

---

# El matrimonio, el valor del ser humano, la continuidad de la Iglesia, la trayectoria de los pueblos y el curso de la historia

RECIBIDO: 22 DE OCTUBRE DE 2019 / ACEPTADO: 28 DE MAYO DE 2020

---

Eloy TEJERO

Profesor Emérito de Historia del Derecho Canónico  
Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Pamplona  
elojero@unav.es

SUMARIO: I. Sobre la noción de *munus*. II. Matrimonio y significación en la historia de Occidente. III. Un balance de los problemas doctrinales sobre el matrimonio: Tomás de Aquino. IV. La crisis de la significación sacramental. Siglos IX al XVIII. V. Las consecuencias sociales en el mundo moderno de la crisis del matrimonio, en cuanto fundamento del *munus regale*.

Con la mentalidad *económica*, que han proyectado a lo largo del tiempo dedicado a su investigación y docencia sobre la *Historia de la familia* en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Navarra, y profundamente persuadidos de la verdadera *riqueza* de las personas que contraen matrimonio, de la unión que constituyen quienes se casan y de su básica aportación al sistema social, los autores de esta obra (Antonio MORENO ALMÁRCEGUI – Germán SCALZO MOLINA, *Entre don y contrato. Una historia de la comprensión del matrimonio*, EUNSA, Colección Astrolabio, Pamplona 2019) han acometido un trabajo muy ambicioso. Porque, además de ofrecernos una historia sintética de los más representativos intentos de comprensión del matrimo-

nio –con atención más particularizada a los expresados en los siglos XI-XVIII y a las aportaciones de Juan Pablo II–, mantienen una clave de lectura propia, atenta siempre a los contenidos de abundancia que, en planos diferentes, contiene el matrimonio; y que, como indica el título de la obra, han sido vistos, a lo largo del tiempo, oscilando *Entre don y contrato*.

## I. SOBRE LA NOCIÓN DE *MUNUS*

1. Uno de los grandes aciertos de esta monografía se encuentra en la relevancia que atribuye al concepto *munus*, como prisma adecuado para la comprensión del valor eminente de los propios seres humanos, de la dignidad de su unión matrimonial y de la utilidad básica que entraña su dilatada proyección social. En efecto, por más que el *munus* esté contenido en la misma denominación del matrimonio, no ha encontrado ese concepto un lugar específico ni siquiera en los tradicionales esquemas que, al exponer la sacramentalidad del matrimonio, han seguido el Magisterio de la Iglesia, las exposiciones teológicas o las construcciones sistemáticas de los canonistas. El propio Concilio Vaticano II, que tan reiterada utilización ha hecho de los *munera Christi*, de los *munera Ecclesiae* y de los *munera fidelium*, no hizo mención alguna al *munus* en los nn. 47-51 de la Constitución *Gaudium et spes* (en adelante GS), al dar razón de la dignidad del matrimonio y de la familia. Ha sido la llamada recientemente hecha por R. Hittinger, sobre el uso masivo que el término *munus* tiene en la doctrina social de la Iglesia del último siglo, el precedente inmediato que ha inspirado esta consideración del matrimonio y de su centralidad en la vida social, que hacen A. Moreno y G. Scalzo en la obra que nos ocupa.

En ella se hace notar que la escasa utilización de este antiguo término, para expresar la inteligencia que la Iglesia tiene del hombre y de su dimensión esencialmente social, quizá ha venido originada por las dificultades que han tenido las lenguas modernas para comprender el alcance semántico que encierra esa palabra, cuyo contenido precioso hoy también es necesario redescubrir. En efecto, la misma persona era *munus*, para el mundo antiguo, y su vocación a configurar las relaciones que constituyen el ser humano en su personalidad, era considerada también como rico intercambio de *munera*. Por otra parte, quieren desta-

car los autores que ese sentido de valor innegable que encierra la voz *munus*, lo hace especialmente apto para poner de relieve la incidencia de la persona humana y del matrimonio en una economía marcada por la *abundancia*, que ha invadido de pesimismo tantas visiones antropológicas y sociales de nuestro tiempo.

2. El significado directo y primero de *munus* es don, presente, obsequio, regalo, que, referido al hombre y al matrimonio, expresa evidentemente los aspectos valiosos de las personas, de su unión en matrimonio y de su básica dimensión social. Y no solo la persona, también la proyección externa de su acción era denominada *munus* en la antigüedad; pues esta voz, significaba también: obra, trabajo, empleo, oficio, cargo..., en razón del valor que se reconocía a la acción connatural de las personas. Tan entrañados estaban estos *munera* en la realización de las personas y en la dimensión de sus acciones personales, que se consideraban como constitutivos de la *communicatio munerum*, que integra a las personas en las *communitates*, en sus variadas formas y planos, como el *municipium*. Además, el significado del *munus* aludía también al valor y dignidad de las aportaciones que hacían las personas al ámbito público, como eran la construcción de las defensas y de las edificaciones públicas, o las contribuciones a los espectáculos y fiestas públicas sufragadas por un particular. Finalmente, *munera* eran también los funerales y exequias que los descendientes hacían en favor de sus difuntos.

3. La abundancia de bienes personales y sociales que encierra la propia semántica del *munus* en la antigüedad se transmitió de modo connatural en la primera tradición cristiana. El reconocimiento de la Providencia divina como origen del *munus*, que es cada persona y su proyección en beneficio de los demás, es el dato nuevo descubierto por el cristianismo, que ve, en la sabiduría y poder de Dios, la causa de que cada persona sea o contenga un *munus* único, para el conjunto de tareas que se le han encomendado y que solo ella puede realizar. De manera que, en la tradición cristiana, el *munus* tiene una específica afinidad con la vocación y la misión que cada uno ha recibido de Dios.

4. No estaríamos en situación de valorar la perspectiva original que nos ofrecen los autores, en su consideración del matrimonio como *munus*, sin no recordáramos la amplia utilización de este concepto por

la teología y el Magisterio de la Iglesia, desde mediados del siglo XX. La riqueza semántica que tiene el término *munus*, se manifiesta en referencia a los tres ámbitos –*profético, sacerdotal y real*– del misterio de Cristo y de su cuerpo que es la Iglesia. Ese triple ámbito de los *munera* había sido concretado ya en el mundo judío para referirse a las personas que eran mediadoras entre Dios y el pueblo de Israel. Y el Concilio Vaticano II utiliza reiteradamente el concepto *munus*, en esas tres dimensiones –*profética, sacerdotal y regia*–, al tratar sobre la constitución jerárquica de la Iglesia (LG, 18-29) y al expresar el enriquecimiento que experimenta todo bautizado por su participación en los *munera Christi* (LG, 34-36); pero sin llegar a aplicarlo al matrimonio cristiano, como tampoco lo haría la teología posterior.

5. Teniendo en cuenta ese vacío doctrinal, se puede percibir el acierto con que esta obra acentúa el valor de la vocación matrimonial, como llamada a desarrollar, en la vida personal de los “casados en el Señor”, la abundancia de bien y santidad que se derivan de su específica capacidad de encarnar en sus vidas los *munera Christi*. Implica así la vocación matrimonial de los cristianos una riqueza peculiar para hacer realidad el plan original de Dios en la creación; y también, porque esa vocación participa de la abundancia infinita de la entrega sacerdotal de Cristo, confiere a los casados el poder de contribuir a la transformación de la humanidad en familia y una capacidad específica de participar en la edificación de la Iglesia.

No sería verdaderamente operativa la abundancia de los *munera Christi* en las personas casadas, si no incidiera en la curación de las heridas que las tres concupiscencias “de la carne, de los ojos y del amor a las riquezas” (1 Jn 2,16) han dejado en el ser humano, a raíz del pecado original. De ahí el acierto con que, siguiendo a R. Hittinger, destacan A. Moreno y G. Scalzo la eficacia del *munus sacerdotale* en la vida de los esposos cristianos para realizar el don-de-sí significado por la entrega del propio cuerpo que acoge la pureza; la del *munus profeticum* para que los “casados en el Señor” puedan hacer el descubrimiento y aceptación personal, mediante la fe, de lo que Dios quiere para ellos; y la del *munus regale*, que impulsa a cada cónyuge a la asunción de su vocación con el dominio de sí que confiere la participación en la entrega de Cristo; de manera que se ordenen sus vidas y actividades diarias en espíritu de

comunión conyugal y de dilatada colaboración social. Así se muestra la virtualidad operativa de los *tria munera Christi*, para superar el desorden de las tres concupiscencias, en un cierto paralelismo con la virtualidad santificadora de los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia; pues el *munus sacerdotale* es remedio de la lujuria, el *munus profeticum* es remedio de la curiosidad y el *munus regale* es remedio del orgullo; y de este modo se puede superar también el plurisecular oscurecimiento de los *munera* del laicado, y específicamente de los laicos casados, como “imagen de Cristo”.

## II. MATRIMONIO Y SIGNIFICACIÓN EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE

1. A partir de lo anterior, expuesto en el primer capítulo de su obra, se percibe la coherencia con que A. Moreno y G. Scalzo pasan a considerar, en el capítulo siguiente, la significación sacramental del matrimonio tal y como ha sido expresada en la historia del pensamiento cristiano en Occidente, como expresa el subtítulo de su obra. Estamos, como puede verse, ante un planteamiento verdaderamente ambicioso que, en línea con la dedicación de los autores al estudio de la *Historia de la familia*, nos va a ofrecer una muy valiosa síntesis de la doctrina sobre la configuración del matrimonio por el misterio de Cristo Esposo de la Iglesia, como raíz de los *munera*.

2. Como guía primera de la síntesis histórico-doctrinal que van a ofrecernos, presentan los autores un resumen del Magisterio de Juan Pablo II sobre el matrimonio como sacramento “primordial”, a la luz del plan de Dios: porque «al comienzo de todo no está el individuo o lo colectivo, sino la relación personal; más en concreto, la relación nupcial hombre-mujer» (p. 39).

3. Esa relación, según san Pablo, en Ef 5,32, es un misterio grande en relación con Cristo y con la Iglesia. Se trata de una manifestación que –según destaca Juan Pablo II con toda la tradición cristiana–, está en consonancia con «los oráculos de los Profetas, y especialmente de Isaías, Oseas y Ezequiel, que frecuentemente ven al Dios de la Alianza –Jahvé– representado como Esposo, y el amor con que se ha unido a Israel puede y debe identificarse con el amor esponsal de los cónyuges» (Catequesis, 20-VIII-80, n. 5). En la visión cristiana ofrecida por san

Pablo, el esposo –que en la tradición profética es Yahvé–, pasa a ser Cristo; mientras que la esposa, que en la tradición profética es Israel, en la tradición cristiana es la Iglesia. Y siempre, la base de las conexiones y las relaciones es la unión del varón y la mujer en el matrimonio, que san Pablo contempla descrito en Gn 2,24 como *una caro*, en conexión misteriosa con la unión nupcial de Cristo con la Iglesia, que es causa primera y razón del orden relacional del varón y la mujer en el matrimonio cristiano. Así, lo que todavía aparece semi-oculto en el Antiguo Testamento, lo desvela y realiza Cristo en el Nuevo Testamento.

4. Un dato fundamental de la visión del matrimonio como sacramento primordial, ofrecida por Juan Pablo II, es que presenta la *una caro* como el signo del don-de-sí por parte de los esposos, y despliega así una verdadera teología del cuerpo que ilumina la unión de Cristo con la Iglesia, que, por ser *una caro*, forman un solo cuerpo. Y, porque el don-de-sí que hacen los esposos les constituye en *una caro*, son signo de la unión de Cristo con la Iglesia y constituyen una unidad: son únicos e irrepetibles en su unidad, son una *communitas* que los realiza en eso que son. Por consiguiente, la relación consustancial querida por Dios, desde el principio, entre la unión de Cristo con la Iglesia y el matrimonio implica que la reciprocidad propia de los esposos es el mejor signo humano del amor redentor de Dios al hombre. Y, a la inversa, el amor redentor de Dios por el hombre ilumina y explicita la reciprocidad sponsal.

Desde el punto de vista del hombre, hay también una riqueza, un *munus*, anterior al matrimonio, que es el mismo ser humano, verdadero don de Dios, Hacedor del hombre, que lo ha creado a su imagen y semejanza. En ese *munus* o don primero, que es la condición humana, el varón y la mujer son fraternos e iguales, de la misma carne y de los mismos huesos, y ambos son hijos de Dios. De manera que la grandeza del *mysterium*, que es el matrimonio, desvela también la gran dignidad del *munus* primero, que implica el ser varón o mujer y ambos hijos de Dios, que hace posible la divina magnitud de la unión matrimonial.

Como consecuencia, la grandeza del *mysterium*, que es el matrimonio, desvela también la grandeza del *munus* que son la persona humana y toda la humanidad redimida por Cristo; pues una y otra son el extremo humano de la relación con Dios Padre que Cristo ha unido en

su *desponsatio* con la Iglesia y la humanidad redimida, haciéndola su propio cuerpo, del que a Cristo es su Cabeza. «Así –dicen los autores–, la significación del matrimonio en la tradición judeo-cristiana desvela el sentido último de la historia de la humanidad y de la Iglesia: la humanidad avanzará si es capaz de establecer uniones matrimoniales profundas –indestructibles– que superen (integrándolas en una biografía común) las diferencias y los alejamientos que la historia ha producido entre los hombres: matrimonios que superen ya las diferencias de ‘raza’ o etnias, ya las diferencias de clase y de fortuna social, ya las diferencias culturales, de lengua o históricas... Hombres y mujeres que con su vida sean capaces de construir símbolos más poderosos e integradores, sin limitar la diversidad» (p. 61).

5. Se deriva de esas diferentes magnitudes, iluminadas por la grandeza de la significación sacramental del matrimonio, que este viene a ser constituido por Dios en el corazón del sistema social, que permite superar las dificultades para articular lo natural y lo sobrenatural, agrandadas en la cultura occidental a partir del siglo XIV, como en su día hizo notar De Lubac. Y de esa fuerza divina integradora, propia de la unión matrimonial, dimana también la capacidad para superar los extremos, paradójicamente exaltados a raíz de la Ilustración, entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, «porque en el origen de lo humano, constituyéndole, no está situado ni el individuo, ni la colectividad, sino la relación personal entendida como relación nupcial entre varón y mujer» (p. 65).

### III. UN BALANCE DE LOS PROBLEMAS DOCTRINALES SOBRE EL MATRIMONIO: TOMÁS DE AQUINO

1. La firme adhesión al magisterio de Juan Pablo II sobre el matrimonio sacramento primordial que, como acabamos de ver, destaca la centralidad de la redención del cuerpo o la teología del cuerpo como raíz de los *munera* del matrimonio, constituye también la base de las valoraciones que, a continuación, hacen A. Moreno y G. Scalzo en el capítulo III de su obra «Un balance de los problemas doctrinales sobre el matrimonio: Tomás de Aquino» y en el IV: «La crisis de la significación sacramental en los siglos IX al XVIII».



Un rasgo básico del desarrollo doctrinal del matrimonio en estos siglos, destacado por los autores, es que con el olvido del sentido de la *una caro* como signo central de la realidad matrimonial se desarrolla la doctrina sobre el consentimiento: ya como signo central del sacramento, ya como origen del matrimonio. «Este giro doctrinal, al colocar la libertad personal de los novios en el origen del matrimonio –tanto en su plano humano como en el divino–, constituye una de las aportaciones más relevantes del cristianismo a la configuración de la estructura social propia de la cultura occidental» (p. 66). Habida cuenta del influjo prevalente que tienen los planteamientos de Santo Tomás sobre el matrimonio en los grandes pensadores, se entiende que se destaquen primero los problemas doctrinales sobre el matrimonio que se aprecian en la exposición del Aquinate, influenciada por su consabida pretensión de sintetizar la cultura clásica grecorromana con la cristiana.

Tal influencia, que no favoreció la percepción de los *munera* del matrimonio cristiano, se refleja en la consideración del matrimonio como realidad natural por su presencia en todas las culturas y por su incardinación en la dimensión animal del ser humano, hasta considerarlo como una necesidad, aunque es también una obra de la libertad; pues no todos están obligados a casarse para dar continuidad a la humanidad. Además, silencia ese planteamiento si el matrimonio puede mejorar o no a las personas que se casan. Lo dicho no implica que Tomás de Aquino considere al matrimonio solo en su dimensión natural, pues lo ve acompañando al ser humano, con contenidos diferentes, en los diferentes estados existentes en la historia de la salvación: en el paraíso; después de la caída estaba ordenado por la ley natural y era su fin la procreación y el remedio de la concupiscencia; en el pueblo de Israel estaba ordenado por la ley de Moisés y su fin era engendrar descendientes de Israel; y en el cristianismo, está ordenado por la Nueva Ley y es signo de la unión de Cristo con la Iglesia.

2. Pasando de la temporalidad de las referidas situaciones a la consideración del orden matrimonial hoy vigente, el pensamiento de Tomás de Aquino, al pretender armonizar la visión cristiana del matrimonio con el pensamiento aristotélico, refleja los desajustes antes señalados, pues entiende que, «en cuanto a otras ventajas que son consiguientes al matrimonio, como la amistad y los mutuos servicios que se hacen los



cónyuges, tiene su institución en la ley civil, y (...) con relación a su institución primitiva, no era más que un deber natural (*officium naturae*)» (Supl. q. 42, art. 2). Y algo parecido cabe decir de la consideración que hace en Supl. q. 65, art. 1 de los bienes y fines del matrimonio en su dimensión natural y en la sacramental, pues en una visión muy alejada de la teología del cuerpo que hemos visto antes, entiende Tomás de Aquino –con Aristóteles– que «el matrimonio tiene como fin principal la procreación y educación de la prole», y este fin le compete al hombre según su naturaleza genérica, siendo, por lo mismo, común a los demás animales. Tampoco en el fin secundario del matrimonio, que compete al matrimonio del hombre «en cuanto es hombre», ve incidencia alguna del sacramento, que se presenta como fin tercero, que compete al hombre, «en cuanto es un fiel cristiano», y excluye la poligamia, porque Cristo se une a una sola Iglesia, y también el divorcio, pues la indisolubilidad viene postulada por el sacramento, por ser indisoluble la unión de Cristo con su Iglesia.

3. Desde los referidos planteamientos, que favorecen la visión de un matrimonio natural, Tomás de Aquino propicia la existencia también de una paternidad natural, que destaca los aspectos comunes con los animales, y secular, propia exclusivamente del mundo, sin referencia explícita a lo divino. Tal visión no es la del mundo antiguo, que veía encarnado en el padre el *munus sacerdotal* de la religión de su casa. Es verdad que el cristianismo, que considera la paternidad de la carne herida por el pecado original, no puede admitir que la paternidad transmita la pertenencia a la Iglesia; pero el Aquinate presenta la reproducción y la alimentación –que en el mundo antiguo eran signos naturales de lo sagrado– como realidades que el hombre comparte con el mundo animal, que en sí mismas no muestran lo propio del hombre. Tal visión de la paternidad, extraña a la tradición del mundo antiguo y recibida por la modernidad, desconoce el don-de-sí personal y base de la comunidad.

4. A la vista de los datos anteriores no puede sorprender que, para Tomás de Aquino, la relación matrimonial, más que unión personal, venga considerada como un vínculo que origina un *status*, más que una valiosa unión personal con sus propios *munera*. Es verdad que, de acuerdo con la tradición anterior, define el matrimonio como “unión” de “cuerpos y corazones” (Supl. q. 44, art. 1); sin embargo, entiende que es un

*nexus* o vínculo *–res et sacramentum* que obra dispositivamente a la gracia–; de manera que, como “lazo que ata” parece una realidad objetiva que se impone a los sujetos en forma de obligaciones mutuas en la línea de la justicia conmutativa. Y, en coherencia con la noción de vínculo, también desde el punto de vista subjetivo de la fidelidad conyugal, que es presentada como uno de los tres fines del matrimonio, se la ve formando parte de la virtud de la justicia, que opera respecto de la entrega del propio cuerpo para todo lo que tiene que ver con los fines del matrimonio.

En todo caso hacen notar A. Moreno y G. Scalzo que, por más que sea muy importante la fe conyugal, para Tomás de Aquino no alcanza la relevancia debida en la jerarquía de fines que presenta, ni desde el punto de vista natural ni del sobrenatural. Aunque, como comportamiento virtuoso, la fidelidad conyugal debe sostener la relación entre los esposos, al hablar de ella siempre aparece como un fin instrumental al servicio de otros bienes: el servicio a la procreación y a la comunicación de servicios del varón y la mujer, que hace la vida más amable y favorable para la educación de los hijos. Por otra parte, la consideración del matrimonio desde el punto de vista sobrenatural, que tiende a quedar reducida a la indisolubilidad –asociada prácticamente en exclusiva a la significación sacramental– y a la fidelidad conyugal –que considera como realidad natural humana–, oscurece, sin pretenderlo, la relación que hay entre la unión de los esposos y la unión con Dios. Como consecuencia, admite el Aquinatense que el matrimonio implica un *officium civile*, pero desconoce que puede implicar un *officium Ecclesiae*.

5. A la vista de estos interrogantes, cobra mayor importancia la consideración de la sacramentalidad del matrimonio según Tomás de Aquino, cuyos rasgos más destacados, en el sentir de los autores de esta obra, se reflejan en este epígrafe: *El matrimonio como sacramento de la Nueva Ley: la centralidad del consentimiento*. En conexión con la tradición anterior, reconoce el Aquinate que el matrimonio ha sido instituido por Dios “desde el principio”, pero su interés principal es describir las características del matrimonio como sacramento de la Nueva Ley, instituido por Cristo como parte de su obra redentora, en línea con la sistematización doctrinal de los siete sacramentos. Acentúa entonces la diferencia entre el matrimonio del Paraíso –considerado como un deber natural (en lo que parece una consideración del matrimonio como reali-

dad de naturaleza en estado puro)– y la realidad histórica del hombre caído y del matrimonio, destacando entonces su condición sacramental. Es en ese contraste entre el Paraíso, en que habría un funcionamiento perfecto de la naturaleza humana, y la situación histórica del hombre caído y la necesidad del auxilio divino tras la caída, donde se ubica el sentido del sacramento. Este, en consonancia con el pensamiento teológico de los siglos XI-XIII, que tiende a exaltar la relevancia de la libertad personal en las relaciones del hombre con Dios, tiene como centro el consentimiento de los esposos. A diferencia de los planteamientos previos al siglo XI, que insistían más en la iniciativa, acción y don de Dios, que nos salva, se destaca ahora más la relevancia de la respuesta libre del hombre ante el don absolutamente gratuito de Dios. En Tomás de Aquino va a triunfar la doctrina consensualista, insistiendo en el papel central en el matrimonio-sacramento del consentimiento de los novios y tratando de mostrar que la consumación no forma parte de la integridad del sacramento. El consentimiento de los esposos da origen al vínculo (acción de Dios) que constituye el sacramento. La consumación no añade nada esencial al matrimonio, que es pleno ya por el consentimiento.

En confirmación de su tesis, aduce Tomás de Aquino que en el matrimonio del Paraíso no había unión carnal, de manera que parece situar al matrimonio originario, que él denomina *officium naturae*, antes del tiempo y fuera del tiempo histórico, dejándolo fuera de la historia el único punto común del matrimonio del Paraíso y el posterior a la caída. Esto, por otra parte, no parece fácilmente conciliable con su repetición insistente de que, “al inicio”, el matrimonio *no era más que un deber natural (officium naturae)*. Tampoco parece muy coherente consigo mismo al exponer otro argumento en favor de la irrelevancia de la consumación: sin unión carnal el matrimonio es más santo. En efecto, ha insistido una y otra vez en que el fin primario del matrimonio es la procreación, con lo cual parece que aquellos que vivan de acuerdo con ese fin no podrían ser tan santos como los que, de mutuo acuerdo, renuncien a su unión carnal.

Al final, para acabar de justificar el carácter secundario de la consumación, distingue entre el matrimonio considerado *en sí mismo*, que es causado por el consentimiento, del matrimonio considerado en su realización práctica a lo largo de la vida conyugal. Tal distinción es bien certera, pues el vínculo, querido libremente por los esposos, es un don de Dios que los une. Sin embargo, tiene su importancia también la co-

rrespondencia de los esposos a ese don, y lo más relevante del misterio sacramental del matrimonio es expresar y realizar la unión personal entre Dios y el hombre.

6. No carece de dificultad tampoco la comprensión de Tomás de Aquino sobre la relación que existe entre la significación sacramental del matrimonio y su eficacia, pues entiende que «la unión de Cristo con la Iglesia no es la cosa contenida en este sacramento, sino la cosa significada no contenida» (Supl. 42, art. 1, ad 4). No implica esto que sea ineficaz el signo sacramental, pues significa también la gracia que une al hombre con Dios y, en este sentido, se puede decir que, además de la unión de Cristo con la Iglesia, «contiene y significa otra cosa por el matrimonio efectuada» (*ibid.*). Se establece así una separación entre la significación eficaz del consentimiento matrimonial y la eficacia sacramental del matrimonio como signo de la unión de Cristo con la Iglesia, hasta formar *una caro* con ella, testificada por la Escritura y la unánime tradición cristiana, que no puede considerarse de poca monta.

Con B. M. Perrin, hacen notar los autores que el Aquinatense no aplica solo al matrimonio la distinción entre «realidad significada y no contenida» y «realidad significada y contenida», pues la refiere también a la eucaristía y a la unción de los enfermos. En todo caso, para entender bien esas distinciones, parece necesario tener en cuenta lo que, al referirse a los sacramentos en general, dice Tomás de Aquino sobre la pluralidad de significados inherentes al signo sacramental: «Hay que tener presente que en la santificación se pueden distinguir tres aspectos: su causa propia que es la pasión de Cristo; su forma que consiste en la gracia y virtudes; su último fin que es la vida eterna: los sacramentos significan todas estas realidades. Por tanto el sacramento es, a la vez, signo conmemorativo de la pasión de Cristo, que ya pasó; signo manifiestativo de la gracia, que se produce en nosotros mediante la pasión, y anuncio y prenda de la gloria futura» (S.Th. III, q. 60. Art. 3).

No obstante, parece muy acertada la observación que hacen A. Moreno y G. Scalzo sobre el origen de las dificultades que se aprecian en la separación entre la significación y la eficacia del signo sacramental del matrimonio, que aparecen en la exposición del Aquinatense. En efecto, tales dificultades parecen derivarse de «la consideración de la ‘carne’ que hace Tomás de Aquino, que está tomada de Aristóteles y

es equiparada a la carne animal, cerrada a la transformación del espíritu. Sin embargo, la carne del hombre, abierta a la acción del espíritu, es susceptible de expresar la persona, de ser signo eficaz de la persona. Por esa razón, entre los esposos dar el propio cuerpo es dar-se. Y ese es el fundamento antropológico natural de la *una caro* como signo eficaz de la entrega esponsal. Y porque es signo natural de la entrega de sí, la *una caro* es el fundamento natural de la unión esponsal, y se entiende que *desde el origen* Dios actúe en esa unión sellando cada matrimonio; por eso, de modo natural, cada matrimonio es fruto de la providencia amorosa de Dios que ha pensado en cada hombre para cada mujer, y cada mujer para cada hombre» (p. 111).

Por otra parte, al limitar Tomás de Aquino la eficacia sacramental del matrimonio a la infusión de la gracia en las almas de los casados, no toma en consideración que la gracia sacramental no es ajena a su realización. «En el caso de los esposos es una unión que se realiza uniendo. Es una unión personal cuya *realización* es la construcción de la Iglesia (lógicamente en su propio ámbito natural, las relaciones de parentesco, vecinales, profesionales...). La unión de los esposos y la construcción de la Iglesia es lo mismo, constituyen dos caras de la misma realidad. Precisamente, ese es el núcleo del misterio» (p. 114). Además, en directa relación con ese olvido de la dimensión eclesial del signo sacramental que es el matrimonio mismo, se explica que, hablando el Aquinatense del matrimonio como *officium naturae* y *officium civile*, no lo vea en ningún momento como *officium Ecclesiae*.

Desde ese planteamiento –dicen los autores– «da la impresión de que en Tomás de Aquino, y en una amplia parte del mundo teológico, los matrimonios no contribuyen a la construcción de la Iglesia militante». De ahí la necesidad de destacar la específica vocación eclesial de los casados, que deriva del mismo sacramento del matrimonio: «Como fermento en la masa, transformados por Cristo, contribuyen –a partir de sus relaciones hechas de carne y espíritu– a la transformación real de la comunidad política –que para ellos es verdadera redención del cuerpo– haciéndola imagen de la Unión de Cristo con la Iglesia» (p. 115).

7. Por cuanto se viene diciendo, se comprende que los autores deduzcan que la doctrina del Aquinatense parece insuficiente para ver la relación matrimonial enriquecida por los *munera Christi*, en sus tres di-

mensiones: profética, sacerdotal y real. Su pensamiento refleja la culminación de los descubrimientos de la teología y del derecho de los siglos XI-XIII, que tienden a exaltar la relevancia de la libertad personal en las relaciones del hombre con Dios, y sin la cual no es posible pensar una relación de verdadera reciprocidad entre Dios y el hombre; lo que llevó a una exaltación del consentimiento de los esposos. Pero todo ello vino acompañado de un cierto oscurecimiento de la *una caro* en la comprensión del matrimonio-sacramento, que tiene sus orígenes en la misma consideración antropológica de esa unión en la carne, entendida como algo que el hombre comparte con los animales.

Así, desde un punto de vista puramente humano, el matrimonio se sitúa entre las realidades que ni son buenas ni malas. Aun vivida moralmente bien, *en sí misma* es una realidad que ni acerca ni aleja de Dios, que ni mejora ni empeora al hombre. Su utilidad sería meramente instrumental: sirve para engendrar y educar a los hijos y para que los cónyuges no se dejen llevar por la concupiscencia. Nunca aparece en esa visión una consideración del cuerpo como signo eficaz de la persona, del don-de-sí personal querido por Dios, y, por tanto, fundamento de su abundancia en santidad por la participación en los *munera Christi*, cuya relevancia se pretende destacar en esta monografía.

#### IV. LA CRISIS DE LA SIGNIFICACIÓN SACRAMENTAL. SIGLOS IX AL XVIII

1. Concluida la presentación de los problemas doctrinales sobre el matrimonio en la doctrina de Tomás de Aquino, en el capítulo IV de su obra «La crisis de la significación sacramental. Siglos IX al XVIII»-, A. Moreno y G. Scalzo presentan sus valoraciones sobre las diferentes comprensiones del matrimonio en esos siglos, a partir de una amplísima información y estudio de la historia de la doctrina y del Magisterio de la Iglesia, y sirviéndose preferentemente de dos líneas de investigación ya realizadas: por una parte, los cuatro volúmenes elaborados por E. Saldón, T. Rincón, E. Tejero y F. Muñoz, publicados en 1971 y 1982 por EUNSA, y que bajo el título común *El matrimonio misterio y signo*, contienen las visiones de la sacramentalidad del matrimonio ofrecidas por la patrística del siglo I hasta san Agustín, y por los teólogos y los canonistas de los siglos IX al XVIII; y además, los datos que sobre el mis-

mo tema se contienen en el *Enchiridion familiae*, elaborado por A. Sarmiento y J. Escrivá-Ivars, y que recoge los textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia de los siglos I-XX. No se piense que esta dilatadísima información histórica supondrá a una fatigosa lectura de datos asistemáticos, pues los autores, que frecuentemente presentan las síntesis de sus observaciones en porcentajes y en forma de gráficos, logran mantener siempre clara su línea argumental, por más que sea tan dilatada la base de sus informaciones.

2. Una primera certeza de este estudio es que, en su análisis del Magisterio de la Iglesia y de los autores de los siglos IX al XVIII, su prisma de consideración más reiterado es el de los factores del matrimonio, pues desde esa perspectiva ven el matrimonio el 45,9% de las 1149 fichas que se han extraído de diversos textos, desde el siglo I hasta el año 1939. La razón es obvia: para la Iglesia el matrimonio es indisoluble, por lo que es necesario determinar el momento y las causas —el consentimiento y la consumación— que determinan su constitución. A. Moreno y G. Scalzo, en línea con el mensaje central de su trabajo, hacen notar que ese protagonismo de los esposos es expresión de la realeza o *munus regale*, que, con un *dominium* sobre sí, o con un condominio mutuo, ejercen los esposos al casarse.

3. Los autores aprovechan así para considerar la tradicional doctrina sobre los factores del matrimonio en coherencia con la lógica del don de sí por parte de los esposos, y con su ejercicio del *munus regale* con poder de hacer el matrimonio. Tres momentos configuran la lógica del don de sí en el matrimonio: la donación-aceptación de ambos, que tiene lugar en el intercambio del consentimiento, y la correspondencia, que realiza la consumación del don en el matrimonio. En todo caso, se debe tener en cuenta que los análisis de los factores del matrimonio más reiterados, entre los siglos IX al XIII, se hacen partiendo de la certeza de que el don de Dios constituye el fundamento de los actos de los esposos. De lo contrario, se habría incurrido en unas concepciones del matrimonio *in fieri* solo desde el punto de vista del hombre, con olvido de que básicamente es don de Dios. Por otra parte, la específica relevancia de la *una caro* era vista como una derivación de la configuración interna del matrimonio por el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. Además, esa nobleza signifiante de la *una caro*, que es cohe-



rente también con el dogma de la resurrección de los cuerpos, confirma el significado personal del cuerpo y es adecuada expresión del sentido que tiene la propia entrega de sí por parte de los esposos.

4. Hacen notar además los autores que, con el giro doctrinal que se da entre los siglos IX-XIII, insistiendo en el significado personal del consentimiento, se acentuó la importancia de la libertad del hombre en sus relaciones con Dios y que sin ella no hay relaciones personales de reciprocidad entre el hombre y Dios. Así considerado, el matrimonio experimentó una transformación: el consentimiento pasó a tener una relevancia antes inusitada. Porque, en el primer milenio, la unión carnal era el signo fundamental del misterio sagrado del matrimonio –como expresión del don de sí personal– y recibió una atención temprana del Magisterio de la Iglesia, que más tarde desarrolló la doctrina de la significación sacramental del consentimiento. Fue en ese segundo momento cuando se dio una nueva comprensión de la persona que, en sus actos libres y gratuitos, se da con dominio de sí.

No era esa la perspectiva adoptada por el derecho romano ni por la tradición judía en su visión del matrimonio, pues reconocían al *paterfamilias* la prerrogativa del consentimiento en el matrimonio de los hijos, sin que el Magisterio de la Iglesia hiciera objeción alguna a tal praxis. Fue en los siglos XI-XIII cuando las disposiciones canónicas insistieron en que el consentimiento corresponde a los novios, como expresión del sentido personal de la consumación, cuya relevancia se venía reconociendo en la etapa anterior. Implica este cambio que el *munus regale* para decidir, con dominio de sí sobre el querer libremente el matrimonio, no reside ahora en la paternidad sino en la condición del hijo, que detenta el dominio de sí respecto del matrimonio. Es esta una consecuencia de la transformación que había experimentado el orden interno de la familia, que desplazó el centro del sistema familiar de la paternidad a la sponsalidad. Este cambio pasó a destacar que, desde el punto de vista del hombre, la entrega de sí es libre, gratuita, profundamente personal y expresiva del *munus regale* que, al casarse, ejercen los esposos.

Pero esa no es la única cara de la moneda, porque el consentimiento de los novios no es el origen de todo: es previa la existencia de los novios, que son don sobreabundante de Dios. Por eso, el consentimiento es aceptación del otro, destinado a mí y de mí, destinado a él.

Y, desde ese punto de vista, el consentimiento no completa la donación: debe seguir la correspondencia al don recibido, que es la *una caro*, realización del don entregado.

5. El referido desplazamiento de la significación performativa de la *una caro* al consentimiento, operado entre los siglos XI-XIII, llevó consigo una nueva comprensión ya de Dios ya del hombre y de sus relaciones. Dios da la vida al hombre con absoluta liberalidad. Aun siendo su vida un don, es verdadera propiedad: tiene dominio y señorío de sí, es rey y soberano de sí, es libre y digno. Pero la aceptación de ese don de Dios por el hombre es necesaria para su eficaz actuación y para que no viva enajenado. Esa libertad le permite establecer una relación personal recíproca con Dios y establecer una correspondencia a Dios con señorío sobre sí. Hay una profunda unidad entre la correspondencia libre del hombre y el don de Dios que es el hombre.

Antes del siglo XI, las relaciones Dios-hombre se piensan desde el punto de vista de Dios y luego desde el punto de vista del hombre. En este nuevo contexto, el consentimiento de los novios –expresión de su libertad personal– adquirió una relevancia que no tenía anteriormente, la de ser el signo eficaz del origen del matrimonio, dejando en cierta penumbra la visión del matrimonio mismo, como imagen de la reciprocidad entre Dios y los hombres. La *una caro* pasó entonces a tener un significado nuevo: ya no como el don de Dios a los hombres, que es el matrimonio y lo constituye en su mismo origen, sino desde la perspectiva de la correspondencia de los esposos y, por ello, no como un don, sino como una tarea o un *officium* propio de los esposos.

6. A. Moreno y G. Scalzo destacan que, durante el periodo histórico en el que se experimentaron estos cambios, ejercieron un influjo prevalente los teólogos y los canonistas, como representantes de las élites intelectuales eclesásticas que, con gran libertad de espíritu, se proponían clarificar el sentido del matrimonio en las universidades. A sus ojos, la significación sacramental del matrimonio, como arquetipo o prototipo de las relaciones de Dios con el hombre, se desvaneció un tanto, y adquirió un valor prevalente la significación de los factores del matrimonio –el consentimiento y la consumación–, con una tendencia progresiva a considerar al consentimiento como causa eficiente del matrimonio. Esto desembocó en la famosa expresión de Tomás de Aquino: el consenti-

miento significa una *res contenta*, la consumación significa una *res non contenta*. Como consecuencia, posteriormente se introducirá la duda sobre la relevancia de la significación sacramental de la *una caro*, como símbolo de la reciprocidad de Dios con el hombre, a pesar de que esa realidad constituye el fundamento de todo el sistema matrimonial.

7. Las referidas estimaciones sobre el influjo prevalente de teólogos y canonistas en esos cambios históricos se basan en un análisis riguroso de las opiniones de 249 autores, que, años antes, habían sido presentadas cronológicamente en los referidos volúmenes de la serie *El matrimonio misterio y signo*. Ahora, A. Moreno y G. Scalzo ofrecen una aportación bien interesante: después de crear una base de datos que recoge las opiniones de autores de los siglos IX al XVIII, la han aprovechado para realizar con ella una especie de encuesta sociológica, siglo a siglo, en torno a treinta puntos doctrinales, que aparecen ordenados en los tres últimos epígrafes de este capítulo. Además, es también original la forma de presentar esos datos; pues el lector puede percibir, intuitivamente, las respuestas dadas a los diferentes interrogantes, en una serie continuada de gráficos.

Para reflejar la trayectoria doctrinal sobre la significación del matrimonio y su eficacia sacramental, en la que se advierte la crisis de su significación en la Edad Moderna, ese estudio gráfico de opiniones muestra los cambios experimentados en torno a 6 aspectos. El 1) indica el conjunto de autores que ven el matrimonio como sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia, en consonancia con Ef 5,31-32, y que es la expresión más generalizada en los pre-escolásticos, hasta que, entre los siglos XI-XIII, se diferencia la significación del consentimiento y la consumación. El 2) indica la trayectoria de opinión relativa a la consumación del matrimonio y a quienes entienden que es el signo de la unión, en una sola carne, de Cristo con la Iglesia; la siguen los defensores de la teoría de la cópula, que va decayendo después de Tomás de Aquino. El 3) se refiere a los que consideran el consentimiento como signo de la unión de Dios con el alma fiel, por el amor, y que al reconocer que esa unión puede ser disuelta por el pecado, explican que la unión originada por el solo consentimiento puede también disolverse; es una aportación característica de la escolástica, que coloca en el centro de la relación esponsal la libertad personal de los novios. El 4) re-

fleja la influencia de la opinión introducida por Tomás de Aquino de ver el consentimiento como signo que contiene la realidad significada y la consumación como *res nos contenta*.

Las dos trayectorias de opinión siguientes, surgidas desde el siglo XIV, tienen en común el polarizar su visión del signo solo en el matrimonio de la Nueva Ley, considerado como una realidad históricamente nueva, un don gratuito que Cristo nos ha ganado con su Redención. No es tan coherente, sin embargo, con esa novedad, el que los autores agrupados en el aspecto 5) limiten la consideración sacramental del matrimonio cristiano a su virtualidad para causar la gracia, sin incidencia alguna en el vínculo que, en su entender, tendría el mismo alcance indisoluble en el matrimonio cristiano y en el contraído por los no bautizados; línea doctrinal a la que frecuentemente no le interesa la significación sacramental ni su incidencia. Más simple quizá es la opinión de los autores representados en el 6), pues se contentan con destacar que, por ser sacramento, el matrimonio de los bautizados tiene virtualidad para causar la gracia, sin otras referencias sacramentales; al referirse al matrimonio de los no bautizados, tienden a calificarlo de “natural” –en el sentido de común a toda la humanidad– y empiezan a pensar en una realidad “exclusivamente humana”, con sus propios fines, alcanzables por el propio hombre con sus fuerzas.

8. En un paso posterior de esta valiosa síntesis sobre las diversas consideraciones de la sacramentalidad del matrimonio, desde el siglo IX al XVIII, A. Moreno y G. Scalzo presentan, con la facilidad intuitiva que ofrecen sus gráficos, la evolución de las expresiones utilizadas para referirse a la unión en la carne que implica el matrimonio, con la intención de mostrar su grado de afinidad o alejamiento del significado personal del cuerpo. En este sentido, no es irrelevante el proceso doctrinal descrito anteriormente acerca de la *una caro*, que había estado presente en la tradición judeo-cristiana, desde el origen, y tendió a perder relevancia en la crisis de la significación del matrimonio antes reseñada.

Cuatro son las expresiones usadas por la doctrina al respecto: “cópula carnal”, muy frecuente en los siglos IX-XIII, y que decae desde el XIV; *unum*, la menos habitual, que aparece –siempre en minoría– en los autores de los siglos XI-XII, para decaer después y desaparecer en el siglo XVI; *conjunctio sexuum*, minoritaria en los siglos XI-XIII, pero que

asciende hasta el siglo XVIII; y “consumación”, que aparece en el siglo XI y se hace más frecuente progresivamente hasta el siglo XVIII.

Observan los autores una pérdida de relevancia de la expresión *coniunctio*, “unión”, que pasa, de estar presente en el 100% de las expresiones al comienzo, a un 64% al final del periodo. Tal disminución va acompañada por el uso, más frecuente con el paso del tiempo, de la voz “consumación”. Ese cambio responde a la afirmación de que la cópula carnal no crea el vínculo –cuyo origen está en el consentimiento– sino que lo “perfecciona” –lo consuma–, dándole una nueva firmeza. Otra conclusión es la pérdida de relevancia, hasta casi desaparecer, del calificativo “carnal” para referirse a la unión: pasa de estar presente en el 69% de los casos al comienzo, al 12,4% en el último periodo. Esta pérdida deriva de la relevancia dada al término “sexual” para calificar la unión.

Se hace notar al respecto que la expresión “carnal” es ampliamente utilizada en la Biblia para referirse a la condición propia del hombre –diferenciada de la de los ángeles y de Dios mismo–, para destacar su condición corporal psicosomática, sometida al dolor, la enfermedad y la muerte. No se refiere a una parte del hombre, sino al hombre mismo en su condición histórica. Por eso, cuando la Biblia presenta el matrimonio como una unión carnal (*una caro*), la contempla como una realidad que afecta a todo el hombre; que es al mismo tiempo unión en la naturaleza y unión que afecta personalmente a los esposos. Que la *una caro* constituye una unidad en la naturaleza, signo de la unión de Cristo con la Iglesia (cuerpo de Cristo), o una unidad concreta, singular, única, es algo muy repetido por los autores de los primeros siglos. Se hace notar, en este sentido la correspondencia existente entre esta línea doctrinal y el significado del cuerpo puesto de relieve en el Magisterio de Juan Pablo II.

La sustitución del calificativo “carnal” por el “sexual” deja en penumbra la implicación singular y decisiva de toda la persona para limitarla solo a la sexualidad, con un cierto sentido naturalista, que puede aplicarse tanto al hombre como a los animales. También la sustitución de la *una caro* por consumación del matrimonio, lejos de favorecer una visión de entrega como don de sí personal, sugiere la existencia del siguiente deber: si acepto (consentimiento), debo –en justa correspondencia– consumarlo. De manera que la consumación es vista como una tarea u obligación de justicia (*officium*) de los cónyuges, dimanante de la condición de esposos.

Más alejadas de la significación sacramental de la *una caro* aparecen las opiniones que solo ven en ella un significado humano. En esa línea se manifiestan quienes la conciben como “unión personal” o “unión *per naturam*”. El periodo en que dominan estas expresiones se corresponde con el tiempo en que prevalece la expresión “cópula carnal” como descripción de la *una caro*. También limitan al ámbito puramente humano la significación de la *una caro* los autores que ven en ella la realización de la carne común compartida y recibida de los padres, hasta considerar que la *una caro* de los esposos se realiza en los hijos.

Por último, en la línea del significado meramente humano de la *una caro*, destaca la categoría que la considera como realización de un “deber de naturaleza” (*officium naturae*). Tal expresión, apenas usada en los siglos XI-XIV, tiende a cobrar importancia posteriormente, convirtiéndose en mayoritaria en la Edad Moderna. Esta evolución no carece de lógica, pues la “realización” del matrimonio, en cuanto necesita del concurso de la libertad humana, aparece como una tarea, como un *officium*, al que los esposos se han obligado libremente. El peligro de este planteamiento es el olvido del verdadero principio: el matrimonio como don de Dios; y, consecuentemente, que el matrimonio se mueva entre una voluntad que, al ser originada por el sujeto, es máximamente subjetiva, y una obligación que, al ser respecto de la especie, es máximamente objetiva.

9. En directa relación con la primacía de la libertad personal de los novios, y por tanto del consentimiento –que desde el siglo XIV tiene ya una sólida posición en el sistema matrimonial canónico–, puede observarse también una acentuación del consentimiento como factor relevante del sacramento de la Nueva Ley, en detrimento de la relevancia de la *una caro*. Desde esa perspectiva, el consentimiento pasa a ser considerado como la esencia del matrimonio: primero como signo sacramental suficiente, y, en un paso posterior, como explicación suficiente de la naturaleza contractual del matrimonio, que, en línea con su inclusión entre las realidades meramente naturales, va ganando adhesiones doctrinales. Progresivamente se va haciendo así menos comprensible que los esposos activen su *munus sacerdotale* al hacer el matrimonio.

En línea con esa evolución, se desvanece también la naturaleza misma de la relación matrimonial, que despojada de su significación sa-

cramental y afectada por la difusión del nominalismo –que negará que el vínculo matrimonial sea una relación real para considerarlo una simple relación de razón–, dejará de tener interés una vez que pase a considerarse una pura relación contractual, aunque supuestamente de carácter perpetuo. Entonces, unos autores entenderán que el vínculo matrimonial viene originado por un contrato ordenado *ad alterum*; otros lo harán derivar de un contrato natural o civil ordenado *ad alterum*; y otros de un contrato con fines objetivos y subjetivos. Estamos ante pasos históricos que van sustituyendo la consideración sacramental del matrimonio por una consideración simplemente contractual, que pretende fundarlo en un puro acto de la voluntad individual regulado por una ley máximamente objetiva.

10. La línea evolutiva que han venido exponiendo A. Moreno y G. Scalzo se concluye mostrando cómo han cambiado también las opiniones relativas a la eficacia sacramental del matrimonio, desde la afirmación de su incidencia en la unión de los esposos, hacia la afirmación de su referencia en el individuo. Es esta una consecuencia derivada del olvido de la consistencia real de la unión matrimonial. Si esta no es real, solo quedan los individuos: sus relaciones no constituyen algo esencial del quién que son, por lo que la gracia solo podrá actuar individualmente. Por eso se hace más problemática la relación entre el matrimonio y el sacramento, y empieza a tomar relevancia, entre los teólogos y los canonistas, la opinión de que el sacramento es extrínseco al matrimonio y al contrato, como algo sobreañadido.

El matrimonio se convierte entonces en una institución natural, en un contrato, con derechos y deberes de cada parte, que están objetivados –despersonalizados–, perdiendo el carácter de dones personales. Por otro lado, estas opiniones justifican ya la intromisión del Estado en la jurisdicción del matrimonio: cuando el Estado Moderno inicia el asalto jurisdiccional sobre el matrimonio, amplios sectores de la intelectualidad católica no tienen argumentos sólidos para una razonada defensa. Es más, sus propios argumentos propician esa injerencia; pues la misma noción de matrimonio natural, como rasgo común de todos los matrimonios, servirá de instrumento para controlar y regular “todos” los matrimonios.



V. LAS CONSECUENCIAS SOCIALES EN EL MUNDO MODERNO  
DE LA CRISIS DEL MATRIMONIO, EN CUANTO FUNDAMENTO  
DEL *MUNUS REGALE*

1. Si en el capítulo anterior se nos muestra cómo la crisis de la significación sacramental del matrimonio desembocó en un desvanecimiento del *munus* sacerdotal de los esposos –en la medida en que su protagonismo insustituible para hacer el matrimonio no va acompañado por el reconocimiento de la naturaleza sacramental de su actuación–, en el último capítulo de su obra, A. Moreno y G. Scalzo se proponen explicar las consecuencias sociales de la crisis del matrimonio, como fundamento del *munus regale*, en el mundo moderno. La base de este capítulo se encuentra en la enseñanza de *Lumen Gentium*, 37, que presenta el *munus regale* de los laicos como una participación en el poder comunicado por Cristo a sus discípulos «para que también ellos queden constituidos en soberana libertad, y por su abnegación y santa vida venzan en sí mismos el reino del pecado (cf. Rm 6,12). Más aún, para que, sirviendo a Cristo también en los demás, conduzcan en humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar».

En *Redemptor hominis*, 16, Juan Pablo II destacó que «el sentido esencial de esta ‘realeza’ y de este ‘dominio’ del hombre sobre el mundo visible (...) consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia». Y como hace notar en *Mulieris dignitatem*, 10, a partir del pecado, en abierta oposición al orden dimanante de ese *munus regale*, Adán parece aplicar a su esposa el dominio propio de las cosas, rompiendo la igualdad y unidad propias de su comunidad personal.

En la proyección operativa de tales principios magisteriales, los autores acogen con particular agrado el sentir de R. Hittinger, que ve en Gn 2,25 «el significado original de la realeza participada. La regla divina se hace visible en 1) el dominio maestro sobre el propio cuerpo, 2) el dominio sobre las cosas de la tierra, 3) en el gobierno recíproco sobre el cuerpo del otro. Curiosamente, la primera señal del *munus regale* social no es el estado, sino más bien lo que el Papa llama la institución ‘proto-sacramental’ del matrimonio» (p. 176).

2. A partir de esa visión del *munus regale*, se van a extraer dos criterios que son básicos en todo el contenido del capítulo: 1) para Juan

Pablo II, el fundamento último de la sociedad no es el individuo, sino una comunidad de personas: el matrimonio; 2) el fundamento último del *munus regale* en el hombre no es la paternidad, como sucedía en el mundo antiguo (que lo encarnaba así exclusivamente en el varón). El *munus regale*, por tanto, no puede ser individual, propiedad exclusiva de uno solo; porque le resultaría imposible a uno solo realizar su *munus*, transformándose en don-de-sí personal. Esta es la razón de que, para Juan Pablo II, el origen y fundamento último del *munus regale* esté en la esponsalidad.

Al haber desconocido que el matrimonio es la sede de las tres manifestaciones del *munus regale* –el gobierno de las cosas, el gobierno de sí y el gobierno de los otros–, la teología política moderna ha incurrido en el fracaso de desplazar a la familia de la vida social para colocar en el centro al individuo. Como consecuencia de haber visto las “marcas” de la soberanía en el poder paternal entregado a Adán, el *munus regale* tendió a definirse como una potestad monárquica conferida al varón. En tal exaltación de la paternidad incurrieron los humanistas del Renacimiento, en su pretendido retorno a la Antigüedad, y en ese clima se movieron también las disputas religiosas en sus consideraciones del *munus* sacerdotal del cristiano.

Con las crisis de las monarquías absolutas, el pensamiento ilustrado generará una teología política que seculariza la paternidad y rechaza la imagen opresiva del padre. Pasa entonces a ser el centro de la sociedad, según la Ilustración, el modelo contractual igualitario basado en la libertad. Y resulta así incomprensible la visión cristiana del hombre, “hijo amado”, como fundamento de sus relaciones con Dios-Padre y de su comunicación con los hombres según la lógica del don.

Esa crisis derivada de haber situado el *munus regale* en la paternidad, en el sentir de los autores, hace más necesaria la aceptación de su ubicación en la unión conyugal fundada en la libertad de los esposos. De ahí la importancia que atribuyen a la afirmación de Juan Pablo II: la sede del *munus regale* está, desde el origen, en el matrimonio. Estamos ante un punto básico para una comprensión más profunda de la tradición cristiana. Es importante insistir, por tanto, en que el *munus regale* está radicado en el acto del Creador que concede a Adán y a Eva el gobierno recíproco sobre el cuerpo del otro, y en que ese dominio no es soberanía –poder de dominio– sino servicio (don “eficaz” de sí al otro,

*una caro*); todo lo cual permite establecer un nuevo fundamento antropológico para reedificar las ciencias sociales.

3. En directa relación con el dominio y gobierno de sí y del otro, como sede del *munus regale*, pasan los autores a considerar su proyección en la actividad económica, tensionada entre el orgullo y la pobreza, la ambición y el desprendimiento; problema práctico cuya solución, herido como está el hombre por el pecado original, no es fácil. El *munus regale* de los esposos en este ámbito les llevará a estimar la pobreza, que permite poner las cosas al servicio de las personas, evitando el desorden de atribuir a esas cosas el amor que se debe a las personas. Esta actitud ayudará a superar el orgullo, el amor propio desordenado; la tendencia a pensar que lo que está a nuestra disposición –los bienes, las personas bajo nuestra tutela y nosotros mismos–, lo tenemos exclusivamente por nuestros propios méritos, olvidando todo lo que hemos recibido gratuitamente. La proyección del *munus regale* en este ámbito permite también un desarrollo de la libertad personal y del dominio de sí mismo y de la naturaleza proyectado en las relaciones con los otros. Se muestra entonces el *munus regale* como una administración de lo que tenemos, como hijos de Dios y colaboradores suyos al servicio de la obra de la creación y de la redención.

4. Al considerar estos aspectos del ejercicio del *munus regale*, A. Moreno y G. Scalzo, como estudiosos de la historia de la familia en una Facultad de Ciencias Económicas, no podían guardar silencio respecto al sentido que en la Edad Media tuvieron la propiedad y la pobreza; teniendo en cuenta también dos virtudes que, en el sentir de Tomás de Aquino, moderan el apetito sensitivo de este ámbito: la humildad, para no excederse en el deseo de las cosas, y la magnanimidad, que fortalece el ánimo y lo impulsa a lo grande, para superar la desesperación que pueda presentar lo arduo.

Un criterio básico se destaca en esta materia: no puede pensarse en la propiedad sin referencia a una comunidad que le da sentido y a cuyo bienestar está ordenada. El derecho romano, que tenía su vigencia en la Edad Media, y concebía la *patria potestas* como poder soberano y no como servicio a la comunidad, propició una visión individualista del *munus regale* propio del cabeza de familia. Por otra parte, los movimientos heréticos medievales, alegando que en el Paraíso no había un

dominio, pasaron a considerarlo como incompatible con el estado de perfección, que postulaba el *usus* sin dominio.

5. Los autores han tratado de responder no solo a esos problemas históricos relativos al ejercicio del *munus regale* como un verdadero dominio de sí en el uso de las cosas, sino también a las dificultades existenciales específicas que, en este ámbito, amenazan a los esposos. El título mismo del epígrafe –*El matrimonio: ¿“arquetipo secreto” de la relación comercial?*– es bien expresivo de la desorientación padecida por los esposos, las sociedades, la Iglesia y el matrimonio mismo, respecto al modo de ejercer el *munus regale* inherente al matrimonio.

Como primera causa de esa desorientación, aluden los autores a la fuerte naturalización de la paternidad en la Edad Moderna; de modo que, a pesar de que la tradición católica afirme el carácter sacramental del matrimonio, este se fue oscureciendo por la visión contractualista, natural y civil del matrimonio. Perdida así su naturaleza donal la unión personal situada en el corazón del sistema social, que es el matrimonio, fue derivando hacia una relación de justicia que debería equilibrar el intercambio, sin esa entrega radical de sí que es previa al derecho.

Los planteamientos doctrinales de los siglos XIII–XVIII muestran así que el matrimonio está dejando de ser un contrato donal, para convertirse en un contrato de intercambio regido por la justicia conmutativa, cuyo lenguaje natural es el dinero. De hecho, en toda Europa, después del siglo XII, el régimen matrimonial de bienes pasó de las arras a la dote, primero en la nobleza, luego en la burguesía y después en las clases populares. En las arras es el novio el que debe sostener a la novia, en la dote es la familia de la novia la comprometida a proporcionar los medios de subsistencia. Es verdad que los pueblos germánicos precristianos practicaban el *mundium* o compra de la novia, como precio de la virginidad al consumar el matrimonio. Pero, con su conversión al cristianismo, tendió a desaparecer, para afirmar el sentido típico de la consumación del matrimonio y el consiguiente poder de disposición de los bienes del marido por parte de la casada.

6. Al aceptarse que el consentimiento de los novios hace el matrimonio, se fue ampliando el reconocimiento público de la condición común de los esposos y que, respecto del matrimonio, podían disentir de sus padres y desobedecerles. De ahí el terror que experimentaron los

padres situados en la cúspide social y la esperanza abierta para los situados en los límites de la marginación social. Las élites reaccionaron dando a los padres el poder de transmitir todo o casi todo el patrimonio familiar a un hijo heredero. Los padres mantenían así un poder de imposición del matrimonio, frente a la libertad que afirmaba la Iglesia y que mantenía las posibilidades de las familias menos pudientes. El matrimonio se podía convertir en un poderoso medio para adquirir patrimonio y acumular riqueza. El matrimonio contractual podía de este modo aprisionar la voluntad matrimonial, imponiendo la lógica del *do ut des*. Como la aceptación de una persona en matrimonio implicaba la valoración de su posición social, se impuso un lenguaje contractual nuevo: el de la justicia conmutativa, cuya media era la igualdad de patrimonio, de rango y de sangre. Y cuando en la Edad Moderna llegó a su plena imposición el sistema del matrimonio civil, se hizo patente, entre otras, una diferencia notable respecto al sacramental: mientras la Iglesia invita a querer el matrimonio como fuente de gracia, su secularización facilita su elección por la búsqueda del dinero y del reconocimiento social.

En este misterioso paralelismo entre gracia sacramental y dinero, ambas realidades operan como dones que fundamentan la propia vida personal y la misma vida social, desde perspectivas bien diferentes, pero que pueden hacerse operativas por la ambivalencia que admite el significado contractual del matrimonio. Desde la visión cristiana, la condición donal del matrimonio, plenamente coherente con la libre manifestación de un querer libre y personal, se ha venido a entender por amplios sectores de la doctrina como una voluntad contractual. Y la misma figura del contrato resulta operativa también cuando es el dinero el motivo impulsor para querer este matrimonio.

\* \* \*

Se concluye así la exposición de los diferentes aspectos de la abundancia que implica el intercambio donal de los esposos, y que los mueve a querer libremente su unión matrimonial. Los datos expuestos en los últimos apartados de la obra podrían dejar en el ánimo del lector la impresión de que, en última instancia, los contenidos de los *munera* que implica el matrimonio pueden ser apreciados, o bien desde la mutua atracción que tienen las personas enriquecidas por los *munera Christi*

–para multiplicarlos en dilatados horizontes de servicio a la Iglesia y al curso de la historia–, o bien desde un deseo concupiscente de dinero que, con su reduccionismo, amenaza la dignidad de los esposos, hasta llegar a quererlos como objetos de enriquecimiento material.

Sería muy fácil tomar pie de esa dualidad de niveles para postular un tratamiento jurídico diferenciado del matrimonio-sacramento, cuya competencia sería de la Iglesia, y del matrimonio-contrato, que sería competencia del Estado. La lectura de la obra de A. Moreno y G. Scalzo deja bien patente lo absurdo de tal reparto de competencias, que reduciría lo estatal al ámbito de lo concupiscente, y lo de la Iglesia al ámbito de lo impecable; porque el don del sí, de lo que constituye a los seres humanos que mutuamente se entregan en el matrimonio, implica la aceptación de las personas, con todas sus contingencias existenciales; y no cabe sino volver a destacar el acierto de la obra que estamos reseñando, en su apertura a la consideración de la abundancia que contiene el don de sí, cargado de valores, que es el matrimonio, para los que se casan, para la Iglesia y para la sociedad.

Esa es la persuasión que ha llevado a los autores a buscar las respuestas que, a lo largo de la historia, han ofrecido quienes se han esforzado en comprender el matrimonio. Desde ese punto de vista, es difícil encontrar una obra con una información tan copiosa como la de A. Moreno y G. Scalzo; presentada, además, en sus muchas líneas evolutivas, sin fatigar al lector. Pero quizá sea más destacable aún el hambre de valores que alimenta continuamente a los autores de este trabajo, que dejan en él las huellas de una experiencia vocacional, hasta conferir a su obra investigadora un valor testimonial, de ayuda evidente para la comprensión de la abundancia que contienen los *munera* del matrimonio. De ahí parece proceder su evidente atracción por el luminoso magisterio de Juan Pablo II, así como de su formación histórica, que les ha permitido percibir mejor la riqueza de contenidos de ese magisterio, hasta incorporarlos como líneas del discernimiento de otros planteamientos doctrinales.

Copyright of Ius Canonicum is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.