

El derecho matrimonial canónico en el momento presente: valoración y perspectivas

Antoni Stankiewicz

DECANO EMÉRITO DE LA ROTA ROMANA

RESUMEN La crisis del matrimonio en el contexto actual (descristianizado y laicizado) con la difusión de la convivencia no fundada en el vínculo matrimonial (uniones de hecho y, más aún, uniones de tipo homosexual) no debe llevar a perder la confianza en los dones naturales y sobrenaturales de Dios al hombre, puesto que ni siquiera el pecado original ha podido arrebatarse la bendición divina otorgada a nuestros primeros padres (Gn 1,28).

PALABRAS CLAVE Matrimonio y familia, crisis actual (teoría del género), consentimiento (*favor indissolubilitatis*).

SUMMARY *The marriage crisis in the current context (no Christian and secularist) with the diffusion of the living together not founded on the matrimonial bond (free unions and, even more, gay unions) must not go to losing the confidence in the natural and supernatural gifts of God to the man, since not even the original sin could have removed the divine benediction granted to our first parents (Gn 1,28).*

KEYWORDS *Marriage and Family, current crisis (gender theory), matrimonial consent (favor indissolubilitatis).*

1. LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL Y LA MULTIPLICACIÓN DE LOS ITINERARIOS MATRIMONIALES Y PARAMATRIMONIALES EN LA POSTMODERNIDAD

La expansión global, a través de los medios de comunicación social de masas, de las doctrinas y de las predicciones sobre la rápida disolución del matrimonio tradicional constituye un factor fuertemente desestabilizante de la institución matrimonial en el proceso cultural postmoderno. El peligro mayor, sin embargo, proviene del fenómeno creciente de la multiplicación de los iti-

nerarios matrimoniales y paramatrimoniales en la sociedad contemporánea¹. En efecto, la difusión de la convivencia no fundada en el vínculo matrimonial, es decir, de las uniones de hecho, y aún más de las uniones de tipo homosexual, no raramente reconocidas por las legislaciones nacionales al igual que las uniones matrimoniales, no sólo aumenta la tensión entre modelos tradicionales y nuevas tipologías de relaciones afectivas, sino que tiende además a desmembrar la unicidad institucional del matrimonio, trastocando, como en el caso de las uniones entre personas del mismo sexo, las bases esenciales de la estructura natural del matrimonio.

Sin embargo, la crisis de la institución matrimonial en el contexto matrimonial actual, descristianizado y laicizado, no debe infundir ideas pesimistas sobre la resistencia al mal por parte de “una institución de derecho natural, cuyas características están inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer”. En efecto, “desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura, el Autor sagrado presenta la distinción de los sexos como querida por Dios: ‘Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer lo creó’ (Gn 1,27)”. Por eso, como recalca el siervo de Dios Juan Pablo II, “el vínculo que se crea entre el hombre y la mujer en la relación matrimonial es superior a cualquier otro vínculo entre los hombres, incluido el de los padres”. En verdad, “el Autor sagrado concluye: ‘Por esto abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne’ (Gn 2,24)”². Por eso, no se puede perder “la confianza en los dones naturales y sobrenaturales de Dios al hombre”³, puesto que ni siquiera el pecado original ha podido arrebatar la bendición divina otorgada a nuestros primeros padres (Gn 1,28)⁴.

Por otra parte, se debe tener presente que la crisis de la institución matrimonial, con fases alternas, acompaña a la historia humana desde la antigüedad.

A este propósito conviene recordar el rechazo del matrimonio por parte de los ciudadanos romanos, debido sobre todo a la corrupción moral reinante en el mundo romano antiguo, casi contemporáneo con los orígenes del Cris-

1 Cf. V. MARANO, *Matrimonio, famiglia e unioni di fatto nell'ordinamento comunitario. Linee di evoluzione e spunti ricostruttivi*, in *Matrimonio canonico e realtà contemporanea* (Città del Vaticano 2005) 57 y 67.

2 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 28 enero 1991: AAS 83 (1991) 948.

3 *Id.*, *Alocución a la Rota Romana*, 28 enero 2002: AAS 94 (2002) 343.

4 Cf. G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale* (Bologna 2001) 79.

tianismo. En efecto, para contrarrestar la expansión de este fenómeno fueron promovidas por Augusto las dos leyes matrimoniales: la *lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C. y la *lex Papia Poppaea nuptialis* del 9 d.C. Estos procedimientos normativos pretendían obligar a los ciudadanos romanos a casarse y a procrear al menos un número mínimo de hijos: tres hijos si la mujer era *ingenua*, es decir, nacida libre, y cuatro hijos si la mujer era *libertina*, o sea, nacida esclava y después liberada de la esclavitud. Es más, las leyes mencionadas establecían serias desventajas para los no casados (*coelibes*) y para los casados sin hijos (*orbi*), al mismo tiempo que concedían numerosas facilidades a los casados con hijos⁵.

Estas leyes demuestran que el poder legislativo romano de entonces, con fines demográficos, para aumentar la población romana, disminuida por las guerras civiles del último siglo de la república, confiaba más en la *vis legis*, en la fuerza de la ley, que en la *vis maxima naturae*, o sea, en la fuerza y en la indestructibilidad de la misma naturaleza, intuida genialmente por el poeta Quinto Orazio Flacco (65 a.C. – 8 a.C.), de la época de Augusto, con estas célebres palabras: “*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*” (Ef 1,10 y 24).

Es interesante advertir que en el mismo periodo del principado, iniciado por Augusto, también S. Pablo en su carta a los Romanos (57 o 58 d.C.) identificó el libertinaje sexual dominante y el predominio del sexo en la vida privada y pública como una de las principales características de la decadencia moral del mundo antiguo pagano y de la descomposición de la institución matrimonial, que había sido egregiamente definido por la jurisprudencia romana como *coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae* (D. 23, 2, 1: Modest.) o también *virii et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae continens* (I. 1, 9, 1)⁶.

En la carta mencionada, el Apóstol de las gentes expresa un severo juicio de condena a la auto-apoteosis del hombre y de su comportamiento perverso que se manifiesta en la relación sexual invertida de mujeres y hombres. Éstos, al intercambiar el uso natural del sexo por un uso contra la naturaleza en las prácticas homosexuales y lésbicas, reciben ya en esta vida el resultado o la paga ineludible de su aberración. Se trata “de la paga inevitable de aquella

5 Cf. A. GUARINO, *Diritto privato romano* (Napoli 1997) 594; S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian* (Oxford 1991) 60-80.

6 Cf. O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano* (Roma 1970) 60.

πλάνη (cf. 1 Ts 2,3; 2 Ts 2,11), de aquella depravación del juicio que supone la exaltación de la criatura al grado de Creador”, o sea, la “divinización que el hombre hace de sí mismo y del mundo”⁷.

En este sentido también el reciente Catecismo de la Iglesia Católica nos enseña que la experiencia del mal “se hace sentir también en las relaciones entre el hombre y la mujer”, “desde siempre” amenazadas por este desorden, que “no se origina en la naturaleza del hombre y de la mujer, ni en la naturaleza de sus relaciones, sino en el pecado”⁸.

Pero la indecencia y la perversión de los hombres y de las mujeres mediante la sexualidad con la consiguiente depravación de su inteligencia, que S. Pablo reprende con una “motivación específicamente teológica”⁹, retorna también en la actualidad como la “autodeificación” característica del mundo secularizado post-cristiano. Sin embargo, esta perversión no es percibida y presentada por el mundo agnóstico neopagano como una depravación sino “como una glorificación”¹⁰.

Ante la crisis contemporánea de la institución matrimonial ha habido, en el ámbito canónico, quien considera que se trata de la agonía del matrimonio, advirtiendo sin embargo que el matrimonio es “fruto de mil crisis”, por lo que la misma crisis “no es prueba de su muerte o de su ineptitud, sino precisamente de su vitalidad”; es más, “no es sólo signo de vida, sino también fuente de vida”¹¹.

Por otra parte, existe también una visualización menos optimista del problema de la crisis del matrimonio, si bien fundada en principios antropológicos y teológicos, según la cual hoy, en la postmodernidad, ha llegado a término “el proceso de demolición de la institución matrimonial”, de manera que quedan “todavía todos los trozos, pero privados ya de su significado propio”¹².

7 Rm 1,26-27; cf. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, in *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, (tr. it.), VI (Brescia 1982) 121.

8 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1606-1607.

9 H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 122. En el rechazo de las perversiones sexuales, S. Pablo “no tiene este tipo de predecesores”.

10 *Ibidem*, 119.

11 Cf. P. J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio* (Pamplona 1984) 24-25.

12 C. CAFFARRA, *Problemi e orientamenti pastorali oggi nella cura pastorale del matrimonio e della famiglia*, in *Famiglia e questioni etiche*, II (Bologna 2006) 61.

Al analizar globalmente este problema, se piensa que la demolición o el desmantelamiento del instituto matrimonial está acompañado también por la demolición de la subjetividad de la persona humana, que en realidad existe sólo como “la persona-hombre y la persona-mujer”, como expresión de un dimorfismo fundamental dentro de la humanidad. En efecto, sólo esta diferenciación sexual hace capaces al hombre y a la mujer de situarse en una relación mutua de pertenencia recíproca, como es la *communio personarum*, en la que ambos se entregan y se reciben mutuamente y llegan a ser *una caro* (Gn 2,24; Mc 10,8; Ef 5,31; can. 1061 § 1)¹³.

Esta relación no puede existir cuando se crea “una unidad indistinta en la cual el hombre niega lo que es propio de su masculinidad y la mujer lo que es propio de su feminidad”¹⁴. Se trata de la teoría del *gender* (de género)¹⁵, que pretende establecer un nuevo orden matrimonial y familiar que no se basa ya en la pareja formada por un hombre y una mujer y en la procreación que les hace padres. Según esta acepción, el hombre es libre de elegir la orientación sexual que prefiera, con independencia de cuál sea su sexo biológico, porque el aspecto biológico que define al hombre y a la mujer “carece de valor”. Aún más, la diferencia corpórea, llamada *sexo*, resulta minimizada. El sexo es considerado sólo “como un signo característico, no más importante que el color de los cabellos”. La persona humana sería ante todo “un ser humano, y después un hombre o una mujer”¹⁶, ya que la sexualidad constituye sólo el resultado de una relación con el otro, en la cual todas las elecciones son posibles¹⁷. De este modo la tendencia sexual se vuelve privilegiada respecto a la identidad sexual masculina o femenina¹⁸.

Obviamente, como consecuencia del proceso de demolición de la subjetividad, junto a la ruptura entre el dimorfismo sexual, es decir, entre el ser hombre y el ser mujer, y la reciprocidad de pertenencia en la *communio personarum*, tiene lugar también la ruptura entre la conyugalidad y la paternidad

13 Cf. *ibidem*, 62-63.

14 *Ibidem*, 63.

15 Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, in *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (Città del Vaticano 2006) 605.

16 T. ANATRELLA, *Le confusioni affettive e ideologiche che colpiscono le coppie contemporanee*, in *Famiglia e questioni etiche* (Bologna 2004) 59.

17 *Ibidem*, 60.

18 *Ibidem*, 62.

y maternidad, puesto que estas últimas no implican ni la descendencia biológica ni la gestación¹⁹. En efecto, en la teoría del *gender* y en las ideologías de matriz feminista y homosexual la paternidad y maternidad, referidas al padre y a la madre biológicos, son reemplazadas por la parentalidad, referida a quien desempeña para el niño la función de padre, pero reducida sólo a tareas educativas y al cuidado cotidiano del mismo²⁰.

2. LA RESONANCIA DE LA CRISIS DE LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL EN LA INTERPRETACIÓN JUDICIAL DEL DERECHO MATRIMONIAL CANÓNICO

2.1. Sin entrar ahora en ulteriores consideraciones sobre las consecuencias de las nuevas teorías y de las recientes ideologías que intentan difundir e insertar en el tejido social la redefinición de la unión matrimonial y familiar, quisiera detenerme brevemente en las repercusiones que este fenómeno de la pluralidad de los itinerarios matrimoniales o paramatrimoniales ha tenido en algunas corrientes interpretativas, judiciales y jurisprudenciales, en el ámbito del derecho matrimonial canónico, especialmente en lo referente al consentimiento matrimonial (cánn. 1095-1107).

En efecto, la profundidad de la crisis institucional del matrimonio, que no parece tener precedentes históricos por la desfiguración de la misma estructura natural del matrimonio, no ha dejado de tener algunas resonancias también en el ámbito eclesial, especialmente canónico-forense. A este propósito, el magisterio pontificio no deja de advertir a los jueces eclesiásticos sobre el peligro de *subjetivismo* y *relativismo* en la interpretación y en la aplicación de las normas eclesiales en las causas de nulidad matrimonial.

Según el pensamiento de Juan Pablo II, “cuando se considera la función del derecho en las crisis matrimoniales, con demasiada frecuencia se piensa casi exclusivamente en los procesos que sancionan la nulidad matrimonial o la disolución del vínculo”, y “esta mentalidad se extiende a veces también al derecho canónico, que aparece así como el camino para encontrar soluciones de conciencia a los problemas matrimoniales de los fieles. Esto tiene parte de

19 CAFFARRA, *Problemi e orientamenti pastorali*, 68-69.

20 ANATRELLA, *Le confusioni affettive e ideologiche*, 63.

verdad –admite el Papa–, pero esas posibles soluciones se deben examinar de modo que la indisolubilidad del vínculo, cuando haya sido contraído válidamente, se siga salvaguardando. Más aún, la actitud de la Iglesia es favorable a convalidar, si es posible, los matrimonios nulos (cf. can. 1676 CIC; can. 1362, CCEO). Es verdad que la declaración de nulidad matrimonial, según la verdad adquirida a través del proceso legítimo, devuelve la paz a las conciencias, pero esa declaración –y lo mismo vale para la disolución del matrimonio rato y no consumado y para el privilegio de la fe– debe presentarse y actuarse en un ámbito eclesial profundamente a favor del matrimonio indisoluble y de la familia fundada en él²¹.

El Pontífice pone de relieve también la relativización de la verdad sobre el matrimonio. Así, constata con aflicción que “a veces, en estos años, se ha obstaculizado el tradicional ‘*favor matrimonii*’, en nombre de un ‘*favor libertatis*’ o ‘*favor personae*’” y que “en esta dialéctica es obvio que el tema de fondo es el de la indisolubilidad, pero la antítesis es más radical aún porque concierne a la verdad misma sobre el matrimonio, relativizada más o menos abiertamente. Contra la verdad de un vínculo conyugal no es correcto invocar la libertad de los contrayentes que, al asumirlo libremente, se han comprometido a respetar las exigencias objetivas de la realidad matrimonial, la cual no puede ser alterada por la libertad humana. Por tanto, la actividad judicial debe inspirarse en un ‘*favor indissolubilitatis*’, el cual, obviamente, no entraña prejuicio contra las justas declaraciones de nulidad, sino la convicción operativa sobre el bien que está en juego en los procesos, así como el optimismo siempre renovado que proviene de la índole natural del matrimonio y del apoyo del Señor a los esposos”²².

También Benedicto XVI para “hacer que la actuación institucional de la Iglesia en los tribunales sea cada vez más cercana a los fieles”²³, advierte que “el punto de encuentro fundamental entre derecho y pastoral es *el amor a la verdad*”, la cual “nunca es abstracta, sino que se integra en el itinerario humano y cristiano de todo fiel”. Por tanto, “cuando no se reconoce la nulidad del vínculo matrimonial y se dan las condiciones objetivas que hacen la convivencia irreversible de hecho, la Iglesia anima a estos fieles a esforzarse por vivir

21 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 28 enero 2002: AAS 94 (2002) 343-344.

22 *Ibidem*, 344-345.

23 BENEDICTO XVI, *Alocución a la Rota Romana*, 28 enero 2006: AAS 98 (2006) 138.

su relación según las exigencias de la ley de Dios, como amigos, como hermano y hermana; así podrán acercarse a la mesa eucarística, según las disposiciones previstas por la praxis eclesial”²⁴.

Por otra parte, el Pontífice no deja de advertir que “para que este camino sea posible y produzca frutos, debe contar con la ayuda de los pastores y con iniciativas eclesiales apropiadas, evitando en todo caso la bendición de estas relaciones, para que no surjan confusiones entre los fieles sobre el valor del matrimonio”²⁵.

2.2. Según una opinión autorizada, la multiplicación de los itinerarios matrimoniales y paramatrimoniales en la sociedad postmoderna de la cultura occidental y los factores disgregantes de la subjetividad de la persona humana hacen que “una subjetividad tan demolida no pueda pensar y no pueda realizar el matrimonio”. A la luz de esta constatación se puede explicar un hecho inquietante, que consiste en que “los jóvenes se casan cada vez menos” y “prefieren cada vez más la libre convivencia”²⁶. Pero la causa de ello es más profunda. Según esta acepción, debemos darnos cuenta de que “a causa de la demolición de la subjetividad, la persona hoy *es incapaz de casarse*”, puesto que “un hombre cuya subjetividad está destruida no puede construir una conyugalidad verdadera y propia”²⁷.

Sin embargo, esta visión más bien pesimista de la capacidad psíquica natural de la persona humana para el matrimonio no debería referirse a todo el género humano, sino principalmente a la situación impregnada de la cultura occidental dominante, secularizada y laicista. Obviamente, este cuadro no se refiere a la situación prevalentemente intraeclesial²⁸. Con todo, pueden encontrarse algunas repercusiones –en mi opinión– en la actividad forense canónica que se ocupa de la incidencia en el consentimiento matrimonial de la mentalidad actual, que desprecia los compromisos matrimoniales a largo plazo y, de modo particular, la fidelidad conyugal, la indisolubilidad y la apertura al don de la nueva vida (can. 1099)²⁹. Se trata evidentemente de vestigios de ese

24 BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22 febrero 2007, n. 29.

25 *Ibidem*, n. 29.

26 CAFFARRA, *Problemi e orientamenti pastorali*, 67.

27 *Ibidem*, 68.

28 *Ibidem*, 70.

29 Cf. JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Familiaris consortio*, 21 noviembre 1981, n. 20.

reflejo, presente en algunas orientaciones y dictados interpretativos (can. 16, § 3) de las leyes eclesiales sobre la nulidad matrimonial (cánn. 1083-1123), que emergen en su aplicación judicial a las situaciones de hecho (factispecies) concretas, propuestas por los fieles en el proceso de nulidad matrimonial.

En efecto, la praxis del foro canónico confirma que las causas matrimoniales por incapacidad psíquica o consensual, tanto en la forma de la incapacidad discretiva (can. 1095 2º) como en la asuntiva de las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095 3º)³⁰, no sólo prevalecen numéricamente sobre las demás causas de nulidad matrimonial, sino que con frecuencia son las únicas causas en la actividad de los tribunales matrimoniales. Es más, las causas por incapacidad psíquica de los contrayentes en no pocos tribunales casi siempre obtienen sentencia afirmativa a favor de la nulidad del matrimonio. Por tanto, conforme a este comportamiento de los tribunales eclesiásticos se puede concluir que también en el ámbito del foro canónico conserva su valor la opinión antes mencionada, según la cual “la persona hoy es incapaz de casarse” y el matrimonio queda “impensable e impracticable”, a pesar de la naturaleza de la inclinación y de la vocación al matrimonio, expresada con palabras sencillas por la Sagrada Escritura: “se unirá [el hombre] a su mujer, y los dos serán una sola carne” (Gn 2,24; cf. Mt 19,4-5), y “la normalidad y sencillez del consentimiento matrimonial”³¹.

A propósito de esta situación en algunos tribunales eclesiásticos, Juan Pablo II advierte que en realidad no nos encontramos con una plaga que incapacita a la mayor parte de los contrayentes para el matrimonio válido. Por el contrario, se trata de “*un camino fácil* para solucionar matrimonios fracasados y situaciones irregulares entre los esposos”, seguida no raramente por los tribunales eclesiásticos, que produce en la comunidad eclesial “el escándalo de ver destruido en la práctica el valor del matrimonio cristiano por la multiplicación exagerada y casi automática de las declaraciones de nulidad, cuando el matrimonio fracasa, con el pretexto de alguna inmadurez o debilidad psíquica de los contrayentes”³². En efecto, en estos casos lo que está en juego no es “el excesivo agravamiento de la patología”, que puede justificar la declaración de nulidad del matrimonio conforme al can. 1095, sino la “indebida sobre-va-

30 Cf. *coram* Stankiewicz, 21 julio 1994, *Chicagien*, n. 4 (no publicada en RRDec.)

31 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 1 febrero 2001: AAS 93 (2001) 363.

32 *Id.*, *Alocución a la Rota Romana*, 5 febrero 1987: AAS 79 (1987) 1459.

loración del concepto de capacidad matrimonial”³³. Esta exorbitante extensión de los límites de la capacidad psíquica para el matrimonio se debe, según las enseñanzas de Juan Pablo II, a “una indefinida tendencia doctrinal y jurisprudencial *a la ampliación de los requisitos de capacidad o madurez psicológica y de libertad y conocimiento* necesarios para contraer válido matrimonio”³⁴, y, en consecuencia, también para declararlo nulo en caso de ausencia o de defecto de algún requisito insertado arbitrariamente en un concepto alargado de capacidad matrimonial.

En el ámbito de la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095 3º), se puede encontrar el reflejo tanto de la teoría del *gender* como del énfasis de la *pareja* como una “tercera realidad o entidad más allá de sus miembros”³⁵, en la denominada *incapacidad relativa*, donde la incapacidad se atribuye a la pareja misma, con independencia de la capacidad o incapacidad de cada una de las personas que la componen. Así, se considera que, junto a la incapacidad psíquica de cada uno de los contrayentes, se verifica también la incapacidad psíquica de la pareja, la cual podría coexistir incluso con la capacidad de ambos esposos singularmente considerados³⁶.

Prescindiendo del dictamen normativo según el cual la incapacidad se refiere a cada una de las partes singularmente considerada³⁷, justamente se afirma que “la comunión interpersonal hombre-mujer no implica la desaparición de los dos: entre hombre y mujer no existe complementariedad sino reciprocidad. Y ésta subsiste mientras existen los dos en su dualidad. Es decir: la unicidad deja

33 *Id.*, *Alocución a la Rota Romana*, 25 enero 1988: AAS 80 (1988) 1183.

34 *Id.*, *Alocución a la Rota Romana*, 27 enero 1997: AAS 89 (1997) 487.

35 A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-famiglia* (Mursia 2000) 16.

36 Cf. *coram* Stankiewicz, 16 diciembre 1994, *Aquitaniae seu Tutelen* (no publicada en RRDc.), n. 11: “Quin etiam propugnari solet incapacitas «paris coniugalis» propter praesumptam pathologiam ipsius consortii, abstractione facta a singulis personis, immo admissa quoque plena capacitate individuali singulorum contrahentium ad matrimonii onera suscipienda atque ferenda”. Cf. también *coram* Stankiewicz, sent. 25 octubre 2001, *Matriten*, n. 26: “Secus ac Iudices primae instantiae opinantur, e tenore can. 1095, n. 3 incapacitas assumendi directe respicit obligationes matrimonii essentielles, non autem ordinationem ad partem, id est “en su relación con toda la personalidad del otro cónyuge”. Idque obvenit ut periculum hybridismi canonici moveatur, scilicet praetensae incapacitatis collectivae, seu *paris coniugalis*, independentis ab incapacitate individuali personae”.

37 Cf. can. 1095, 3º en relación con el art. 209, § 2, 3º de la Instr. *Dignitas connubii*: “In causis denique ob incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentielles, quaerit quaenam sit natura et gravitas causae psychicae ob quam *pars* (¡por tanto, no las *partes* en conjunto, o sea la *pareja!*) non tantum gravi difficultate, sed etiam impossibilitate laboret ad sustentandas actiones matrimonii obligationibus inhaerentes”.

subsistir la alteridad, la dualidad”³⁸. Por tanto, con razón se afirma que “en realidad no existe, en cierto sentido, la pareja”, sino que existe “un yo y existe un tú, un hombre y una mujer, un marido y una esposa, existe el yo y existe el otro. La verdad de cada uno de ellos es la condición necesaria para la verdad del otro. Estar juntos, llegar a ser incluso «una sola carne (*una caro*)» no anula esta exigencia de verdad de cada uno como la condición para la verdad del núcleo familiar”³⁹.

Finalmente, existe también un claro reflejo de la “despersonalización” del hombre⁴⁰ o de la “demolición de la subjetividad de la persona humana” en el caso del *error in persona* (error acerca de la persona) que hace inválido el matrimonio por derecho natural (can. 1097 § 1). A pesar de la advertencia sobre esta cuestión realizada por Juan Pablo II, según la cual “cuando se trata de ‘error in persona’ (can. 1097 § 1), no está permitido atribuir a los términos utilizados por el Legislador un significado ajeno a la tradición canónica”⁴¹, en la interpretación y en la aplicación judicial de este error no raramente se sigue adoptando el concepto de persona diluido en la cualidad común de la persona, como, por ejemplo, en la cualidad ética, jurídica, social, cultural, etc.⁴². En efecto, según la tradición canónica, excepto en el caso de una cualidad propia e identificante, relevante para la determinación de la persona, el concepto de persona “significa el sujeto último de atribución de los derechos y obligaciones de los sujetos de los que se trata, sin determinaciones ulteriores”⁴³.

3. EL PLANTEAMIENTO ACTUAL DEL DERECHO MATRIMONIAL CANÓNICO Y LAS PERSPECTIVAS FUTURAS

3.1. A nadie se le oculta que la multiplicación de los itinerarios matrimoniales y paramatrimoniales en la postmodernidad, como síntoma muy evi-

38 CAFFARRA, *Problemi e orientamenti pastorali*, 64.

39 SCOLA, *Il mistero nuziale*, 16.

40 Cf. PIO XII, Nuntius radiophonicus *Levate capita*, 24 diciembre 1952: AAS 45 (1952) 37.

41 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 29 enero 1993: AAS 85 (1993) 1260. Sobre la definición boeciana y tomista de la persona, cf. H. SEIDL, *Confronto del concetto di persona in Kant con quello in Tommaso d'Aquino*, en *Doctor communis* 1-2 (2006) 137-147.

42 Cf. *coram* Di Felice, sent. 14 enero 1978: *RRDec.* 70, 17, n. 6.

43 U. NAVARRETE, “Error in persona (can. 1097, § 1)”, en *Errore e simulazione nel matrimonio canonico* (Roma 1998) 214.

dente de la relativización de la realidad matrimonial institucionalizada, aspira a demostrar que el matrimonio es una creación, un producto de convenciones humanas. Pero hay más: esta pluralización es también el síntoma del “nihilismo gayo”, el cual “no percibiendo la diferencia, incluida la sexual, como signo del otro, corre el riesgo de concebir el amor como un puro prolongarse del yo (precisamente de forma homosexual)”⁴⁴.

En el ámbito de la sociedad postmoderna, caracterizada por cambios y transformaciones profundas de las costumbres y del patrimonio cultural, impregnada por la secularización dominante, el derecho matrimonial canónico actual, al pertenecer al ordenamiento de la Iglesia de Cristo, participa también de su ser *signum contradictionis* (Lc 2,34). Este signo se hace evidente cuando, en medio de la diversidad de las formas de vida matrimonial o paramatrimonial, la norma eclesial proclama que el matrimonio no es una unión cualquiera entre personas humanas, sino el *totius vitae consortium* entre el *varón* y la *mujer*, ordenado por su misma *índole natural* al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, y que esta realidad natural ha sido asumida y elevada por Cristo a la dignidad de sacramento, o sea, signo e instrumento de salvación (can. 1055 § 1 CIC; can. 776 § 1, CCEO). De este modo la ley eclesial pone de manifiesto las tres dimensiones de la unión matrimonial: la dimensión natural, puesto que el matrimonio hunde sus raíces en la estructura natural de la persona humana; la dimensión jurídica de las relaciones interconyugales de justicia; y la dimensión sacramental de una realidad que ya existe en la economía de la creación y que en los bautizados es signo e instrumento de la gracia de Cristo.

Esta verdad sobre el matrimonio está profundamente radicada en la doctrina católica, como enseña el reciente Catecismo con estas palabras: “La vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador. El matrimonio no es una institución puramente humana a pesar de las numerosas variaciones que ha podido sufrir a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales. Estas diversidades no deben hacer olvidar sus rasgos comunes y permanentes. A pesar de que la dignidad de esta institución no se trasluzca siempre con la misma claridad, existe en todas las culturas un cierto sentido de la grandeza de la unión matrimonial, porque ‘la salvación de la per-

44 SCOLA, *Il mistero nuziale*, 20.

sona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar”⁴⁵.

Sin embargo, a veces se critica la normativa matrimonial del Código vigente porque la sacramentalidad del matrimonio cristiano surge sólo “como si de una casualidad sacramental se tratara”, o sea, por el hecho del bautismo de los esposos (can. 1055 §§ 1-2)⁴⁶. Pero la acentuación de la dependencia exclusiva de la sacramentalidad del matrimonio de la fe personal de los contrayentes y de su pertenencia a la comunión eclesial parece perder de vista el hecho de que el matrimonio es una realidad natural, “evidenciada por la razón para el bien de los esposos y de la sociedad, y confirmada por la revelación de nuestro Señor, que explícitamente pone en íntima conexión la unión matrimonial con el ‘principio’ (cf. Mt 19,4-8) del que habla el libro del Génesis: ‘Los creó varón y mujer’ (Gn 1,27), y ‘los dos serán una sola carne’ (Gn 2,24)”⁴⁷.

Por esta razón, según el magisterio de Juan Pablo II, “oscurecer la dimensión natural del matrimonio y reducirlo a mera experiencia subjetiva conlleva también la negación implícita de su sacramentalidad. Por el contrario, es precisamente la adecuada comprensión de esta sacramentalidad en la vida cristiana lo que impulsa hacia una revalorización de su dimensión natural”⁴⁸.

Por otra parte, como afirma el Pontífice, “introducir para el sacramento requisitos intencionales o de fe que fueran más allá del de casarse según el plan divino del ‘principio’ –además de los graves riesgos que indiqué en la *Familiaris consortio* (n. 68): juicios infundados y discriminatorios, y dudas sobre la validez de matrimonios ya celebrados, en particular por parte de bautizados no católicos–, llevaría inevitablemente a querer separar el matrimonio de los cristianos del de las demás personas. Esto se opondría profundamente al verdadero sentido del designio divino, según el cual es precisamente la realidad creada lo que es un «gran misterio» con respecto a Cristo y a la Iglesia”⁴⁹. Por eso, continúa el Papa, “la Iglesia no niega la celebración del matrimonio a quien está *bien dispuesto*, aunque esté imperfectamente preparado desde el

45 CONC. ECUUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 47; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1603.

46 Cf. E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa* (Milano 1995) 185-186.

47 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 1 febrero 2001: AAS 93 (2001) 360.

48 *Ibidem*, 364.

49 *L. c.*

punto de vista sobrenatural, con tal de que tenga la *recta intención* de casarse según la realidad natural del matrimonio⁵⁰.

Además, la realidad antropológica y teológica del matrimonio no sólo se expresa en la dimensión natural y sacramental, sino también en la dimensión jurídica, que es asimismo “una dimensión suya intrínseca”⁵¹. En efecto, la juridicidad de la unión conyugal, a diferencia de la concepción positivista, no depende de una norma humana formalmente válida y eficaz, sino que reside en el vínculo establecido por el Creador, “que para el hombre y la mujer constituye una exigencia de justicia y de amor, a la que, por su bien y por el de todos, no se pueden sustraer sin contradecir lo que Dios mismo ha hecho en ellos”⁵².

Por tanto, como afirma Benedicto XVI, en la dimensión jurídica del matrimonio “el derecho se entrelaza con la vida y con el amor como su intrínseco deber ser”, puesto que “en una perspectiva fundada en la creación, el *eros* orienta al hombre hacia el matrimonio, a un vínculo marcado por su carácter único y definitivo” y “sólo así se realiza su destino íntimo”⁵³.

3.2. Como es conocido, las dimensiones del contenido antropológico, teológico y jurídico del matrimonio en la actual sistemática del Código se encuentran situadas en la parte I, dedicada a los sacramentos (cánn. 1055-1165), del libro IV, que trata de la función de santificar de la Iglesia. En el matrimonio-sacramento, por medio del signo sacramental se significa y realiza la santificación de los esposos y la edificación sacramental de la Iglesia y de la comunión eclesial⁵⁴.

A la luz de esta verdad, el matrimonio no es sólo un negocio jurídico, un contrato⁵⁵, sino también un camino de santidad⁵⁶, ya que los cónyuges cristianos en virtud de la gracia sacramental “se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la acogida y educación de los hijos”⁵⁷. Con otras pa-

50 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 30 enero 2003: AAS (2003) 397.

51 BENEDICTO XVI, *Alocución a la Rota Romana*, 27 enero 2007: AAS 99 (2007) 91.

52 *Ibidem*, 89.

53 *Ibidem*, 90; Enc. *Deus caritas est*, 11.

54 Cf. can. 834, § 1.

55 Cf. cánn. 1055, § 1; 1097, § 2.

56 CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 41.

57 *Ibidem*, 11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1641.

labras: “la gracia del sacramento perfecciona así el amor humano de los esposos, reafirma su unidad indisoluble y los santifica en el camino de la vida eterna”⁵⁸. Por eso, también la familia que nace del matrimonio es denominada *ecclesia domestica* (iglesia doméstica)⁵⁹, en la que “se ejercita de manera privilegiada el *sacerdocio bautismal* del padre de familia, de la madre, de los hijos, de todos los miembros de la familia, en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras”⁶⁰.

De ahí que con razón todo el primer capítulo del derecho matrimonial del Código esté dedicado a la atención pastoral y a los actos que deben preceder a la celebración del matrimonio (cánn. 1063-1072), con las modalidades de la obligada asistencia espiritual, general y personal, a los futuros esposos.

Después sigue la exposición sistemática de las normas matrimoniales agrupadas en torno a la tradicional tripartición que constituye el eje del instituto matrimonial canónico: capacidad (habilidad), consentimiento y forma (cánn. 1073-1133)⁶¹. Dichas normas, formuladas de modo negativo (por ejemplo: *invalide contrahit, invalide matrimonium attentat, matrimonium dirimit, matrimonium irritum est, invalidum reddit matrimonium*, etc.) contienen los requisitos de validez del matrimonio, que en el foro canónico se consideran como capítulos de nulidad matrimonial⁶². Me parece que sería deseable en la futura revisión del derecho matrimonial canónico que estas normas tuviesen una formulación hecha de modo más positivo que en la legislación actualmente en vigor. Ésta, a juicio de algunos, parece ser más una recopilación detallada de los capítulos de nulidad matrimonial que la exposición de la riqueza sustancial canónico-jurídica de la institución matrimonial sacramental.

Sería deseable también que la futura normativa matrimonial esté enriquecida con normas propias sobre la familia cristiana, fundada en el matrimonio. Ciertamente, la comparación entre la riqueza del magisterio eclesial *in re familiari* y la exigüidad sustancial de la normativa del Código sobre este

58 *Ibidem*, 1661.

59 CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1656.

60 *Ibidem*, 1657.

61 Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico tra principi astratti e casi pratici* (Milano 2008) 16.

62 Cf. cánn. 1677, § 3; 1683.

tema no puede dejar de llevar a la conclusión de que la legislación eclesial dedica muy poca atención a la familia⁶³.

En verdad, según la enseñanza de Juan Pablo II, “la *índole natural del matrimonio* se comprende mejor cuando no se la separa de la *familia*. El matrimonio y la familia son inseparables, porque la masculinidad y la feminidad de las personas casadas están constitutivamente abiertas al don de los hijos. Sin esta apertura ni siquiera podría existir un *bien de los esposos* digno de este nombre”⁶⁴. Y hay que tener también presente que “la unión entre el orden natural y el orden sobrenatural” es presentada por el Concilio “también con referencia a la familia, inseparable del matrimonio y considerada como ‘iglesia doméstica’”⁶⁵.

63 Cf. A. STANKIEWICZ, *Famiglia e filiazione in diritto canonico* (en imprenta).

64 JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 1 febrero 2001: AAS 93 (2001) 361.

65 *Id.*, *Alocución a la Rota Romana*, 30 enero 2003: AAS 95 (2003) 395. Cf. CONG. ECUM. VAT. II. Const. dogm. *Lumen gentium*, 11.