9, 11 (OCSA/BAC-7).

23. *Ad uxorem libri duo*, PL 1, 1385-1418; QUASTEN, J., *Patrología*, I, Madrid 1961, pp. 600-601.

24. *De exhortatione castitatis*, QUASTEN, *ibid.*, p.602. El posterior tratado *De monogamia* ya tiene ideas montanistas (*ibid.*, p. 603).

25. *Propter fornicationem, De libello repudii, Quales ducendae sint uxores*, (PG 51, 207-242); QUASTEN, *Patrología* II, Madrid 1962, pp. 485-487; LANGA, P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Toledo 1984, pp. 42-45; LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1986, pp. 79-106.

26. *De virginitate*, QUASTEN, *ibid.*, p. 516.

27. *Supra*, n. 15; LANGA, P., *San Agustín...*, pp. 45-47.

28. *Supra*, textos de nn. 16-18; LANGA, P., *ibid.*..., pp. 47-48.

29. *Quaestionem de coniugiis obscurissimam et implicatissimam* (UA, I, 25,32).

la bondad del matrimonio y sobre la preeminencia teórica de la virginidad consagrada o célibe, siendo excelentes ambos estados de vida.

4.1. *Bondad y excelencia del matrimonio*

La primera parte, que comprende la mayoría capitular (20 caps.) del tratado y justifica su título, expone y razona las siguientes tesis o contenidos:

- el matrimonio es el «primer vínculo natural de la sociedad humana», la primera célula (1, 1);
- diversas sentencias de propagación del género humano en el estado hipotético (irreal) de naturaleza pura (2, 2).
- bondad del matrimonio en sí, cuyos tres bienes principales son la alianza (*confoederatio*) conyugal heterosexual, procreación (*procreatio*) y fidelidad (*fides*) (3, 3).
- el bien de la fidelidad, contrapuesto a adulterio, debe ser vitalicio y prioritario (4, 4);
- el bien del consorcio nupcial y fiel es realmente matrimonial si hace prevalecer la finalidad procreadora (5, 5); sin tal fin, cabe culpa venial (*culpae venialis*) (7, 6), *venialiter* (9, 9);
- el bien de la obligación recíproca del débito conyugal puede tolerar abusos, en aras de preservar del mal del adulterio y fornicación (6, 6);
- la alianza nupcial, aun sin procreación, no se invalida con la separación ni por adulterio; el matrimonio cristiano –por cosa (*res*) sacramentada (*cuiusdam sacramenti*)» no queda disuelto por el divorcio civil. No cabe repudio en la ley cristiana (7, 6-7). «El sacramento hace indisoluble el matrimonio» (edic. italiana);
- el divorcio jurídico de los gentiles y el libelo de repudio veterotestamentario de los judíos fue una tolerancia legal. Pero el matrimonio cristiano es un bien en sí y no por contraposición a la fornicación (8, 7-8).
- el matrimonio cristiano es un bien excelente (*bene facit*), pero relativo, en la economía cristiana. Tiene el celibato o la continencia más excelencia que el connubio o matrimonio (*melius facit*) (9, 9; 11, 12-13). Tal es el elogio paulino (*I Cor 7,7, 28-36*) a la continencia (10, 10-11);
- aunque el exceso pasional sea menos pecado con la esposa que con la meretriz, el concubito o cópula contranatural es más execrable con aquélla que con ésta (11, 12);

- matrimoniadas o casadas que sólo piensan agradar a Dios son muy pocas (12, 14);
- unión conyugal para incontinentes y continentes en AT. En NT es más para incontinentes. Pocos connubios por sola procreación (13, 15);
- concubinato con el fin de procrear es menos legítimo que el matrimonio para sólo evitar incontinencia, porque es más legítimo el justo propietario que administra mal que el propietario injusto que administra bien (14, 16-17);
- el matrimonio sacramental (*quoddam sacramentum*) no puede disolverse por razón de esterilidad. La poliginia aceptada y temporal, lícita en AT para obtener descendencia, difícilmente se justificaría hoy (*non temere dixerim*) (15, 17);
- mismo criterio moral de virtud o vicio en el coito que en la nutrición, según templanzas o excesos. Pero los hijos siempre son honestos (16, 18);
- connubios del AT y NT no son comparables. Aquél permitió poliginia, aunque no poliandria (17, 19-20)³⁰.
- monogamia simultánea del matrimonio actual sacramental. Y monogamia antecedente de único matrimonio, según tradición, en cualquier pagano o catecúmeno, para que pueda ser recibido en el sacerdocio cristiano (18, 21-22)³¹;
- el matrimonio de los santos patriarcas era un bien más eminente o excelente (*amplius bonum*) que el matrimonio cristiano; ¿pero sería un bien mayor (*maius bonum*) que el celibato cristiano? (19, 22)³²;
- la ley de purificación bíblica no presupone que el coito sea pecado. Tampoco la menstruación (20, 23);

30. De cara a la mejor educación de los hijos, estiman autores que poliandría (padre incognoscible) pecaría contra el derecho natural primario, que obliga *semper et pro semper*, como la primera Tabla de los mandamientos bíblicos. En cambio, poliginia (padre y madre conocidos) infringiría sólo el derecho natural secundario, que obliga *semper sed non pro semper*, es decir, admite excepciones, como la segunda Tabla bíblica, que se formula negativamente.

31. Además de advertirse que el celibato sacerdotal es de derecho meramente eclesiástico, se nota la influencia de Tertuliano, pero restringida al sacerdocio, de no permitir al viudo segundas nupcias.

32. Quede aquí apuntada la afirmación y el interrogante de posibles excelencias y parangones, que volverán a retornar, en una apreciación patriarcal espiritualista y providencial agustinianas, distinguiendo entre teoría abstracta y vivencia práctica (de *iure* y de *facto*).

4.2. *Preeminencia teórica de la castidad célibe sobre la conyugal*

La segunda parte, cuantitativamente menor (6 caps.) –y que se complementa con el inmediato opúsculo sobre SV–, expone y razona los siguientes puntos sobre castidad conyugal y celibato en plan comparativo de menor o mayor excelencia:

- Algunos célibes cristianos podrían ser parangonados con santos patriarcas casados (20, 24). Así, contemplando las continencias habitual y actual (21, 25), serían comparables, vgr., la continencia o castidad conyugal habitual y no actual de Abrahán y la continencia habitual y actual (celibataria) de Juan apóstol (21-26).
- Los patriarcas tenían la continencia habitual. El NT pide también la actual. Y como principio, en abstracto, «la castidad de los célibes es mejor (*melior*) que la castidad de los conyugados» (22, 27), pero en concreto un casado puede ser más perfecto, mejor (*melior*) que un célibe, porque el bien de la obediencia –madre de todas las virtudes– tiene preeminencia sobre la continencia (23, 28-31).

Y a modo de epílogo, Agustín, imbricando fines y propiedades del matrimonio, condensa su pensamiento matrimonial así:

- La bondad del matrimonio pivota, en definitiva, sobre esta tríada de bienes: hijos, fidelidad, sacramento (*proles, fides, sacramentum*) (24, 32). Triple bien matrimonial, que el genio de Tagaste desarrolla más extensa e integradoramente en el libro nueve del *Comentario literal al Génesis*³³ y en otras obras posteriores, como después veremos en la autovaloración (infra, epígrafe, 5-1).

En fin, concluye la BM diciendo que queda refutada la calumnia maniquea, que condenaba la poliginia obediente –todavía sin ley contraria– de patriarcas (25, 33), añadiendo que los cristianos –casados o viudos– no menosprecien a matriarcas y patriarcas bígamos por obediencia mesiánica (26-34) y menos lo hagan los célibes, quienes, a imitación de María, deben defender su virginidad en el ejercicio de la humildad (26, 35). Porque, al final de la peregrinación de «oriente a occidente» todos estaremos hermanados con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Aquí y así concluye el contenido doctrinal del BM con síntesis de tríada de bienes.

33. CGL, IX, 7, 12.

V. VALORACIÓN

5.1. *Autovaloración agustiniana*

Tocante a la autocrítica valorativa, el propio Agustín en su revisión de este tratado de BM³⁴ aprueba globalmente sus contenidos, si bien aclara una idea sobre la libido y matiza otra sobre la obediencia de Abrahán; y a la vez advierte cierta laguna colateral sobre el estado matrimonial paradisiaco, que queda subsanada «suficientemente en otros libros míos posteriores» al BM. Estos libros son principalmente la CD y el CLG.

En la CD³⁵ Agustín revisa lagunas y perfila matices, concluyendo que en el estado edénico de felicidad, antes del pecado genesiaco, a la bendición de la normal unión conyugal para la multiplicación de la especie humana, la prevaricación añadió la enfermedad de la pasión carnal o libido; es decir, a la rectitud de la castidad conyugal paradisiaca sucedió el ardor de la pasión, sobre cuya moralidad –sigue aclarando en *Retr.*³⁶– «el uso bueno y recto de la libido ya no es libido, porque, así como es malo usar mal de los bienes, así es bueno usar bien de los males. Sobre lo cual, he tratado más cuidadosamente en otros lugares, sobre todo contra los nuevos herejes pelagianos»³⁷. En cuanto a la obediencia de Abrahán, al intentar sacrificar a Isaac (23, 31), matiza Agustín (*non satis approbo*), «porque él creyó que, si hubiese inmolado al hijo, enseguida se lo hubiese devuelto [Dios] resucitado, como se lee en carta a los Hebreos» [11, 18-19]³⁸.

Y en plan de glosa, el obispo hiponense, consciente de su lograda tríada de bienes matrimoniales, como síntesis epilodal trimembre de BM, autoplagiará y desarrollará la triple terminología, que implícitamente ha citado muchas veces (*saepissime diximus*)³⁹ y explícitamente hasta en cinco obras en este orden y cronología:

- proles, fides, sacramentum⁴⁰;
- filios [proles], thori fidem, sacramentum⁴¹;

34. *Retr.*, II, 22, 1-2

35. CD, XIV, 21-26 (a.426/7).

36. *Retr.*, II, 22, 2.

37. Estos «otros lugares» son NC, II, 21, 36; CJ, III, 7, 16; v, 16, 60.

38. *Retr.*, II, 22, 2; *Quaestiones in Heptateucum*, 7, 49.

39. CJ, III, 16, 30 (a. 421).

40. BM, 24, 32 (a. 403).

41. BV, 12, 12 (a. 414).

- fides, proles, sacramentum⁴²;
- proles, fides, sacramentum⁴³;
- fidem thori, prolis causa, impietatis separationem [sacramentum]⁴⁴;

Pero es en el CLG donde desarrolla y analiza dicha trinomía de bienes, implementando e integrando más los fines y propiedades matrimoniales en este genial texto ya clásico:

«La bondad del matrimonio descansa sobre la triple base de la fidelidad, de la prole y del sacramento. La fidelidad impone que los esposos mantengan incólume la fe prometida y que no se rompa el vínculo conyugal (*vinculum coniugale*) prevaricando con otro o con otra. La prole exige que se reciban con amor (*amanter*) los hijos, se los críe con agrado (*benigne*) y se los eduque religiosamente (*religiose*). El sacramento pide que la unión de los esposos sea indisoluble; y que, en caso de separación, ni el uno ni la otra se vinculen de nuevo con otra persona, ni siquiera con el fin único de tener descendencia. Estos tres puntos constituyen la norma (*regula*) del matrimonio, en el cual se dignifica la fecundidad de la naturaleza y se refrena la depravación de la incontinencia. Pero de este tema ya hemos disertado suficientemente en el libro sobre BM, no ha mucho dado a luz»⁴⁵.

Huelga, pues, más comentario. Añadamos sólo que en BM es la primera vez que Agustín usa el vocablo «sacramento», aplicado al matrimonio⁴⁶, con toda la carga de sacramentalidad e indisolubilidad que aporta al hoy llamado sacramento del matrimonio.

Por lo demás, por motivos pastorales, el tema matrimonial es recurrente en el obispo de Hipona, a partir del tratado fundamental de BM, a donde o desde donde remite a través de *Retractaciones*, etc. Así, además de las meritadas obras de CD y CGL, podemos citar el opúsculo de SV⁴⁷, que se presenta como escrito complementario; el de MR⁴⁸ que habla del bien del matrimonio orientado a la prole,

42. CLG, IX, 7, 12 (a. 415).

43. NC, I, 17, 19 (a. 420).

44. CJ, III, 16, 30 (a. 421).

45. CLG, IX, 7, 12.

46. SCALCO, E., «Sacramentum connubii et institution nuptiale. Une lecture du *De bono coniugali* et du *De sancta virginitate* de saint Augustin», en *Ephemerides theologicae lovanienses*, 69 (1993) 44 (*infra*, nota 68 ss.).

47. SV, *passim*, (a. 405).

48. MR, I, 29, 57 (a. 411).

remitiéndose a sendos libros sobre BM y SV; el de BV⁴⁹ que remite a SV; el de UA⁵⁰ que abunda en indisolubilidad del matrimonio, negación del divorcio y sentido restrictivo del privilegio paulino. En NC⁵¹, escrito antipelagiano, alaba el bien de la cópula que engendra hijos y el mal de la concupiscencia, volviendo a recordar el reiterado trípode de bienes matrimoniales. En CJ⁵² reaparecen dichos bienes. En el catálogo de las *Herejías*⁵³ impugna a los jovinianistas que equiparaban el celibato a la castidad conyugal. También son referentes doctrinales posteriores, aunque sin referencia explícita, cuatro Epístolas: *Carta a Volusiano*⁵⁴ sobre temas de virginidad de María y Cristología, etc.; *Carta a Proba y Juliana*⁵⁵ sobre castidad conyugal; *Carta a Valerio*⁵⁶ enviándole la obra NC; *Carta a Ecdicia*⁵⁷, esposa y madre, sobre deberes y débitos conyugales.

5.2. Valoración histórica

Ya es un valor saber que la BM «es el tratado más completo en la patrística sobre el matrimonio»⁵⁸. Y que san Agustín haya sido llamado en el siglo XX con título de libro «docteur du mariage chrétien» (N. Ladomersky) y desde cátedras universitarias «doctor del matrimonio» (L. Vela). Y es que hasta san Agustín había escasa teología matrimonial. La patrística anterior al obispo de Hipona, representada por Orígenes († 254), Atanasio († 373), Basilio († 379), Gregorio Nacianceno († 390), Gregorio Niseno († 385), Crisóstomo († 405), Ambrosio († 397) y Jerónimo († 420), a base de presupuestos antropológicos de dualismo platónico-filoniano, salpicado de estoicismo y encratismo aplicados a la doble fuente de la creación genesíaca (Gen 1, 26-28; 2, 7) llevan a conclusiones de cierta minusvaloración del estado matrimonial en aras de un realce desmesurado a la virginidad⁵⁹; desequili-

49. BV, 23, 29 (a. 414).

50. UA, pássim (a. 419/20).

51. NC, 2, 21, 36; 1, 11, 13 (a. 418).

52. CJ, III, 3, 16, 30 (a. 421).

53. *De haeresibus*, 82 (a. 428).

54. Ep., 137 (a. 412).

55. Ep., 150 (a. 413/4).

56. Ep., 200 (a. 418/9).

57. Ep., 262 (a. 418).

58. MADRID, T. C., *Comentario a Retr.*, II, 22, nota 325 (OCSA/BAC-40, p. 779).

59. LANGA, P., *San Agustín y el progreso...*, pp. 17-51.

brio quizá provocado por una excesiva laxitud cristiana proveniente del paganismo.

Ante este panorama matrimonial patrístico, bien que con variados matices opinativos (*plures sententiae diversaeque extiterunt*, dice Agustín), aunque estime la «cuestión conyugal obscurísima y complejísima», el genio de Tagaste abordará la temática bíblico-nupcial y virginal en las obras supracitadas, especialmente en BM y SV⁶⁰. Y la tríada agustiniana de bienes y otros valores recorrerá la historia, conformando y consolidando la doctrina tradicional de autores y de la Iglesia medieval y moderna en tema de teología, derecho y moral matrimoniales⁶¹. La línea de doctrina más eclesial tiene acogida en Graciano⁶², desarrollo en Tomás de Aquino⁶³, adopción en Concilio de Florencia⁶⁴, aplicación en código de Derecho Canónico de 1917⁶⁵ y actualización en encíclica de Pío XI en 1930⁶⁶, siendo utilizada dicha trilogía terminológica como soporte básico de canonistas en doctrina y jurisprudencia⁶⁷.

Fijándonos en el «bonum sacramenti» y «sacramentum connubii», si bien es verdad que en el pensamiento agustiniano hay un sen-

60. IDEM, *ibid.*, pp. 53-83. En p. 55 se ofrece un cuadro de referencia a nueve obras y sus citas en las que Agustín reflexiona interpretando exegéticamente el texto bíblico sobre la creación humana según Gén. 1, 28, sentando bases para una teología del matrimonio desde el dato bíblico, dogmático y moral.

61. MÜLLER, M., *Die Lehre des heiligen Augustinus von der paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Ratisbona 1954 (evolución del problema moral-sexual desde la antigüedad hasta la alta escolástica); «Influence Augustinienne», en *Augustinus Magister*, París 1955, II, pp. 991-1153 (medievo, Occam, Lutero, Calvino, Trento, Descartes, jansenistas, Newman, Max Scheler, etc.); «Eredità Agostiniana», en *Congreso Internazionale su s. Agostino*, Roma 1987, III, pp. 125-428 (Anselmo, Beda, Egidio Romano, Egidio de Viterbo, Erasmo, Lutero, G. Herbert, Leroux, A. Camus, K. Rahner, etc.);

62. *Decretum Gratiani*, Causa 16, q. 2, c. 10.

63. *Summa Theolog.*, *Suppl.*, q. 49, aa. 2-3, inC; q. 65, a. 1 inC. El Aquinate hereda la tríada agustiniana de bienes del Maestro de las Sentencias (IV, d. 31, c.1).

64. DENZINGER, H., y HUNERMANN, P. (=DH), *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolotum*, ed. bilingüe, Barcelona 1999, n.º 1327: *Triplex bonum matrimonii: primum proles suscipienda et educanda...; secundum est fides...; tertium, indivisibilitas matrimonii...indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae* (Ef 5, 32).

65. CIC, c. 1013.

66. *Casti Connubii*, AAS, 22 (1930) 543-555.

67. WERNZ, F. X., y VIDAL, P., «Ius matrimoniale», en *Ius canonicum*, t. v, Roma 1946, n. 29.

tido más amplio⁶⁸, también es cierto que aportó elementos de reflexión teológica para la sacramentalidad del matrimonio cristiano desde el paulino «sacramento de la unión inseparable entre Cristo y la Iglesia» (Ef 5, 32)⁶⁹. En efecto, aunque la Iglesia siempre tuvo conciencia del matrimonio como sacramento⁷⁰, no se define conciliarmente como tal hasta el bajo medievo, espoleada por cristianos ortodoxos y protestantes. Así, a través de tres concilios ecuménicos, se aprecian tres fases doctrinales y progresivas sobre la sacramentalidad del matrimonio cristiano⁷¹.

Una primera fase aparece en el concilio de Letrán II (a. 1139), al «reprobar a los que condenaban la alianza legítima del matrimonio»⁷². Medio siglo después, el concilio general de Verona (a. 1184) bautiza por primera vez en documento de Iglesia el matrimonio como sacramento⁷³. En este contexto doctrinal, el concilio de Lyon II (a. 1274) enseña que «uno de los siete sacramentos es el matrimonio»⁷⁴. Una segunda fase más teológica está en la doctrina del concilio de Florencia (a. 1438-45), al explicar el matrimonio como «sacramento de la Nueva Alianza», que confiere gracia⁷⁵. Y la tercera fase más progresiva y dogmática pertenece al concilio de Trento (a. 1563), cuando afirma contra luteranos que «el matrimonio es verdadero y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica, instituido por Cristo, que concede gracia; y que no puede pertenecer a la Iglesia quien no admita esta doctrina»⁷⁶.

Es claro que en el trasfondo de esta evolutiva doctrina sacramental de la Iglesia católica está en su origen san Agustín y después los teólogos medievales, que sirven de apoyatura a la sacramentalidad matrimonial canónica. Efectivamente, salvadas las reticencias y

68. COUTURIER, C., «Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint augustin», en RONDET, H., *Études Augustiniennes*, París 1953, pp. 163-274; SCALCO, E., «Sacramentum connubii et institution nuptiale: une lecture du *De bono coniugali* et du *De sancta virginitate* de s. Augustin», *Ephemerides Theolog. Lovanienses*, 69 (1993) 27-47.

69. LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1986, pp. 144-158.

70. DH, 1327 (Florencia), 1801 (Trento), 2965 (Pío IX), 3144 (León XIII), 3451 (Pío X), 3700 (Pío XI).

71. LARRABE, J. L., *El matrimonio...*, pp. 162-183.

72. DH, 718.

73. DH, 761.

74. DH, 860.

75. DH, 1327.

76. *Sess.* 24, c. 1; DH, 1801.

vacilaciones en siglo XII de Pedro Lombardo⁷⁷ y otros paleoescolásticos, teólogos o canonistas⁷⁸ sobre el matrimonio como sacramento en sentido pleno y estricto, son defensores positivos Hugo de San Víctor⁷⁹; y en el siglo XIII, Buenaventura⁸⁰ y Alberto Magno⁸¹, cuya doctrina consolida su discípulo Tomás de Aquino⁸², siguiendo los tres teólogos las líneas maestras agustinianas, cuya doctrina general ya había recomendado y propagado el papa Gregorio Magno en la segunda mitad del siglo VI⁸³.

Negado el matrimonio como sacramento por Lutero⁸⁴ o puesta en cuarentena su sacramentalidad plena por teólogos protestantes, como K. Barth en los tiempos modernos⁸⁵, frente a esta secularización del enlace conyugal religioso⁸⁶, en los albores del siglo XX, el primer código de Derecho Canónico, promulgado en 1917, sintetiza así la doctrina tradicional de la Iglesia:

«Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados. Por consiguiente, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido, que por el mismo hecho no sea sacramento» (CIC, 1012).

Y en una visión institucionalista de fines y propiedades, como bienes del matrimonio cristiano, la legislación eclesiástica va más allá que san Agustín, poniendo el bien de la prole como fin primario y como secundario el bien de los cónyuges, más las propiedades esenciales de unidad y su corolario la indisolubilidad, que «obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento» (CIC, 1013).

77. *IV Sent.*, d. 2, qq. 1 y 4; d. 31, c. 1. El maestro de las sentencias recoge la definición clásica matrimonial del jurisconsulto romano, Modestino (*Digesto*, 23, 2,1); definición que pasará bautizada a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI de 1930.

78. *Decretum Gratiani*, Causa 27, q. 2, a. 2; *Decretales*, Gregorio IX, II, tít. 2, a. 3. Toman la definición clásica del jurisconsulto romano, Ulpiano (*Institutiones.*, I, 9, 1).

79. *De beata Maria virgine*, 1 (PL 176, 864, 314).

80. *In IV sent.*, d. 26, a. 2, q. 2; d. 28, a. único, q. 6.

81. *De sacramentis, tract.* 9, q. 1, a. 6; *In IV sent.*, d. 26, aa. 5, 8, 14.

82. *Suma teológ.* III, q. 62, a. 1; q. 65, a. 1; *Supl.*, q. 41, a. 4, ad1^o; cfr. LARRABE, J. L., *Matrimonio cristiano*..., pp.185-206.

83. *Homilia in Ezeq.* I, praefatio, 1.^a, PL 76, 785; Ep. 37, PL 77, 1095; ARMAS, G., *La moral de san Agustín*, Madrid 1955, pp. 39-41.

84. LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano*..., pp. 207-213; 218-221.

85. IDEM, *ibid.*, pp. 213-215; 221-228.

86. IDEM, *ibid.*, pp. 215-218.

Tal doctrina quedará teológicamente mejorada por la encíclica *Matrimonio casto* de Pío XI en 1930, con su «exaltación del amor conyugal» (Doms), incluyendo así la relación amorosa entre los bienes matrimoniales⁸⁷. A su vez, Pío XII, aún sin anular la existente jerarquización canónica de fines, «asegura el reconocimiento del gran valor objetivo y personal del acto matrimonial» (Doms), cuando afirma:

«El acto matrimonial, por su misma estructura, es una actuación personal, una cooperación simultánea e inmediata de los esposos, que, gracias a la naturaleza de los que la realizan y el carácter propio de la acción, expresa la entrega mutua y, según las palabras de la Escritura, produce la unión en una sola carne. Esto es mucho más que la que la mera unión de células generativas, que puede realizarse también artificialmente sin la acción natural de los esposos. El acto matrimonial, tal como lo ha querido y ordenado la naturaleza, es una colaboración personal; y los esposos, al contraer matrimonio, se entregan mutuamente el derecho a tal acto»⁸⁸.

En esta línea más encarnada y humana, permisora de regulación de nacimientos, que Pablo VI llamará «paternidad responsable» (*paternitas conscia*)⁸⁹, se abre el concilio Vaticano II, aceptando implícitamente la teoría de Herbert Doms, al desarrollar más plenamente la concepción personalista del matrimonio, como veremos a continuación.

5.3. *Evaluación actual*

A la luz del Vaticano II (1962-65) y de la actualidad antropológica vigente, no tanto la teología cuanto la moral agustiniana matrimonial presenta hoy luces y sombras, valores institucionales y contravalores por déficit personalista.

5.3.1. *Nuevo contexto matrimonial personalista*

Sabido es que la revolución copernicana del teólogo y biólogo católico Herbert Doms, aplicando al matrimonio axiologías de Max

87. Pío XI, *Casti connubii*, AAS, 22 (1930) 539-592, n. 52.

88. Pío XII, *Alocución*, IV AAS, 43 (1951) 850.

89. PABLO VI, *Humanae vitae*, [AAS, 60 (1968) 487 n. 10].

Scheler, marca un punto de inflexión a mediados del siglo xx. En nombre de las ciencias biológicas, la visión personalista del matrimonio se antepone a la visión institucionalista. La dignidad personal de los esposos y grandeza del amor conyugal se sobreponen, a la vez que se complementan, con el bien de la prole en virtud de que «la sociedad es para la persona y no viceversa». Hay un sentido (*Sinn*) y finalidad (*Zweck*) personales, inmanentes al matrimonio, su íntima unión y complementariedad conyugal bisexuada de amor psicológico, somático, erótico, ontológico total, de cuya esencia derivan fines, como efectos, en el orden biológico-generativo de la prole. En resumen, la dimensión subjetiva y personal del amor precede hasta genéticamente a lo institucional y generacional⁹⁰.

Sincrónicamente, la nueva exégesis bíblica de los relatos creacionales de la pareja humana ve en el texto yavhista de Génesis 2, 18-24, una perspectiva más personalista por sus signos de soledad, igualdad, atractivo y unión total; y otra perspectiva más institucional, social y jurídica en el relato sacerdotal de Gen. 1, 26-28⁹¹. En estos contextos teológico-bíblicos, la controvertida tesis de H. Doms termina triunfando en el Vaticano II (a. 1965), que trata de armonizar ambas perspectivas matrimoniales a partir del «amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar que de él deriva, sin dejar de lado (*non posthabitis*) los demás fines del matrimonio»⁹².

Así, el «amor que va de persona a persona», que «abarca toda la persona», «que lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos» (GS, 49), la «comunidad de amor» (GS, 47), la «íntima comunidad de vida y de amor conyugal» (GS, 48), que es un bien personal, debe llevar a «la comunidad conyugal y familiar» (GS, 47), al bien de la prole, formando una «indisoluble unidad» en un «consorcio de toda la vida» (GS, 48). De modo que si antes del Vaticano II el amor daba el lujo de la perfección, el *melius esse* del consentimiento

90. DOMS, H., *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; *Du sens et de la fin du mariage* (versión francesa), París 1937, pp. 105-106, y pássim. Doms es profesor de teología dogmática en Breslau desde 1930; y de moral en Friburgo de Brisgovia desde 1948. En 1940 es retirado su libro de la circulación.

91. LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano...*, pp. 231-249.

92. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes* (=GS), n. 50; DOMS, H., «Bisexualidad y matrimonio: antropología de sexos», en *Mysterium Salutis* (J. Feiner y M. Löhrer, dirs.), Madrid 1970, II, pp. 829-839.

to, después del concilio el amor es requisito necesario que otorga el mismo ser o *esse* del consentimiento, es decir, la validez. En este sentido nuevo y basado en el concilio, Pablo VI ha escrito que «el amor conyugal, aunque no quede asumido en el territorio del derecho (*in provincia iuris*), sin embargo desempeña un cometido muy noble y necesario en el matrimonio»⁹³.

Esta teología matrimonial del Vaticano II queda canonizada en el código de Derecho Canónico vigente desde 1983, cuando desjerarquiza los fines del matrimonio, que venían jerarquizados en el derecho prevaticano, con el siguiente canon:

«La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges (*bonum coniugum*) y a la generación y educación de la prole (*prolis generationem et educationem*), fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (c. 1055).

Ya no cabe fin primario ni secundario. Es verdad que el canon citado no explicita el amor, porque este es concepto metajurídico, incorsetable, incanonizable; pero es claro que subyace en el «bien» de los cónyuges y aletea en la «alianza» (*foedus*) matrimonial, que supone amistad. Tal amor logra la simbiosis del «bien de los cónyuges» con la «generación y educación de la prole». Conjugando ambos fines y su sinergia, diríase que en el matrimonio el amor conyugal, que es inmanente a los esposos, al transformarse en amor parental, se hace transinmanente —que no transeúnte—, porque revierte a ellos enriquecido y enriquecedor en versión de amor filial y fraternal. Es la sexualidad dignificada por el amor. Armonía personal e institucional. Sintonía personalista e institucionalista.

5.3.2. *Contravalores antropológico-morales*

En este contexto contemporáneo, ¿cómo valorar el pensamiento matrimonial de Agustín de Hipona? ¿Adolece su teología moral de ese plus antropológico, subjetivo y personalista actuales? ¿Crisis agustiniana en moral sexual?

93. *Alocución* a la Rota romana, AAS, 68 (1976) 204.

De entrada, hay que reconocer que Agustín, aunque con gran presencia en el Vaticano II⁹⁴, no triunfa por su literatura matrimonial sexual, que viene tildada de pesimismo maniqueo, dualismo platónico y rigorismo antipelagiano⁹⁵. Así, la crítica moderna desfavorable se presenta a tres niveles antropológicos: personal, filosófico y teológico en la segunda mitad del siglo XX.

El nivel personal de pesimismo maniqueo vivido ha llevado al converso Agustín a no liberarse suficientemente de lo pecaminoso matrimonial por prejuicios celibatarios y rígido biologismo. Con distintos matices están en esta línea opinativa Harnack, H. Doms, N. Rocholl, Dorner, Sommerlad y Lecky, Cl. Schahl y M. Müller, S. Bailey, F. Körner, G. Oggioni, G. Egner, B. Häring y, sobre todo, J. T. Noonan⁹⁶.

El nivel filosófico de estoicismo, neoplatonismo y academismo romano estudiado deja en Agustín posos de ética sexual rigorista, al decir de J. Fuchs, G. Verbeke, A. M. Dubarle, L. Janssens y L. Rossi; también reminiscencias antropológicas de dualismo platónico en opinión de H. Doms, L. Lochet, W. M. Alexander, D. Covi, N. Cipriani y R. Simon; en fin, nostalgias de academismo y lirismo poético virgiliano, a juicio de J. A. Bechaert y de J. O'Meara⁹⁷.

El nivel teológico agustiniano, debido a la prolongada polémica antipelagiana, desenfocaría la doctrina de la concupiscencia, construyendo una ética sexual defectuosa y rigorista elaborada sobre el peso negativo de su juventud apasionada de «amar y ser amado». Así enjuician a Agustín, S. Prete, G. Kelly, Ch. Schleck, I. Pica, A. Valsechi, Nooman, Häring, Böckle, etc. En palabras de P. Brown, Agustín sería pelagiano contra los maniqueos y maniqueo contra los pelagianos, no superando el dualismo platónico al no lograr antropológicamente una síntesis doctrinal agustiniana coherente y lógica entre la maldad maniquea y la excesiva bondad pelagiana⁹⁸.

94. MORÁN, J., «La presenza di s. Agostino nel concilio vaticano II», en *Augustinianum*, 6 (1966) 460-488. De 325 citas de SS. PP., Agustín es el primero con 55, doblando al siguiente, que es santo Tomás con 25 (p. 462). El concilio cita el BM hablando sobre los «varios bienes y fines» del matrimonio (GS, 48).

95. LANGA, J., *San Agustín y el progreso...*, p.12. En esta valoración crítica seguimos de cerca el guión bibliografiado del patrólogo y agustinólogo Langa, quien adopta un «veritatis médium» agustiniano (SV, 19, 19) entre maniqueos y pelagianos (pp. 227-242).

96. LANGA, J., *San Agustín...*, pp. 230-231.

97. IDEM, *ibid.*, pp. 231-234.

98. IDEM, *ibid.*, pp. 234-236.

5.3.3. *Valores antropológico-teológicos*

La crítica favorable, menos moralista y más teológico-dogmática, adopta otros criterios y, en consecuencia, llega a otras conclusiones dentro del siglo xx. Siguiendo la división cronológica del meritado Langa⁹⁹, cabe distinguir tres períodos sucesivos bibliográficos: hasta el centenario natalicio agustiniano de 1954 con su congreso parisino; la década hasta la clausura del Vaticano II de 1965; y las postrimerías del siglo con congreso romano en medio del centenario de la conversión del genio de Tagaste (a. 1987).

Efectivamente, en la primera mitad del siglo xx, el tema de antropología matrimonial de cierto corte personalista ya se deja entrever en 1909 con la sólida ética de Mausbach¹⁰⁰; la idea se fortalece a partir de 1918 con las obras de Peters y de Alves Pereira¹⁰¹; se centra en los bienes del matrimonio en 1942 con Ladomersky y Reuter¹⁰²; y tratando de la concupiscencia en semejante línea y fechas, se insinúan Orbe y Meslín¹⁰³.

Pero es, a partir del congreso internacional sobre san Agustín de París de 1954, cuando con mejores agustinólogos en tema de concupiscencia, a la vez que reconocen contravalores antropológicos, cobran pujanza otros valores agustinianos de corte teológico y psicológico, inseribles en una cierta corriente personalista¹⁰⁴.

La década siguiente pre e intervaticana sigue produciendo estudios de sexualidad sobre concupiscencia y libido por Armas, Bonner, Oggioni, Exner, etc.¹⁰⁵; y a la altura de 1965, se abre un «panorama

99. IDEM, *ibid.*, pp.236-242.

100. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Friburgo 1909, 2 vols.

101. PETERS, J., *Die Ehe nach der Lehre des heiligen Augustinus*, Paderborn 1918 ; ALVES PEREIRA, B., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, París 1929.

102. LADOMERSKY, N., *S. Augustin, docteur du mariage chrétien*, Roma 1942; REUTER, R., *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Roma 1942.

103. ORBE, R., «San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico», *Rev. Esp. Teolog.*, 1 (1940) 313-337; MESLÍN, M., «Saintité et mariage au cours de la second querelle pèlagienne.Saint Augustin et Julien d'Eclane», en AA.VV., *Mystique et continence*, París 1952, pp. 293-307.

104. CAYRE, F. (ed.), *Augustinus Magister*, París 1954, 3 vols., 1654 pp. Tienen arts. ético-antropológicos J. Gross, A. Trapè, A.C. Vega, C. Vaca, G. Armas, Ch. Boyer, V. Capánaga, Wilson, F.-J. Thonnard, Cayré, Hessen, Sciacca, R. Flórez.

105. LANGA, P., *San Agustín...*, pp. 238-239; TURRADO, A., «La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana», introd. general a *Escritos antipelagianos*, OCSA/BAC-35, Madrid 1984, pp. 158-162. En ambas obras se recoge bibliografía de estos y otros autores.

de contrastes entre las antropologías teológicas del Vaticano II y de san Agustín», que describe el teólogo Turrado¹⁰⁶, ante la nueva «hermenéutica de las culturas y géneros literarios» en exégesis de la Sagrada Escritura¹⁰⁷, reinterpretando el pecado original y sus consecuencias en visión universalista de la mediación de Cristo, frente a la «mentalidad tribal y patriarcal judío-cristiana» en exégesis paleocristiana del siglo V¹⁰⁸.

Una reinterpretación antropológico-doctrinal de la Iglesia sobre matrimonio con perspectiva más personalista que institucionalista¹⁰⁹ lleva también a agustinólogos a profundizar y reinterpretar el pensamiento antropológico del hiponense. Y así en los años posvaticanos y finiseculares, a la luz de la multiplicidad de sentidos literales bíblicos en san Agustín¹¹⁰, surgen nuevos estudios serios sobre concupiscencia y moral personalista de Agustín, como el de Thonnard¹¹¹, Honings¹¹², N. Blázquez¹¹³, Crouzel, Berrouard, Borresen, Larrabe, etc.¹¹⁴, que refutan teorías moralistas de anteriores estudiosos en contravalores agustinianos. Igualmente, en las décadas de los setenta y ochenta, nuevos especialistas, como Covi¹¹⁵ y Samek¹¹⁶ reinterpretan la ontología y la ética de la sexualidad matrimonial agustiniana, o la sacramentalidad, como Gherardini¹¹⁷. En esta línea viene a

106. TURRADO, A., «La antropología...», pp. 3-162.

107. Vat. II, Const. Dogmát. *Dei Verbum* (n. 12) sobre la revelación divina.

108. TURRADO, A., *La antropología...*, pp. 15-99.

109. Vat. II, GS, nn. 47-50. v. textos supra en el cuerpo de este artículo entre notas 92 y 93.

110. LLAMAS, J., «San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura», *Religión y Cultura*, 15 (1931) 238-274.

111. THONNARD, F. J., «La notion de concupiscence en la philosophie augustinienne», *Recherches Augustiniennes*, 3 (1965) 59-105; IDEM, «La morale coniugale selon saint Augustin», *Augustinus* 15 (1969) 113-131.

112. HONINGS, J., «Morale coniugale agostiniana: sintesi di un dualismo», *Epimerides Carmeliticae*, 20 (1969) 259-315.

113. BLÁZQUEZ, N., «Psicoética de la intimidad conyugal según san Agustín», *Augustinus*, 15 (1970) 113-149.

114. LANGA, P., *San Agustín...*, pp. 240-241. Aporta bibliografía de estos autores.

115. COVI, C., «Valore e finalità del sesso secondo s. Agostino», Roma 1970 (extracto en 3 arts. publicados en la revista española *Augustinus*, 17 (1972) 47-65; 18 (1973) 303-315; 19 (1974) 113-126.

116. SAMEK, L., «Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant' Agostino», en CANTALAMESA, R. (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milán 1976, pp. 212-272.

117. GHERARDINI, B., «Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in s. Agostino», *Lateranum*, 42 (1976) 122-149.

situarse también el propio Langa Aguilar con su meritada obra doctoral y otros escritos monográficos anteriores y posteriores ¹¹⁸.

Por último, al igual que en el centenario de 1954 surge la obra conjunta de agustinólogos, *Augustinus Magister*, también otro congreso internacional en centenario de la conversión de san Agustín en 1986 ¹¹⁹ marca nuevo hito de reflexión agustiniana, reuniendo a viejos y nuevos agustinólogos con escritos también teológico-éticos antipelagianos, como el de Sfameni ¹²⁰ Davis ¹²¹, van Bavel ¹²², Oroz-Reta ¹²³, U. Bianchi, J-P. Weiss, B. Mondin, J. P. Szura-R. Dodaro etc. ¹²⁴. En las actuales relecturas de san Agustín se habla con nuevo lenguaje hasta de las clásicas «rationes seminales» como creación virtual ¹²⁵.

118. LANGA, P., *San Agustín...*, Toledo 1984, 301 pp.; IDEM, «El divorcio visto por san Agustín», *Religión y Cultura*, 20 (1974) 435-446; IDEM, «San Agustín y el personalismo matrimonial», *ibid.* 25 (1978) 181-197; IDEM, «La fórmula agustiniana *Proles, fides, sacramentum*», *ibid.*, 26 (1980) 357-388; IDEM, «Equilibrio agustiniano entre matrimonio y virginidad», *Revista Agustiniana*, 21 (1980) 73-134; IDEM, «Antropología y teología en los dos relatos de la creación», en RAMOS-LISSÓN, D. (dir.), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Pamplona 1989, pp.193-235; «Antropología y teología de una caro», *ibid.*, pp. 237-277; IDEM, «Introducciones generales» a *Escritos antidonatistas* (OCSA/BAC, vols. 32 (Madrid 1988, pp. 5-155); 33 (Madrid 1990, pp. 5-39); 34 (Madrid 1994, pp. 3-20), aunque se trate de tema eclesiológico agustiniano, aporta algunas consideraciones morales en anotaciones y bibliografías, etc. Los escritos anteriores a 1984 están asumidos y resumidos en la tesis doctoral.

119. TRAPÉ, A. (dir.), *Congreso Internazionale su s. Agostino*, Roma 1987, 3 vols., 1687 pp. Sobre filología e historia, conversión, teología, filosofía y ética agustinianas.

120. SFAMENI GASPARRO, G., «Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici de la dottrina agostiniana del peccato originale», en TRAPPÈ, *Congreso Internaz...*, II, pp. 225-256.

121. DAVIS, G. D., «The structure and function of the virtues in the moral theology of saint Augustin», *ibid.*, III, pp. 9-18.

122. BAVEL, T. J. van, «The double face of love in saint Augustin», *ibid.*, III, pp. 69-80.

123. OROZ-RETA, J., «El combate cristiano según san Agustín», *ibid*, III, pp. 103-124.

124. *Congreso Internaz...*, I, pp. 451-464 (Bianchi, sobre pecado original); I, pp. 465-482 (Weiss, sobre semipelagianismo), III (Mondin, Szura, Dodaro).

125. ARRANZ RODRIGO, M., «Fuentes de la doctrina agustiniana de la creación virtual», en LUIS VIZCAÍNO, P. de (dir.), *Jornadas Agustinianas*, Valladolid 1988, pp. 153-166; IDEM, «Doctrina agustiniana de la creación virtual...», en CANET VAYÁ, V. D. (ed.), *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento* (VII Jornadas Agustinianas), Madrid 2004, pp. 101-122.

Finalmente, en esta reinterpretación actual de valores y contravalores sobre temas antropológicos en san Agustín han servido de cañamazo las revistas agustinianas de investigación, como *Revue des Études Augustiniennes* (París), *Augustinus* (Madrid), *Augustinianum* (Roma), *Augustiniana* (Lovaina), etc., más las editoriales *Nuova Biblioteca Agostiniana* (Roma) y *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid), *Bibliothèque Augustinienne* (París), introduciendo y editando en bilingüe, durante la segunda mitad del siglo XX, respectivamente *Opere di sant' Agostino* (70 vols.), *Obras Completas de san Agustín* (41 vols.), *Oeuvres de saint Augustin* (89 vols.), etc. Todas estas investigaciones especializadas sobre antropología agustiniana llevan a la conclusión, que el citado Langa formula así:

«San Agustín es un Padre de la Iglesia; y como tal debe ser interpretado; es decir, con las reglas o claves propias, insustituibles de la patrística, y, con ello no en una sola o en dos, sino en todas las ramas de su pensamiento. Por tanto, también en la del matrimonio.»¹²⁶
¿Pero se han agotado las reglas o claves hermenéuticas?

VI. CONCLUSIÓN VALORATIVA

San Agustín, «primer hombre moderno» (Harnack), principalmente por su antropología, que, en su cosmovisión providencialista, supo fundamentar la excelencia del hombre, animal racional aristotélico, como síntesis creacional o microcosmos, que participa del ser con los minerales, de la vida vegetativa con la botánica, de la sensitiva con los irracionales y de la intelectual con los espíritus¹²⁷; sin embargo, por mucho que se reinterprete al genio de occidente, hay que concluir que en su antropología matrimonialista triunfa más lo institucional que lo personal. Oigamos la opinión matrimonial sobre el obispo de Hipona del ya citado Herbert Doms¹²⁸, en su descripción hasta el Vaticano II de las etapas del desarrollo teológico de la

126. LANGA, P., *San Agustín...*, p. 242.

127. «Deus ...qui fecit hominem *rationale animal* ex anima et corpore;... qui bonis et malis *essentiam* etiam cum lapídibus, *vitam seminalem* etiam cum arboribus, *vitam sensualem* etiam cum pecoribus, *vitam intellectualem* cum solis angelis dedit...» (CD, V, 11; cfr. GARCÍA GRIMALDOS, M., *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*, UPS (tesis doctoral inédita), Salamanca 2004, p. 295.

128. «Bisexualidad y matrimonio: etapas de desarrollo...», en *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1970, pp. 829-839.

doctrina cristiana acerca del matrimonio –que discurre entre dos frentes rechazables: el espiritualismo enemigo del cuerpo y el desenfreno sexual del paganismo», desde su posición antropológica más personalista que institucional:

«Agustín tuvo que superar una concepción espiritualista del matrimonio en el paraíso (G. de Nisa, J. Crisóstomo opinaban que la actual reproducción sexual es solo poslapsaria) antes de llegar a formular en sus últimos años una doctrina tan importante como la de los tres *bona nuptiarum: proles, fides, sacramentum* (=indisolubilidad)¹²⁹. Agustín destacó también la *naturalis in diverso sexu societates* como fin del matrimonio¹³⁰ y el significado profundo del amor espiritual de los esposos¹³¹. Sin embargo, considera el placer sexual como un mal inevitable desde el pecado original y enseña que es una falta moral querer un mal. Solamente la *intentio prolis* está libre de reproches. Era muy fácil pasar de ahí a considerar los *bona matrimonii* como fines propios de su esencia, y fue lo que se impuso debido al influjo del Derecho. Los tres elementos, *proles, adiutorium, remedium (incontinentiae)* aparecen por primera vez en Isidoro¹³².

Sin embargo –continúa Doms– la evolución de una concepción sistemática del matrimonio habría de enfrentarse con muchas dificultades, que en parte tenían su origen en Agustín. Durante mucho tiempo no fue posible liberarse de la baja estima moral del placer sexual; y hubo que luchar durante siglos para poner de relieve motivos incontestables de la realización del acto matrimonial. También supuso muchas dificultades el paso de la manera de entender la unión de los esposos en el acto matrimonial a la comprensión de la sacramentalidad del matrimonio, pues, según la concepción biológica de la *commixtio seminum*, se consideraba ese acto como acto generativo y se le valoraba como tal, de forma que se olvidó excesivamente el aspecto de la entrega personal de los esposos.»¹³³

129. ROUET DE JOURNAL, M. J. (=RJ), *Enchiridion patristicum*, Barcelona 1958, nn. 1640, 1642; 1867ss. Sorprende que Doms sitúe esta doctrina de los «tres bienes» en los «últimos años» de Agustín, cuando ya aparece en BM de 403/4, 26 antes años de su muerte.

130. RJ, 1640.

131. RJ, 1868.

132. *Etimología*, IX, PL, 82, 367. Siendo Isidoro del siglo VI y Agustín del siglo V, Doms quiere decir «reaparecen» y con terminología más pobre y menos lograda que la del obispo de Hipona.

133. DOMS, H., *Bisexualidad y matrimonio...*, pp. 834-835.

Esta visión valorativa viene dada por un teólogo y antropólogo crítico con la tradición matrimonialista. Y que, en el caso del obispo de Hipona, a juzgar por la bibliografía agustiniana citada, parece que Doms conoce a Agustín más por enquiridiones no siempre contextualizados que por las propias fuentes originales. No obstante, a pesar de atribuir la concepción sistemática un tanto involucionista, «que en parte tenía su origen en Agustín», también sabe valorar en su contexto histórico los esfuerzos agustinianos para «superar una concepción espiritualista del matrimonio... (y) formular... una doctrina tan importante como la de los tres *bona nuptiarum*».

En esta línea de superación evolutiva, también hay que reconocer que en su *sacramentum connubii* no le faltan valores de modernidad posvaticana, como ocurre en el siguiente texto, que atiende tanto a la institución matrimonial como a la responsabilidad personal, al amor conyugal (*caritas coniugalis*¹³⁴), a la paternidad responsable, a la educación integral dentro de un ordenamiento social a la altura de los tiempos:

«Tengan los cónyuges su bien específico (*bonum suum*); un bien que no consiste simplemente en engendrar hijos, sino en procrearlos honesta, lícita y castamente, en conformidad con el ordenamiento social (*socialiter*); y, una vez procreados, en darles una educación unitaria o integral (*pariter*) y en buenas condiciones (*salubriter*) y sin desistir nunca en dicha tarea (*instanter*); en guardarse mutuamente (*invicem*) la fidelidad (*fidem*) del lecho y en no violar el sacramento del matrimonio (*sacramentum connubii*).»¹³⁵

Realmente, cumpliendo con sus exigencias, es bueno y grande este sacramento nupcial; y lo dice el obispo de Hipona hablando de las excelencias de la virginidad. Por tanto, que no juzgue el matrimonio como un mal (SV, 18, 18), o un adulterio (SV, 19, 20), o un pecado (SV, 21, 21, 19, 19) o algo ilícito (SV, 16, 16) y denigrable (SV, 17, 17). Al contrario, la bondad del matrimonio, siendo bien en sí mismo, es un bien sacral en el AT (SV, 20, 20) y sacramental en el NT, que conlleva los ya especificados bienes de hijos, fidelidad y sacramento (SV, 12, 12).

San Agustín, que tiene que polemizar con tres errores o frentes en tema de matrimonio (pesimismo maniqueo, superoptimismo pela-

134. CLG, IX, 11, 19.

135. SV, 12, 12.

giano e indiferentismo joviniano), crea un *corpus* matrimonial cristiano en torno a tres ejes o bienes (*proles, fides, sacramentum*). El matrimonio es un *bonum* en sí, un bien natural, un bien necesario tendente a un fin (9, 9), aun sin que haya hijos (8, 8)¹³⁶. En su esencia está ordenado a la procreación, que incluye la *caritas coniugalis*¹³⁷. Entraña el *bonum fidei* o mutua fidelidad hasta la muerte y exige un *ordo amoris* (6, 6, 7)¹³⁸. Y como *bonum sacramenti* exige indisolubilidad y estabilidad familiar, excluyendo el divorcio¹³⁹. Y estos tres bienes subsisten en su integridad ético-objetiva aun después del pecado adámico¹⁴⁰.

Con este bagaje ético-teológico sobre el instituto matrimonial, el magisterio de Agustín es inmenso hasta el siglo XVI, grande hasta mitad del siglo XX y menor desde el Vaticano II, cuya doctrina matrimonial sigue invocando explícitamente sus inmortales «bienes y fines» (GS, 48) agustinianos como soporte institucional sustantivo, si bien lo adjetivo de moral sexual necesite hoy nuevas hermenéuticas o reajustes de más apertura hacia los valores personalistas o subjetivos del bien conyugal, que logren un justo equilibrio y enriquecimiento recíproco entre los fines inmanentes del amor conyugal y los transinmanentes del amor parental y filial.

Sin duda, es en la reflexión de la teología moral sexual donde tiene hoy mayor aplicación aquel sabio consejo del propio Agustín, elucubrando sobre el misterio de la Trinidad¹⁴¹, en plan de corrección o mejora: «Quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; investigue conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error; y corrija mis pasos cuando me extravié. Así marcharemos con paso igual, por las sendas de la caridad.»

136. SV, 18, 18; *Ep.*, 220, 12.

137. CLG, IX, 11, 19; *Contra Faustum*, 30, 6.

138. UA, II, 8, 7; *Serm.*, 153, 5, 6; 392, 2; *In ps.* 55, 17.

139. UA, I, 11; 6, 6, 7; *De serm. Dni. in monte*, I, 16, 43-49.

140. NC, II, 21, 36. cfr. ARIAS, L., CJ, III, 16, 30, nota complementaria, en OCSA/BAC-35, Madrid 1984, pp. 607 y 966.

141. *De trinit.*, I, 3, 5.